

Georg Lukács

09986

Chvostismus

und

Dialektik

Ausgabe der Zeitschrift

Magyar Filozófiai Szemle

1952

GEORG LUKÁCS

CHVOSTISMUS UND DIALEKTIK

GEORG LUKÁCS

Chvostismus und Dialektik

1952

Verlag für Sozialwissenschaftliche Literatur

1952



Verlag für Sozialwissenschaftliche Literatur

Unterstützt von der *Soros Stiftung*

Herausgegeben von *László Illés*

© Erben von Georg Lukács, 1996

ISBN 963 85504 2 2

Umschlag: Ágnes Chambre
Verantwortlicher Verleger: Ferenc L. Lendvai
Gedruckt in der SOTE Druckerei, Budapest

136031

GEORG LUKÁCS

Chvostismus und Dialektik

Ausgabe der Zeitschrift *Magyar Filozófiai Szemle*

MTAK



Áron Verlag
Budapest 1996

09986

GEORG LUKACS

MAGYAR
TUDOMÁNYOS AKADÉMIA
KÖNYVTÁRA

Chovostinans und Dialektik

M. TUD. AKADEMIA KÖNYVTÁRA

Könyvleltár 5.247/19 26. sz.

Geleitwort

Eine – bisher unbekannte, unveröffentlichte, deutschsprachige – Studie von Georg Lukács wird hiermit dem interessierten Leser zugänglich gemacht. Die Abhandlung *Chvostismus und Dialektik* sollte – laut in der Beweisführung angegebener Quellenangaben – 1925 oder 1926 entstanden sein, das heißt, nach der Lenin-Studie (1924) und zeitgleich mit den bedeutungsvollen Rezensionen der Lassalle-Ausgabe und Moses Hess' Schriften. Auffallend ist, daß Lukács dieses Werk in keiner seiner späteren Rückerinnerungen erwähnt. Die von ihm im „Vorwort“ zur Neuauflage von *Geschichte und Klassenbewusstsein* (1967; *Meine marxistische Entwicklung: 1918–1930*) als verschollen bezeichnete Studie („Mein Versuch,“ dessen Manuskript inzwischen verlorengegangen ist...) dürfte mit *Chvostismus und Dialektik* nicht identisch sein, da jene Schrift – seiner Aussage nach – erst entstand, nachdem er sich in Moskau mit den *Ökonomisch-philosophischen Manuskripten* von Marx vertraut gemacht hatte. Um einen „Neuanfang“ handelt es sich bei der vorliegenden Schrift (fast ein kleines Buch) nicht; als fulminante Verteidigung von *Geschichte und Klassenbewusstsein* gegen die Angriffe von László Rudas und Abram Deborin ist sie schon eher in dem Rahmen eines Nachhutgefechtes einzuordnen. Die umfangreiche Dokumentensammlung „A történelem és osztálytudat a huszas évek vitáiban“ (*Geschichte und Klassenbewusstsein in den Diskussionen der zwanziger Jahre*), zusammengestellt von Tamás Krausz und Miklós Mesterházi, in dem Jahrbuch der Zeitschrift *Filozófiai Figyelő*, Budapest 1981, Bd. I–IV [Beiträge in Originalsprachen] berücksichtigt zwar das breite Umfeld der kritischen Stellungnahmen zu *Geschichte und Klassenbewusstsein*, die Herausgeber konnten jedoch seinerzeit noch nicht wissen, daß Lukács den Versuch unternommen hatte, sein Werk zu verteidigen. Er tat dies in einer zugespitzten politischen Atmosphäre nach dem V. Kongreß der Komintern (Juni–Juli 1924), auf dem die Ausfälle von Sinowjew gegen ihn „erklungen“ waren. (Rudas' und Deborins Artikel gegen Lukács wurden bekanntlich in der Vorbereitungsphase des Kongresses veröffentlicht.)

Die spätere Fachliteratur, die sich mit dieser Schaffensperiode von Lukács beschäftigt, hat versucht ihn vom Stigma des „Ultraradikalismus“ zu befreien; auch er selber erinnerte sich im „Vorwort“ über ein Umdenken seiner Positionen im Vorfeld der „Blum-Thesen“ (1928–29). Die Studie *Chvostismus und Dialektik* beweist hingegen, daß Lukács in den Jahren 1925–1926 noch keineswegs umgedacht hatte, mit seiner forcierten Betonung des „zugerechneten Bewußtsein“ sogar über *Geschichte und Klassenbewusstsein* hinausgreift, und an seiner Engels-

Kritik die Dialektik der Natur betreffend weiterhin festhält, nicht ohne diese These hier viel elastischer und nuancierter zu formulieren. Die Studie dokumentiert, daß Lukács sich nicht in den Epochenwandel der „après la révolution“, der bürokratischen Konsolidierung nach dem V. Kongreß hineindrängen ließ, sondern – wenn auch „verspätet“ – an den Reminiszenzen des „revolutionären Messianismus“ festhielt. Die erst jetzt entdeckte Studie stellt somit einen bedeutenden Meilenstein im geistigen Werdegang von Georg Lukács Mitte der zwanziger Jahre dar.

Zur Entdeckung des Typoskripts kam es im Rahmen eines ungarisch–russischen Forschungsvorhaben, das unter der Leitung des Instituts für Literaturwissenschaft der Ungarischen Akademie der Wissenschaften (László Illés) und des Instituts für Slawistik und Balkanistik der Russischen Akademie der Wissenschaften (W.T. Sereda und A.S. Stikalin) steht. Ungarischerseits ist das Forschungsvorhaben auch von der Universität Miskolc, von der Stiftung OTKA und von der Lajos Magyar Stiftung gefördert worden. Zielsetzung des Projekts ist es, alle jene Dokumente zu sammeln, die die politische und wissenschaftliche Aktivität von Georg Lukács in der ehemaligen Sowjetunion wider spiegeln. Es handelt sich um unveröffentlichte Materialien von und über Georg Lukács, aus den zwanziger bis hin zu den letzten Jahren des sowjetischen Imperiums, die erst jetzt in den verschiedenen russischen Archiven zugänglich geworden sind.

Das hier erstmal veröffentlichte Typoskript, dessen äußere Beschreibung in den Anmerkungen des Herausgebers erfolgt, wurde im vereinigten Archiv der Komintern und des zentralen Parteiarchivs der KPdSU (Rossijskij Centr Hranjenija i Isutschenija Dokumentov Nowejsej Istorii – RCCHIDNI) entdeckt. Es trägt die Signatur: Fond 347, op. 1, delo 188, und stammt aus den Beständen des ehemaligen Lenin-Instituts. Lukács hat es aus Wien wahrscheinlich entweder dorthin, oder an eine andere Instanz oder Redaktion geschickt. Auf der Umschlagseite der Maschinenschrift steht mit Bleistift in russischer Sprache vermerkt: „K.F. Inst. Lenina. Vielleicht vernichten? Unverständliche Schrift eines Greiners, der seinen Gesichtspunkt nicht klar und gerade ausspricht. – 31.10.1941. Podwojskij.“ Es ist nicht auszuschließen, daß diese Notiz aus der Zeit der kriegsbedingten Evakuierung des Instituts aus Moskau stammt.

Die Genehmigung zur Erstveröffentlichung des deutschen Originaltextes sowie der ungarischen Übersetzung (beide durch die Zeitschrift *Magyar Filozófiai Szemle*, Budapest) wurde am 21.2.1996 unter der Nummer 187/4 vom Direktor des Archivs, Herrn Dr. Kirill Mihajlowitsch Anderson erteilt.

László Illés

[1] CHVOSTISMUS UND DIALEKTIK

Über mein Buch *Geschichte und Klassenbewußtsein* sind einige Kritiken erschienen (von Gen. L. Rudas und A. Deborin in den Nummern IX., X. und XII. der *Arbeiterliteratur*) die ich unmöglich unerwidert lassen kann. An und für sich wären mir die strengsten Kritiken nur sympatische gewesen. Ich habe ja im Vorwort meines Buches (Seite 10, 11) es ausdrücklich als Diskussionsbuch bezeichnet. Manches darin halte ich sehr der Korrektur bedürftig; vieles würde ich heute ganz anders formulieren. Es steht mir also ganz fern, *das Buch selbst zu verteidigen*. Ich wäre nur allzu froh, wenn ich es bereits als vollständig überwunden betrachten könnte, wenn ich es sehen würde, daß sein Zweck vollständig erfüllt ist. Der Zweck: Organisation und Taktik des Bolschevismus als einzig mögliche Konsequenz des Marxismus *methodologisch* aufzuzeigen; nachzuweisen, daß aus der Methode der materialistischen Dialektik, so wie sie von ihren Begründern gehandhabt wurde, die Probleme des Bolschevismus logisch – allerdings dialektisch-logisch – notwendig folgen. Wenn eine Diskussion in meinem Buch keinen Stein auf den anderen gelassen, aber in dieser Hinsicht einen Fortschritt bedeutet hätte, so hätte ich mich schweigend über diesen Fortschritt gefreut und keine einzige Behauptung meines Buches verteidigt.

Meine Kritiker bewegen sich jedoch in der *entgegengesetzten Richtung*. Sie benützen diese Polemik, um in den Marxismus und in den Leninismus menschevistische Elemente hineinzuschmuggeln. Dagegen muß ich mich wehren. Ich verteidige also nicht mein Buch. Ich greife den offenen Menschevismus Deborins und den Chvostismus von Rudas an. Deborin ist konsequent: er ist immer Menschevik gewesen. Genosse Rudas ist allerdings ein Bolschevik. Ich kenne ihn aus langer gemeinsamer Parteiarbeit. Aber eben deshalb bin ich nicht in der Lage, die Anerkennung, die er mir zollt („... keine Minute schwankte er, war immer ein erklärter Feind allem Opportunismus“, *AL.* IX., 493), seiner Tätigkeit gegenüber zu erwidern. Da die Entwicklungsfragen der KPU nicht in diese Debatte gehören, werde ich die – stets vorhandene – Neigung des Genossen Rudas zum Chvostismus aus seinen philosophischen Argumenten entwickeln und nur seinen neuesten politischen Artikel, den er „nach zweijähriger Lehrzeit in der RKP“ schrieb („Genosse Trotzky über die ungarische Proletarierrevolution“, *Inprekorr* IV., 162), als Illustration seiner Anschauungsweise herbei[2]ziehen. Ich beklage mich also keineswegs, wie Genosse Rudas vermutet (*AL.* XII., 1080) über „Mißverständnisse“. Nein. Ich stimme mit ihm darin überein, daß „Mißverständnisse nicht logischer Natur sind“.

Aber eben deshalb finde ich sehr verständlich, daß er mich nicht versteht: er versteht nicht *die Rolle der Partei in der Revolution* und hat deshalb gar nicht bemerken können, daß sich mein ganzes Buch um diese Frage dreht. Bei dem Menschewiken Deborin ist das kein Wunder. Das Gegenteil wäre überraschender.

I. PROBLEME DES KLASSENBEWUßTSEINS

1. Subjektivismus

Jedesmal, wenn ein opportunistischer Angriff gegen die revolutionäre Dialektik gemacht wird, geschieht er unter der Parole: gegen den Subjektivismus. (Bernstein gegen Marx, Kautsky gegen Lenin.) Unter den vielen Ismen, die Deborin und Rudas mir zuschreiben (Idealismus, Agnostizismus, Eklektizismus etc.) steht der Subjektivismus in erster Reihe. Ich werde in den nachfolgenden Darlegungen beweisen, daß dabei stets von der Frage der Rolle der Partei in der Revolution die Rede ist; daß Deborin und Rudas gegen den Bolschewismus ankämpfen, wenn sie meinen „Subjektivismus“ zu bekämpfen wähnen.

Vorerst also: was ist hier unter Subjekt zu verstehen? Und – diese Frage ist von der ersten untrennbar, ja ermöglicht erst ihr richtiges Beantworten –: was ist die Funktion des Subjekts im geschichtlichen Entwicklungsprozeß? Rudas und Deborin stehen hier teils auf dem vulgären Standpunkt des bürgerlichen Alltagslebens und seiner Wissenschaft: sie trennen starr und mechanisch Subjekt und Objekt; sie betrachten als Gegenstand der Wissenschaft nur das, was frei von jedem Zutun des Subjekts ist und schreien im Ton der höchsten wissenschaftlichen Entrüstung auf, wenn dem subjektiven Moment in der Geschichte eine *aktive und positive Rolle* zugeschrieben wird. Darum ist es nur konsequent, wenn Deborin mir (AL. X., 629) die Theorie der Identität von Denken und Sein, von Subjekt und Objekt unterschiebt, während in meinem Buche ausdrücklich steht: „... ihre Identität besteht darin, daß sie Momente eines und des selben real-geschichtlichen, dialektischen Prozesses sind“ (G.u.K., 223-224). Die absichtliche und unbeabsichtliche Verdrehung meiner Gedanken ins Gegenteil wird verständlich, wenn wir Deborins eigene Auffassung über Subjekt und Objekt ins Auge fassen. Er sagt (A.a.O., 639): „... daß der *einzig* (! von mir gesperrt) materialistische Sinn [3] dieser »gegenseitigen Einwirkung« nur sein kann, ihre Auffassung als Prozeß der Arbeit, als Prozeß der Produktion, als Tätigkeit, als *Kampf der Gesellschaft mit der Natur*“ (von mir gesperrt).

Für Deborin gibt es also *keinen Klassenkampf*. „Die Gesellschaft kämpft mit der Natur“ und damit basta! Was sich innerhalb der Gesellschaft abspielt, ist bloßer Schein, Subjektivismus. Darum ist für ihn – sehr konsequenterweise – Subjekt = Individium und Objekt = Natur, oder Subjekt – Gesellschaft und Objekt – Natur (ebenda). Daß sich *innerhalb* der Gesellschaft ein geschichtlicher Prozeß

abspielt, der das Verhältnis von Subjekt und Objekt anders stellt, nimmt Deborin nicht zur Kenntnis. Dadurch wird aber der historische Materialismus, milde gesagt, auf Comte oder Herbert Spencer zurückrevidiert.

Genosse Rudas geht nicht ganz so weit. Er gibt zu, daß es Klassen und Klassenkämpfe gibt, ja, es gibt bei ihm sogar Stellen, wo er die Existenz und die Wichtigkeit des proletarischen Handelns, der Rolle der Partei erwähnt. Das bleibt aber immer nur ein formelles Zugeständnis an die Leninsche Theorie der Revolution. Im allgemeinen vertritt er konsequent den entgegengesetzten Standpunkt. Doch hören wir ihn selbst:

„Was ist eine »geschichtliche Lage«? Eine Lage, die, wie jede andere *unabhängig von* – obzwar durch das – *Menschenbewußtsein abläuft*.“ (A.a.O., 678, von mir gesperrt.)

Oder:

„Die Menschen haben Gedanken, Gefühle, sie stellen sich sogar Ziele – und sie bilden sich sogar ein, diese Gedanken, Gefühle spielen eine wichtige und unabhängige Rolle in der Geschichte; diese Ziele sind dieselben, die in der Geschichte ebenfalls verwirklicht werden.“ (Ebd. 685 usw.)

Hier ist vor allem festzustellen: Genosse Rudas spricht fortwährend von „der“ Geschichte, von „dem“ Menschen und „vergißt“ – was ebenfalls konsequent aus seiner Grundauffassung folgt –, daß nicht von „dem“ Menschen, sondern vom Proletariat und seiner führenden Partei, daß nicht von „der“ Geschichte, sondern von der Epoche der proletarischen Revolution die Rede ist. Er „vergißt“, daß der springende Punkt meiner, von ihm bekämpften Ausführungen darin liegt, daß die Beziehung von Bewußtsein und Sein für das Proletariat anders gestellt ist, als für jede früher in der Gesellschaft hervorgetretenen Klasse; daß die aktive Funktion des proletarischen Klassenbewußtseins in der Epoche der Revolution eine neue Bedeutung erhält.

Dies gehört zum ABC des Marxismus und insbesondere zum ABC des Leninismus. Man ist aber leider gezwungen, dieses ABC zu wiederholen, angesichts der erneuten Versuche des Menschevismus, aus dem Marxismus eine bürgerliche Soziologie, mit formellen, überhistorischen, jede „menschliche Aktivität“ ausschließenden Gesetzen zu machen. Nach Rudas ist das Kennzeichnende der geschichtlichen Lage, daß sie „unabhängig von Menschenbewußtsein abläuft“.

[4] Sehen wir zu, wie Lenin das Wesen der geschichtlichen Lage beschreibt: „Das bürgerliche Regime macht jetzt eine außerordentliche revolutionäre Krise auf der ganzen Welt durch. Wir müssen jetzt durch die Praxis den revolutionären Parteien »beweisen«, daß sie genügend selbstbewußt sind, Organisation, Verbindung mit den ausgebeuteten Massen, Entschlossenheit und Wissen besitzen, um diese Krise für die erfolgreiche, für die siegreiche Revolution auszunützen.“

(Rede über die Weltlage am 2. Kongreß der Komintern, Wien 1920, 44.) Und er spricht, nachdem er die objektiven Voraussetzungen einer revolutionären Lage, „die unabhängig sind vom Willen nicht nur einzelner Gruppen und Parteien, sondern auch einzelner Klassen“ beschreibt, davon, warum bei Vorhandensein solcher Bedingungen nicht immer eine Revolution ausbricht: „Weil nicht aus jeder revolutionären Situation eine Revolution entsteht, sondern nur aus einer solchen Situation, wo zu den oben aufgezählten objektiven Bedingungen eine subjektive hinzutritt, nämlich die Fähigkeit der revolutionären Klasse zu revolutionären Massenaktionen, die von genügender Stärke sind, um die alte Regierung zu brechen (oder zu erschüttern), die niemals, auch in der Krisenepoche nicht, »stürzt«, wenn man sie nicht »wirft.«“ (Gegen den Strom, 135.)

Genosse Rudas ist nicht dieser Ansicht. Seine „Jugendsünde“, die Auffassung, als ob die ungarische proletarische Revolution von 1919 in erster Reihe am Fehlen dieses subjektiven Moments, der kommunistischen Partei gescheitert wäre, zieht er ausdrücklich zurück. Niemand, auch er in seiner „subjektivistischen“ Periode, hat behauptet, daß sie allein daran gescheitert wäre. In Vergangenheit, wie in Gegenwart zeigt sich Rudas als getreuer Kantianer: ob er „das subjektive Moment“ über- oder unterschätzt, er trennt es immer sorgfältig von dem „objektiven“ und hütet sich die beiden Momente in ihrer *dialektischen Wechselwirkung* zu betrachten. Er will jetzt zeigen, daß die ungarische Rätediktatur an „objektiven“ Hindernissen gescheitert ist. Als solche führt er an, die Kleinheit des Territoriums, das keine Möglichkeit zum militärischen Rückzug gab, den Verrat der Offiziere, die Blockade. Alle drei sind Tatsachen. Alle drei haben für den Untergang der ungarischen Diktatur eine wichtige Rolle gespielt. Jedoch – und dieser *methodische* Gesichtspunkt ist für unsere Kontroverse ausschlaggebend –, keines dieser Momente darf in seiner bloßen Faktizität, unabhängig von der Frage, ob eine kommunistische Partei da war, betrachtet werden, wenn wir revolutionäre Dialektiker, Leninisten bleiben wollen. Blockade, Hunger! Ja, aber Genosse Rudas wird zugeben, daß der Hunger, der Warenmangel etc., nicht entfernt [5] an die Entbehrungen des russischen Proletariats heranreichen, ja die Lebenshaltung unserer Arbeiter nicht einmal auf Wiener Niveau herabsank. Was die Blockade für die Rätediktatur verhängnisvoll machte, war die sozialdemokratische Demagogie, daß die Rückkehr zur „Demokratie“ die Aufhebung der Blockade, die Erhöhung der Lebenshaltung der Arbeiterschaft bedeuten würde; verhängnisvoll war, daß die Arbeiter dieser Demagogie Glauben schenkten – eben weil keine kommunistische Partei da war. Verrat der Offiziere! Aber Genosse Rudas, als führend arbeitender Genosse müßte wissen, daß überall, wo nur einigermaßen fähige Kommunisten bei den Truppen waren, ihre Truppenkörper bis zum Schluß zuverlässig und kampffähig blieben. War es wirklich „objektiv“ unmöglich, für unsere acht Divisionen (und entsprechende Regimenter etc.) kommunistische Kommandanten oder Kommissare zu finden? Es war unmöglich – weil keine kommunistische Partei da war, die die Auswahl getroffen, die Ernennungen durchgesetzt, die Richtlinien der Tätigkeit bestimmt

etc. hätte. Die Kleinheit des Territoriums! Genosse Rudas beruft sich dabei auf die Autorität Trotzky's. Wenn ich boshaft sein wollte, so würde ich aus seinen Darlegungen die „objektiv – soziologische“ Konsequenz ziehen: in einem kleinen Lande, in einem Lande ohne die russischen Rückzugsmöglichkeiten ist bei imperialistischen Nachbarn überhaupt keine Diktatur möglich. (Dies bezieht sich dann aber auf jedes europäisches Land.) Ich will aber Rudas nur noch daran erinnern, daß der Sturz der Diktatur keine rein militärische Angelegenheit gewesen ist. Die Rote Armee befand sich am 1. August in einer vielversprechenden, mit großen Erfolgen einsetzenden Gegenoffensive (Rückeroberung von Szolnok), als in Budapest die Räterepublik abdankte, eben weil keine Kommunistische Partei da war.

Selbstverständlich hat die Tatsache, daß es in Ungarn während der Räterepublik keine Kommunistische Partei gab, objektive Ursachen. Jedoch diesen objektiven Ursachen sind einerseits zum Teil frühere subjektive gewesen [sic!] (Momente aus der Geschichte der Arbeiterbewegung). Andererseits wird die Bedeutung des subjektiven Moments nur für Kantianer, die Subjekt und Objekt undialektisch starr trennen, dadurch aus der Welt geschafft, daß sein Auftreten, daß die Möglichkeit seines Wirksamwerdens, die Möglichkeit seiner entscheidenden Bedeutung auf objektiven Ursachen beruht. Im Gegenteil. Gerade in dieser Verknüpftheit zeigt sich jene dialektische Wechselbeziehung, die ich in meinem Buche herauszuarbeiten bestrebt war, deren Existenz – mehr oder weniger offen – von Deborin und Rudas bestritten wird.

[6] Allgemein philosophisch (also: in diesem Falle: falsch) ausgedrückt, bedeutet diese Wechselwirkung so viel, daß die subjektive Spiegelung des objektiven Prozesses ein tatsächlich und nicht nur eingebildeterweise wirksames Moment des Prozesses selbst ist. Diese subjektiven Spiegelungen bilden also nicht nur ein unvermeidliches Verbindungsglied zwischen je zwei objektiven Momenten, welche Verbindungsglieder aber bei „objektiver“ Betrachtung der Dinge vernachlässigt werden können, da es „objektiv“ nicht auf sie ankommt, sondern sie zeigen, daß die Menschen tatsächlich – und nicht bloß eingebildeterweise – ihre Geschichte selbst machen. Wir sagten: allgemein philosophisch ausgedrückt bedeutet in diesem Falle: falsch ausgedrückt. Warum? Weil diese Lage der Dinge *erst mit dem Auftreten des Proletariats real-geschichtlich gegeben ist*, weil das Proletariat das erste und bis jetzt *einzig* Subjekt im Laufe der Geschichte ist, für das diese Auffassung gilt. Alle Denker also, die eine solche Einwirkung des Subjekts auf die Wirklichkeit, auf den Gang der Geschichte einem wirklichen oder fantastischen Subjekte (große Männer, Volksgeister etc.) zugeschrieben haben, sind notwendig in ihrer Methode zu Idealisten geworden und mußten in ihren Ergebnissen bei falschen Konstruktionen, bei Geschichtsmythologien landen.

Natürlich bestreitet die bürgerliche Wissenschaft und der vollständig von ihr beeinflusste Menschevismus auch für das Proletariat jede Möglichkeit der Beeinflussung der Wirklichkeit, oder gibt sie bloß in einer fantastisch-mythologischen Form zu. In beiden Fällen handelt es sich aber um die gleiche

unhistorische Auffassung der Wirklichkeit. So wie die mittelalterlich-feudale Ideologie eine überzeitliche Beziehung zwischen Mensch und Gott gedichtet hat, so konstruiert die bürgerliche und die menschevistische Ideologie eine überzeitliche „Soziologie“, in der die grundlegenden Existenzformen der bürgerlichen Gesellschaft (freilich in einer mehr oder weniger verzerrten ideologischer Form) gleicherweise als Existenzformen von Vergangenheit und Zukunft, von Urkommunismus und sozialer Revolution erscheinen. Dagegen ist es für die Wissenschaft des Proletariats, gerade weil sie ein Instrument seiner revolutionären Praxis ist, eine Lebensfrage, sich von dieser Anschauungsweise zu befreien: die konkrete Rolle, die dem Proletariat, als subjektivem Faktor der Geschichte, zukommt, real zu ergründen, mit der Funktion, die sein Klassenbewußtsein (und *nur* seines) im Geschichtsprozeß besitzt, ins klare zu kommen.

Genosse Rudas stellt sich ebenfalls in die Reihe derjenigen, die diese Möglichkeit bestreiten und verwickelt sich dabei in die größten Widersprüche. Er schiebt mir – mit Hil[7]fe von aus dem Zusammenhang gerissenen Zitaten – die Anschauung unter, als ob in jedem Klassenkampf die Fähigkeit der Klasse, die Totalität der Gesellschaft *adäquat* zu begreifen, das entscheidende Moment wäre. Während in meinem Buch ausdrücklich hervorgehoben wird, daß die zur Herrschaft berufenen und die schwankenden, zur Niederlage verurteilten Klassen sich danach unterscheiden, ob von ihrem Klassenstandpunkt aus „die Totalität der aktuellen Gesellschaft *überhaupt* (jetzt gesperrt) nicht wahrnehmbar ist“ (G.u.K., 64), oder ob sie fähig sind „das Ganze der Gesellschaft ihren Interessen gemäß zu organisieren“ (ebd). Und über diese Totalität wird gesagt, daß für jede Klasse untersucht werden muß, „welches Moment des Gesamt-Produktionsprozesses die Interessen der einzelnen Klassen am unmittelbarsten und vitalsten berührt. Zweitens, inwieferne es im Wesen der Interessen der betreffenden Klasse liegt, über diese Unmittelbarkeit hinauszugehen, das für sie unmittelbar wichtige Moment als bloßes Moment des Ganzen zu erfassen und es so aufzuheben. Und endlich, wie die Totalität, zu der dann fortgeschritten wird, beschaffen, inwiefern sie die wirkliche Erfassung der realen Produktionstotalität ist“ (ebd., 66). Dadurch wird es möglich die verschiedenen Formen des „falschen Bewußtseins“ voneinander zu unterscheiden. Daraufhin wird (66-71) ausführlich auseinandergesetzt, daß in den vorkapitalistischen Gesellschaften *jede* Klasse *nur* ein „falsches Bewußtsein“ haben konnte, nach der Analyse der Klassen in der bürgerlichen Gesellschaft zu dieser *speziellen*, in der Geschichte noch *niemals* dagewesenen Art (adäquate Erfassung des gesellschaftlichen Ganzen) und Funktion (reale und bewußte Beeinflussung des Geschichtsprozesses) im proletarischen Klassenbewußtsein vorzudrängen. Indem nun Rudas sowohl diese historische Abstufung der Klassenbewußtseinsfragen, wie die spezielle Bedeutung dieser Fragen beim Proletariat ignoriert, widerlegt er triumphierend meinen „Idealismus“, meinen „Subjektivismus“. Ich bin nun mit ihm darin vollständig einverstanden, daß Mißverständnisse nicht logischer Natur sind und frage: warum

ist bei Rudas dieses Mißverständnis entstanden, aus welcher Quelle stammt es und was ist sein politisches Ziel? Und hier zeigen uns seine Schlußfolgerungen deutlich die Quelle an: seinen chvostistischen Fatalismus.

Dieser Fatalismus kommt ganz kraß zum Vorschein, wenn er die heftigsten Angriffe gegen meine sogenannte „Augenblickstheorie“ richtet. (AL, 1077-1078.) Ich will wieder nicht bei dem komischen „Mißverständnis“ verweilen, als ob es sich hier bei mir um die Rolle der großen Persönlichkeiten handeln würde. Genosse Rudas „mißversteht“ hier, um einem *elementaren Grundsatz* [8] des Bolschevismus nicht ins Auge blicken zu müssen. Er kontrastiert diese Theorie des „Augenblicks“ – nach dem altbewährten chvostistischen Trick – mit dem Prozeß, den ich angeblich vollständig vernachlässige (ebd. 1082). Ich will nicht die unzähligen Stellen meines Buches anführen (z.B. 256-257, 315), aus denen sonnenklar hervorgeht, daß dem nicht der Fall ist. Genosse Rudas hat trotzdem insofern recht, von „Prozeß“ im Gegensatz zum „Augenblick“ zu sprechen, als sein chvostistisch-fatalistischer Begriff des Prozesses tatsächlich jeden *Augenblick der Entscheidung* ausschließt. Er macht sich aber die Aufgabe allzu leicht, und verrät damit zu sehr seine innersten Überzeugungen: für ihn gibt es überhaupt keine Augenblicke der Entscheidung, sein „Prozeß“ ist eine Evolution, die mechanisch-fatalistisch von einem Entwicklungsstadium der Gesellschaft zum anderen führt. Freilich wird dies nirgends ganz deutlich ausgesprochen. Genosse Rudas ist viel zu vorsichtig (wie jeder heutige Chvostist), um die Verbindung mit Lenin aufzugeben, aber gerade die Art, wie er „Prozeß“ und „Augenblick“ einander gegenüberstellt, enthüllt deutlich seine Auffassung. Was ist ein „Augenblick“? Eine Situation, deren Zeitdauer kürzer oder länger sein mag, die sich aber aus dem Prozeß, der zu ihr führt, dadurch heraushebt, daß sich in ihr die wesentlichen Tendenzen des Prozesses zusammendrängen, daß in ihr eine *Entscheidung* über die *zukünftige Richtung des Prozesses* gefällt werden muß. Das heißt: die Tendenzen erreichen eine Art von Gipfelpunkt, und je nach dem, wie in der betreffender Situation *gehandelt* wird, nimmt der Prozeß nach dem „Augenblick“ eine andere Richtung an. Die Entwicklung geht also nicht in einer geradlinigen Steigerung vor sich, so daß etwa bei einer für das Proletariat günstigen Entwicklung übermorgen die Lage günstiger sein *müßte*, als morgen, usw., sondern daß an einem *bestimmten* Punkt die Lage zur Entscheidung drängt und übermorgen für die Entscheidung vielleicht schon *zu spät* ist. Genosse Rudas mag etwa an Lenins Artikel über „Kompromisse“ denken, wo nach Lenins Ansicht einige Tage Verspätung das Angebot des Kompromisses an Menscheviki und S.R. gegenstandslos gemacht haben, wo entwickelt wurde, „daß die Tage, als der Weg friedlicher Entwicklung zufällig möglich wurde, schon vorbei sind“; oder an die Sorge Lenins, daß die Bolscheviki in den Oktobertagen den Augenblick der möglichen Machtergreifung versäumen könnten: „Die Geschichte würde den Revolutionären eine Verzögerung nie verzeihen, die heute siegen könnten (und ganz gewiß siegen werden), während sie morgen vieles, ja alles verlieren können.“ (Sammelband, ...)

Genosse Rudas wird selbstredend dagegen protestieren, daß seine Ansicht hier im Gegensatz zu den grundlegenden Anschauungen Lenins steht. Er [9] arbeitet diesem Vorwurf mit rühmenswürdiger Vorsicht vor: einerseits er so tut, als ob der „Augenblick“ im Gegensatz zum „Prozeß“ stehen würde, als ob nicht der Prozeß aus einer langen Reihe von Augenblicken bestehen würde, von denen freilich einige die andern an quantitativer Bedeutung derart überragen, daß diese Quantität umschlägt (vergl. Plechanov über die „Bedeutung der Knotenlinie der Massverhältnisse“, *Neue Zeit* X., I., 230), andererseits indem er mir einen idealistischen Subjektivismus zuschreibt. Allerdings betone ich – und sehe nicht den geringsten Anlaß, hier etwas von meinen Anschauungen zurückzunehmen, oder sie irgendwie abzuschwächen –, daß es in solchen Augenblicken auf das Klassenbewußtsein, auf dem bewußten Willen des Proletariats ankommt, daß nur darin das Moment der Entscheidung liegt. Die dialektische Wechselwirkung von Subjekt und Objekt im Geschichtsprozeß besteht eben darin, daß das subjektive Moment, das selbstverständlicher- und von mir vielfach hervorgehobenerweise (z.B. 181) ein Produkt, ein Moment des objektiven Prozesses ist, in bestimmten geschichtlichen Lagen, deren Auftreten ebenfalls vom objektiven Prozeß hervorgerufen wird, (z.B.: *G.u.K.*, 315), Richtung gebend auf dem Prozeß selbst einwirkt. Dieses Einwirken ist nur in der Praxis, nur in der *Gegenwart* möglich (darum benütze ich – um diesen praktisch-gegenwärtigen Charakter scharf hervorzuheben – das Wort Augenblick). Ist die Handlung vollzogen, so rückt das subjektive Moment wieder in die Reihe der objektiven Momente ein. So ist für jede Partei ihre eigene ideologische Entwicklung – Proudhonismus in Frankreich, Lassalleanismus in Deutschland – ein objektiver Faktor, mit dem jeder marxistischer Politiker als mit einer objektiven Tatsache zu rechnen hat. Die oben geschilderte dialektische Wechselwirkung entsteht also „ausschließlich“ in der Praxis. Im „bloßen“, das heißt in dem von der Praxis getrennten Denken, stehen Subjekt und Objekt einander deutlich abgegrenzt gegenüber, und jedes Denken, das diese Wesensart der Praxis einfach der Theorie zuschreibt, gerät in die Begriffsmythologie, muß idealistisch werden (Fichte). Aber ebenso kommt jedes Denken – und das ist der Fall von Rudas – zum Fatalismus, das diese spezifische Wesensart der proletarischen Praxis, der umwälzenden Praxis verkennt, das das starre Gegenüberstehen von Subjekt und Objekt aus der „reinen“ Theorie in die Praxis übertragen will. Es hebt damit die Praxis auf. Es wird zu einer Theorie des Chvostismus.

Der „Augenblick“ ist also keineswegs vom „Prozeß“ zu trennen, das Subjekt steht keineswegs dem Objekt starr und unvermittelbar gegenüber. Die dialektische Methode bedeutet weder eine unterschiedslose Einheit, noch eine scharfe Trennung der Momente. [10] Vielmehr im Gegenteil: das ununterbrochene Selbstständigwerden der Momente und die ununterbrochene Aufhebung dieser Selbstständigkeit. Wie diese dialektische Wechselwirkung der Momente des Prozesses unter Wiederaufhebung dieser Selbstständigkeit konkret aussieht, habe ich in meinem Buch wiederholt dargestellt. Hier kommt es darauf an, einzusehen,

daß diese (dialektische und deshalb dialektisch wieder aufgehobene) Selbständigkeit des subjektiven Momentes in dem gegenwärtigen Stadium des historischen Prozesses, in der Periode der proletarischen Revolution ein entscheidendes Kennzeichen der Gesamtlage ist. Man müßte voraussetzen, daß diese Auffassung – unter Leninisten – ein Gemeinplatz ist. Wie ist denn der Grundgedanke Lenins von der Vorbereitung und Organisierung der Revolution ohne eine derartige *aktive und bewußte* Rolle des subjektiven Moments auch nur vorstellbar? Und wer könnte sich Lenins Konzeption von den entscheidenden Momenten der Revolution, die von Marx stammende, aber erst von Lenin konkretisierte Lehre vom Aufstand als Kunst ohne diese Funktion des subjektiven Moments auch nur vorstellen? Und waren nicht alle Vorwürfe, die gegen Lenin (selbst von Rosa Luxemburg) erhoben worden sind, gerade von der Anschauung bestimmt, daß die Revolution von den ökonomischen Kräften gewissermaßen „von selbst“, das heißt, anders ausgedrückt „spontan“, „elementar“, ohne entscheidende Rolle des *bewußt subjektiven* Elements zustande gebracht wird?

In seinen entscheidenden Ausführungen über den Aufstand als Kunst grenzt Genosse Lenin vorerst den marxistischen Begriff des Aufstandes von dem Blanquistischen ab. („Marxismus und Aufstand“, *Sammelband*, 440 ff, auch „Brief an die Genossen“, ebd. 469.) Er betont dabei, wie die objektive Entwicklung der Revolution auf den Aufstand drängen muß (Krieg, Hungersnot, Bewegung der Bauern, Schwanken der oberen Klassen, revolutionäre Entwicklung des Proletariats), damit der Aufstand Erfolg haben könne, wie diese Entwicklung auf die Haltung der Arbeiterklasse einwirkt. (In Juli hätten die Arbeiter und Soldaten „um den Besitz von Petersburg nicht *kämpfen*, nicht *sterben* mögen“, ebd., 442.) Ist aber die objektive Lage zum Aufstand gereift, ist der „Augenblick“ des Aufstandes da, dann erhebt sich daß *bewusste, subjektive* Moment des revolutionären Prozesses zur selbständigen Aktivität. Lenin kontrastiert sehr scharf das bloß elementar-revolutionäre Auftreten der Massen von diesen aktiven und entscheidenden Eingreifen der klassenbewußten Vorhut. So schreibt er über die Lage vor dem Herbst und im Herbst: „Und andererseits bedarf es der gefaßten und verzweifelten Stimmung der Masse, die *fühlt*, daß durch halbe Massnahmen nun nichts mehr zu retten ist, daß von [11] »Einwirken« nicht die Rede sein kann, dass die Hungrigen alles« kurz und klein schlagen würden, ja sogar rein anarchistisch«, falls die Bolschewiki im entscheidenden Kampf sie nicht leiten würden.“ („Brief an die Genossen“, ebd., 467.) Wenn wir nun seine Bemerkungen über den Aufstand selbst, die auf die Stelle in „Revolution und Konterrevolution in Deutschland“ (117) zurückgreifen, vom methodologischen Standpunkt, der für uns hier der gebotene ist, näher betrachten, so heben sie einerseits die *bewußt gemachten*, also von der subjektiven Seite (vom *bewußt handelnden* Subjekt) hervorgebrachten Momente heraus (Gruppierung der Kräfte, Überrumpelung etc.), andererseits weisen sie auf die rein subjektiven Momente (Entschlossenheit, moralisches Übergewicht etc.), mit der größten Schärfe hin. (Ebd., 449.) Der Aufstand als Kunst ist also ein Moment des revolutionären Prozesses, wo *das*

subjektive Moment ein entscheidendes Übergewicht hat. Es ist überflüssig zu wiederholen, daß sowohl die Möglichkeit dieses Übergewichts, die für den Aufstand günstige objektive Lage, wie das Vorhandensein eines solchen Subjekts, einer kommunistischen Partei Produkt der gesellschaftlichen, der ökonomischen Entwicklung ist, obwohl selbstredend keines sich *unabhängig* von dem Subjekt entwickelt, keines *bloßes Produkt* des elementaren gesellschaftlichen Entwicklungsprozesses ist. Das subjektive Moment erreicht in diesem „Augenblick“ seine übergreifende Bedeutung eben darum und insofern, weil und inwiefern es schon in der früheren Entwicklung bewußt und aktiv tätig gewesen ist. (Gutes Gegenbeispiel der deutsche Oktober mit Thalheimer als Theoretiker des spontanen Chvostismus.) Aber in dem „Augenblick“ hängt die Entscheidung und mit ihr das Schicksal der proletarischen Revolution (und damit das der Menschheit) vom subjektiven Moment ab. Es ist unmöglich, den leninistischen Begriff des revolutionären Prozesses richtig aufzufassen, ohne diese zentrale Bedeutung des Aufstandes als Kunst zu verstehen; Lenin sagte, daß man im gegenwärtigen Moment (aber dies bezieht sich auf *alle* revolutionäre Lagen) „dem Marxismus und der Revolution nicht treu bleiben kann, ohne den Aufstand als Kunst zu behandeln“ (ebd., 445).

Freilich: Genosse Lenin hat sich scharf gegen jeden „linken“ Subjektivismus gewendet (und bei einer solchen Gelegenheit habe auch ich eine verdiente Zurückweisung von ihm erhalten, wegen eines Artikels über Parlamentarismus, in *Kommunismus* 1920). Jedoch gerade dieser Kampf zeigt am deutlichsten, daß Lenin keineswegs prinzipiell die Anerkennung des subjektiven Moments, sondern bloß ihre *unrichtige Anwendung* bekämpft hat. Einerseits jede unrichtige Einschätzung der objektiven Lage; also Auffassungen, die in leicht[12]fertiger Weise einen entscheidenden „Augenblick“ als vorhanden betrachtet haben, auch wenn er objektiv nicht gegeben war. Andererseits Anschauungen, die die entscheidende Rolle, die dem aktiv bewußten subjektiven Moment zukommt, auf den ganzen Prozeß mechanisch verallgemeinerten, die sich einbildeten, eine solche Einwirkung wäre zu jeder Zeit und unter allen Umständen und nicht bloß unter ganz bestimmten konkreten Bedingungen möglich; die also – umgekehrt, wie Genosse Rudas, der die „Augenblicke“ vollständig in dem „Prozeß“ auflöst, und so (im besten Falle) zu einer Luxemburgschen Spontaneitätstheorie kommt – , die also aus der konkreten Wahrheit der bestimmten, konkret geschichtlichen „Augenblicke“ die abstrakte Unwahrheit einer permanenten-entscheidenden Beeinflußbarkeit des Prozesses machen. Eine solche „linke“ Augenblickstheorie vernachlässigt gerade das Moment des dialektischen Umschlagens, gerade das konkrete, revolutionäre Wesen des „Augenblicks“. Aus dem Aufstand als Kunst wird ein Spielen mit dem Aufstand, die berechnete aktive Rolle des Subjekts schlägt in einen phrasenhaften Subjektivismus um.

Mit der Herrschaft des Proletariats tritt aber hier eine so bedeutsame, quantitative Änderung ein, daß sie einen qualitativen Charakter erhält. Wenn die Diktatur des Proletariats von einer wirklichen Kommunistischen Partei ausgeübt

wird (also *nicht* wie in Ungarn abläuft), so erhält diese Funktion des subjektiven Moments eine gewisse, freilich dialektisch beschränkte, Beständigkeit. Nicht als ob die Partei nun die ökonomische Struktur des Landes willkürlich ändern könnte, sondern, daß in dem Kampf der verschiedenen ökonomisch-sozialen Tendenzen, die sich selbstredend noch immer elementar auswirken, die Partei (und durch sie sowohl der Staatsapparat, wie die Masse der Arbeiter) in der Lage ist, auf die Entfaltung dieser Tendenzen *bewußt und aktiv* einzuwirken. Lenin hat zwar „linke“ Genossen, die die Bedeutung, die Stärke und Beständigkeit dieses Moments überschätzen, bei jeder Gelegenheit scharf bekämpft, jedoch nicht prinzipiell, sondern weil ihre Fragestellungen abstrakt waren, weil diese ihre Abstraktheit die konkret-dialektischen Momente der konkreten Lage verfälscht. Er hat aber auch jene, die die Bedeutung des subjektiven Moments verkannt, die vor dem elementaren, ökonomisch notwendig hervorbrechenden Tendenzen defaitistisch kapitulierten, nicht minder scharf bekämpft. Ich führe bloß die folgenden Sätze aus einer Rede am 11. Parteitag der RKP an: „Der Staatskapitalismus ist jener Kapitalismus, den zu beschränken, dessen Grenzen festzustellen wir im Stande sein werden. Dieser Staatskapitalismus ist mit dem Staate verbunden, und der Staat, das sind Arbeiter, der fortgeschrittenster Teil der Arbeiter, die [13] Avant-Garde, das sind wir. Der Staatskapitalismus, das ist jener Kapitalismus, dem wir bestimmte Grenzen setzen müssen, die aber zu setzen wir bisher nicht gekonnt haben. Das ist alles. Und das hängt schon von uns ab, wie dieser Staatskapitalismus sein wird.“

„Es hängt von uns ab“, sagt also Lenin. Natürlich nicht in jedem Fall, und nicht überall in gleicher Weise. Es ist aber eine Verfälschung der Lehre Lenins, ihre Umbiegung in Chvostismus und Menschevismus, zu behaupten (wie dies Genosse Rudas – AL XII., 1085 – tut), daß nach Lenin „nur der Riesenschritt der Entwicklung der Produktivkräfte“ zur Revolution notwendig sei. Ebenso wie es eine Verfälschung meiner Ansichten ist, zu behaupten, daß „nur“ das Klassenbewußtsein des Proletariats die treibende Kraft der Revolution wäre. Es ist in *bestimmten Situationen* (darum die Terminologie: Augenblick) tatsächlich das entscheidende Moment. Selbst Genosse Rudas wird zugeben, daß im Laufe der Revolution sehr günstige Momente nicht ausgenützt worden sind. Es ist aber nicht bolschevistisch, nicht leninistisch, dann, post festum zu behaupten, das Proletariat wäre „schwankend“, nicht „reif“ zum Handeln gewesen, oder gar, daß die Entwicklung der Produktivkräfte den Übergang zur Revolution „noch nicht“ gestattet hat. Daß wir in der Periode der Revolution leben, beruht – objektiv ökonomisch – darauf, daß die Produktivkräfte diese Entwicklungsstufe bereits erreicht haben. Wenn freilich, gerade in den entscheidenden Ländern, das Proletariat subjektiv unreif zur Revolution ist, so hat das selbstredend objektive, soziale Ursachen, in deren Reihe jedoch zu objektiven Momenten gewordene subjektive Momente eine ausserordentlich große Rolle spielen. (Z.B. die Tatsache, daß die erste große revolutionäre Bewegung der englischen Arbeiter, der Chartismus, gerade zur Zeit des großen kapitalistischen Aufschwunges, noch vor

dem Beginn der erfolgreichen wirtschaftlich-gewerkschaftlichen Kämpfe zusammenbrach; Traditionen der großen bürgerlichen Revolution, Proudhonismus-Syndikalismus in Frankreich; die Revolution von „oben“ als Begründer der nationalen Einheit und des – ökonomisch betrachtet – bürgerlich-imperialistischen Staates in Deutschland etc.) Wenn aber die ökonomische Entwicklung die sozialen Grundlagen eines solchen [14] Staates erschüttert, dann hängt es allerdings vom Klassenbewußtsein des Proletariats ab, ob die Krise für die Bourgeoisie tödlich oder überwindbar wird. „Nur wenn die »Unterschichten« nicht in der alten Weise leben können, nur dann kann die Revolution siegen.“ (*Kinderkrankheit*, 63.) Glaubt Genosse Rudas, daß dieses „Wollen“ bei Lenin nur eine dekorative Phrase ist? (Nach der Art, wie er an verschiedenen Stellen – ... – „das Reich der Freiheit“ stets höhnisch zitiert, scheint er dies bei Marx und Engels anzunehmen.) Und daß Lenin dieses Wollen nicht in einer spontan elementaren Weise vorgestellt hat, sollte wieder für einen Kommunisten ein Gemeinplatz sein. Er sollte wissen, daß das Schwanken, oder die Entschlossenheit der Massen weitgehend von dem klugen und entschlossenen oder feigen, chvostistischen und fatalistischen Verhalten der bewußten und aktiven Vorhut, der Kommunistischen Partei, der „Gestalt des proletarischen Klassenbewußtseins“ (*G.u.K.*, 335) abhängt. Auch hier möge eine Äußerung Lenins genügen: „Daß die feste Linie der Partei, ihre unbeugsame Entschlossenheit ebenfalls ein Faktor der Stimmung, insbesondere in zugespitzten revolutionären Momenten ist, das vergißt man freilich »gelegentlich«. Manchmal kommt es sehr gelegen zu vergessen, daß die verantwortlichen Führer durch ihre Schwankungen und ihre Neigung alles zu vergessen, was sie gestern angebetet haben, höchst unanständige Stimmungsschwankungen in gewissen Schichten der Masse hineintragen.“ (*Sammelband*, 465.)

Es gibt also Momente des Prozesses („Augenblicke“), wo die Entscheidung „nur“ vom Klassenbewußtsein des Proletariats abhängt. Daß diese Momente nicht frei in der Luft schweben, nicht beliebig herbeiführbar, sondern vom objektiven Prozeß hervorgebracht, also vom Prozeß nicht isolierbar sind, versteht sich nach den bisherigen Ausführungen von selbst. Und meiner Auffassung nach, lassen sie sich vom Prozeß so wenig isolieren, daß vielmehr ihr Vorkommen im Prozeß sehr wesentlich zur Charakteristik des Prozesses selbst gehört, daß darum die bolschevistisch-revolutionäre (und nicht chvostistische) Auffassung des Prozesses selbst von der Erkenntnis dieses Zusammenhanges bestimmt ist. Während nämlich die Menscheviki auch die entscheidende Momente, wo das aktive Einwirken des subjektiven Momentes hervortritt, nach [15] dem Schema einer „allmählichen Entwicklung“ auffassen, muß von den Bolscheviki der soeben geschilderte Charakter der entscheidenden Momente auch in dem Prozeß selbst entdeckt werden. Das heißt, sie werden diesen nicht evolutionistischen, nicht organischen, sondern sich in Gegensätzen, rückweise in Vorstößen und Rückschlägen entfaltenden Charakter der Struktur des Prozesses in jedem – scheinbar – ruhigen Moment entdecken. „Es gibt keinen Moment“, sagen die

Organisationsthesen des III. Kongresses, „wo eine Kommunistische Partei nicht aktiv sein könnte.“ Warum? Weil es keinen Moment geben kann, wo dieser Charakter des Prozesses, der Keim, die Möglichkeit des *aktiven* Einwirkens des subjektiven Moments vollständig fehlen würde. „Und was ist z.B. jeder Streik anderes, als eine kleine Krise der kapitalistischen Gesellschaft? Hatte nicht der preußische Minister des Inneren, Herr von Puttkammer, recht, als er den berühmten Ausspruch machte: »In jedem Streike lauert die Hydra der Revolution!«?“ (Lenin: *Rede über die Revolution von 1905*, 96.) Freilich schlägt gerade hier die Quantität in Qualität um. Wer jedoch seine Augen vor der Grundfrage verschließt, der wird diese Seite des Prozesses weder im Großen, noch im Kleinen je richtig erfassen können, wer, wie Rudas, aus chvostistischer Angst um einen „Subjektivismus“ zu verfallen, solche Momente überhaupt leugnet, wird notwendigerweise (wie die die ungarischen Genossen, die mit Genossen Rudas zusammengearbeitet haben, so oft erfahren mußten), auf die verdeckteren Momente erst recht fatalistisch chvostistisch reagieren.

Es ist klar, daß mit dieser chvostistischen Perspektive die *Vorbereitung* der Revolution, eine Grundfrage des Leninismus, überhaupt unvereinbar ist. Genosse Rudas revidiert hier tatsächlich – freilich unbewußter Weise – Lenin, indem er überall, wo die Sache, die er behandelt, zu diesem Begriff drängt, den Begriff „Voraussehen“ unterschiebt. „Das Proletariat ist einstweilen unreif zu seiner Befreiungstat. Das Reifwerden hängt von vielen Umständen ab; unter ihnen spielt auch das Bewußtsein des Proletariats eine gewisse, vielleicht sogar große Rolle. Das hindert aber nicht *vorauszusehen*, daß das Proletariat reif werden, daß die Zeit kommen muß, wo es seine Mission erfüllen, wo es sich auch dessen bewußt werden wird.“ (AL. X. 696-697.) [16] Das, daß es sich hier nicht nur um eine zufällige, stilistische Entgleisung handelt, zeigt nicht nur die Wiederholung dieses Ausdrucks, sondern auch, daß Genosse Rudas als fürchterliche Konsequenz meines „Subjektivismus“ triumphierend mir vorhält, daß „dann haben doch die Sozialdemokraten mit ihrer Theorie recht, daß erst das Proletariat erzogen, gebildet werden muß, bevor die Revolution angefangen werden kann! Dann haben doch die Sozialdemokraten mit ihrer »Politik« recht, wenn sie ihre einzige Tätigkeit auf eine »Bildungsarbeit« beschränken!“ (AL. XII., 1086.) Genosse Rudas meint nämlich offenbar, daß eine ideologische Einwirkung nur auf dem Wege der „Bildungsarbeit“ möglich ist; eine andere Einwirkung geschieht durch die sich in den Köpfen (automatisch, ohne aktives oder gar bewußtes Handeln) durchsetzenden Ökonomie. Genosse Rudas merkt selbst nicht, wie sehr er hier Kantianer ist, wie sehr er die Ideologie-Probleme kantianisch-subjektivistisch, nach dem Schema der genauen Trennung der „reinen“ von der „praktischen“ Vernunft auffaßt. Ich bin freilich „subjektivistisch“ genug, um auch die Bildungsarbeit nicht zu unterschätzen und würde es für dringend wünschenswert halten, daß Genossen wie Rudas sich zuerst mit den organisatorischen Schriften Lenins eingehend beschäftigen würden, bevor sie im Namen des Leninismus ein fast Bernsteinsches Gerede gegen den „Subjektivismus“ loslassen.

2. Zurechnung

Damit aber befinden wir uns bereits wieder vor einer der theoretischen Hauptsünden, die ich nach der Meinung des Genossen Rudas begangen haben soll. Ich meine das sogenannte „zugerechnete“ Klassenbewußtsein.

Bevor ich auf das eigentliche Problem eingehe, mag der Leser einige einleitende Bemerkungen gestatten. Zuerst: wie bei jedem Problem, das ich in meinem Buch behandelt habe, lege ich hier auf den Terminus „Zurechnung“ gar kein besonderes Gewicht. Würde es sich herausstellen, daß das, was ich mit diesem Ausdruck gemeint habe – und was ich im wesentlichen auch heute für richtig halte, und im folgenden verteidigen werde – anders, besser, mit wenigeren Mißverständnissen ausgedrückt werden kann, so werde ich der „Zurech[17]nung“ keine Träne nachweinen. Ist der Ausdruck schlecht, so mag er verschwinden. Wenn ich also Rudas nicht auf seinen breitgetretenen Erörterungen über Bedeutung und Herkunft des Wortes „Zurechnung“ folgen werde (und nur über die Sache selbst zu sprechen beabsichtige), so muß ich doch bemerken, daß er – einerlei, ob aus Unkenntnis der Tatsachen, oder absichtlich – sich auch hier die Sache etwas zu leicht macht. Er stellt die Sache so dar, als ob „Zurechnung“ funktionelle Abhängigkeit bedeuten würde, also ein mathematischer Terminus wäre, dessen Aufgabe darin besteht, die Kausalität zu ersetzen. (AL. X. 670 ff.) Dies ist sachlich unrichtig. „Zurechnung“ ist ein alter juristischer Terminus. Wenn ich mich recht erinnere, ist er schon bei Aristoteles zu finden. Die Bedeutung, in der ich das Wort gebrauche, ist allerdings erst in der späteren Jurisprudenz gebräuchlich geworden. Und zwar aus einer *objektivistischen* Tendenz, sie soll den objektiv entscheidenden, kausalen Zusammenhang aus dem Gewirr der Oberflächenzusammenhänge und subjektiven psychologischen Zustände herauszuschälen helfen. Z.B. aus einem Fenster fällt ein Gegenstand heraus und erschlägt einen Passanten auf der Strasse. Wer hat den Tod – juristisch – verschuldet, und *was* hat der Betreffende sich zuschulden kommen lassen? Es kommt dabei in erster Linie nicht das in Betracht, was der Betreffende gedacht oder gemeint hat, sondern ob er es hätte wissen *können* und *sollen*, daß sein Handeln oder seine Versäumnis normaler Weise zu diesen Folgen führen *mußte*. Ich verweise, um mich dabei nicht allzusehr in ein – für diese Debatte – nebensächliches Detail zu verlieren, etwa auf eine Begriffsbestimmung, wie der „*diligens pater familias*“ des römischen Rechtes ist. Es ist klar, wozu solche Begriffsbestimmungen dienen. Gerade dazu, um das *objektiv* wesentliche einer rechtlichen Sachlage aus den Tatsachen nachkonstruieren helfen, um das *objektiv typische* an einem solchen Fall herauszuarbeiten. (Dieses *objektiv-typische* muß keineswegs stets mit dem statistisch durchschnittlichen zusammenfallen, obwohl es unter normalen Verhältnissen sich selbstverständlich in dieser Richtung bewegt; es ist aber z.B. bei einer Schwindelkonjunktur durchaus möglich, daß der

Durchschnitt der Spekulanten nicht nach den Usancen des „normalen“ Kaufmanns verfährt, kann aber trotzdem für die juristische Zurechnung maßgebend bleiben.)

[18] Nun wird – bewußt oder unbewußt – in der Geschichtswissenschaft diese Methode ununterbrochen angewendet, d.h. es wird aus den Tatsachen, die uns vorliegen, der Versuch gemacht, die objektive Situation nachzukonstruieren und die „subjektiven“ Momente werden aus dieser heraus (und nicht umgekehrt) erklärt. Es wird, bei Weglassung des unwesentlichen Details aus dieser objektiven Lage erkannt, was die in ihr handelnden Menschen bei normal richtiger Einsicht in ihrer Lage zu tun oder zu lassen fähig waren, und an diesen Maßstab werden dann ihre Fehler oder ihre richtigen Einsichten etc. gemessen. Ich verweise als Beispiel bloß auf die Kriegsgeschichte von Delbrück, da hier vielleicht Genosse Rudas aus Mehrings Urteil eine Beruhigung darüber findet, daß von ihr etwas zu lernen keine Befleckung seiner marxistischen Reinheit ist. Er kann aber, wenn er Engels' Artikel über den Krieg von 1870-1871 nachliest, etwa in der Kritik des Feldzuges von Bourbaki eine ähnliche Methode finden. (Vergl. z.B. *Notes on the War*, Wien 1923, 122-123, 127 usw.) Und mit der politischen Kritik steht es nicht anders. Die Kritik, die Marx und Engels an den bürgerlichen Parteien in 1848-1849 übten, besteht – methodologisch – stets darin, aufzuzeigen, was sie gemäß der objektiven, ökonomischen und politischen Lage hätten tun können und sollen und was sie dennoch zu tun versäumt haben. Man denke an die Kritik, die Marx im 18. *Brumaire* an der Politik der Montagne und der Ordnungspartei ausübt. Die Analyse der objektiven Lage zeigt nicht bloß eine rein objektive Unmöglichkeit eines bestimmten Schrittes oder eines Erfolges (Unmöglichkeit eines proletarischen Sieges in der Junischlacht), sondern auch stellenweise die subjektive Unfähigkeit der Klassen, Parteien und ihrer Führer aus der gegebenen Lage die möglichen Konsequenzen zu ziehen und ihnen entsprechend zu handeln. So z.B. bei der Analyse des Kampfes zwischen dem unparlamentarischen Ministerium Bonapartes und der Ordnungspartei, als der Minister des Innern von der Gefährdung der Ruhe sprach. „Es genügte“ – führt Marx aus – „daß selbst ein Vaisse das rote Gespenst heraufbeschwor, damit die Partei der Ordnung ohne Diskussion einen Antrag verwarf, der der Nationalversammlung eine ungeheurere Popularität erobern und Bonaparte in ihre Arme zurückwerfen mußte. Statt sich von der Exekutivgewalt durch die Perspektive neuer Unruhen einschüchtern zu lassen, hätte sie vielmehr dem Klassenkampf einen kleinen Spielraum gewähren müssen, um die Exekutivgewalt von sich abhängig zu erhalten.“ (*Der 18. Brumaire*, 74-75.)

Solange jedoch nur von Klassen die Rede ist, die – infolge [19] ihrer ökonomischen Lage – notwendig mit *falschem Bewußtsein* handeln, genügt es in den meisten Fällen, das falsche Bewußtsein der objektiven Wirklichkeit des ökonomischen Lebens einfach gegenüberzustellen, um die geschichtliche Lage, den Verlauf des Geschichtsprozesses richtig zu begreifen. Aber bereits das eben angeführte Beispiel kann uns darüber belehren, daß die einfache Gegenüberstellung nicht immer ausreichend ist. Denn auch das „falsche Bewußtsein“ ist in dialektischer und in mechanischer Weise falsch, das heißt, es

gibt objektive Verhältnisse, die von einer solchen Klasse (gemäß ihrer Klassenlage) *unmöglich* übersehen werden können, und es gibt innerhalb der selben Verhältnisse Lagen, die erkannt werden können, Lagen, in denen es (klassenmäßig) *möglich* ist, der objektiven Lage entsprechend, bewußt oder unbewußt, richtig zu handeln. Die tatsächlichen Gedanken über solche Lagen jedoch (bei den Klassen, Parteien, Führern) treffen nicht immer dieses Richtige, das zu treffen für sie klassenmäßig möglich gewesen wäre. Zwischen dem Bewußtsein als das sie tatsächlich über ihre Lage haben und zwischen dem Bewußtsein, das sie – gemäß *ihrer* Klassenlage – über diese Lage haben *könnten*, ist ein Abstand vorhanden, den möglichst zu überwinden eben die Aufgabe der Parteien und ihrer Führer ist. (Ich wiederhole, der zweite Fall unseres Dilemmas fällt *nicht* mit der objektiv richtigen wissenschaftlichen Erkenntnis der historischen Situation zusammen; dies ist nur auf Grund des historischen Materialismus möglich.)

Das Proletariat befindet sich in einer anderen Lage: Das Proletariat *kann* – gemäß *seiner* Klassenlage – eine richtige Erkenntnis des Geschichtsprozesses und seiner einzelnen Etappen haben. Hat es aber in allen Fällen diese Erkenntnis? Keineswegs. Und indem dieser Abstand einmal als *Tatsache* konstatiert ist, ist es die Pflicht eines jeden Marxisten über die *Ursachen* dieses Abstandes und – hauptsächlich – über die *Mittel seiner Überwindung* ernsthaft nachzudenken. Diese Frage ist der *sachliche Kern* meiner Differenz mit Genossen Rudas in dem „Zurechnungs“-Problem, wobei unter „zugerechnetem“ Klassenbewußtsein das der jeweiligen objektiven ökonomischen Lage des Proletariats entsprechende, für das Proletariat erreichbare Bewußtsein verstanden wird. Ich habe den Ausdruck „Zurechnung“ benutzt, um diesen Abstand ganz klar zur Darstellung zu bringen und ich wiederhole, daß ich ebenso gerne bereit bin, den Ausdruck fallen zu lassen, wenn er Mißverständnisse herbeiführt, wie ich keineswegs gewillt bin, in der *Sache selbst* von der *bolschevistischen* Betrachtung des Klassenkampfes zugunsten mechanisch-chvostistischer Einwände auch nur einen Schritt zurückzuweichen.

[20] Wie den Lesern dieser Polemik bekannt sein wird, gehen meine Darlegungen von dem Ausspruch Marxens (*Die heilige Familie*, Mehrings Nachlaßausgabe, II. 133) aus: „Es handelt sich nicht darum, was dieser oder jener Proletarier oder selbst das ganze Proletariat als Ziel sich einstweilen *vorstellt*. Es handelt sich darum, *was es ist*, und was es diesem *Sein* gemäß geschichtlich zu tun gezwungen sein wird.“ Genosse Rudas macht sich die Polemik gegen meine Auffassung dieses Satzes, daß in ihm der obenbeschriebene Tatbestand und zugleich die *Aufgabe* der proletarischen Partei, den Abstand zwischen Sein und Bewußtsein, oder genauer: zwischen dem ökonomischen Sein des Proletariats *objektiv entsprechenden* Bewußtsein, und einem Bewußtsein, dessen *Klassencharakter* hinter diesem Sein zurückbleibt, zu überwinden, etwas zu bequem. Marx meint nämlich, nach der Auffassung von Rudas: „Die sozialistischen Schriftsteller schreiben dem Proletariat eine gewisse weltgeschichtliche Rolle zu. Warum tun sie das, und warum können sie das tun?“

Weil die heutige Gesellschaft gewissen Gesetzmäßigkeiten unterworfen ist, die die zukünftige Bahn der Gesellschaft ebenso notwendig vorschreiben, wie die Bahn eines herabgeworfenen Steines durch die Fallgesetze vorgeschrieben wird. Der Stein weiß davon nichts, daß sein Fall durch Naturkräfte notwendig vorgeschrieben ist, ebenso mag es sein, daß das Proletariat von seiner Rolle einstweilen keine Vorstellung hat. Aber nur *einstweilen* – sagt Marx. Denn da die Proletarier keine Steine sind, sondern Menschen, die ein Bewußtsein haben, so werden sie sich auch schon ihrer geschichtlichen Rolle bewußt werden. Die Engländer und Franzosen fangen schon an, sich ihrer geschichtlichen Aufgabe bewußt zu werden, die andern werden schon folgen. Woher weiß ich das? Daher – sagt Marx –, weil ich als Materialist weiß, daß das Bewußtsein vom gesellschaftlichen Sein abhängt, ein Produkt dieses gesellschaftlichen Seins ist. Da dieses Sein so beschaffen ist, daß das Proletariat durch das Elend usw., absolut notwendig zu diesem Handeln gezwungen wird, so ist es ebenso absolut notwendig, daß mit der Zeit auch das Bewußtsein in ihm erwacht.“ (AL. X., 695-696.) Und die Aufgabe des „Marxisten“ erblickt er, nach einer bereits früher angeführten Äußerung darin: diese Entwicklung *vorauszu*sehen. (Ebd., von Rudas gesperrt.)

Nun glaube ich, daß Marx sich mit dieser „marxistischen“ Aufgabe, „vorauszu sehen“, daß das Proletariat die ideologische Reife mit der Zeit, naturnotwendig erhalten wird, keineswegs zu Frieden gegeben hätte. Er hat sich auch hierüber einigemal in schwer mißverständlicher Weise geäußert. [21] Ich führe hier nur seine Worte aus der „Konfidentiellen Mitteilungen“ an: „Die Engländer besitzen alle notwendigen materiellen Vorbedingungen der sozialen Revolution. Was ihnen fehlt, das ist der Geist der Verallgemeinerung, und die revolutionäre Leidenschaft. Es ist nur der Generalrat imstande, sie einzulösen und dadurch eine wahrhaft revolutionäre Bewegung in diesem Lande und infolgedessen allenthalben zu beschleunigen.“ (Briefe an Kugelmann, VIVA-Verlag, 69.) Zwei Feststellungen sind für uns hier von großer Bedeutung. Erstens, daß es für Marx für möglich schien, und also offenbar, seiner Ansicht nach dem historischen Materialismus nicht widersprach, sondern vielmehr aus ihm folge, daß die objektive Reife zur Revolution da sein kann, und das Bewußtsein des Proletariats hinter der *objektiven ökonomischen Entwicklung zurückbleibt*. Zweitens, daß es Aufgabe der Internationale, der internationalen proletarischen Partei ist, in diesem Prozeß der Entwicklung des proletarischen Klassenbewußtseins von ihrer tatsächlichen bis zur objektiv möglichen Höhe *aktiv* einzugreifen. Man kann nicht scharf genug darauf hinweisen, daß es für die hier zur Diskussion stehende Frage, einer grundlegenden *methodologischen* Frage des historischen Materialismus, ganz gleichgültig ist, ob sich Marx in der Beurteilung der damaligen englischen Lage geirrt hat. Von den Opportunisten aller Schattierungen wird immer wieder auf diese „verfehlte“ Einschätzung der Lage, auf dieses „Überschätzen der revolutionärer Reife“ der Situation bei Marx und Engels hingewiesen. Ohne auf diese Diskussion näher einzugehen muß doch ganz kurz betont werden, daß die

bloße Tatsache einer nicht eingetroffenen Revolution noch lange kein Beweis dafür ist, daß die objektiven Bedingungen zur Revolution wirklich gefehlt haben; siehe das früher angeführte Lenin-Zitat. Wir müssen aber hier den *methodischen Kern* des Marx'schen Ausspruches festhalten. Nun gibt Genosse Rudas den Unterschied im Niveau des Klassenbewußtseins beim Proletariat – wie wir gesehen haben – als Tatsache zu. Und er schreibt uns nicht bloß das „rein marxistische“ Rezept vor, „vorauszusehen“, daß diese Tatsache sich mit der Zeit naturnotwendig ändern wird, sondern fundiert auch an einer anderen Stelle seiner Aufsätze diese Auffassung. „Und wenn Proletarier nicht voll oder wenig »klassenbewußt« oder sogar klassenfeindlich gesinnt sind, so deshalb, weil ihre Lage im Wirtschaftsprozeß selbst nicht rein typische ist. Entweder sind sie nicht in Großbetrieben beschäftigt, oder aber gehören sie zum kleinbürgerlichen Proletariat.“ (AL. X., 693.) Die Klassen sind eben fließende Gebilde, sagt Genosse Rudas ganz richtig; aus dem Zusammenhang seiner Ausführungen ergibt sich aber die sehr unrichtige, sehr [22] undialektische Auffassung, als ob dieses Fließen von selbst ohne *bewußtes Zutun* der Kommunistischen Partei, naturnotwendig bis zur richtigen Erfassung der Klassenlage „fließen“ würde. Oder aber um die materialistisch-ökonomische Unerbittlichkeit des Genossen Rudas nicht zu verletzen: diese Unterschiede werden eben aufhören, wenn die Lage im Wirtschaftsprozeß selbst, „rein typisch“ wird; wenn z.B. die amerikanischen Arbeiter in Großbetrieben beschäftigt werden, denn bekanntlich bildet diese technische Zurückgebliebenheit der amerikanischen Wirtschaftsorganisation den entscheidenden Grund für ihr unentwickeltes Klassenbewußtsein.

Doch, Scherz beiseite, es fällt mir selbstredend nicht ein, die Bedeutung dieses Faktors zu verkleinern. (Vergl. darüber *G.u.K.*, 325.) Wenn man die Gesamtentwicklung des Proletariats in einer weiten, ganze Epochen umfassenden Perspektive betrachtet, so ist diese Auffassung sogar richtig; allerdings mit wichtigen Modifikationen, auf die wir sogleich näher eingehen werden. Für die praktische Politik – und die ist hoffentlich auch für Genossen Rudas ein wichtiger Teil der Marx'schen Theorie – ist sie aber keineswegs ohne weiteres richtig. Angefangen von den Anfängen des selbständigen Auftretens des Proletariats in Deutschland, wo die Arbeiter gerade der größten und technisch entwickeltsten maschinellen Betriebe (Borsig etc.) am zähesten an der organisatorischen Verbundenheit mit den bürgerlichen und kleinbürgerlichen Parteien festgehalten haben, während Zigarrenarbeiter, Schuster, Schneider etc. sich rascher der revolutionären Bewegung angegliedert haben (vergl. z.B. Mehrings Parteigeschichte, III. 106 ff.), bis zu den Zentrumsarbeitern des Ruhrgebietes, die wahrhaftig nicht in Kleinbetrieben beschäftigt sind, oder bis zu der ungarischen Bewegung, wo Genosse Rudas ähnliche Gliederungen hätte beobachten können, sehen wir überall ein ähnliches Bild: Klarheit und Offenheit des proletarischen Selbstbewußtseins stuft sich nicht ausschließlich und sogar oft nicht einmal in erster Reihe nach Großbetrieb und Kleinbetrieb ab, und das Klassenbewußtsein von Arbeitern, die in den selben Betrieben arbeiten (sogar wenn sie aus ähnlichen

sozialen Milieus abstammen, also nicht etwa frisch in die Stadt gezogene Bauern oder Arbeiterkinder sind), ist fast immer sehr verschieden. Unsere Betrachtung der Bewußtseinsabstufungen im Proletariat darf sich also bei dieser naheliegenden und sehr bestrickend klingenden Feststellung nicht beruhigen. Denn diese allein würde notwendig zum Fatalismus führen. (Siehe Genossen Rudas.)

[23] Genosse Rudas spielt in der oben angeführten Stelle auf die Arbeiteraristokratie an, ohne zu bemerken, daß er damit seiner eigenen Anschauung ins Gesicht schlägt, denn die Arbeiteraristokratie rekrutiert sich – vorwiegend – gerade aus Schichten der Arbeiterklasse, die nach seiner Auffassung zum „reinsten Typus“ gehören müßten: aus der Schicht der gelernten Arbeiter, zumeist der größten, der technisch fortgeschrittensten Betriebe. Und die sozialdemokratische Vorkriegstheorie und Praxis gingen auch von einer der des Genossen Rudas ähnlichen Anschauung aus: sie identifizierten, ungeachtet der energischen Warnungen von Marx und Engels, das Klassenbewußtsein der Arbeiteraristokratie mit dem Klassenbewußtsein des Proletariats und betrachteten im Konfliktsfalle die Interessen dieser Schicht als die für die ganze Klasse maßgebenden Interessen, ihr Bewußtsein als das für die ganze Klasse maßgebenden Bewusstsein. Und dies ist, wenn man das Klassenbewußtsein, als *mechanisches* Produkt der unmittelbaren wirtschaftlichen Lage der Arbeiter auffaßt, wenn man nicht die *Totalität* der gesellschaftlichen Verhältnisse in Betracht zieht, ganz konsequent. Um die die ihre revolutionäre Gesamtbewegung hemmende Funktion der Arbeiteraristokratie zu durchschauen, muß man die *Unmittelbarkeit verlassen*, muß die realen dialektischen Kräfte, die diese Unmittelbarkeit hervorbringen, und ihr ihre Funktion im Gesamtzusammenhang geben, erkennen. Lenin und seine Schüler haben hier die Lehren von Marx und Engels ausgebaut und konkretisiert. Sie haben die Gefahr erkannt, die für die revolutionäre Arbeiterbewegung aus der Identifizierung der Interessen und des Bewußtseins dieser Schicht der Arbeiterschaft mit dem Klasseninteresse und dem Klassenbewußtsein des Proletariats entstehen. Ich führe von den vielen nur wenige Ausführungen an. Lenin bestimmt den Oppoirtunismus als „die Opferung der grundsätzlichen Interessen der Massen, zugunsten der vorübergehenden Interessen einer geringen Anzahl von Arbeitern...“ (*Gegen den Strom*, 157.). Ganz in seinem Sinne sagt Sinowjev: „Die eng korporativen Interessen dieser Minderheit privilegierter Arbeiteraristokraten sind es, die von den Sozialchauvinisten mit den Interessen der Arbeiterklasse verwechselt werden. Diese Verwechslung wird übrigens verständlich aus dem Umstand, daß die Führer der Gewerkschaften und der offiziellen Sozialdemokratischen Partei, meist selber aus den Kreisen der Arbeiteraristokratie hervorgehen. Die Arbeiteraristokratie und die Arbeiterbürokratie sind zwei leiblichen Schwestern. Wenn die Sozialchauvinisten von den Interessen der Arbeiterklasse sprechen, haben sie – oft ganz unbewußt – die Interessen der Arbeiteraristokratie im Auge. Aber [24] auch hier geht es in Wirklichkeit nicht so sehr um wahrhafte Interessen im weiteren Sinne des Wortes, wie um den unmittelbaren materiellen Vorteil. Das ist absolut nicht ein und

dasselbe." (Sinowjew: *Der Krieg und die Krise des Sozialismus*, 546.) Die Sache selbst ist sonnenklar dargestellt.

Für uns jedoch, die wir hier über die *methodologische* Seite des Problems ins klare zu kommen wünschen, taucht die Frage auf: mit welchem Recht sagt Genosse Sinowjew: die wahrhaften Interessen der Arbeiterklasse und der unmittelbare materielle Vorteil sind absolut nicht ein und dasselbe; mit welchem Recht spricht er überhaupt von „wahrhaften“ Interessen der Arbeiterklasse, stellt also nicht bloß diesen Unterschied, als „soziologischen“ Unterschied fest und führt ihn auf seine ökonomischen Wurzeln zurück, sondern hebt zugleich das eine Interesse (und das ihm entsprechende Bewußtsein) als richtig, das andere als falsch und gefährlich hervor. (Genosse Rudas würde hier, wenn sich der Passus in meinem Buche finden würde, entrüstet von „Bewerten“, von Rickertschem Einfluß etc. deklamieren.) Die Antwort ist einfach: Weil das eine Bewußtsein der ökonomischen und sozialen Gesamtlage der Klasse entspricht, während das andere in der Unmittelbarkeit eines partikulieren und vorübergehenden Interesses stecken bleibt. Hier jedoch fängt die Frage erst an. Denn erstens handelt es sich hier bereits um die theoretisch richtige Erfassung der objektiven Klassenlage, wobei der springende Punkt die *objektive Richtigkeit* der theoretischen Analyse ist. An und für sich sind beide Anschauungen kausale Produkte des gesellschaftlichen Seins in Menschenköpfen, die sich *in dieser Hinsicht* nicht voneinander unterscheiden. Ihr Unterschied ist der der tiefen oder oberflächlichen, der dialektischen oder mechanistischen, der praktisch-kritischen, oder fetischistisch-befangenen Analyse des objektiven gesellschaftlichen Seins, dessen Produkte sie beide unmittelbar in gleicher Weise sind. Ihr Unterschied kommt erst dadurch zum Vorschein, daß über diese Unmittelbarkeit hinausgegangen wird, daß die für das in der Unmittelbarkeit befangene Bewußtsein verborgen gebliebenen objektiven Vermittlungsformen durchschaut werden. Weshalb auch die richtige Theorie die falsche nicht nur widerlegen kann, sondern zugleich auf jene sozialen Seinsmomente hinzuweisen imstande ist, die die unrichtige Theorie hervorgebracht, die die Vertreter der unrichtigen Theorie in ihrer unanalysierten Unmittelbarkeit hingenommen und dementsprechend abstrakt verallgemeinert haben. (So können die Bolschewiki die soziale Entstehungsgeschichte des Menschewismus theoretisch erklären, während umgekehrt nur Phrasen über Putschismus, [25] Sektenhaftigkeit etc. wiederholt werden; so hat Genosse Lenin in seiner Polemik über das Selbstbestimmungsrecht die geschichtlichen Wurzeln der Irrtümer bei den polnischen und holländischen „linksradikalen“ zugleich mit der Widerlegung ihrer falschen Theorien aufgedeckt. (*Gegen den Strom*, 405 ff.)

Zweitens reicht die bloße, theoretisch noch so richtige Analyse der objektiven ökonomischen Lage nicht aus. Es müssen noch aus dieser Analyse die richtigen *Richtlinien des Handelns* entwickelt werden. Wenn jedoch schon die objektive ökonomische Lage nicht unmittelbar in ihrer *objektiven* Richtigkeit gegeben ist, so müssen diese Richtlinien, die aus ihnen folgenden Parolen erst recht *gefunden* werden. Sie entstehen keineswegs „spontan“, und auch die Spontaneität ihrer

Wirkung unter den Arbeitern ist keineswegs ein sicheres Kriterium ihrer Richtigkeit. (Genosse Lenin weist darauf hin, daß unter bestimmten Umständen die falschen „linken“ Parolen eine stärkere unmittelbare Wirkung ausüben, als die richtigen, kommunistischen Parolen, „das ist jedoch“ fügt er hinzu, „noch kein Beweisgrund für die Richtigkeit einer solchen Taktik“ (*Kinderkrankheit*, 86.). Gerade die wiederholte Notwendigkeit „gegen den Strom“ zu schwimmen – sowohl bei Marx, wie bei Lenin –, beweist die Haltlosigkeit, das objektiv unrevolutionäre Wesen einer jeden „Spontaneitätstheorie“. Was sind jedoch dann die richtigen Parolen, wenn sie nicht einfach die Gedanken und Empfindungen und Mehrheit der Arbeiter, oder die des durchschnittlichen Arbeiters sind? Sie sind eben: „jene Gedanken, Empfindungen, usw., wie die Menschen in einer bestimmten Lebenslage haben *würden*, wenn sie diese Lage, die sich aus ihr heraus ergebenden Interessen sowohl in Bezug auf das unmittelbare Handeln, wie auf den – diesen Interessen gemäßen – Aufbau der ganzen Gesellschaft *vollkommen zu erfassen fähig wären*; die Gedanken, usw., die ihrer objektiven Lage angemessen sind.“ (G.u.K., 62.) Und damit sind wir glücklich bei dem „zugerechneten“ Klassenbewußtsein angelangt. Denn das – nicht mehr, und nicht weniger – soll damit gesagt werden, einerlei, ob es „Zurechnung“ oder was immer genannt wird.

Freilich wirft Genosse Rudas ein: mit welchem Recht nenne ich gerade dieses Bewußtsein Klassenbewußtsein. „Aber“ – sagt er – „man nennt das Bewußtsein des Proletariats nicht deshalb einen Klassenbewußtsein, weil es richtig oder falsch seine Lage zurückspiegelt. Sondern weil dieses Bewußtsein, mit all seinen Eigentümlichkeiten *nur auf das Proletariat beschränkt ist*. (AL. X., 690.) [26] Der zweite Teil des Satzes hat nichts mit unserer Frage zu tun. Selbstverständlich ist sowohl das richtige, wie das falsche Bewußtsein in diesem Falle auf das Proletariat beschränkt. Über den ersten Satz aber könnte den Genossen Rudas ein jeder Agitator oder Propagandist belehren. Er würde den Genossen Rudas fragen, ob er nicht von klassenbewußten Arbeitern *im Gegensatz* zu den nicht klassenbewußten (die ebenfalls Arbeiter sind, deren Denken ebenfalls von ihrem proletarischen Sein bestimmt ist), sprechen darf? Er würde den Genossen Rudas fragen, ob er das Recht hat, einem Streikbrecher, ja selbst einem schwankenden Arbeiter das proletarische Klassenbewußtsein abzusprechen? Bei der Auseinandersetzung der objektiven Lage und der aus ihr folgenden und gefolgerten Parolen an das Klassenbewußtsein der Arbeiter zu appellieren, durch seine Argumente dieses Klassenbewußtsein in ihnen zu erwecken oder zu steigern? Wird er sich damit begnügen, festzustellen, daß die ökonomische Entwicklung bei dem Durchschnittsarbeiter nur noch eine bestimmte Höhe des Klassenbewußtseins hervorgebracht hat und er es – als Marxist – „voraussieht“, daß diese Entwicklung allmählich auch das Klassenbewußtsein höher entwickeln wird? Damit wären wir in jenem Sumpf der Kautskyschen Theorie, des „Niveau der Produktivkräfte“ als *Fatum* angelangt, die Genosse Stalin mit vollem Recht als Verfälschung des Marxismus brandmarkt. Wenn nichts geschieht, so ist es, „weil

bei dem »Niveau der Produktivkräfte«, das wir damals hatten, nichts anderes hätte unternommen werden können; »schuld« seien die »Produktivkräfte« ... und wer an diese »Theorie« nicht glaubt, der ist eben kein Marxist. Die Rolle der Partei? Ihre Bedeutung in der Bewegung? Aber was kann denn die Partei mit einem so ausschlaggebenden Faktor anfangen, wie dem »Niveau der Produktivkräfte«?...“ (*Lenin und der Leninismus*, 31.)

Genosse Rudas könnte mir vielleicht erwidern: es mag unter Umständen vorkommen (obwohl dies mit seiner spontan-chvostistischen Anschauung unvereinbar ist), daß die objektiv richtige Theorie und die aus ihr folgenden richtigen Parolen von den Arbeitern nicht begriffen werden. Es wäre jedoch der reinste Idealismus, dieser richtigen Erkenntnis („einer Erkenntnis“: *Apaga satanas!*), eine entscheidende Rolle im realen Klassenkampf, in der wirklichen Geschichte zuzuschreiben. Auf dieses Argument habe ich bereits bei der Behandlung der sogenannten „Augenblicks“-theorie mit der Analyse des Marx–Leninschen Begriffs vom „Aufstand als Kunst“ geantwortet. Darum werden hier ein paar diesbezügliche Aussprüche Lenins aus der langen Reihe seiner ähnlichen Ausführungen genügen. Genosse Lenin sagte am 11. Parteitag der RKP: [27] „Die Kommunisten sind ein Tropfen im Volksmeer. Sie werden nur dann imstande sein, das Volk zu führen, zu erreichen, daß es ihren Weg geht, wenn sie diesen Weg richtig bestimmen werden.“ (*Inprekorr* II. Nr. 43 – von mir gesperrt). Und in seiner *Kinderkrankheit*, wo er für die nichtrußischen Kommunisten die Erfahrungen der RKP zusammenfaßt, fängt er die Beantwortung der Frage nach den Hauptbedingungen der Erfolg der Bolschewiki mit der Betonung der richtigen Theorie an (6-7). Dies alles gehört ebenfalls zum ABC des Marxismus und des Leninismus, und es ist traurig und lächerlich zugleich, daß ich dies so ausführlich auseinandersetzen mußte. Es mußte jedoch geschehen, denn wir sind bei der Frage der Partei angelangt, bei einer Frage, die für jeden Anhänger der Spontaneitätstheorie – bewußt oder unbewusst – den Stein des Anstosses bildet. (Ich verweise wieder auf den Aufsatz des Genossen Rudas über die ungarische Diktatur.) Ich sage mit Marx: Klassenbewußtsein ist nicht „was dieser oder jener Proletarier, oder selbst das ganze Proletariat als Ziel sich einstweilen vorstellt“, Klassenbewußtsein ist also weder ein psychologisches noch ein massenpsychologisches Problem, sondern – hier jedoch schreit Genosse Rudas entrüstet dazwischen: „Jetzt würde man glauben, daß Genosse Lukács einen dritten Ort entdeckt hat, wo sich das Klassenbewußtsein sich realisiert. Vielleicht den Kopf eines Gottes oder vieler Götter, vielleicht den Kopf der Dame Geschichte, oder etwas ähnliches“ (*AL*. X., 681.); – ich mache nämlich aus dem Bewußtsein einen geschichtlichen Dämon, einen „Demiurg des Wirklichen, der Geschichte“ (ebd. 687), ich sei ein Althegeleaner usw. usw. Nun ich kann Genossen Rudas beruhigen (oder besser gesagt: seinen Chvostismus beunruhigen): dieser „dritte Ort“ ist für einen Kommunisten gar nicht so schwer auffindbar: er ist die *Kommunistische Partei*.

Wir alle kennen die Bestimmung, die das *Kommunistische Manifest* von den Kommunisten gegeben, die der II. Kongreß der Komintern fast wörtlich in seine Thesen aufgenommen hat. Und es ist demzufolge zu einem Gemeinplatz geworden in der KP die Organisation der klassenbewußten Elemente des Proletariats zu erblicken. Oft wiederholte Sätze haben aber, selbst wenn sie, in diesem Falle, nichts als die reine Wahrheit enthalten, die Gefahr, daß man sie ohne weiteres, ohne weiteres Nachdenken hinnimmt, nachspricht – in dem Momente jedoch, wo man sie nicht wörtlich wiederholt, ihre wirkliche Bedeutung ganz außer Acht läßt, ja das gerade Gegenteil davon behauptet, was in ihnen enthalten ist. So ist es hier dem Genossen Rudas ergangen. Genosse Rudas ereifert sich mit edler Entrüstung darüber, daß ich in der von ihm inkriminierten Stelle des Buches („gerade dieser Zwiespalt bietet jedoch den [28] Weg zum Verständnis dafür, daß – wie es im Motto hervorgehoben wurde –, Klassenbewußtsein nicht das psychologische Bewußtsein einzelner Proletarier oder das (massenpsychologische) Bewußtsein ihrer Gesamtheit ist, sondern *der bewußt gewordene Sinn der geschichtlichen Lage der Klasse*“, (G.u.K., 85) das Bewußtsein und Inhalt des Bewußtseins verwechsle (AL. X., 682). Ich verstehe vollkommen die Entrüstung des Genossen Rudas: sein stets mühsam zurückgedrängter Kantianismus muß sich ja ab und zu Luft schaffen und gegen die praktische Zusammengeflochtenheit von Form und Inhalt rebellieren. Denn es gehört zum Wesen des Kantianismus, Form und Inhalt genau, starr und mechanisch voneinander zu trennen, was in dem jetzt zur Diskussion stehenden Fall so viel bedeutet: „was immer der Inhalt des Bewußtseins sei, mögen die Gedanken, Gefühle, Ziele, usw., die die Menschen haben, fortwährend wechseln – in jedem gegebenen Zeitabschnitt haben sie einen Komplex von diesen Dingen in ihrem Kopfe, und dieser Komplex wird gerade »Bewußtsein« genannt. Und dieses Bewußtsein kann *nur* in den einzelnen Meschen psychologisch oder in den vielen massenpsychologisch verwirklicht sein. Was dieses »psychologisch oder massenpsychologisch verwirklicht sein« bedeutet, entscheidet eine Wissenschaft, und zwar eine Naturwissenschaft, die Psychologie (Massenpsychologie)“ (ebd. 682-683). Das heißt einfach ausgedrückt: Der Inhalt des Bewußtseins ist eine „soziologische Frage“, das Bewußtsein selbst eine „psychologische“ Frage; die beiden Fragen haben nur sehr lose, entfernte und komplizierte Beziehungen zueinander, da sie „verschiedenen Wissenschaften“ angehören. Genosse Rudas sagt: „Nur was ihnen bewußt wird, also nur der Inhalt des Bewußtseins, wird durch Lukács im zweiten Teile seines Satzes näher bestimmt: das ist der »Sinn der geschichtlichen Lage«. Das ist aber eine ganz andere Lage, mit Verlaub gesagt! Was der Inhalt des Bewußtseins der Menschen jeweilig ist, ob dieser Inhalt der Realität entspricht oder nicht, das ist eine Frage für sich, die aber mit der Frage, ob das Bewußtsein psychologisch oder massenpsychologisch ist, gar nichts zu tun hat! Mag der Inhalt wahr oder falsch sein, den »Sinn der geschichtlichen Lage« ausdrücken oder nicht, das Bewußtsein, das diesen Inhalt beherbergt, ist entweder einzelnpsychologisch oder massenpsychologisch!“ (Ebd., 682.) Es wäre allerdings, meint Genosse Rudas, eine

„äußerst interessante“ Frage, die Beziehung „der Psychologie“ zum Marxismus zu klären, so jedoch wie er die Frage stellt, ist sehr wenig Aussicht vorhanden, daß dabei etwas Vernünftiges herauskommt.

[29] Versuchen wir nun die Frage aus der kantisch-schematischen Behandlung Rudas' herauszuheben, so müßten wir fragen: ist Klassenbewußtsein (denn von Klassenbewußtsein und nicht vom Bewußtsein im Allgemeinen ist hier die Rede!) ein Problem, das sich *getrennt* vom Inhalt dieses Bewußtseins überhaupt behandeln läßt? Schon unsere bisherigen Darlegungen haben gezeigt, daß dies unmöglich ist. Wenn wir etwa, um auf das frühere Beispiel zurückzukommen, einem Streikbrecher das proletarische Klassenbewußtsein absprechen, so bestreiten wir damit weder, daß er seinem gesellschaftlichen Sein nach ein Arbeiter ist, noch daß sich in ihm (in seinem Arbeiterkopf, Genosse Rudas!) ein Bewußtseinsvorgang abspielt (und sogar ein kausal-notwendiger Bewußtseinsvorgang), der zum Streikbruch geführt hat. Wir bestreiten bloß, daß der Inhalt *seines Bewußtseins seiner objektiven Klassenlage entspricht*. Der Begriff des Klassenbewußtseins ist also für den Dialektiker notwendig ein vom Inhalt *untrennbarer*, ein *konkreter* Begriff, während der Kantianer – mag er sich noch so sorgfältig als Materialisten maskieren – stets eine allgemeine, formelle Bestimmung suchen wird (dies ist hier für den Genossen Rudas das Psychologische), die sich auf einem beliebigen Inhalt, dessen Begründung dann einer „anderen Wissenschaft“ zugewiesen wird, beziehen läßt. Und da er auf diese Weise eine dialektische Wechselwirkung zwischen Inhalt und Form, ein Bestimmtheit der Form durch den Inhalt, eine dementsprechend dialektisch sich wandelnde Form sich schlechterdings nicht vorstellen kann, ist seine edle Entrüstung (psychologisch – oder wenn es dem Genossen Rudas besser gefällt – massenpsychologisch) sehr begreiflich. Denn aus seiner mechanisch dualistischen Anschauungsweise folgt notwendig, daß dieser „dritte Ort“, wo sich das Klassenbewußtsein verwirklicht, nur ein „Dämon“ oder ein „Gott“ sein kann; da dieser „dritte Ort“ für das mechanisch dualistische Denken transzendent bleiben muß. Der reale gesellschaftliche Grund ist freilich der Chvostismus, für den die Partei ja immer etwas Transzendentes ist.

Wenn man jedoch nicht sklavisch der Kantischen Trennung von Form und Inhalt folgt, wie Genosse Rudas, so ist diese Frage höchst einfach. Wir wiederholen: der Begriff des Klassenbewußtseins ist ein inhaltlicher, ein konkreter Begriff, und der berühmte „dritte Ort“, wo sich dieser Begriff verwirklicht ist – *die Organisation der Kommunistischen Partei*. Genosse Lenin hat diese Aufgabe der Partei von Anfang an klar betont und den chvostistischen Anhängern der Spontaneitätstheorie gegenüber scharf ver[30]teidigt. So führt er aus: „Um *wirklich* ein bewußter Ausdruck zu sein, muß die Partei es verstehen, organisatorische Verhältnisse auszuarbeiten, und ein *gewisses Niveau der Bewußtheit sichern* und dieses Niveau systematisch heben.“ (Lenin: *Über Organisationsfragen*, 78; aus: „Ein Schritt vorwärts etc.“) Natürlich spielt sich dieser Prozeß in den Köpfen der Parteimitglieder ab. Dies jedoch allein kann die Frage keineswegs entscheiden; denn die opportunistischen Anschauungen und Organisationsformen spielen sich

ebenso in den Köpfen der Opportunisten ab, wie die revolutionären in den Köpfen der Revolutionäre, *formell* im Sinne der Psychologie, sind beide Anschauungen gleich „bewußt“ oder gleich wenig „bewußt“. So daß Rosa Luxemburg als Vertreterin der Spontanitätstheorie konsequent, aber konsequent unrichtig, sagen kann: „Da aber die sozialdemokratische Bewegung eben eine Massenbewegung ist und die ihr drohenden Klippen nicht aus den menschlichen Köpfen, sondern aus den gesellschaftlichen Bedingungen entspringen, so können die opportunistischen Verirrungen nicht verhütet werden... Unter diesen Gesichtswinkeln betrachtet erscheint der Opportunismus auch als ein Produkt der Arbeiterbewegung selbst, als ein unvermeidliches Moment ihrer geschichtlichen Entwicklung.“ („Organisationsfragen der russischen Sozialdemokratie“, in: *Neue Zeit* XXII., II. 534-535.) Das entscheidende ist vielmehr, *wie* die richtige Erkenntnis der Klassenlage des Proletariats („Niveau der Bewußtheit“ bei Lenin, „Sinn der geschichtlichen Lage der Klasse“ bei mir) einerseits auf eine immer höhere Stufe erhoben, also inhaltlich immer richtiger, der wirklichen Lage immer entsprechender werden, andererseits wie diese Erkenntnis in einem möglichst großen Teil der Klasse bewußt *gemacht* werden kann. (Sicherung und Hebung des Niveaus bei Lenin.)

Diese Beziehung ist selbsterklärend als Beziehung von ständig beweglichen Momenten, als Prozeß zu denken. (Ich hoffe, daß die dialektische Bedeutung des Wortes „Prozeß“ bereits hinlänglich geklärt ist, um den chvostistischen Verdunkelungen keinen Raum mehr zu bieten.) Das heißt, daß das ökonomische Sein und mit ihm das proletarische Klassenbewußtsein, seine organisatorischen Formen sich in einer ununterbrochenen Umwälzung befinden, wobei die hier skizzierten Bestimmungen für jedes Moment dieses Umwälzungsprozesses gelten, in jeder Phase Produkte der vorhergegangenen und zugleich bestimmenden Ursachen der kommenden Phase sind. Darum sind Bestimmungen wie Niveau des Klassenbewußtseins, Sinn der geschichtlichen Lage nicht abstrakt formelle, ein für allemal fixierte Begriffe, sondern sprechen konkrete Ver[31]hältnisse in konkreten geschichtlichen Lagen aus. „Das Selbständig-werden, das zur Gestalt-werden des proletarischen Klassenbewußtseins kann also nur dann für das Proletariat sinnvoll werden, wenn es tatsächlich in jedem Augenblick den revolutionären Sinn gerade dieses Augenblicks für das Proletariat verkörpert.“ (G.u.K., 335.) Diese Entwicklung, die Hebung des Niveaus des Klassenbewußtseins ist also kein unendlicher (oder endlicher) Progreß, keine stetige Annäherung an ein, ein für allemal feststehendes Ziel, sondern ebenfalls ein dialektischer Prozeß. Er spielt sich also nicht nur in ununterbrochener Wechselwirkung mit der Entwicklung der gesamten gesellschaftlichen Wirklichkeit ab (z.B. eine mißlungene Aktion des Proletariats, verursacht durch das Schwanken oder das niedrige Niveau der Bewußtheit bei der Vorhut, kann die objektive Lage derart verändern, daß die Weiterentwicklung – in gewissem Sinne – auf einem niedrigeren Niveau einsetzt), sondern geht auch dementsprechend nicht in einer eindeutig aufsteigenden Linie. Gerade die bolschevistische Selbstkritik mit ihrer kaum

absehbarer Bedeutung für die Entwicklung der Parteien und durch sie vermittelt auf die des Gesamtproletariats zeigt dies am deutlichsten. Denn was bedeutet – methodologisch – die Selbstkritik? Die Feststellung, daß die Handlung der Partei in einem gegebenen Moment nicht auf dem Niveau war, das in der gegebenen Lage objektiv möglich gewesen wäre. Indem nun die Ursachen dieses Niveauunterschieds zwischen tatsächlicher Handlung und ihrer konkreteren und objektiven Möglichkeit untersucht wird, darf man nicht bei der bloßen Feststellung der objektiven Ursachen stehen bleiben, denn ein solcher „Objektivismus“ sieht, wie Genosse Sinowjev richtig sagt (*Gegen den Strom*, 239) bestenfalls einem Fatalismus ähnlich [aus]. Die Untersuchung der Ursachen eines Fehlers ist im Gegenteil auf das Ausmerzen dieser Ursachen gerichtet. Weshalb es durchaus möglich ist, daß in richtig erkannter und entsprechend gründlich korrigierter Fehler die Entwicklung des Niveaus des Klassenbewußtseins stärker fördern kann, als eine teilweise richtige Handlung, die aber rein spontan entstanden ist.

Dazu sind nach Lenin *Organisationsformen* notwendig. Sie sind keineswegs, wie Genossin Rosa Luxemburg gemeint hat, nutzlose „papierene“ Garantien, sie sind im Gegenteil ein entscheidendes Moment in der Entstehung und Weiterentwicklung des proletarischen Klassenbewußtseins. Die Organisationsformen des Proletariats, in erster Reihe die Partei, sind reale *Vermittlungsformen*, in welchen und durch welche das dem gesellschaftlichen Sein des Proletariats entsprechende Klassenbewußtsein sich [32] entwickelt und entwickelt wird. Die Organisationsformen des Proletariats entstehen teils spontan, elementar aus dem Klassenkampf, teils werden sie mit (richtigem oder falschem) Bewußtsein geschaffen. Wird jedoch die spontan elementare Entstehungsweise als die allein mögliche oder als die allein richtige aufgefaßt, so entsteht die Gefahr, daß diese vermittelnde Funktion der Organisation außer acht gelassen wird. Die Organisation wird einerseits unterschätzt, und das Heil allein von den spontanen Massenbewegungen, die auch die Organisationsformen schaffen, erwartet (Rosa Luxemburg, a.a.O., 490) während die Organisation als hemmendes, als „konservatives Moment“ herabgesetzt wird (ebd. 491), andererseits entwickelt die so aufgefaßte und geführte Organisation tatsächlich konservative, erstarrte, vom lebendigen, stets wechselnden geschichtlichen Sein sich loslösende Momente in sich. Die beiden Seiten der Frage hängen eng zusammen. Wenn bürgerliche Soziologen, z.B. Michels diese „konservativen“ Momente der „Parteisozologie“ herausarbeiten, so verfahren sie vom bürgerlichen Standpunkt aus ganz konsequent und versehen freilich, ebenso konsequent, das *Spezifische* der proletarischen Klassenorganisation. Und Genosse Rudas, der in der Frage des proletarischen Klassenbewußtseins, also in der Organisationsfrage einem Kantischen Dualismus von Form und Inhalt huldigt, der die Frage des Klassenbewußtseins „allgemein“ psychologisch bzw. soziologisch lösen möchte, ist ebenfalls ganz konsequent, wenn er überall einen bloß anschauenden, kontemplativen Standpunkt der Geschichte gegenüber einnimmt, wenn er – ohne es freilich einzugestehen, ja vielleicht ohne sich dessen immer bewußt zu sein –

auf dem Boden der Spontaneitätstheorie steht. Denn die Spontaneitätstheorie ist, methodologisch angesehen, nichts anderes, als die auf den Klassenkampf des Proletariats angewendete, (angeblich) vom Klassenstandpunkt des Proletariats ausgehende, anschauende, also bürgerlich dualistische, undialektische Betrachtungsweise.

Was bedeutet es nun für unser Problem, wenn ich die Organisation eine reale Vermittlungsform genannt habe? Es gehört wiederum zum ABC des Marxismus, aber leider noch immer wiederholt werden muß, daß der richtige Zusammenhang der gesellschaftlichen Erscheinungen *nicht unmittelbar* gegeben ist. Aber die unmittelbaren Erscheinungsformen gesellschaftlichen Seins keine subjektiven Hirngespinnste, sondern Momente der realen Daseinsformen, der Existenzbestimmungen der kapitalistischen Gesellschaft sind, ist es für die in der kapitalistischen Gesellschaft lebenden Menschen sehr naheliegend, ja es erscheint ihm als [33] das „Natürliche“, bei diesen Formen stehen zu bleiben und die verborgeneren Zusammenhänge (Mittelglieder, Vermittlungen), durch die diese Erscheinungen real zusammenhängen, durch deren Erkenntnis diese erst im *richtigen Zusammenhang* erkannt werden können, nicht zu ergründen zu trachten. Wenn Genosse Rudas (AL. X., 673-674) den Marxismus nur als empirische Wissenschaft auffaßt, so verfällt er – milde gesagt – einer bürgerlichen Einseitigkeit, da er empirische und apriorische Betrachtungsweise kantianisch starr und dualistisch gegenüberstellt. Wohl betont Marx den empirischen Charakter des historischen Materialismus der konstruktiven Geschichtsphilosophie gegenüber. Er hebt aber z.B. gegenüber dem ökonomischen Empirismus hervor: „alle Wissenschaft wäre überflüssig, wenn die Erscheinungsform und das Wesen der Dinge unmittelbar zusammenfielen“ (Kapital III., II. 352) und betont als Hauptfehler Ricardos, daß dieser „nicht weit genug in der richtigen Abstraktion geht“ (Theorien über den Mehrwert II., I. 166.). Und diese richtigen Abstraktionen wachsen bekanntlich nicht unmittelbar in der empirischen Wirklichkeit, wie die Brombeeren, die Gemeinplätze, und die von Genosse Rudas (AL. XII., 1070) brüderlich umarmten Esel. (Genosse Rudas übersieht hier in seiner Begeisterung, über seine Brüderschaft mit dem Esel die katholisierenden, franziskanischen biedermeierisch–stilisierenden Seiten der „materialistischen Seele“ von F. Jammes.) Sie sind auch keineswegs so unabhängig vom *Standpunkt* der Theorie, wie Genosse Rudas (X., 673) annimmt. Freilich hängt ihre Erkennbarkeit von keinem „Erkenntnisziel“ in bürgerlichem Sinne, wohl aber vom Klassenstandpunkt und von den dadurch bedingten „Erkenntniszielen“ ab. Man lese in der Kritik, die Marx an Smith oder Ricardo ausübt, darüber nach, welche Rolle in ihrer – empirisch vielfach richtigen – Auffassung der Wirklichkeit, ihr Klassenstandpunkt und die dadurch bedingten Erkenntnisziele spielen. (Ich spreche hier absichtlich nicht von den Apologeten.) Wenn nun dagegen der einzige historische Materialismus imstande ist, eine objektive und richtige Erkenntnis der kapitalistischen Gesellschaft zu bieten, so leistet er dies nicht unabhängig vom Klassenstandpunkt des Proletariats, sondern vielmehr *gerade*

von diesem Standpunkt aus. Wer diesen Zusammenhang nicht sieht und den historischen Materialismus vom Klassenstandpunkt des Proletariats trennt, ist entweder undialektischer Dualist (trennt die Theorie von Praxis à la Hilferding) oder Idealist (wie Lassalle). Genosse Rudas scheint abwechselnd jeder der beiden Gruppen anzugehören. Welche Folgen sich aus einer idealistisch undialektischen Verknüpfung von Klassenstand[34]punkt und historischen Materialismus ergeben, werden wir später behandeln.

Lenin hat nun – und dies gehört zu seinen unsterblichen theoretischen Leistungen – die Möglichkeiten der *Praxis des Proletariats* in einem solchen konkreten Zusammenhang, durch Aufdecken der *realen Vermittlungsglieder* zwischen Klassenlage und bewußt richtiger Praxis herausgearbeitet (während z.B. Rosa Luxemburg in einer unmittelbaren und mythologischen Anschauungsweise stecken blieb). Denn das Klassenbewußtsein des Proletariats ist weder seinem Inhalt nach, noch in seiner Entstehung und seiner Entwicklung unmittelbar gegeben. Es entwickelt sich, solange die realen Mittelglieder seines Wachstums unerkannt und darum praktisch unausgewertet bleiben, spontan und elementar. (Die Wirksamkeit von unerkannten realen gesellschaftlichen Kräften nimmt als Bewußtseinsform den Charakter der Spontaneität an.) Und zur Aufhebung dieser Spontaneität reicht es keineswegs aus, daß die allgemeinen, ökonomisch gesellschaftlichen Existenzformen, die dieses Klassenbewußtsein hervorbringen und bestimmen, erkannt werden, nicht einmal wenn sie ökonomisch in allen Einzelheiten herausgearbeitet sind, sondern es müssen jene *spezifischen* realen Vermittlungsformen konkret erkannt und konkret angewendet werden, die – freilich auf Grund und im Zusammenhang mit dem Gesamtprozeß der ökonomischen Entwicklung – gerade *diesen* Prozeß zu fördern oder zu hemmen geeignet sind. Marx ist nicht nur Verfasser des *Kapital*, sondern zugleich der Gründer des Kommunistenbundes und der ersten Internationale. Und Lenin ist eben in dieser Hinsicht sein größter, sein einzig ebenbürtiger Schüler; er ist der Begründer der RKP, der Dritten Internationale; und zwar nicht bloß als „theoretischer Richtung“, sondern gerade als *Organisationsform*.

Die von Lenin erkannten und angewendeten Organisationsformen wurden von Anfang an und werden heute noch von allen Opportunisten als „künstliche“ Formen bekämpft. Der Grund ist leicht ersichtlich – es ist *derselbe* Grund, der den Chvostisten Rudas gegen meine Definition des Klassenbewußtseins aus dem Häuschen bringt. Diese Organisationsformen sind nämlich nicht einfache gedankliche Formulierungen des unmittelbaren Bewußtseinszustandes des Durchschnittsarbeiters (selbst wenn seine Lage „rein typisch“ ist), sie sind also „weder psychologische noch massenpsychologische“ Feststellungen, sondern wollen aus der richtigen Erkenntnis des geschichtlichen Gesamtprozesses, aus der Totalität seiner ökonomischen, politischen, ideologischen etc. Momente jene praktischen Maßnahmen herausarbeiten, mit [35] deren Hilfe einerseits *ein Teil* des Proletariats auf das Niveau des richtigen, seiner objektiven Gesamtlage entsprechenden Bewußtseins erhoben wird, andererseits die breiten Massen der

Arbeiter und der anderen Ausgebeuteten in ihren Kämpfen richtig geführt werden können. Hierbei ist vorerst zu betonen: es kann nur ein Teil der Arbeiter auf dieses Niveau erhoben werden. Lenin betont wiederholt: „... es wäre eine weltfremde Sentimentalität und ein Chvostismus, zu glauben, daß fast die ganze Klasse oder eine ganze Klasse überhaupt jemals imstande sein wird, unter dem Kapitalismus sich bis zur Bewußtheit und Aktivität ihres Vortrupps, ihrer sozialdemokratischen Partei zu erheben.“ (Aus: „Ein Schritt etc.“, *Organisationsfragen*, 66.) Aber auch bei diesem Teil der Arbeiterklasse entsteht das Klassenbewußtsein nicht nur nicht „von selbst“, sondern nicht einmal als immanente Folge der unmittelbaren ökonomischen Lage und der sich darauf elementar notwendig entwickelnden Klassenkämpfe. So führt Lenin – in „Was tun?“ – [aus]: „Das richtige Klassenbewußtsein“ (er sagt hier, das sozialdemokratische Bewußtsein) „konnte nur von außen herangebracht werden. Die Geschichte aller Länder bekundet, daß die Arbeiterklasse mit ihren eigenen Kräften einzig und allein imstande ist, zu einem trade-unionistischen Bewußtsein zu gelangen, das heißt zu der Überzeugung der Notwendigkeit, sich gewerkschaftlich zusammenzuschließen, einen Kampf gegen die Unternehmer zu führen, von der Regierung diese oder jene arbeiterfreundlichen Gesetze zu fordern, usw.“ (*Sammelband*, 45.). Dies ist allerdings ein geschichtlicher Prozeß, und das spontane Element ist die Keimform des zielbewußten Vorgehens (ebd. 44). Jedoch der Übergang kann sich doch nicht elementar vollziehen.

Trotzdem besteht freilich zwischen diesem „von außen“ und der Arbeiterklasse eine dialektische Wechselbeziehung. Denn Marx und Engels stammen zwar aus der bürgerlichen Klasse, die Entwicklung ihrer Lehre ist aber ein – freilich keineswegs unmittelbares – Produkt der Entwicklung der Arbeiterklasse. Und zwar nicht nur die Lehre selbst; schon ihre Aufbau-Elemente (Ricardo, Hegel, französische Historiker und Sozialisten) fassen nur mehr oder weniger bewußt jenes gesellschaftliche Sein gedanklich zusammen, aus dem und als Teil dessen das Proletariat entstand. Bei den Vorgängern von Marx und Engels ist es nur diese objektive gesellschaftliche Seinsgrundlage, was Theorie und Klassenkampf verbindet, so daß sie – unmittelbar – unabhängig nebeneinander herzugehen scheinen, bis die Theorie „ein bewußtes Erzeugnis der historischen Bewegung“ und damit revolutionär wird (*Elend der Philosophie*, 109). Aber auch diese Theorie beeinflußt das [36] Proletariat – nach der tiefen und richtigen Theorie von Lenin – von außen. Und selbst wenn die ökonomische Entwicklung der Gesellschaft eine auf Grundlage dieser Theorie stehende proletarische Partei ermöglicht, wird ihre Einwirkung auf die spontanen Bewegungen der Masse noch immer – freilich schon entscheidend dialektisch relativiert – „von außen“ kommen. Denn es wäre unmarxistisch zu denken, daß solange der Kapitalismus besteht (und noch eine Zeit nachher), die ganze Arbeiterklasse „spontan“ jenes Niveau des Bewußtseins erreichen wird, das ihrer objektiven ökonomischen Lage objektiv entspricht. Die Entwicklung besteht eben darin, daß dieses „von Außen“ der Klasse immer innerlicher und näher gebracht wird, daß es immer mehr seinen

gegenüberstehenden Charakter verliert, ohne daß – auf der gegenwärtiger Entwicklungsstufe – die von Lenin präzisierte dialektische Beziehung aufgehoben werden könnte. Denn das gesellschaftliche Sein des Proletariats setzt es *unmittelbar* nur in die Kampfbeziehung zu den Kapitalisten, während das proletarische Klassenbewußtsein erst als Erkenntnis der *Totalität* der bürgerlichen Gesellschaft wirklich zum Klassenbewußtsein wird. An einer anderen Stelle der selben Schrift führt Lenin diesen Gedanken so aus: „Das politische Klassenbewußtsein kann dem Arbeiter *nur von außen* beigebracht werden, das heißt ausserhalb des Wirtschaftskampfes, außerhalb der Sphäre der Beziehungen der Arbeiter zu den Unternehmern. Das Gebiet, aus dem allein dieses Wissen geschöpft werden kann, ist das Gebiet der Beziehungen *aller* Klassen und Schichten zu dem Staate und der Regierung, das Gebiet der Wechselbeziehungen zwischen sämtlichen Klassen.“ (Ebd., 49.) Und er fügt hinzu: „Der elementare Kampf des Proletariats wird solange gar nicht zum wirklichen Klassenkampf werden, solange dieser Kampf nicht von einer festen Organisation des Proletariats geführt wird.“ (Aus: „Was tun?“, *Organisationsfragen*, 46.) Und diese Organisation wird gebildet aus Menschen, die dies *erkannt* haben und die *gewillt* sind, in dieser Richtung aktiv tätig zu sein, von Berufsrevolutionären: „Vor diesem allgemeinen Merkmal der Mitglieder einer solchen Organisation muß jeder Unterschied zwischen Arbeitern und Intellektuellen gänzlich verschwinden, ganz zu schweigen von dem Berufsunterschied der einen und des anderen.“ (Ebd. 28.) Darum ist für Lenin der revolutionäre Sozialdemokrat, „der Jakobiner, der mit der *Organisation* des Proletariats eng verbunden ist, daß er seine Klasseninteressen erkannt hat“ („Ein Schritt etc.“, *Organisationsfragen*, 82.).

Also? Also hat dieser rätselhafte „dritte Ort“, dieser „geschicht[37]liche Dämon“, die Kommunistische Partei – die selbst als Möglichkeit in Erwägung zu ziehen, dem Chvostisten Rudas unmöglich einfallen könnte – die merkwürdige Eigenschaft: ein mit dem Bewußtwerden notwendig verknüpfter *Inhalt* zu sein. Das heißt einerseits hängt es vom bewußt gewordenen Inhalt ab, daß das Bewußtsein, das ihn denkt, als bewußt (klassenbewußt) anerkannt werden kann; andererseits und *zugleich* muß der Inhalt, damit er realisiert werde, bewußt werden, in den Köpfen der Menschen wirksam werden. Die Organisationsformen sind dazu da, um diesen Prozeß hervorzubringen, zu beschleunigen; um in der Arbeiterklasse (in einem Teil der Arbeiterklasse) jene Inhalte bewußt zu *machen*, deren Bewußtwerden die Arbeiter zu klassenbewußten Arbeitern macht, eben jene Inhalte, die ihrer objektiven Klassenlage – möglichst – adäquat entsprechen. Damit zeigt sich jener „einfache Widerspruch“, den Genosse Rudas (*AL. X.*, 679) in dieser Bestimmung des Klassenbewußtseins findet, als *dialektischer Tatbestand*, ist also nur insofern mit einem Widerspruch – mit einem dialektischen Widerspruch – behaftet, als die ihm zugrunde liegende Wirklichkeit selbst dialektisch, widerspruchsvoll ist. Und der „Idealismus“, den er mir (ebd.) vorwirft, zeigt sich als die *bolschevistische Organisationsform des klassenbewußten Proletariats*. Die Verschiedenheit des „Prozesses“ und seines „Sinnes“ (ebd.) ist

keineswegs, wie Genosse Rudas mir unterschiebt, die Verschiedenheit des kausalen Zusammenhanges und eines „Zweckes“, sondern der Unterschied der unmittelbar gegebenen empirischen Wirklichkeit der Arbeiterklasse (die, wie Genosse Lenin ausführt, ein bloß trade-unionistisches Bewußtsein entstehen läßt) und der konkret entwickelten Totalität aller geschichtlichen Bestimmungen, die diese unmittelbare Wirklichkeit hervorbringen. Was mit diesem Unterschied gemeint ist, hätte Genosse Rudas leicht erfassen können, wenn er im Stande gewesen wäre, ohne chvostistische Voreingenommenheit die Stellen in meinem Buch zu lesen: aus der Analyse der Beziehung von augenblicklichem Einzelinteresse und Klasseninteresse, die unmittelbar darauf folgt und die in der Marxschen Unterscheidung von trade-unionistischen Kämpfen und wirklicher Emanzipation des Proletariats kulminiert. Der Terminus „Sinn“ hat hier für jeden unbefangenen Leser keinen anderen Sinn, als einerseits die Betonung dieses Unterschiedes, andererseits und *zugleich*, daß diese Unterscheidung auf die Vermittlungsformen des Handelns, der Praxis, also des wirklichen Klassenbewußtseins hinweist. Der „Widerspruch“, der hierin enthalten sein soll, ist nur für den nicht dialektisch Denkenden da; für den die „Objektivität“ dieses Klassenbewußtseins (das heißt, daß sein Inhalt, seine realen Vermitt[38]lungsformen *nicht* vom Gedachtwerden *bestimmt werden*) und seine „Subjektivität“ (das heißt, daß der Inhalt bewußt werden, die Form des Bewußtseins aufnehmen muß, um real zu werden) einen Widerspruch bilden. Freilich wenn Form und Inhalt, in kantischer Weise, mechanisch voneinander getrennt werden, so muß ihre dialektische Wechselwirkung unbegreiflich erscheinen.

Da das auf diese Weise von seinem Inhalt getrennte Bewußtsein nur eine Art Kanal ist, durch den der objektive Prozeß in voller Spontaneität hindurchfließt, findet es Genosse Rudas selbstredend unbegreiflich, daß ich die Entstehung des proletarischen Klassenbewußtseins für eine entscheidende, ja unter Umständen für die entscheidende Frage der geschichtlichen Entwicklung halte. „Niemand hat bisher den Klassenkampf des Proletariats einen Kampf ums Bewußtsein genannt.“ (AL. XII., 1081.) Ich will die Zitate nicht zwecklos vermehren, und führe nur eine Äußerung des Genossen Sinowjev an: „Die kommunistische Vorhut der Arbeiterklasse kämpft gegen die Sozialdemokratie (Arbeiteraristokratie, kleinbürgerliche Mitläufer), *um die Arbeiterklasse*. Die Arbeiterklasse, an deren Spitze die Kommunistische Partei steht, kämpft mit der Bourgeoisie *um die Bauernschaft*.“ („Proletariat und Bauernschaft“, *Inprekorr* V., Nr. 5.) Meint Genosse Rudas, daß dies nicht ein Kampf ums Bewußtsein ist? Genosse Lenin und seine Schüler lehnen ja den Bauern gegenüber nach Möglichkeit die Gewaltmaßnahmen ab, sie wollen die Bauern von der Notwendigkeit und Nützlichkeit des Bündnisses mit dem Proletariat *überzeugen* – und es wäre nützlich zu erfahren, ob auch hier das Bewußtsein nur ein Kanal ist und von wo und wohin der „Prozeß“ spontan hinfließt? Der Irrtum des Genossen Rudas wird verständlich, wenn wir uns daran erinnern, daß er unter Einwirkung auf das

Bewußtsein nur die „Bildungsarbeit“ (und auch die in sozialdemokratischem Sinne) versteht. Eine Auffassung, die er weder bei Marx, noch bei Lenin, noch bei mir finden kann. Jeder Bolschewik weiß genau, daß der „Kampf um das Bewußtsein“ die gesamte Tätigkeit der Partei umfaßt, daß ihr Kampf gegen die Klassenfeinde *unzertrennlich* von dem Kampf *um* das Klassenbewußtsein des Proletariats und *um* das Bewußtwerden des Bündnisses mit den halbproletarischen Schichten (sowohl in diesen Schichten, wie im Proletariat) ist. Denn das jeweilige Bewußtsein der Massen entwickelt sich nicht unabhängig von der Politik der Partei, von dem in ihr verkörperten Klassenbewußtsein. „Daß die jeweiligen tatsächlichen Handlungen der Klasse weitgehend von dieser Durchschnitt bestimmt werden, ist selbstverständlich. Da aber dieser Durchschnitt [nicht] etwas statistisch bestimmbares ist, sondern selbst die Folge des re[39]volutionären Prozesses, ist es ebenso selbstverständlich, daß ein organisatorisches Sichstützen auf den vorgefundenen Durchschnitt seine Entwicklung zu hemmen, ja sein Niveau zu senken bestimmt ist. Während das klare Herausarbeiten der höchsten Möglichkeit, die in einem bestimmten Augenblick *objektiv* gegeben ist, also die organisatorische Selbständigkeit der bewußten Vorhut ist selbst ein Mittel, die Spannung zwischen dieser objektiven Möglichkeit und dem tatsächlichen Bewußtseinszustand des Durchschnitts in einer der Revolution fördernden Weise auszugleichen.“ (G.u.K., 329.) Und Lenin führt gerade in einem „entscheidenden Moment“ das eventuelle Schwanken der Stimmung der Masse (ihres psychologischen oder massenpsychologischen Bewußtseins) auf das Verhalten der Partei zurück; vergleiche das früher angeführte Beispiel aus dem „Brief an die Genossen“.

3. Die Bauern als Klasse

Freilich: alles hier Ausgeführte bezieht sich bloß auf das Klassenbewußtsein des Proletariats. Und dies ist wiederum ein Punkt, der die edle Entrüstung des Genossen Rudas erregt. Seine „exakt wissenschaftliche“ Seele verlangt, daß das Bewußtsein (die Form des Bewußtseins genau getrennt von seinem Inhalt) in einem psychologischen Laboratorium untersucht werde, während die Fragen des Inhalts offenbar einer – ebenso „exakten“ – „Soziologie“ überlassen werden sollten. Für diese Soziologie ist aber – selbstverständlich! – das Klassenbewußtsein aller Klassen, aller Zeiten: eben Klassenbewußtsein; eine Form des Bewußtseins, die von der ökonomischen Lage hervorgebracht wird. In der Nacht sind alle Kühe schwarz. Er bemerkt „nebenbei“ (AL. X., 691), daß ich es für fraglich halte, ob die Bauern im streng marxistischen Sinne überhaupt eine Klasse genannt werden können. Diese Bemerkung bezieht sich auf eine Stelle meines Buches (73), wobei Genosse Rudas die vorhergehende Seite zu zitieren „vergißt“. Dort wird nämlich aus dem 18. *Brumaire* angeführt: „Insofern Millionen von Familien unter ökonomischen Existenzbedingungen leben, die ihre Lebensweise,

ihre Interessen und ihre Bildung von denen der anderen Klassen trennen und ihnen feindlich gegenüberstellen, bilden sie eine Klasse. Insofern ein nur lokaler Zusammenhang unter den Parzellenbauern besteht, die Dieseligkeit ihrer Interessen keine Gemeinsamkeit, keine nationale Verbindung unter ihnen erzeugt, bilden sie keine Klasse." (102) Diese Auffassung ist auch heute die der Kommunisten. In seinen Thesen über die Bauernfrage (angenommen [40] an der letzten Tagung des erweiterten EKKI, *Inprekorr* V., Nr. 77.) formuliert Genosse Bucharin die Klassenlage der Bauern ganz im Sinne der eben angeführten Stelle: „Die Bauernschaft, die in der Vergangenheit die Grundklasse der feudalen Herrschaft war, ist in der kapitalistischen Gesellschaft überhaupt keine Klasse im eigentlichen Sinne des Wortes... Somit ist die Bauernschaft als *Ganzes* genommen, in der kapitalistischen Gesellschaft keine Klasse. Insofern wir es aber mit einer Gesellschaft zu tun haben, die aus Verhältnissen feudalen Charakters zu Produktivverhältnissen kapitalistischen Charakters übergeht, befindet sich die Bauernschaft ebenso als *Ganzes* in einer widerspruchsvoller Lage: den feudalen Gutsbesitzern gegenüber ist sie eine Klasse, soweit sie von den kapitalistischen Beziehungen erfaßt und zersetzt wird, hört sie auf eine Klasse zu sein.“

Es entspricht genau dem Wesen der ökonomischen Analyse von Marx in der Bourgeoisie und dem Proletariat die typischen, die eigentlichen Klassen der bürgerlichen Gesellschaft zu erblicken, deren Entwicklung die Tendenz hat, die ganze Gesellschaft auf diese beiden Klassen zu reduzieren. Dieser Auffassung entsprechend analysiert Marx das gesellschaftliche Sein der Bauern: „... als Besitzer der Produktionsmittel ist er Kapitalist, als Arbeiter ist er sein eigener Lohnarbeiter.“ (*Theorien über den Mehrwert* I., 422-423.) Und indem er alle Widersprüche, die sich hierauf ergeben, durchnimmt, zeigt er den grundlegenden Widerspruch im gesellschaftlichen Sein des Bauern auf. Allerdings: in der kapitalistischen Gesellschaft muß ein jedes gesellschaftliche Sein auf einem Widerspruch beruhen. Man würde jedoch unmarxistisch, abstrakt, nach der Methode der bürgerlichen, bloß formellen „Soziologie“ verfahren, wenn man bei den bloßen, abstrakten Begriff des Widerspruchs stehen bleiben würde. Widerspruch ist eben nicht immer schlechthin Widerspruch, und alle Kühe sind eben nur in der Nacht des bürgerlichen Denkens schwarz. Der Widerspruch in der ökonomischen Basis der Existenz der beiden typischen Klassen der kapitalistischen Gesellschaft (wobei wir jetzt – um des Gegensatzes willen – den, in meinem Buch ausführlich behandelten Unterschied zwischen Bourgeoisie und Proletariat für keinen Augenblick beiseite gelassen [haben]), bedeutet, daß diese ökonomische Grundlage sich in Widersprüchen bewegt, daß ihre Entwicklung eine immer breitere und tiefere Entfaltung, eine immer erweitertere Reproduktion der dieser Grundlage *immanenten* Widersprüche ist (Krise). Das bedeutet aber nicht, daß diese sich in Widersprüchen bewegende ökonomische Grundlage in *heterogene Teile* gespalten wäre; das heißt, die *dialektischen* Widersprüche der kapitalistischen Produktionsordnung treten im gesellschaftlichen Sein (und demzufolge im Bewußtsein) von Bourgeoisie und Proletariat zutage, nicht aber

die Widersprüche zwischen zwei verschiedenen Produktionsordnungen, wie bei den Bauern. Die Widersprüche eines solchen gesellschaftlichen Seins, wie die der Bauern, sind deshalb nicht unmittelbar dialektisch, wie die Widersprüche der kapitalistischen Produktion selbst, sondern sie werden erst durch die Dialektik der Gesamtentwicklung der kapitalistischen Gesellschaft vermittelt dialektisch. So daß sie nur von einem Klassenstandpunkt aus als dialektisch begriffen, bewußt gemacht werden können, der – infolge des ihm zu Grunde liegenden gesellschaftlichen Seins – in der Lage ist, die Gesamtentwicklung des Kapitalismus als dialektischen Prozeß zu begreifen. Also vom Standpunkt des Proletariats. Für den bürgerlichen Klassenstandpunkt ist die Erkenntnis dieser Gesamtbewegung (also die notwendige Entwicklung des Kapitalismus aus den vorkapitalistischen Produktionsformen, die Notwendigkeit des Bestehens dieser Produktionsformen neben dem Kapitalismus, die Notwendigkeit des Überganges dieses Gesamtkomplexes in den Sozialismus usw.) nicht erreichbar. Wenn die Bourgeoisie auch stellenweise in den Lagen, die sich auf diese Gebiete beziehen, eine – ökonomisch und politisch – klassenmäßig richtige Praxis hat, so hat sie diese doch mit „falschem Bewußtsein“, „sie wissen das nicht, aber sie tun es“, sagt einmal Marx über die bürgerliche Praxis (*Kapital* I., 40.).

Und die Bauern selbst? Sehen wir uns dieses gesellschaftliche Sein vom Standpunkt der Marx'schen Theorie etwas näher an. Unmittelbar vor der oben angeführter Stelle sagt Marx: „Sie (die Bauern) gehören daher weder in die Kategorie der produktiven, noch in die der unproduktiven Arbeiter, obgleich sie Produzenten von Waren sind. Aber ihre Produktion ist nicht unter die kapitalistische Produktionsweise subsumiert.“ (*Theorien über den Mehrwert* I., 422.) Und an anderer Stelle konkretisiert er diesen Tatbestand: „Zunächst passen auf die Bauern die allgemeinen Gesetze des Kredits nicht, da dieser den Produzenten als Kapitalisten voraussetzen.“ (*Kapital* III., II., 345.) Er gibt dann in der Folge einen umfassenden Überblick über diese Lage. Ich führe nur die wichtigsten Sätze an: „Andererseits findet diese Entwicklung nur statt, wo sich die kapitalistische Produktionsweise nur beschränkt entwickelt und nicht alle ihre Eigentümlichkeiten entfaltet; weil sie eben darauf beruht, daß die Ackerbau nicht mehr oder noch nicht der kapitalistischen Produktionsweise, sondern einer aus untergegangenen Gesellschaftsformen übergekommenen Produktionsweise unterworfen ist. Die Nach[42]teile der kapitalistischen Produktionsweise, mit ihrer Abhängigkeit des Produzenten vom Geldpreis eines Produkts fallen hier also zusammen mit den Nachteilen, die aus der unvollkommenen Entwicklung der kapitalistischen Produktionsweise hervorgehen. Der Bauer wird Kaufmann und Industrieller ohne die Bedingungen, unter denen er sein Produkt als Ware produzieren kann.“ (Ebd., 346.) Und er sagt abschließend über das kleine Grundeigentum, daß es „eine halb außerhalb der Gesellschaft stehende Klasse von Barbaren schafft“ (ebd. 347-348). Was folgt daraus? Keineswegs, was Genosse Rudas mit imputiert, daß die Bauern überhaupt keine Klasse wären. Sicher aber eine wesentlich andere konkrete Beziehung zwischen ihrem gesellschaftlichen Sein

und ihrem Bewußtsein, als bei den anderen Klassen; vorausgesetzt, daß wir nicht – als gute Kantianer, wie der Genosse Rudas – bei der bloßen Formel, daß (überhaupt) das gesellschaftliche Sein (überhaupt) das Bewußtsein (überhaupt) bestimmt, stehen bleiben, sondern dieses Bestimmtwerden aus der *konkreten Eigenart* dieses *spezifischen* gesellschaftlichen Seins zu begreifen suchen. Ich habe diese Eigenart dadurch zu charakterisieren versucht, daß ich – im Gegensatz zu dem dialektischen Widerspruch zwischen Klassenbewußtsein und Klasseninteresse bei der Bourgeoisie – hier einen kontradiktorischen Widerspruch gefunden habe (G.u.K., 73). Ich muß hier hoffentlich das bereits über das Klassenbewußtsein [Gesagte] nicht wiederholen (doch weise ich vorsichtshalber erneut auf das „insofern“ von Marx über die Bauernschaft als Klasse, auf die Thesen Bucharins und auf die Auffassung von Lenin, *wann* auch der unmittelbar wirtschaftliche Kampf des Proletariats Klassenkampf genannt werden kann, hin). Die unmittelbaren Tagesinteressen der Arbeiterklasse entspringen aus ihrem gesellschaftlichen Sein in einer Weise, daß sie an die großen Gesamtinteressen der Klasse mit richtigem Bewußtsein angeknüpft werden *können*, obwohl, wie wir gesehen haben, nach Lenins Auffassung auch diese Verknüpfung nicht von selbst entsteht. Bei der Bourgeoisie ist eine entsprechende Verknüpfung nur mit „falschem Bewußtsein“ möglich (wobei ich wieder nachdrücklich auf den dialektischen Charakter dieses „falschen Bewußtseins“ hinweisen muß). Für die Bauernschaft ist eine solche Verknüpfung – von eigenem Klassenstandpunkt aus – überhaupt unmöglich. Rudas führt gegen meine Auffassung (so wie er sie versteht) verschiedene Aussprüche des Genossen Lenin an (AL. X., 691). Wer diese Sätze aufmerksam studiert, muß finden, daß sie ausnahmslos für mich und gegen Rudas sprechen. Genosse Lenin weist nämlich – ebenso wie Marx in den oben angeführten Stellen – darauf hin, daß der Bauer „ein halb [43] Arbeiter und halb Spekulant ist“. Was folgt aber daraus für die Praxis der Bauernschaft? Selbst Genosse Rudas gibt zu: „Ebenso klar ist, daß die Bauern einmal zu den Kapitalisten, ein andernmal zum Proletariat halten.“ (Ebd. 632.) Aber: *entspricht* dieses Schwanken wirklich ihren richtig aufgefaßten *Klasseninteressen* oder spiegelt sich in diesem Schwanken nicht vielmehr das, daß die Bauern zwar – in Bezug auf ihre unmittelbaren Augenblicksinteressen – „Realisten“, hartgesottene Empiriker sind, aber, gemäß ihrer Klassenlage, eben *nur* Empiriker, die unfähig sind, das wirkliche Gesamtinteresse ihrer eigenen Klasse richtig im Auge zu behalten, daß ihr Klassenbewußtsein höchstens nur jenes Niveau hat, das Genosse Lenin beim Proletariat – *im Gegensatz* zum proletarischen Klassenbewußtsein! – trade-unionistisches Bewußtsein genannt hat? Was ich behauptet habe, war eben dies: ein solches Klassenbewußtsein, daß dem *Niveau* des proletarischen entsprechen würde, können die Bauern nicht haben. Sie sind, infolge ihrer Klassenlage, *objektiv unfähig*, die *ganze* Gesellschaft auf Grund und gemäß ihrer Klasseninteressen zu führen und zu organisieren. Der Widerspruch ihres gesellschaftlichen Seins (*halb* Arbeiter und *halb* Spekulant) spiegelt sich in ihrem Bewußtsein wieder. „Insofern ein nur lokaler Zusammenhang unter den

Parzellenbauern besteht, die Dieselbigkeit ihrer Interessen, keine Gemeinsamkeit, keine nationale Verbindung und keine politische Organisation unter ihnen verschafft, bilden sie keine Klasse." Man denke an Engels Darstellung der Strategie des Bauernkrieges – um im Vorbeigehen noch einen Einwand von Rudas zu erledigen. Ich sagte: „Zweitens zeigen sich aber gerade in den Gewaltfragen, gerade in den Situationen, wo Klasse gegen Klasse den nackten Existenzkampf führt, die Fragen des Klassenbewußtseins als die letzthin entscheidenden Momente." (G.u.K., 64.) Genosse Rudas meint (AL. X., 1070-1071), daß diese Anschauung im Gegensatz zum Kriegstheoretiker Engels steht. Er lese nur einmal aufmerksam im *Bauernkrieg* nach. Engels sagt über die militärischen Entscheidung (und *nur* von dieser war die Rede): „Die List des Truchseß rettete ihn vor sicherem Untergange. Hätte er nicht verstanden, die schwachen, beschränkten, größtenteils schon demoralisierten Bauern und ihre meist unfähigen, ängstlichen und bestechlichen Führern zu betören, so war er mit seiner kleinen Armee zwischen vier Kolonnen, zusammen mindestens 25-30.000 Mann stark, eingeschlossen und unbedingt verloren. *Aber die bei Bauernmassen immer unvermeidliche Borniertheit seiner Feinde machte es ihm möglich, sich ihrer gerade in dem Moment zu entledigen, wo sie den ganzen Krieg, wenigstens für Schwaben [44] und Franken, mit einem Schlage beendigen konnten.*" (Der deutsche Bauernkrieg, 93-94; von mir gesperrt.) Man denke auch an die Herrschaft Stambolinski, um ein Beispiel aus der jüngsten Vergangenheit anzuführen, das doppelt interessant ist, weil einerseits die Unfähigkeit der Bauern zur Herrschaft drastisch zeigt und andererseits gerade durch die Fehler der Kommunistischen Partei klar macht, wie den Bauern nur durch das Proletariat ihr *eigener* Weg gewiesen werden kann und muß.

Man sage nicht: auch das Proletariat hat in vielen Lagen nicht richtig gehandelt. Zugegeben. Für das Proletariat ist es aber objektiv möglich, *aus eigener Kraft* sich weiter, zum wirklichen, nicht mehr bloß trade-unionistischen Klassenbewußtsein zu entwickeln. Die Bauernschaft muß *geführt* werden. Daß diese Führung nicht gewaltsam erfolgt, daß dabei eine ununterbrochene Wechselwirkung zwischen der Veränderung des gesellschaftlichen Seins und des Bewußtseins der Bauernschaft abspielt, ist selbstverständlich. Jedoch: die dialektischen Widersprüche der Gesamtentwicklung werden *im* Proletariat (bzw. in der KP) bewußt, das Proletariat *vermittelt* für die Bauern jenes Zwischenglied der Weiterentwicklung, das eben dem gesellschaftlichen Sein und ihm entsprechend der Bewußtseinsentwicklung der Bauern entspricht, das aber von diesem Bewußtsein aus nicht auffindbar wäre. Auf solche Klassen bezieht sich der Satz, „daß die Massen von ganz anderen Triebkräften bewegt, ganz anderen Zielen entgegen handeln, und die Theorie für ihre Bewegung nur einen rein zufälligen Inhalt bedeutet, eine Form, in der sie ihr gesellschaftlich notwendiges oder zufälliges Handeln ins Bewußtsein heben, ohne daß diese Akt des Bewußtwerdens mit dem Handeln selbst wesentlich und wirklich verknüpft wäre" (G.u.K., 14), woraus Genosse Rudas unter anderen meinen Idealismus ableitet (AL. IX., 505-506). Er

vergißt dabei, daß für die dialektische Methode – allerdings nur für sie – zufällig keineswegs etwas kausal Unnotwendiges bedeutet. Im Gegenteil: Zufall ist die Erscheinungsform einer gegebenen Art von kausaler Bestimmtheit. Wenn Genosse Rudas schon Hegel nicht kennt, so könnte er es aus Engels wissen. Der Zufall ist nach Engels „nur der eine Pol eines Zusammenhangs, dessen anderer Pol Notwendigkeit heißt.“ (*Ursprung*, 183-184; vergl. auch Marx' Brief zu Kugelmann, 17. IV. 1871, 87-88.). Daß also, das dem gesellschaftlichen Sein der Bauern angemessene Bewußtsein vom Proletariat gefunden und durch das Proletariat vermittelt auf die Bauernschaft und in ihr wirksam wird, daß die Bauernschaft vom Proletariat geführt werden muß, daß sie von selbst nur „spontan“, nur [45] „zufällig“ handeln kann, bedeutet lange nicht, daß die Bauern kein aus ihrem gesellschaftlichen Sein notwendig entspringendes Bewußtsein haben. Nur ist dies kein Klassenbewußtsein in dem Sinne, in dem *nur* das Proletariat eines haben *kann*. So müssen die Punkte, wo das Proletariat an die Entwicklung der Bauernschaft anknüpft, keineswegs unter allen Umständen die objektiv ökonomisch zweckmäßigsten Momente der Entwicklung sein. Im Gegenteil. Der doktrinaire Fehler junger kommunistischer Parteien (z.B. der ungarischen in der Diktatur) bestand gerade darin, daß sie von der objektiv ökonomischen Überlegenheit des modern bewirtschafteten landwirtschaftlichen Großbetriebes ausging und außer Acht ließ, dass die Bauernschaft bloß nach einem langen revolutionären Anschauungsunterricht dazu gebracht werden kann, den Vorteil, den dieser Großbetrieb (für die Bauernschaft!) ökonomisch bedeutet, zu begreifen. Wir haben – doktrinar – die spezifischen Entwicklungsformen, die spezifischen Vermittlungsformen des Bewußtseins der Bauern übersehen. Genosse Lenin hat auf diese Frage wiederholt scharf hingewiesen: „Aber bis auf den heutigen Tag haben sie eine Voreingenommenheit gegen die Großwirtschaft behalten. Der Bauer denkt: »Großwirtschaft – so bin ich wieder Landarbeiter.« *Natürlich ist es falsch*. Aber bei den Bauern verbindet sich die Vorstellung der Großwirtschaft mit Haß, mit der Erinnerung, wie das Volk von den Gutsbesitzern unterdrückt wurde. Dieses Gefühl besteht nach wie vor, es ist nicht tot.“ („Über die Arbeit auf dem Lande. Rede am 8. Parteitag der KPR“, *Sammelband*, 536; von mir gesperrt.) Aber diese hier *einzig richtige* Politik bei dem Proletariat zu befolgen, wäre gleichbedeutend damit etwa vorhandenen syndikalistischen Neigungen breiter Arbeiterschichten Konzessionen zu machen, jene Niveau-Herabsetzung zu befördern, in der Lenin mit Recht ein Wesenszeichen des Opportunismus sah. Diesen Unterschied anzuerkennen bedeutet aber methodologisch so viel: anzuerkennen, daß die Beziehung zwischen gesellschaftlichem Sein und Klassenbewußtsein beim Proletariat und bei der Bauernschaft *strukturell* verschieden ist, daß unsere Theorie die verschiedenen Bewußtseinsformen der verschiedenen Klassen konkret dialektisch, geschichtlich dialektisch und nicht formell soziologisch oder formell psychologisch zu behandeln hat.

Damit hoffe ich meinen Gebrauch des Begriffes „Zurechnung“ hinlänglich geklärt zu haben. Auf das Um und Auf, auf die Sauce, die Genosse Rudas zu seinem chvostistischen Kohl serviert, gehe ich nicht ein. Daß ich mit meiner Vergangenheit, nicht nur sozial, sondern auch philosophisch vollständig gebrochen habe, daß ich meine Schriften, die ich vor meinem Eintritt in [46] die KPU geschrieben habe, in jeder Hinsicht für verfehlt und falsch halte, weiß er sehr gut. (Das bedeutet freilich keineswegs, daß ich alles, was ich seit 1918 geschrieben habe, heute für richtig halten würde. Die Auswahl, die ich 1922 bei Herausgabe von *G.u.K.* getroffen habe, ist zugleich eine Kritik über die früheren Schriften.) Genosse Rudas weiß also genau, daß ich z.B. nirgends ein allgemein menschliches Bewußtsein anerkannt habe, er kennt meine Stellung zu Max Adler (vergl. meine Kritiken im *Wjestnik der Sozialistischen Akademie* 1923, Heft 3, und *Inprekorr* IV., Nr. 148), usw. usw. Wenn er alldies trotzdem behauptet, so tut er es um den eigentlichen Streitpunkt: bolschevistische Parteikonzeption gegen Chvostismus zu *verdunkeln*; darum hat er in seinen langen Kritiken alles Mögliche behandelt – nur den entscheidenden Aufsatz meines Buches („Methodisches zur Organisationsfrage“) nicht.

[47] II. DIALEKTIK IN DER NATUR

In den bisherigen Betrachtungen sind wir immer wieder auf das Problem der Vermittlung gestoßen. Wir haben sehen können, wie heillos Genosse Rudas alle Fragen verwirrt, wie er ununterbrochen zu opportunistischen Folgerungen getrieben wird, weil er dieses entscheidende Moment der dialektischen Methode verkennt. Dieses Mißverständnis – ich wiederhole: in diesem Punkt bin ich mit ihm ganz einverstanden –, ist keineswegs rein logischer Natur. Die Erkenntnisse der Vermittlungen, und zwar jener *realen* Vermittlungsformen, durch die die unmittelbaren Erscheinungsformen der Gesellschaft produziert werden, setzt eine praktisch-kritische, eine dialektisch–kritische Stellungnahme zur gesellschaftlichen Wirklichkeit voraus: den praktisch-kritischen Standpunkt des revolutionären Proletariats. Die bürgerliche Klasse, selbst in ihren bedeutendsten wissenschaftlichen Vertretern muß bei der Unmittelbarkeit ihrer gesellschaftlichen Formen stehen bleiben und vermag deshalb nicht diese Gesellschaft in ihrer Totalität und in ihrem Werden, also zugleich theoretisch und historisch, dialektisch zu erkennen. Die opportunistischen Strömungen der Arbeiterbewegung haben mit sicherem Instinkt empfunden, warum sie gerade gegen die Dialektik ihre Angriffe richten mußten: nur durch Entfernung der Dialektik ist es ihnen möglich geworden, die Erhebung über die Unmittelbarkeit der bürgerlichen Gesellschaft durch den historischen Materialismus vergessen zu machen, die ideologische Kapitulation vor der Bourgeoisie zu vollziehen. Die philosophische Frage, die Aufhebung der Unmittelbarkeit entspricht in vielen Punkten der früher, an der Hand von Lenins Darlegungen behandelten Frage vom Unterschied des

trade—unionistischen Bewußtseins vom Klassenbewußtsein. Denn vom Standpunkt der (unaufgehobenen) Unmittelbarkeit der bürgerlichen Gesellschaft ergeben sich die der Klassenlage der Bourgeoisie entsprechenden Folgerungen von selbst, sind sie doch nichts weiter, als die logischen (zumeist freilich bloß formal-logischen) Forderungen aus diesem unkritisch hingegenommenen, unaufgehobenen unmittelbaren Tatbestand der kapitalistischen Entwicklung.

Natürlich sind die Grenzen hier, wie überall, ebenfalls fließend, und vom historischen Materialismus bis zu den theoretischen Ausdrucksformen der oberflächlichsten unmittelbaren Zirkulationssphäre (z.B. Grenznutzentheorie) gibt es eine unendliche Reihe von Zwischengliedern. [48] Und es ist ebenfalls ein dialektisches, also konkret historisches Problem, welche realen Vermittlungsformen auf einer bestimmten Entwicklungsstufe bereits objektiv vorhanden, oder in einer erkennbaren Weise gegeben sind. Aber das Außerachtlassen der Vermittlungsformen muß zu einem Abfall von der konsequenten Methode der Erkenntnis führen: zum Idealismus, zum Agnostizismus, zum Subjektivismus usw. So hebt Engels (und nach ihm Plechanow) scharf hervor, daß der alte Materialismus, indem er die geschichtlichen Erscheinungen unmittelbar nahm, auf diesem Gebiet inkonsequent, idealistisch werden mußte, „daß auf dem geschichtlichen Gebiet der alte Materialismus sich selbst untreu wird, weil er die dort wirksamen ideellen Triebkräfte als letzte Ursachen hinnimmt, statt zu untersuchen, was denn hinter ihnen steht, was die Triebkräfte dieser Triebkräfte sind. Nicht darin liegt die Inkonsequenz, daß *ideelle* Triebkräfte anerkannt werden, sondern darin, daß von diesen nicht weiter zurückgegangen wird auf ihre bewegenden Ursachen“ (*Feuerbach*, 45).

In diesen Idealismus ist der Genosse Rudas in seiner Polemik gegen meinen „Idealismus“ verfallen. Nachdem er den schönen und tiefen Satz von Marx über die eine einheitliche Wissenschaft: die Wissenschaft der Geschichte, aus dem ich *jedes Wort unterschreibe*, angeführt hat, sagt er plötzlich: „Haben die Naturwissenschaftler bisher die Naturwissenschaft nicht geschichtlich betrieben, so ist das heute immer weniger der Fall. Ihnen dämmert auch die Einsicht: es wird ihnen durch ihre Wissenschaft selbst Dialektik »eingepaukt«. Aber Natur und Naturwissenschaftler sind außerdem zwei verschiedene Sachen.“ (*AL. XII.*, 1071.) Auf den letzten Satz, der für unsere Meinungsverschiedenheiten sehr wichtig ist, komme ich noch zurück. Ich will hier vorläufig nur so viel feststellen: Genosse Rudas nimmt eine immanente Entwicklung der Naturwissenschaften an. Es ist die *Entwicklung der Wissenschaft*, die den Naturwissenschaftlern Dialektik einpaukt. *Unmittelbar ist es zweifellos so*. Sowohl die Auflösung der idealistischen Dialektik in Deutschland, wie die Auflösung der Ricardoschule in England und Frankreich, vollzog sich — unmittelbar und scheinbar — auf diese Weise. Es ist sehr wichtig, die Entwicklung der Probleme und Lösungen auseinander zu verfolgen. Marx tut es, z.B. in meisterhafter Weise im III. Band der *Theorien über den Mehrwert*; er begnügt sich aber keineswegs damit, sondern weist jedesmal auf jenen realen geschichtlichen Umwälzungsprozeß der Gesellschaft hin, der sowohl die innere

Problematik von Ricardo, wo die Krise seiner Schule hervorgebracht hat. Würde man – bloß immanent philosophisch oder immanent-ökonomisch – diese Entwicklungslinie verfolgen, so müßte [49] man in eine idealistische Betrachtungsweise verfallen. Denn die Dialektik wird in den seltensten Fällen von der Umwälzung der materiellen Produktivkräfte *unmittelbar* eingepaukt, sondern dieses Einpauken erscheint in der Form von wissenschaftlichen Widersprüchen, Problemen, die man wissenschaftlich zu lösen, weiterzubilden etc., versucht, und nur der materialistische Dialektiker ist imstande, die „Triebkräfte der Triebkräfte“ zu erkennen, auf die *materielle* Entstehungsquelle der Widersprüche, Probleme, Irrtümer, Keime des Richtigen etc. zurückzugehen, indem er ihre Notwendigkeit aus der Umwälzung der ökonomischen Struktur der Gesellschaft aus der Klassenlage der betreffenden Denker nachweist, indem er jene naive Unmittelbarkeit, worin die Denker selbst befangen waren, als Produkt der geschichtlichen Entwicklung aufzeigt, und damit ihre Unmittelbarkeit aufhebt. Marx sagt: „Die Gesamtheit der Produktionsverhältnisse bildet die ökonomische Struktur der Gesellschaft, die reale Basis, worauf ein juristischer und politischer Überbau sich erhebt, und welcher bestimmte gesellschaftliche Bewußtseinsformen entsprechen. Die Produktionsweise des materiellen Lebens bedingt den sozialen, politischen und geistigen Lebensprozeß überhaupt. Es ist nicht das Bewußtsein der Menschen, das ihr Sein, sondern umgekehrt, *ihr gesellschaftliches Sein*, das ihr Bewußtsein bestimmt.“ (*Zur Kritik der pol. Ökonomie*, LV., von mir gesperrt.)

Bilden nun die *gedanklichen Formen*, in denen die Menschen ihre Verhältnisse zur Natur ausdrücken, eine Ausnahme? Anders gesagt: stehen die Menschen in einem *unmittelbaren Verhältnis* zur Natur, oder wird ihr Stoffwechsel mit der Natur *gesellschaftlich vermittelt*? Das ist der *sachliche Kernpunkt* meiner Kontroverse mit den Genossen Deborin und Rudas und ich will im folgenden versuchen, die wesentlichen methodologischen Momente dieses Gegensatzes kurz zu beleuchten, selbstredend ohne ihnen den Gefallen zu erweisen, Ansichten zu vertreten, von denen sie sehr gerne haben möchten, wenn ich sie vertreten würde, die ich aber nirgends vertreten habe, die ich im Gegenteil scharf ablehne.

Damit komme ich zu dem oben angeführten Zitat aus der Schrift des Genossen Rudas zurück: „Aber Natur und Naturwissenschaftler sind außerdem zwei verschiedene Sachen.“ Sehr richtig. Wenn er sich aber die Mühe genommen hätte, die von ihm angegriffene Stelle meines Buches aufmerksam zu lesen, so hätte er finden müssen, daß dort stets (zweimal!) nur von *Naturerkenntnis* und nicht von Natur die Rede ist. (*G.u.K.*, 17., Anmerk.)

Wenn wir diese Frage marxistisch stellen wollen, so können wir nur von der Frage ausgehen: wie die *materielle Grundlage* unserer Erkenntnis von der Natur beschaffen ist. Marx hat sich darüber in seiner kritischen Darstellung der Philosophie Feuerbachs ganz klar geäußert: „Er bemerke nicht, daß diese sinnliche Welt kein unmittelbar von Ewigkeit her gegebenes sich stets gleiches Ding, sondern das Produkt von Generationen sei, deren jede auf den Schultern der vorhergehenden stehe. Weil seine theoretische Auffassung der sinnlichen Welt sich auf die bloße Anschauung und bloße Empfindung beschränke, bleibe er bei dem abstrakten »der Mensch« stehen; er gelange nicht zu dem tätigen Menschen, und anerkenne den wirklichen leibhaftigen Menschen bloss in der Sphäre der Empfindung, Liebe und Freundschaft seien die einzigen menschlichen Verhältnisse, die er entdeckte, und ihm entgehen vollständig, dass die viel berühmte Einheit der Menschen mit der Natur seit jeher in der menschlichen Produktionstätigkeit bestanden habe.“ (Sperrungen von mir. Da mir der Originaltext unzugänglich ist, bin ich gezwungen aus dem Excerpt Gustav Mayers zu zitieren: Engels, Band I., 247.) Wir haben also die menschliche Produktionstätigkeit aufzusuchen.

Dieser „Stoffwechsel mit der Natur“ erscheint zunächst als „eine ewige Naturbedingung des menschlichen Lebens“. Marx führt darüber aus: „Der Arbeitsprozeß, wie wir ihn in seinen einfachen und abstrakten Momenten dargestellt haben, ist zweckmäßige Tätigkeit zur Herstellung von Gebrauchswerten, Aneignung des Natürlichen für menschliche Bedürfnisse, allgemeine Bedingung des Stoffwechsels zwischen Mensch und Natur, ewige Naturbedingung des menschlichen Lebens, daher unabhängig von jeder Form menschlichen Lebens, vielmehr allen seinen Gemeinschaftsformen gleich gemeinsam.“ (*Kapital* I., 146.) Um jedoch diese Auffassung richtig, konkret-dialektisch und nicht abstrakt formell zu verstehen, muß folgendes hinzugefügt werden. Erstens spricht hier Marx von dem Arbeitsprozeß in seinen einfachen und abstrakten Momenten, so daß er dabei nicht nötig hat „jeden Arbeiter im Verhältnis zu anderen Arbeitern darzustellen“ (ebd.), er *abstrahiert* also von allen gesellschaftlichen Momenten des Arbeitsprozesses, um jene Momente, die *allen Arbeitsprozessen gemeinsam* sind, klar herauszuarbeiten. Dies ist, wie er es anderwärts, über Produktion [51] im allgemeinen ausführt „eine verständige Abstraktion, sofern sie wirklich das Gemeinsame hervorhebt, fixiert und daher die Wiederholung erspart“ (*Zur Kritik*, XV.). Er warnt aber zugleich davor, daß „die wesentliche Verschiedenheit über die Einheit vergessen werde“ und weist gerade in diesem Vergessen „die Weisheit der modernen Ökonomen“, eine theoretische Quelle der Apologetik des Kapitalismus, als „ewige Form“ der Produktion nach (Ebd. XVI). Unmittelbar vor der oben angeführten Stelle (*Kapital* I., 143., Anm. 7.) weist z.B. Marx ausdrücklich darauf hin, daß die hier gegebene Bestimmung keineswegs für den kapitalistischen Produktionsprozeß hinreicht. Wie sehr es sich

hier um eine „verständige Abstraktion“ handelt, zeigt, daß hier für die Einheit die Menschheit das Subjekt und die Natur das Objekt ist, während in der konkreten Betrachtung nach Marx die Gesellschaft (ein bereits konkreteres Subjekt als die Menschheit), „als ein einziges Subjekt betrachten, heißt sie überdem falsch betrachten: spekulativ“ (*Zur Kritik*, XXVII.). Genosse Rudas geht an der oben angeführten Stelle noch weiter im Verwerfen einer jeden gesellschaftlichen Veränderung. Für ihn ist „das Bewußtsein des Menschen *ebenso* (von mir gesperrt) Naturprodukt, wie der Instinkt der Tiere“. Ich kann selbstverständlich subjektiv nichts dagegen einzuwenden haben, wenn Genosse Rudas jeden Esel als Bruder an sein Herz drücken will und würde auch objektiv nichts dagegen einwenden können, wenn er einfach sagen würde, daß das Bewußtsein der Menschen ebenfalls ein Naturprodukt ist. Selbstverständlich ist es ein Naturprodukt. Jedoch ein sehr *eigenartiges* Naturprodukt. In seinen oben angeführten Betrachtungen über den Arbeitsprozeß in seiner einfachsten Gestalt zeigt Marx, daß die *materielle Grundlage* des hier entstehenden Bewußtseins von dem der Tiere grundverschieden ist, daß also das „Ebenso“ des Genossen Rudas – milde ausgedrückt – unmarxistisch ist. Denn bereits bei der Betrachtung des Arbeitsprozesses in seinen einfachen und abstrakten Momenten, wird „die Arbeit in einer Form, worin sie den Menschen ausschließlich angehört“ unterstellt (*Kapital* I. 140). Und das Unterscheidende liegt – *horribile dictu* – gerade in dem Bewußtsein, darin, daß das Resultat des Arbeitsprozesses vor dem Prozeß im Kopfe des Arbeiters vorhanden war.

Zweitens wird dieser Arbeitsprozeß näher als „Tätigkeit zur Herstellung von Gebrauchswerten“ bestimmt. Und Marx erblickt tatsächlich in dem Gebrauchswert „die Naturbeziehung zwischen Dingen und Menschen“, „das Dasein der Dinge für den Menschen“, während der – später entstandene – Tauschwert „das *gesellschaftliche* Dasein des Dinges“ ist (*Theorie über den Mehr[52]wert* III., 355). Nun muß es hoffentlich – unter Marxisten – nicht ausführlich auseinandergesetzt werden, daß Gebrauchswert und Tauschwert in einer dialektischen Wechselwirkung zueinander stehen. In diesem Verhältnis treten die *realen Vermittlungsformen*, die sich zwischen Mensch und Natur einschieben, immer vielfältiger und entscheidender auf. Die Konsumtion, in der der Gebrauchswertcharakter des Dinges rein zur Geltung kommt, ist in der mannigfaltigsten Weise von den Produktionsformen vermittelt und bestimmt. So sagt Marx: „Einmal ist der Gegenstand kein Gegenstand überhaupt, sondern ein bestimmter Gegenstand, der in einer bestimmten, durch die Produktion selbst wieder vermittelten Art konsumiert worden ist. Hunger ist Hunger, aber Hunger, der sich durch Gekochtes mit Gabel und Messer Gegessenes Fleisch befriedigt, ist ein anderer Hunger als der rohes Fleisch mit Hilfe von Nagel und Zahn verschlingt. Nicht nur der Gegenstand der Konsumtion, sondern auch die Weise der Konsumtion wird daher durch die Produktion reproduziert... Wenn die Konsumtion aus ihrer ersten Naturroheit und Unmittelbarkeit heraustritt – und das Verweilen in derselben wäre selbst noch das Resultat einer in Naturroheit

steckenden Produktion –, so ist sie selbst als Trieb vermittelt durch den Gegenstand.“ (*Zur Kritik*, XXIV-XXV.) Und die Entwicklung geht in einer Richtung, die das Überwiegen des gesellschaftlichen Moments immer stärker hervorhebt. „In allen Formen, worin das Grundeigentum herrscht, ist die Naturbeziehung noch vorherrschend. In denen, wo das Kapital herrscht, überwiegt das gesellschaftlich, historisch geschaffene Element.“ (Ebd. XLIV.)

Werfen wir nun einen Blick auf Marx' Auffassung über die Beziehung der Menschen zur Natur, deren objektive Wesensart ihr Bewußtsein über die Natur, also ihre Erkenntnis über die Natur bestimmt. Ich will nur einige Stellen anführen:

„Um zu produzieren, treten sie in bestimmte Beziehungen und Verhältnisse zueinander, und *nur innerhalb* dieser gesellschaftlichen Beziehungen und Verhältnisse findet ihre Beziehung zur Natur, findet die Produktion statt.“ (*Lohnarbeit und Kapital*, 21.)

„Alle Produktion ist Aneignung der Natur von Seiten des Individuums innerhalb und mittels einer bestimmten Gesellschaftsform.“ (*Zur Kritik*, XVIII-XIX.)

„Aus bestimmter Form der materiellen Produktion gibt sich erstens eine bestimmte Gliederung der Gesellschaft, zweitens ein *bestimmtes Verhältnis der Menschen zur Natur*.“ (*Theorien über den Mehrwert I*, 381-382.)

„Und, sobald der erste tierische Zustand aufhört, wird das Eigentum (des Menschen) auf die Natur immer schon vermittelt durch sein Dasein als Mitglied eines Gemeinwesens, Familie, Stamm usw., *durch ein [Verhältnis] zu anderen Menschen, das sein Verhältnis zur Natur bedingt*.“ (Ebd. III., 443. – Alle Sperrungen von mir.)

[53] Ich glaube, diese Stellen sprechen eine ganz klare Sprache. Sie besagen nichts weiter, als was der grundlegende Satz des historischen Materialismus besagt: „Es ist nicht das Bewußtsein der Menschen, das ihr Sein, sondern umgekehrt, ihr *gesellschaftliches Sein*, das ihr Bewußtsein bestimmt.“

Unser Bewußtsein über die Natur, also unsere Naturerkenntnis wird von unserem gesellschaftlichen Sein bestimmt. Das ist, was ich in den wenigen, dieser Frage gewidmeten Bemerkungen gesagt habe; nicht weniger, aber auch nicht mehr. Sehen wir nun etwas näher zu, ob daraus all das folgt, was meine Kritiker daraus folgern zu können meinen, oder vielmehr das Gegenteil. Genosse Rudas faßt seine Anklagen in drei Punkten zusammen: /1/ Entsteht daraus ein Dualismus (Natur: undialektisch; Gesellschaft: dialektisch; AL. IX. 502). /2/ Die Dialektik ist Menschenwerk (ebd. 502-503). /3/ Die Dialektik ist „keine objektive, also von dem Menschen unabhängige Gesetzmäßigkeit, sondern eine subjektive Gesetzmäßigkeit der Menschen“ (ebd. 504).

Die Auffassung, die hier Rudas vertritt, enthält meiner Einsicht [nach] einen sehr gefährlichen *Subjektivismus* (der mit den verborgenen, unvollständig überwundenen Kantianismus von Rudas zusammenhängt). Für ihn scheint nämlich unter allen Umständen – wie für Genossen Deborin in der anfangs angeführten Stelle –: Subjekt = Mensch (Gesellschaft); Objekt = Natur zu sein. Woraus dann selbstverständlich folgt, daß alles, was Produkt der „Menschen“

(d.h. des gesellschaftlich-geschichtlichen Entwicklungsprozesses ist), auf die Seite des Subjekts fällt und eine wirkliche Objektivität nur jenen Dingen und Zusammenhängen zukommt, die nicht bloß vom Menschen (als vom Subjekt der Erkenntnis) unabhängig existieren, was die richtige marxistische Auffassung ist, sondern auch von dem geschichtlichen Entwicklungsprozeß der Gesellschaft unabhängig sind. Die Frage, inwiefern die Dialektik nach meiner Auffassung ein „Menschenwerk“ ist, werde ich sogleich erörtern, jetzt muß nur darauf scharf hingewiesen werden, daß Rudas (und der offenbar in dieser Frage mit ihm einverständene Deborin) auf diese Weise den Gegensatz von Subjekt und Objekt undialektisch, starr auffassen; daß für sie – wie für Kant und alle Kantianer –, das Subjekt auf der einen, das Objekt auf der anderen Seite steht und objektiv nur das sein kann, was von jeder Berührung mit dem Subjekt rein ist. Diese Auffassung unterscheidet sich nur in der Formulierung, von der der Neukantianer, z.B. Rickert, daß Subjekt das ist, was niemals Objekt werden kann. (*Gegenstand der Erkenntnis*, III. Auflage, 46 ff.) Die Auffassung Rudas' steht nicht nur in ihrer undialektischen Grundlage der Kanti[54]schen sehr nahe, sondern geht von einer ähnlichen „erkenntnistheoretischen“ Fragestellung aus, indem sie die Frage der Objektivität nicht in der realgeschichtlichen Wechselbeziehung der objektiven und subjektiven Momente der Entwicklung aufsucht und sie dort in ihrer lebendigen Wechselwirkung analysiert, sondern von vornherein (apriori, zeitlos, erkenntnistheoretisch) die „Objektivität“ von „allen subjektiven Zutaten“ zu reinigen versucht. Weder Rudas noch Deborin ziehen die letzten Konsequenzen ihrer Stellungnahme. Sie müßten ja sonst *alle* gesellschaftlichen Erscheinungsformen auf die Seite der Subjektivität stellen und leugnen, daß das Kriterium der Objektivität – die Unabhängigkeit der Existenz des Gegenstandes von erkennenden, empfindenden etc., Subjekt – in der Gesellschaft vorhanden ist. Vor solchen Konsequenzen, die dem ABC des Marxismus widersprechen, schrecken sie freilich zurück. Wer jedoch ihre hier angeführten Ausführungen zu Ende denkt, muß zur Konsequenz kommen: was „Menschenwerk“ ist, ist „subjektiv“. Da bekanntlich die Menschen ihre Geschichte selbst machen – ist die Geschichte ein Feld des Subjektivismus.

Das ist selbstverständlich Blödsinn. Vorausgesetzt, ich würde behaupten (ich werde gleich zeigen, daß das Gegenteil der Fall ist), die Dialektik wäre ein Produkt der geschichtlichen Entwicklung, auch in diesem Falle wäre die Dialektik nichts „Subjektives“. Grundrente, Kapital, Profit etc. sind nichts als Produkte dieser Entwicklung, wer würde sie dennoch für etwas bloß Subjektives halten? Der, der in den unmittelbaren Anschauungen der bürgerlichen Gesellschaft befangen ist und doch aus ihnen herausstrebt, der also das „subjektive“ Moment in den gesellschaftlichen Gegebenheiten erkennt, aber unfähig die dialektische Wechselwirkung von Subjektivität und Objektivität in ihnen gleichfalls zu erkennen, nicht im Stande ist, Art und Grund ihrer Objektivität zu begreifen. (Vergl. die Kritik von Marx über die radikalen Schüler Ricardos, die den Warenfetisch zu durchschauen begannen, in ihm jedoch etwas bloß subjektives

erblickten.) Genosse Rudas, der hier – wo er „erkenntnistheoretisch“ auftritt –, zu solchen Konsequenzen getrieben wird, stürzt sich aus begreiflicher Angst in seinen geschichtlichen Analysen in das direkt und mechanisch entgegengesetzte Extrem. Er faßt, wie wir gezeigt haben, die gesellschaftliche Entwicklung, als einen von „jeder subjektiven Zutat“ gereinigten Prozeß auf, er hat eine mechanisch-kantische Auffassung von der objektiven Wirklichkeit.

[55] Dialektik wäre also auch dann nichts subjektives, wenn sie ein Produkt der ökonomisch geschichtlichen Entwicklung der Menschheit wäre. (Genosse Rudas scheint freilich objektiv als Gegensatz des gesellschaftlich Bedingten aufzufassen. So spricht er vom „objektiven Produktionsprozeß“ im Gegensatz zu seiner „kapitalistischen Hülle“, die also offenbar für Rudas etwas Subjektives vorstellt, (AL. IX., 515-516.) Sie ist es aber auch nach meiner Auffassung selbstverständlich nicht. Die „Wexierfragen“, die der Genosse Rudas (ebd. 502) stellt, sind sehr leicht zu beantworten. Selbstverständlich ist die Gesellschaft *aus* der Natur entstanden. Selbstverständlich haben die Natur und ihre Gesetzmäßigkeit *vor* der Gesellschaft (also vor den Menschen) existiert. Selbstverständlich *konnte* die Dialektik als *objektives Entwicklungsprinzip* der Gesellschaft unmöglich wirksam werden, wenn sie nicht bereits als Entwicklungsprinzip der Natur vor der Gesellschaft wirksam, *objektiv vorhanden* gewesen wäre. Daraus folgt aber weder, daß die gesellschaftliche Entwicklung keine neuen, ebenfalls objektiven Bewegungsformen, dialektische Momente produzieren könnte, noch daß die dialektischen Momente in der Naturentwicklung ohne Vermittlung dieser neuen, gesellschaftlich dialektischen Formen, *erkennbar* wären. Denn offenbar können wir nur über jene Momente der Dialektik sprechen, die wir bereits erkannt haben oder zu erkennen im Begriffe stehen. Die dialektische Auffassung der Erkenntnis als Prozeß schließt nicht nur die Möglichkeit ein, im Laufe der Geschichte neue Inhalte, neue Gegenstände zu erkennen, die wir bis jetzt nicht erkannt haben, sondern auch daß neue Inhalte entstehen, die nur vermittels ebenfalls neu entstandener Erkenntnisprinzipien erkannt werden können. Wir wissen, daß wir bis heute nur einen Teil der unendlichen objektiven Wirklichkeit erkannt haben (und auch diesen sicherlich nur teilweise richtig), aber indem wir den Erkenntnisprozeß dialektisch, als Prozeß begreifen, müssen wir auch diesen Prozeß zugleich als *Teil* des objektiven gesellschaftlichen Entwicklungsprozesses begreifen. Das heißt, wir müssen begreifen, daß das *Was*, das *Wie*, das *Wieweit* etc., unserer Erkenntnis von der Entwicklungsstufe des objektiven Entwicklungsprozesses der Gesellschaft bestimmt ist. Indem wir den dialektischen Charakter der Erkenntnis begreifen, begreifen wir sie zugleich als *historischen Prozeß*. Als historischer Prozeß ist aber die Erkenntnis nur ein Teil, nur der bewußte (richtig oder falsch bewußte) Teil jenes gesellschaftlichen Entwicklungsprozesses, jener ununterbrochenen Umwälzung des gesellschaftlichen Seins, der sich ebenfalls in ununterbrochener Wechselwirkung mit der Natur (Stoffwechsel der Gesellschaft mit der Natur) vollzieht.

Dieser Stoffwechsel mit der Natur kann [56] sich – selbst auf der primitivsten Stufe – unmöglich vollziehen, ohne einen gewissen Grad der objektiv richtigen Erkenntnis über die (vor den Menschen vorhandenen, unabhängig von ihnen ablaufenden) Naturprozesse zu besitzen. Das primitivste Negerdorf könnte keinen Tag existieren, wenn seine Bewohner nicht die für sie lebenswichtigen Naturerscheinungen bis zu einem gewissen Grade richtig (das heißt, in ihrer vom Menschen unabhängiger Objektivität) beobachten, voraussehen etc., könnten. Freilich sind diese Beobachtungen auf einen kleinen Kreis der Naturerscheinungen beschränkt; freilich sind die „Theorien“, in denen der Zusammenhang der Erscheinungen hier bewußt wird, naiv, falsch oder auch bewußter Betrug. Jedoch auch hier ist mit der Notwendigkeit in der objektiven Wirklichkeit zu existieren, zugleich die Notwendigkeit gegeben, diese – soweit wie möglich – in ihrer Objektivität richtig zu erkennen. Art und Grad dieser Erkenntnis hängen von der ökonomischen Struktur der Gesellschaft ab. Denn Art und Grad des Stoffwechsels der Gesellschaft mit der Natur, mit der materiellen Grundlage der Erkenntnis hängen von der Entwicklungsstufe der ökonomischen Struktur der Gesellschaft ab.

Daß die menschliche Erkenntnis ihrem Ursprung nach, den Problemen nach, vor die sie gestellt wird, die sie bei Strafe des Untergangs für die betreffende Gesellschaft lösen muß, von den ökonomischen Lebensbedingungen der Gesellschaft, auf deren Boden die jeweilige Erkenntnis entsteht, bestimmt ist, hat Marx an unzähligen Stellen nachdrücklichst betont. Ich verweise nur auf das Beispiel der Perioden der Nilbewegung als Hervorbringer der ägyptischen Astronomie (*Kapital I.*, 478, Anm. 5). Es fragt sich nur: sind auch die Kategorien, in die für die menschliche Erkenntnis die objektive Wirklichkeit jeweils zusammengefaßt wird, von der ökonomischen Struktur, vom gesellschaftlichen Sein bestimmt? Mir scheint es nun unzweifelhaft zu sein, daß nur dies die Meinung von Marx gewesen sein konnte. Bei den Naturauffassungen der vorkapitalistischen Gesellschaften wird dies wahrscheinlich niemand bestreiten; daß Marx in Bezug auf die Naturerkenntnis seiner Zeit auch so dachte, zeigt die Briefstelle über den von ihm sehr hochgehaltenen Darwin, dessen Theorien er stets für grundlegend hielt. Er schreibt an Engels: „Es ist merkwürdig, wie Darwin unter Bestien und Pflanzen seine englische Gesellschaft mit ihrer Teilung der Arbeit, Konkurrenz, Aufschluß neuer Märkte, »Erfindungen« und Malthus'schen »Kampf ums Dasein« wiedererkennt. Es ist Hobbes' »bellum omnium contra omnes«, und es erinnert an Hegel in der Phänomenologie, wo die [57] bürgerliche Gesellschaft als »geistiges Tierreich«, während bei Darwin das Tierreich als bürgerliche Gesellschaft figurirt.“ (*Briefwechsel III.* 70.)

Es scheint sehr naheliegend zu sein einer solchen Auffassung Relativismus oder Agnostizismus vorwerfen zu dürfen. Jedoch mit welchem Recht? Relativismus würde entstehen, wenn die gesellschaftlich-geschichtliche Bedingtheit des menschlichen Denkens in bürgerlich undialektischer Weise, also entweder abstrakt-formal oder atheoretisch-historizistisch (z. B. à la Ranke) aufgefaßt werden würde; wenn man sagen würde: die Naturauffassung des Negerdorfes und der

kapitalistischen Gesellschaft sind beide von der ökonomischen Struktur ihres gesellschaftlichen Seins bestimmt, folglich sind sie beide gleich nahe (das heißt, gleich ferne) von der objektiven Wahrheit. Für den Marxisten ist aber die materielle Grundlage der Erkenntnis (hier Stoffwechsel der Gesellschaft mit der Natur) ein konkreter und objektiver Prozeß und zwar ein theoretisch erkennbarer historischer Prozeß. Daraus folgt, daß in diesem Prozeß bestimmte Richtungen, bestimmte Stufenfolgen etc. zu beobachten sind, daß seine Stufen in Bezug auf die jeweils erreichbare objektive Erkenntnis weder gleichrangig sind (wie für den Historizismus), noch daß die zeitlich spätere Stufe unbedingt in jeder Hinsicht die höhere sein mußte, weil nämlich die Entwicklung in gerader Linie „aufwärts“ erfolgen muß (Evolutionismus). Es folgt vielmehr, daß jeweils die konkrete Analyse der ökonomischen Struktur der Gesellschaft die Entwicklungsstufe des Stoffwechsels der Gesellschaft mit der Natur bestimmt, und daß daraus sich die Entwicklungsstufe (Höhe, Intensität, Art etc.) der Naturerkenntnis ergibt. Relativ ist also eine jeweils erreichbare Erkenntnis, insofern als sie durch eine Höherentwicklung der ökonomischen Struktur der Gesellschaft (und eines ihr entsprechenden Ausbreitens, Intensivwerdens etc., des Stoffwechsels der Gesellschaft mit der Natur) modifiziert, ja als falsch erwiesen werden kann. Jedoch sie ist – soweit sie die objektive Wirklichkeit des gesellschaftlichen Seins und der dadurch vermittelten Natur trifft –, objektive Wahrheit, absolute Wahrheit, die nur ihre Stelle, ihre theoretische Erklärung etc., durch die sie „aufhebende“, umfassendere und richtigere Erkenntnis ändert. (So sind z.B. die richtigen Beobachtungen der Ptolemäischen oder Tycho de Brache'schen Astronomie in der Kopernikanischen Astronomie „aufgehoben“, sie sind objektive Wahrheiten geblieben, obwohl die zu ihrer Erklärung erfundenen Theorien sich als unrichtig erwiesen haben.) „Relativismus“ enthält also der dialektische Materialismus insofern, als der Dialektiker dessen bewußt sein muß, daß die Kategorien, in denen er die objektive [58] Wirklichkeit (Gesellschaft und Natur) auffaßt, vom gesellschaftlichen Sein seiner Gegenwart bestimmt, daß sie nur gedankliche Fassungen dieser objektiven Wirklichkeit sind. (Kategorien sind „Daseinsformen, Existenzbestimmungen“ – Marx.) Der historische Materialismus erhebt sich über jede ihr vorangehende Methode, einerseits, insofern er die ganze Wirklichkeit konsequent als *historischen Prozeß* auffaßt, andererseits insofern er imstande ist, den jeweiligen Ausgangspunkt der Erkenntnis, die Erkenntnis selbst ebenfalls als Produkt des objektiven Geschichtsprozesses zu begreifen, also nicht gezwungen ist, weder die Erkenntnis selbst, noch die gegenwärtige geschichtliche Wirklichkeit, die Formen und Inhalte der Erkenntnis konkret bestimmt, zu verabsolutieren (was Hegel noch zu tun gezwungen war). Wenn man diese Klarheit der Grundlagen und konkreten Bestimmungen der Erkenntnis Relativismus oder Agnostizismus zu nennen wünscht – mag man es tun, es ist aber ein bürgerlicher Mißbrauch der Terminologie.

Denn was meine Kritiker bei mir Agnostizismus nennen, ist nichts anderes, als daß ich für die gegenwärtige Stufe der gesellschaftlichen Entwicklung – und ich

lehne es selbstverständlich ab, über utopische Zukunftsmöglichkeiten zu disputieren – eine gesellschaftlich unvermittelte, also eine unmittelbare Beziehung des Menschen zur Natur bestreite, daß ich demzufolge der Ansicht bin, daß unsere Naturerkenntnisse gesellschaftlich vermittelt sind, weil ihre materielle Grundlage gesellschaftlich vermittelt ist; daß ich also der Marx'schen Formulierung der Methode des historischen Materialismus: „es ist das gesellschaftliche Sein, daß das Bewußtsein bestimmt“ – treu bleibe. Wie aus dieser Auffassung ein Dualismus (Dualismus von Natur und Gesellschaft) entstehen sollte, ist mir etwas schleierhaft. Im Gegenteil. Wenn man – wie dies offenbar Deborin und Rudas tun – an der Möglichkeit der unmittelbaren Beziehung zur Natur feststeht, so entwickeln sich nach dieser Auffassung Erkenntnis über Natur und Geschichte nebeneinander, unabhängig voneinander, *dualistisch*. Soweit dieser Dualismus aufgehoben wird, geschieht es so, daß alle spezifischen gesellschaftlich-geschichtlichen Kategorien ausgelöscht und für die Erkenntnis der Geschichte nur jene Kategorien anerkannt werden, die auch in der Naturwissenschaft angewendet werden können. Wohin dies führt, haben wir bei Rudas' chvostistischer Klassenbewußtseinstheorie bewundern können und werden sie bei Deborin im Folgenden auch zu würdigen vermögen. Und wird auf dieser Weise nicht in der Umwälzung des gesellschaftlichen Seins (die stets Art, Grad etc. des Stoffwechsels mit der Natur verändert) den Grund für die Umwälzung un[59]serer Naturerkenntnis gesucht, so entsteht entweder ein reiner Idealismus, wie bei Genossen Rudas mit seiner immanent-dialektischer Entwicklung der Wissenschaft, oder es muß angenommen werden, daß die jeweiligen grundlegenden Änderungen der Naturwissenschaft Spiegelungen von Veränderungen in der Natur gewesen sind. (Etwa: die Sonne hat sich früher um die Erde gedreht, jetzt hat sich das Verhältnis umgekehrt – daher Kopernikus; doch mit dieser Absurdität wollen wir uns nicht näher einlassen.) Wie weit Genosse Rudas davon entfernt ist, hier auch nur das Problem zu sehen, wie sehr er seine undialektische Auffassungsweise durch hysterisches Geschrei über Idealismus, Dualismus etc. zu verbergen versucht, zeigt folgende Stelle seiner Polemik. Ich habe (*G.u.K.*, 17) als entscheidendes Merkmal der dialektischen Methode hervorgehoben: „Geschichtliche Veränderung des Substrats der Kategorien als Grundlage ihrer Veränderung im Denken.“ Genosse Rudas sagt: „Was diese philosophische Diebessprache bedeutet, ist für uns vollkommen nebensächlich, denn es genügt zu entziffern, daß von einer »Veränderung im Denken die Rede ist«. Denken können nur Menschen, für unseren Zweck genügt das vollkommen.“ (*AL. IX.*, 503.) Es scheint, daß das bloße Erwähnen einer „Veränderung im Denken“ hinreicht, um die edle Entrüstung des Genossen Rudas zu erwecken, und in seiner edlen Entrüstung bemerkt er nicht einmal, daß die verpönte „Änderung im Denken“ hier als Wirkung, und zwar als Wirkung der außerhalb des Denkens daseienden, objektiven Wirklichkeit (des Substrats der Kategorien) behauptet wurde. Der Satz hat also die Bedeutung, daß eine Veränderung in der Materie (Substrat des Denkens) vorgehen müsse, damit eine

Veränderung im Denken erfolge. Es mag nun dem Genossen Rudas, der offenbar, wie er aus der Politik das menschliche Handeln, auch aus dem Denken den menschlichen Denkprozeß eliminieren möchte, unangenehm sein, daß *zum Denken* Menschen notwendig sind, in deren Köpfen die Wirklichkeit eine bewußte Form annimmt, aber daran ist nicht zu ändern. Daß eine objektive Dialektik in der Wirklichkeit also unabhängig vom Menschen vor dem Auftreten des Menschen vorhanden war und ist, wird gerade in diesem Satz *behauptet*; daß aber zum *Denken der Dialektik*, zur Dialektik als Erkenntnis (und davon und *nur* davon war in dieser Anmerkung die Rede), denkende Menschen notwendig sind, wird vielleicht nur Genosse Rudas, in dessen eklektischem Denken Bolzano-Husserl'schen Reminiszenzen vom „Satz an sich“, von einer Wahrheit, die von jedem Gedachtsein unabhängig ist, herumspuken, der also aus der dialektischen Objektivität des Denkens einen bürgerlich-logicistischen Objektivismus macht, in Zweifel ziehen.

[60] Mit dem Dualismus meiner Auffassung sieht es also etwas zweifelhaft aus. Gerade nach meiner – und nur nach meiner – Interpretation des Marxismus hat unsere *ganze* Erkenntnis eine einheitliche Quelle: die Entwicklung der Gesellschaft und des im Laufe dieser Entwicklung ebenfalls sich entwickelnden Stoffwechsels der Gesellschaft mit der Natur. Jede Auffassung dagegen, die eine unmittelbare, also vom gesellschaftlichen Sein unabhängige Beziehung des Menschen zur Natur (als Quelle der Naturerkenntnis) annimmt, muß diese beide Erkenntnisgebiete in ihrer Entwicklung unabhängig voneinander vorstellen; *also dualistisch*; muß das gemeinsame Prinzip, wenn es dennoch gefunden wird, die Dialektik bloß als Prinzip der Erkenntnis, als eine Art höhere Logik annehmen: *also idealistisch* werden.

2. Einfache und höhere Kategorien in der Dialektik

Freilich bedeutet dieser Zusammenhang keineswegs eine mechanische Abhängigkeit der beiden Erkenntnisgebiete voneinander. Da ihre materiale Grundlage ein dialektischer Prozeß ist, da ökonomische Struktur der Gesellschaft und Stoffwechsel der Gesellschaft mit der Natur sich ständig im Verhältnis einer realen dialektischen Wechselwirkung zueinander befinden, ist auch ihr objektiver Zusammenhang stets ein dialektischer. Schon innerhalb der gesellschaftlichen Phänomene gestalten sich diese Zusammenhänge nicht einfach, sondern in einer im Laufe der geschichtlichen Entwicklung sich ändernder Weise. In einer Weise, wobei nicht bloß die Phänomene sich inhaltlich ändern, solche Veränderungen erkennt auch die bürgerliche Geschichtsschreibung an, sondern infolge der Veränderung des realen Materials, auch die Struktur der Zusammenhänge sich ändern. So weist Marx wiederholt auf ein solches „unequales Verhältnis der Entwicklung der materiellen Produktion, z.B. zur Künstlerischen“ hin (*Zur Kritik*, XLVII). Die folgenden Darlegungen zeigen aber, daß die Kunst wirklich nur ein

Beispiel war, und zwischen Recht und Produktion ebenfalls ungleiche Entwicklungen auftreten können. Daraus entsteht nur für das mechanisch bürgerliche Denken, das in der fetischistischen Antinomie von „ewigen, ehernen Gesetzen“ oder „einmaliger Individualität“ befangen bleiben muß, ein unlösbares Problem. Im dialektischen Materialismus wird das strukturelle Problem historisch (das heißt durch Aufzeigen der konkreten, realen, geschichtlichen Genesis der betreffenden Struktur), und das historische Problem theoretisch (das heißt durch Aufzeigen der Gesetzmäßigkeit, die den betreffenden konkreten Sachverhalt [61] produziert hat) aufgelöst. Darum hebt Marx über die Aufeinanderfolge der ökonomischen Kategorien hervor: „Vielmehr ist ihre Reihenfolge bestimmt durch die Beziehung, die sie in der modernen bürgerlichen Gesellschaft aufeinander haben und die gerade die umgekehrte von dem ist, was als ihre Naturgemäße erscheint, oder der Reihe der historischen Entwicklung entspricht.“ (Ebd. XLIV.)

Daraus jedoch, daß der objektiv reale Prozeß selbst dialektisch ist, daß die reale Entstehung und Verknüpfung der ihn richtig widerspiegelnden Erkenntnisse ebenfalls dialektisch ist, folgt noch lange nicht, daß jede Erkenntnis immer *in der Erkenntnisform der dialektischen Methode* hervortreten müßte. Der Ausspruch des jungen Marx: „Vernunft hat immer existiert, nur nicht immer in der vernünftigen Form“ (Nachlaß I, 381), gilt auch für die Dialektik. Es hängt von der ökonomischen Struktur der Gesellschaft und der in ihr eingenommenen Klassenlage des Erkennenden ab, ob und wie weit ein objektiv dialektischer Zusammenhang gedanklich die dialektische Form annimmt, ob und wie weit die Menschen des dialektischen Charakters des betreffenden Zusammenhanges bewußt werden können. Er kann unter Umständen gedanklich-erkenntnismäßig überhaupt nicht zum Vorschein kommen, er kann als unauflösbarer Widerspruch, als Antinomie in Erscheinung treten, er kann in manchen Zügen richtig begriffen werden, ohne daß sein richtiger Platz in der Gesamtentwicklung richtig bestimmt werden könnte usw. Aus dem bisher Gesagten ist es klar, daß solche Erkenntnisse trotzdem, wenigstens teilweise, objektiv richtig sein können. Aber erst wenn die geschichtliche Entwicklung der Gesellschaft so weit fortgeschritten ist, daß die realen Probleme, die diesen Widersprüchen etc. zugrunde liegen, geschichtlich gelöst sind, oder ihrer Lösung entgegenreifen, kann die theoretisch richtige, die dialektische Erkenntnis gefunden werden. Mit anderen Worten: die Auflösung, die Aufhebung eines dialektischen Widerspruches wird von der Wirklichkeit im realen Geschichtsprozeß produziert. Das Denken kann unter bestimmten Bedingungen solche Prozesse gedanklich vorwegnehmen, jedoch nur dann, wenn im realen Geschichtsprozeß diese Aufhebung als reale, wenn auch noch praktisch unreife Tendenz der Entwicklung objektiv vorhanden ist. Und wenn dieser Zusammenhang mit dem realen Geschichtsprozeß nicht vollständig bewußt geworden ist, wenn jedes dialektische Problem nicht auf seinen konkreten materiellen Grund bezogen wird, so muß die gedankliche Vorwegnahme sich ins Abstrakte, ins Idealistische verirren (Hegel).

Von hier aus kann der ernsthafteste Einwand gegen meine Auf[62]fassung der Dialektik, den Deborin vorbringt, daß ich die einfachen Kategorien der Dialektik den höheren zuliebe vernachlässige, gewürdigt werden. Deborin sagt: „Wir möchten nur unterstreichen, daß Hegel stets den Entwicklungsprozeß in allen seinen Momenten in Betracht gezogen hat, daß er, den Gipfel der absoluten Idee erklimmend, zugleich zeigte, daß der gesamte Entwicklungsprozeß ihren Inhalt bildet. Die Vorwärtsbewegung beginnt von abstrakten und einfachen Begriffen oder Kategorien und geht in die nächsten Begriffe über, die immer reicher und konkreter werden.“ (AL. IX., 636.) Das ist als Beschreibung der *Darstellungsweise* Hegels – im grossen und ganzen – richtig, und es ist möglich, daß Hegel als Idealist oft in der Illusion befangen war, diese Darstellungsweise der dialektischen Kategorien entspräche sowohl ihrem objektiv realen Zusammenhang, wie dem realen Prozeß ihrer Erkennbarkeit. Für Marx, dem Deborin „im großen und ganzen“ diesen Standpunkt zuschreibt (ebd.), sicherlich nicht. Marx war stets vollständig klar darüber, daß das Niedrigere (Einfachere, Abstraktere) erst *aus* dem Höheren (Komplizierteren, Konkreteren) *erkannt* werden kann. Er sagt: „Die Anatomie des Menschen ist ein Schlüssel zur Anatomie des Affen. Die Andeutungen auf Höheres in den untergeordneten Tierarten können dagegen nur verstanden werden, wenn das Höhere selbst schon bekannt ist. Die bürgerliche Ökonomie liefert den Schlüssel zur antiken, usw.“ (*Zur Kritik*, XLII.) Die einfache Kategorie ist also für Marx der Ausgangspunkt der *Darstellung* (Ware, Arbeit, Geld etc.). Seine materialistische Dialektik, sein historischer Materialismus rettet ihn jedoch vorm Irrtum, den historischen (unter Umständen sogar historisch späten, sehr abgeleiteten) Charakter der einfachen Kategorien zu übersehen. Da sagt er gerade über die Arbeit: „Arbeit ist eine ganz einfache Kategorie, auch die Vorstellung derselben in dieser Allgemeinheit – als Arbeit überhaupt ist uralt, dennoch ökonomisch in dieser Einfachheit gefaßt, ist »Arbeit« eine ebenso moderne Kategorie, wie die Verhältnisse, die diese einfache Abstraktion erzeugen... Die einfachste Abstraktion, welche die moderne Ökonomie auf die Spitze stellt, und die eine uralte und für alle Gesellschaftsformen gültige Beziehung ausdrückt, erscheint doch nur in dieser Abstraktion praktisch wahr als Kategorie der modernsten Gesellschaft.“ (Ebd. XXXIX und XLI.) Folglich ist „die Methode, vom Abstrakten zum Konkreten aufzusteigen, nur die Art für das Denken, sich das Konkrete anzueignen, es als Konkretes geistig zu reproduzieren. Keineswegs aber ist es der Entstehungsprozeß des Konkreten selbst“ (ebd. XXXVI). Deborin verfällt, wenn er die Methode Hegels mit der von Marx „im großen und ganzen“ identifiziert [63] in die Illusion Hegels „das Reale als Resultat des sich in sich zusammenfassenden, in sich vertiefenden und aus sich selbst bewegenden Denkens zu fassen“ (ebd.). Es wäre nicht allzu schwer, diese Methode in allen späteren, konkreten Ausführungen von Marx nachzuweisen; nachzuweisen, daß er es stets abgelehnt hat, die konkrete Totalität als aus ihren einfachen abstrakten Elementen real aufgebaut aufzufassen, obwohl er (sehr richtig!) sehr oft diesen Aufbau als Darstellungsweise benutzt hat. Ich führe nur eine Stelle über die Krisen

an: „Es kann keine Krise existieren, ohne daß Kauf und Verkauf sich voneinander trennen, und in Widerspruch treten, oder daß die das Geld als Zahlungsmittel enthaltenen Widersprüche erscheinen; ohne daß also die Krise zugleich in der einfachen Form – der Widerspruch von Kauf und Verkauf, der Widerspruch des Geldes als Zahlungsmittel – hervortritt. Aber diese sind auch bloß *Formen*, allgemeine Möglichkeiten der Krisen; daher auch Formen, abstrakte Formen der wirklichen Krise. In ihnen erscheint das Dasein der Krise als in ihren einfachsten Formen, und insofern in ihrem einfachsten Inhalt, als diese Form selbst ihr einfachster Inhalt ist. Aber es ist noch kein begründeter *Inhalt*. Die einfache Geldzirkulation und selbst die Zirkulation des Geldes als Zahlungsmittel – und beide kommen lange *vor* der kapitalistischen Produktion vor, ohne daß Krisen vorkämen – sind möglich und wirklich ohne Krisen. Warum also diese Formen ihre kritische Seite herauskehren, warum der in ihnen potential enthaltene Widerspruch als solcher erscheint, ist aus diesen Formen allein nicht zu erklären.“ (*Theorien über den Mehrwert* II., 285-286.)

Aus alledem ist der Zusammenhang von „einfachen“ und „höheren“ Kategorien bei Marx klar ersichtlich. Die höheren Kategorien müssen von der geschichtlichen Entwicklung real produziert und in ihren dialektischen Zusammenhängen richtig erkannt sein, damit die ihnen entsprechenden einfachen Kategorien in ihren historischen und systematischen Funktionen erkannt werden können. Den Prozeß sich umgekehrt vorzustellen, ist eine idealistische Illusion und führt – konsequent zu Ende geführt – zur Apologetik des Bestehenden, in dem die einfache Kategorie als grundlegendes Element figuriert, wie dies Marx im Anschluß an die eben angeführte Stelle für die bürgerliche Krisentheorie schlagend nachweist. Ich möchte nur im Vorübergehen bemerken, daß die vielerwähnten „Widersprüche“ zwischen dem ersten und dem dritten Band des Kapitals – die Unfähigkeit der bürgerlichen Ökonomie zu begreifen, daß die konkreteren, modifizierenden Bestimmungen des dritten Bandes Marx schon vor der Niederschrift des ersten Bandes bekannt sein *mußten* – auf eine [64] ähnliche methodische Einstellung zurückzuführen sind. Die Klarheit über diese Seite der Marx'schen Methode ist also für das Verständnis der materialistischen Dialektik von großer Wichtigkeit. Klarheit darüber, daß die sogenannten einfachen Kategorien nicht überhistorische Elemente des Systems sind, sondern *ebenso* Produkte der geschichtlichen Entwicklung, wie die konkreten Totalitäten, denen sie angehören, daß deshalb die einfachen Kategorien aus den höheren, komplizierteren, konkreteren richtig begriffen werden, das heißt, daß erst das Begreifen des konkreten Ganzen, dem die einfachen Kategorien angehören, die Erkenntnis der einfachen möglich macht und nicht umgekehrt, wenn auch – wie bereits dargelegt wurde –, die Darstellung oft einen umgekehrten Weg einschlagen muß.

Damit ist auch die Frage von Rudas, warum ich gerade Wechselwirkung von Subjekt und Objekt, Einheit von Theorie und Praxis, Änderung der Kategorien als Wirkung der Änderung der Materie (Substrat der Kategorien) als die entscheidenden dialektischen Kategorien bezeichne und nicht Umschlagen der

Quantität in Qualität etc. über dessen Grund er „nicht einmal Vermutungen auszusprechen“ wagt (AL. IX., 503), beantwortet. Darum, Genosse Rudas, weil in diesen Kategorien das Spezifische und Neue jener gesellschaftlichen Entwicklungsstufe, in der das Proletariat als selbständige Klasse auftritt und die Umgestaltung der Gesellschaft in Angriff nimmt, in Gedanken gefaßt zum Ausdruck kommt. Es würde dem Wesen des historischen Materialismus widersprechen, wenn wir das Auftreten der dialektischen Methode nicht ebenfalls als Teil des realen Geschichtsprozesses auffassen und sowohl in der idealistischen Dialektik Hegels, wie in ihrer Umstülpung, ihres „auf die Füße stellens“ durch Marx nur eine rein wissenschaftliche Entwicklung erblicken würden. Wir müssen vielmehr stets jene realen, ökonomischen und klassenmäßigen Geschichtsmomente ins Auge fassen, die diese gedankliche Entwicklung ermöglicht und hervorgebracht haben. Dann wird es klar, wieso einerseits jene Kategorien, die bei Hegel selbst, in dem abstraktesten und idealistischsten Teil seiner *Logik* („Logik des Begriffes“) den Gipfel des Systems bildeten, zur realen, konkreten und praktischen Momenten des proletarischen Klassenkampfes werden, und andererseits, die „einfachen“ Kategorien, deren Bestimmung und Erkennbarkeit in beiden Fällen von dem „höheren“ abhängt, bei Marx ebenfalls ihren idealistischen Charakter verlieren, auf die Füße gestellt werden, und als von dem geschichtlichen Entwicklungsprozeß hervorgebrachten Abstraktionen erscheinen. Man nehme welche „einfache“ Kategorie immer, bei Marx und man wird finden, daß sie nur aus diesem Zusammenhang heraus [65] richtig begriffen werden kann. Wer aber die oben erwähnten „entscheidenden“ Kategorien aus dem System herausfallen läßt – alle Opportunisten tun es so –, bei dem werden die „einfachen“ Kategorien zuerst in der Form der bürgerlichen Unmittelbarkeit verewigt werden, dadurch allmählich jede dialektische Funktion verlieren, und eine solche „marxistische“ Ökonomie verwandelt sich unversehen in eine bürgerliche Vulgärökonomie (Kautsky, Hilferding usw.). Aus dem Zusammenhang herausgelöste „dialektische“ Kategorien mag aber sogar ein bürgerlicher Forscher anwenden; es ist nicht abzusehen, warum er z.B. nicht stellenweise mit dem Übergang der Quantität in Qualität operieren könnte. Wirklich dialektisch wird die Kategorie aber erst im *dialektischen Gesamtzusammenhang*, der – gedanklich – erst durch die dialektischen Vermittlungen von den „einfachen“ Kategorien zu den konkreten „höheren“ zu Stande gebracht wird. Und zwar darum erst in diesem Zusammenhang, weil bloß dieser Zusammenhang die wirkliche und richtige *gedankliche Reproduktion des realen geschichtlichen Prozesses* bietet. Es ist also das gesellschaftliche Sein der Menschen, das ihr Bewußtsein bestimmt.

3. Nochmals: Stoffwechsel mit der Natur

Auch ihr Bewußtsein über die Natur. Es wäre nicht nur eine enge und starre, sondern zugleich eine dualistische Auffassung, die bei der Betrachtung unserer realen Beziehung zur Natur, der materiellen Grundlage unserer Naturerkenntnis, nicht von dem Stoffwechsel der Gesellschaft mit der Natur ausgehen, die diesen Stoffwechsel mit der Natur nicht in ihrer *doppelten Bestimmtheit*, sowohl als Wechselwirkung mit der – unabhängig vom Menschen existierenden – Natur, als zugleich bestimmt von der jeweiligen ökonomischen Struktur der Gesellschaft betrachten würde. Ich wiederhole: ist von der Astronomie der Ägypter, oder von der Physik des Aristoteles die Rede, so wird jeder Marxist mit richtigem Instinkt diesen Standpunkt einnehmen. Kommt aber der modernen Naturwissenschaft nicht eine besondere Stelle zu, gilt für sie diese dialektische Doppelbestimmtheit nicht mehr?

Freilich: wenn wir diese Frage verneinen, so müssen wir sie in *dialektischer Weise* verneinen. Das heißt, wir müssen stets darüber im Klaren sein, daß der modernen Naturwissenschaft tatsächlich eine besondere Stellung in der Geschichte der menschlichen Naturerkenntnis zukommt, daß es keineswegs angeht, ja ein ausgesprochener falscher Relativismus wäre, sie mechanisch in der selben Weise zu behandeln, wie die Naturerkenntnisse vergangen[er]er Epochen. (Hier liegt das Fehlerhafte, z.B. bei Duhau.) Jedoch: nimmt die kapitalistische Gesellschaft, deren Stoffwechsel mit der Natur die materielle Basis der modernen Naturwissenschaft bildet, nicht ebenfalls eine besondere Stelle im gesellschaftlichen Entwicklungsprozeß ein? Ist ihre Stelle als letzte Klassengesellschaft nur quantitativ, nur positionell, als „letzte“ im Vergleich zu früheren Klassengesellschaften bestimmt. Sicher nicht. Hier schlägt in der Tat die Quantität in Qualität um: die höchstentwickelte Klassengesellschaft produziert die materiellen, die ökonomischen und sozialen Vorbedingungen des Sozialismus, bereitet das Ende der Vorgeschichte der Menschheit vor. Die sozialistische Gesellschaft ist z.B. die Erbin aller ungeheueren Errungenschaften, die der Kapitalismus auf dem Gebiet der Technik hervorgebracht hat. Und dieses Beerben unterscheidet sich nicht unwesentlich von der Art, wie er selbst die Erbschaft des Mittelalters seinerzeit antrat. Denn die Elemente der Technik, die der beginnende Kapitalismus aus dem sich zersetzenden Feudalismus übernahm, bildeten untereinander keineswegs einen derart einheitlichen Zusammenhang, wie die Technik unserer Epoche; sie werden es durch ihre Übernahme in die kapitalistische Produktion auch untereinander wirklich verbunden, während der Sozialismus, wenn er auf höherer Stufe (etwa bei Umwälzung der kapitalistischen Arbeitsteilung) auch die übernommene Technik nicht nur weiterentwickeln, sondern auch innerlich verwandeln wird, vorerst und vielleicht für eine lange Übergangszeit mit den übernommenen (und freilich weiterentwickelten) technischen Errungenschaften des Kapitalismus zu arbeiten gezwungen sein wird. Erst in der Entwicklung des Kapitalismus treten jene realen ökonomischen

Bestimmungen auf, die das Begreifen der ökonomischen Struktur der Gesellschaft und der wahren bewegenden Kräfte ihrer Geschichte (auch für die vorkapitalistischen Zeiten) möglich machen. Jene Elemente der Erkenntnis, jene „einfachen“ Kategorien der Ökonomie, die die wissenschaftliche Erkenntnis von Gesellschaft und Geschichte ermöglichen, sind als „Daseinsformen, Existenzbestimmungen“, teils Produkte der kapitalistischen Entwicklung (Arbeit schlechthin), teils erhalten sie erst im Kapitalismus jene Funktion im Ganzen der Ökonomie, durch die sie als Elemente des Gesamtsystems begriffen werden können (Geld). Die kapitalistische Gesellschaft ist also nicht einfach eine bestimmte historische Phase der Menschheitsentwicklung, sondern jene, in der die bewegenden Kräfte dieser Entwicklung bis zur richtigen Erkennbarkeit klar hervortreten – freilich nur, sobald ihre Selbstkritik, die sich in Theorie und Praxis des Proletariats vollendet, ebenfalls klar hervortritt (*Zur Kritik*, XLII-XLIII).

Diese Entwicklung der Produktionsverhältnisse, die eine entsprechende Entwicklung der Produktivkräfte voraussetzen, muß mit einer entsprechenden Entwicklung des Stoffwechsels der Gesellschaft mit der Natur Hand in Hand gehen. Die kapitalistische Entwicklung produziert ja die materiellen Vorbedingungen des Sozialismus (Technik, Maschine etc., Lenin über Elektrifikation). Die Beherrschung der Naturkräfte erreicht, und zwar in stets steigendem Maßstabe, eine breite Intensität und Systematik, die für frühere Gesellschaften undenkbar gewesen wäre; die Naturerkenntnisse entwickeln sich in ununterbrochener Wechselwirkung mit diesem Prozeß: sie entstehen auf dem Boden dieses gesellschaftlichen Seins, die sind ihr Produkt, zugleich aber sind sie eine der wirksamsten Vehikel der Förderung dieses Prozesses. (Da ich bei Genossen Rudas und Deborin auf wenig Verständnis für einen dialektischen Zusammenhang rechnen darf, betone ich nochmals: daß die moderne Naturwissenschaften ein Produkt der kapitalistischen Entwicklung sind, bedeutet nicht, daß sie etwas „Subjektives“ wären. Denn erstens ist die kapitalistische Gesellschaft selbst etwas „Objektives“, zweitens macht sie ein – in bisher ungeahnter Weise – adäquates, objektives, systematisches Wissen über die Natur möglich, ja ein solches möglichst adäquates, objektives und systematisches Wissen über die Natur ist für den Kapitalismus in viel höherem Maße, auf einem viel breiteren Feld etc., Lebensbedingung, wie für die früheren Gesellschaftsformen; dieses Wissen macht also der Kapitalismus nicht nur möglich, sondern er macht es möglich, weil es für ihn notwendig ist.) Die Tatsache also, daß die moderne Naturwissenschaft ein Produkt der kapitalistischen Gesellschaft ist, nimmt nichts von ihrer Objektivität weg, ja eine eingehende und konkrete Analyse der Beziehungen dieser Wissenschaft zu ihrer materiellen Basis, zu dem Stoffwechsel der kapitalistischen Gesellschaft mit der Natur, könnte erst zeigen, warum die von mythologischen Formen durchsetzten Erkenntnisweisen früherer Gesellschaften liquidiert sein mußten, warum eine in qualitativ höherem Maße objektive Naturwissenschaft erst auf dem Boden des Kapitalismus entstehen konnte.

Hier tauchen aber sogleich zwei – miteinander und mit dieser Kontroverse eng verknüpfte – Fragen auf. Erstens: besteht dieses Bestimmtheitsein der modernen Naturerkenntnis vom gesellschaftlichen Sein des Kapitalismus nur darin, daß sie von ihm produziert wurde und ist sie sonst (in ihrem Aufbau, in ihren Kategorien, in ihrer Methode etc.) von diesem gesellschaftlichen Sein ganz unabhängig? Zweitens: bedeutet die Objektivität [68] einer Erkenntnis unter allen Umständen so viel, daß sie auch dialektisch sein muß? Auf die erste Frage haben wir oben bereits geantwortet. Sie zu bejahen würde so viel bedeuten, als – gegen Marx – eine gesellschaftlich–unvermittelte Beziehung zur Natur anzunehmen; anzunehmen, daß der Naturwissenschaftler, soweit er reine Naturwissenschaft betreibt, außerhalb der Gesellschaft steht, daß die Kategorien der gesellschaftlichen Entwicklung (Daseinsformen, Existenzbestimmungen!) auf den in seinem Kopf vorgehenden Erkenntnisprozeß ohne Einfluß sind. Damit würden wir aber in eine primitiv und mechanisch kausale, undialektische Betrachtungsweise verfallen, mit der die bürgerliche Wissenschaft den historischen Materialismus zu kritisieren pflegt, indem sie ihm unterschiebt, er kenne eine „Ökonomie“ als besondere „Sphäre“, die die anderen „Sphären“ (Recht, Kunst etc.) unmittelbar kausal bestimmt, und diesen – selbsterfundenen – Kausalzusammenhang dann entrüstet ablehnt. Wenn man jedoch in der Ökonomie mit Marx die „Anatomie der bürgerlichen Gesellschaft“ erblickt, so muß man sagen: es gibt keine Lebensäußerung innerhalb der bürgerlichen Gesellschaft, die ohne Beziehung auf diese Anatomie existieren könnte und also unabhängig von ihr erkennbar wäre, die nicht sowohl von der Seite des Subjekts (Kategorien als Daseinsformen des Subjekts in *allen* Lebensäußerungen), wie von der Seite des Objekts (gesellschaftliche Bedingtheit des Stoffwechsels der Gesellschaft mit der Natur) durch diese Anatomie erklärt werden könnte und müßte.

Hier jedoch stellt sich der Konkretisierung des Problems ein sachlich historisches Hindernis entgegen, das freilich geeignet ist, die methodische Seite der Frage näher zu beleuchten. Wir haben bereits oben auf den Marx'schen Ausspruch hingewiesen, wonach die historische Erkenntnis von der Selbstkritik einer Gesellschaft, von ihrer Einsicht in die materiellen Grundlagen ihrer Existenz und der auf ihrem Boden erwachsenen Erkenntnisse abhängt. In dieser Hinsicht ist nun der Übergang aus den vorkapitalistischen Gesellschaftsformen in den Kapitalismus von dem Übergang des Kapitalismus in den Sozialismus stark verschieden. Dort war dieser Übergang sofort, überwiegend und in augenfälliger Weise eine Umwälzung des Stoffwechsels der Gesellschaft mit der Natur, so sehr, daß der Übergang vielfach in der Form der Umwälzung der Naturerkenntnisse früher bewußt geworden ist, als in der Gesellschaft. (Der Kampf um die kopernikanische Astronomie ist zweifellos zugleich die ideologische Form eines Klassenkampfes.) Dagegen scheint in dem Übergang vom Kapitalismus zum [69] Sozialismus zunächst der Stoffwechsel der Gesellschaft mit der Natur unverändert zu bleiben, ja es scheint, als ob seine bisherige Entwicklungslinie vorerst sogar eine Steigerung erfahren würde. Erst das zweite Stadium des Kommunismus (Umwälzung der

kapitalistischen Arbeitsteilung, Aufhebung des Unterschiedes zwischen geistiger und physischer Arbeit, Änderung des Verhältnisses von Stadt und Land) gibt eine Perspektive auf eine Umwälzung auch auf diesem Gebiet. Freilich ist der Übergang, hier wie überall, ein fließender, es kann sich nur um das Vorherrschen des einen Moments, nicht um sein Ausschließen des anderen handeln; es ist durchaus möglich, daß die gegenwärtige Krise der Naturwissenschaften bereits ein Zeichen einer beginnenden Umwälzung dieser ihrer materiellen Basis ist und nicht bloß ein Reflex der allgemeinen ideologischen Krise des sich auflösenden Kapitalismus.

Solange wir jedoch nicht in der Lage sind, historisch genetisch die Entstehung unserer Erkenntnisse aus ihrer materiellen Basis konkret, also nicht nur ihr Das, sondern auch ihr Was, ihr Wie etc., aufzuzeigen, wie dies Marx für unsere gesellschaftlich – geschichtlichen Erkenntnisse getan hat, fehlt unserer Betrachtungsweise ein wichtiges, *objektives* Moment der Dialektik: die Geschichte. Es fällt mir wiederum keineswegs ein, zu leugnen, daß die Naturwissenschaften Elemente der geschichtlichen Betrachtung enthalten, daß in ihnen Ansätze zu der von Marx geforderten „einheitlichen Wissenschaft der Geschichte“ vorhanden sind (Kant-Laplace, Darwin etc.). Auch die vormarxistische gesellschaftliche Erkenntnis enthielt historische Elemente (Steuart, Hegel, französische Historiker etc.). Aber eine wirkliche, historisch-dialektische Erkenntnis ist doch nur bei Marx, doch nur durch die dialektische Erkenntnis der Gegenwart als Moment des Gesamtprozesses entstanden. Es wird wohl niemand behaupten, daß diese historischen Elemente im Zentrum der Fragestellungen der modernen Naturwissenschaften stehen würden, oder daß gerade die entwickeltsten und für die anderen methodologisch vorbildlichen Naturwissenschaften diese Fragestellungen bewußt anstreben würden. Denn zu dieser Fragestellung wäre einerseits notwendig, über die Epochen oder Perioden, für die bestimmte Erkenntnisse gelten, weil sie ihre spezifischen, historischen, objektiv realen Verhältnisse in Gedanken fassen, im Klaren zu sein, und andererseits die notwendige Entstehung der Erkenntnisse aus dem objektiv realen Geschichtsprozeß selbst dialektisch zu begreifen. (Für die ökonomischen Erkenntnisse spricht die erste Forderung Engels' klar aus in seinem Brief [70] an F.A. Lange (*Neue Zeit* XXVIII, I., 185). Inwiefern alle Naturerkenntnisse jemals in geschichtliche Erkenntnisse verwandelt werden können, das heißt, ob es nicht materielle Tatbestände in der Natur gibt, die sich in ihrer Struktur überhaupt nicht verändern, oder bloß in solchen Zeitabständen, daß sie für die menschliche Erkenntnis als Veränderungen nicht in Betracht kommen, können wir hier schon deshalb nicht aufwerfen, weil selbst dort, wo uns geschichtliche Entwicklungen gegeben zu sein scheinen, gerade ihr geschichtlicher Charakter noch sehr wenig erfaßt werden konnte. Das heißt, wir sind so weit, zu erkennen, daß der Geschichte der Menschheit eine unendliche Zeitspanne umfassende *objektive* Geschichtsentwicklung vorangegangen sein *mußte*, die realen Vermittlungsglieder zwischen dieser und unserer Geschichte sind uns jedoch teils sehr wenig, teils

überhaupt nicht bekannt. Und zwar nicht nur wegen des noch unzulänglichen Materials, das uns heute zur Verfügung steht, oder wegen der vorläufigen Unentwickeltheit unserer Forschungsmethoden (viele Naturwissenschaften stehen an Exaktheit turmhoch über den Wissenschaften der Geschichte), sondern weil die Fähigkeit die materiellen Grundlagen der Erkenntnis selbst aufzudecken, die Erkenntnis aus diesen materiellen Grundlagen dialektisch abzuleiten, von der bisherigen objektiv realen Entwicklung noch nicht produziert wurde. Die guten Naturwissenschaftler stehen zur Natur so dogmatisch unbefangen, wie etwa Ricardo zur kapitalistischen Gesellschaft gestanden ist. (Die schlechten sind von Skepsis zerfressen und kommen hier nur als Symptome einer Krise in Betracht.) Dies hindert jene – wie gerade das Beispiel Ricardo zeigt –, keineswegs daran, objektiv richtige Erkenntnisse zu erlangen, Ricardo hat sie auf manchen Gebieten ebenfalls gehabt. Dies macht es aber unmöglich, die Widersprüche, die in konkretem Material auftreten, als dialektische Widersprüche klarzumachen, die einzelnen Momente als Momente eines einheitlichen Geschichtsprozesses, wie früher gezeigt wurde, zugleich theoretisch und historisch in den Gesamtzusammenhang einzuordnen. Ein solches Historischwerden der Naturwissenschaften, eine wachsende Einsicht in ihren eigenen Ursprung (die Erkenntnis ihres geozentrischen Charakters etwa), würde sie ebenso wenig „relativistisch“ machen, wie die Gesellschaftswissenschaft infolge der marxistischen Einsicht in die reale Genesis ihrer eigenen Erkenntnis nicht „relativistisch“ geworden ist. Im Gegenteil.

[71] 4. Für uns und Für sich

Damit sind wir bei dem entscheidenden Punkt meiner Einwände gegen einzelne Äußerungen von Friedrich Engels angekommen. (Es fällt mir wiederum nicht ein, auf die verlogene Demagogie von Deborin und Rudas einzugehen, die mir unterstellen, als wollte ich *überhaupt* Marx gegen Engels ausspielen. Ich meine das, was ich gesagt habe und sage es so entschieden, daß niemand mir hier eine „Diplomatie“ vorwerfen kann.) Es handelt sich um die bekannte Stelle über das „Ding an sich“ im *Feuerbach* (16). Genosse Rudas wirft mir „pedantische, philologische, schulmeisterliche Genauigkeit“ vor (*AL. IX.*, 509), weil ich der Gegenüberstellung von An sich und Für uns bei Engels, die Behauptung entgegenstelle, daß diese beiden Begriffe nicht Gegensätze, sondern Korrelate sind und daß der Gegensatz von An sich dialektisch das Für sich ist (*G.u.K.*, 145-147). Allerdings korrigiert sich Rudas alsbald: es sei nicht bloß Pedanterie von mir diesen Gegensatz herauszuarbeiten, sondern hier käme mein orthodoxer Hegelianismus zum Vorschein. Der arme Hegel! – er muß für alles, was der opportunistisch verdrehte „Marxismus“, der „verdrängte“ Neukantianismus von Rudas nicht kapiert hat, herhalten; einmal stiftet er einen Dualismus zwischen Natur und Geschichte an, ein anderrmal will er daß das Alizarin den Für-sich-

Zustand erreiche und sich selbst als Gegenstand erkenne. Es ist, wie Marx über Dietzgen (der sonst diese Zusammenstellung mit Rudas nicht verdient) gesagt hat, ein Pech für den Genossen Rudas, „daß er gerade Hegel nicht studiert hat“. Es handelt sich weder bei Hegel, noch bei den „orthodoxen Hegelianern“ darum, daß das Alizarin sich selbst als Gegenstand erkenne, daß es den Für-sich-Zustand erreiche, vielmehr beruht gerade der Unterschied unserer Erkenntnisse über Natur und Geschichte (die, wie wir gesehen haben, gerade Deborin stark unterstreicht), darauf, daß hier der Gegenstand, die Materie selbst, auf das Für-sich-Sein hindrängt (und darum eine Erkenntnis in der Form des Für-sich möglich macht), während die Erkenntnis der Natur sich in der Form des Korrelates An sich – Für uns abspielt. Die Schranke Hegels, die ihn trotz seines stellenweise großartigen Realismus zu einem mythologisierenden Idealismus trieb, ist eben, daß er dieses Für sich, diesen sich selbst erkennenden Gegenstand nicht in seiner materiellen Konkretheit, nicht [72] in seinem geschichtlichen Werden und Gewordensein aufzuzeigen vermochte, weil – weil es eben zu seinen Zeiten noch nicht real vorhanden war, weil eben das gesellschaftliche Sein der Menschen ihr Bewußtsein bestimmt. Wir können hier auf die Probleme des Systemaufbaus bei Hegel nicht näher eingehen, wir mußten nur einerseits dem phantastischen Unsinn, den Genosse Rudas Hegel zuschreibt, auf Konto des Genossen Rudas übertragen, und andererseits darauf hinweisen, daß die An sich – Für uns zum Für sich die realen wie die gedanklichen Vermittlungen aufzeigt, auch das Für uns etwas anderes bedeutet als in einem [System], wo diese Vermittlungen fehlen. Ich verweise dabei auf das früher über die Beziehung von einfachen und höheren Kategorien Gesagte und komme auf die Engels'sche Stelle zurück.

Engels sagt: „Die schlagendste Widerlegung dieser wie aller anderen philosophischen Schrullen ist die Praxis, nämlich das Experiment und die Industrie.“ Aus dem Ding an sich wird durch Experiment und Industrie ein Ding für uns gemacht. Das letzte ist zweifellos richtig und ist von mir niemals bezweifelt worden. Was ich bezweifle, ist bloß, ob die philosophischen Schrullen dadurch tatsächlich widerlegt worden sind. Ohne die Frage, inwiefern Engels hier Kant mißversteht, sehr eingehend zu behandeln, muß ich doch vorerst hierüber einige Bemerkungen vorausschicken. Es reicht nicht aus, zu sagen, daß die Kant'sche Philosophie überhaupt agnostizistisch ist, sondern es muß erstens gefragt werden, wo und inwiefern sie agnostizistisch ist und zweitens (und gerade diese Frage hängt sehr eng mit unserer Frage zusammen), inwiefern der Kant'sche Agnostizismus durch die Argumente von Engels widerlegt ist. Würde es sich bei Kant um die Unerkennbarkeit der Außenwelt schlechthin, oder um den subjektiven Scheincharakter der Erkenntnis handeln (wie bei griechischen Sophisten vom Typus Gorgias oder bei subjektiven Idealisten wie Berkeley), so wäre diese Widerlegung wirklich schlagend. Das ist aber bei Kant, wie schon Franz Mehring erkannt hat, nicht der Fall. Mehring führt gerade über diese Stellen aus: „Doch müssen wir ihn schon deshalb erwähnen, weil Engels ihm in der Tat ein Unrecht zugefügt hat, indem er Kant's Erkenntnistheorie als eine

„philosophische Schrulle“ abzufertigen suchte. Kant sagt zwar, daß wir die Dinge nicht sehen, wie sie sind, sondern wie sie unserem Sinne erscheinen, aber deshalb sah er in der Erscheinungswelt keinen bloßen Schein, sondern eine Welt praktischer Erfahrung, so daß er selbst den Satz unterschrieben haben würde, womit Engels ihn zu widerlegen sucht, daß sich der Pudding im Essen erprobt.“ (*Neue Zeit* XXVIII., I., 176; ähnlich bei mir an verschiedenen Stellen meines [73] Buches, z.B. 219.) Genosse Rudas fühlt auch die Schwäche seiner Position, indem er zugibt, „daß Kant die vollständige Erkennbarkeit der Welt der Erscheinungen behauptete. Aber eben darum war Kant ein *halb* Materialist“ (*AL*. IX., 510). Dazu sind zwei Bemerkungen notwendig. Erstens, daß für Kant „Erscheinung“ etwas *Objektives* bedeutet, keinen Schein (vergl. darüber z.B. *Prolegomena*, I. Teil, Anm. III, die Polemik gegen Berkeley). Er ist eben in dieser Hinsicht ein – freilich sehr unvollkommener – Vorläufer Hegels, unvollkommen, weil er außerstande ist, den Widerspruch, der in der Objektivität der „Erscheinung“ liegt, dialektisch zu erfassen, was erst Hegel (in der „*Logik des Wesens*“) klar herausgearbeitet hat. Zweitens, daß diesen „halb-Materialismus“ von Kant, die Beschränkung der menschlichen Erkenntnis auf die „Erscheinungen“, die Unerkennbarkeit des Dinges an sich, auch die Materialisten des XVIII. Jahrhunderts geteilt haben. Ich berufe mich auf einen des Idealismus so wenig verdächtigen Zeugen, wie Plechanov. Er zitiert aus Holbach: „Es ist dem Menschen nicht gegeben, alles zu wissen, es ist ihm nicht gegeben in das Wesen der Dinge einzudringen, noch zu den ersten Prinzipien aufzusteigen.“ (*Beiträge zur Geschichte des Materialismus*, 9.) Und in einer polemischen Stelle gegen Lange, der in Robinet, weil dieser die Unerkennbarkeit des Dinges an sich behauptet, einen Vorläufer Kants erblickt, sagt er: „Aber Robinet sagt über das Ding an sich nur das, was Holbach und Helvétius sagen.“ (Ebd. 72) usw. Selbstverständlich ist in allen diesen Stellungnahmen ein Widerspruch enthalten; selbstverständlich müssen alle diesen Denker, wenn sie über diese Schranke hinwegstreben, den materialistischen oder halbmaterialistischen Standpunkt ihrer Philosophie verlassen und den Idealismus oder den Agnostizismus (oder beiden, wie Kant) verfallen.

Der springende Punkt ist mithin einerseits die Frage, wie weit die Welt der „Erscheinungen“ objektiv, wie weit sie bloß subjektiv ist; andererseits, was die Unerkennbarkeit des Dinges an sich für die Objektivität der Erkenntnis bedeutet. Wir haben bereits darauf hingewiesen, daß Kant den konsequenten Subjektivismus Berkeleys ablehnt, ja ihn einen „Skandal der Vernunft“ nennt; wir haben aber zugleich darauf hingewiesen, daß er dadurch an eine widerspruchsvolle philosophische Position gerät. Denn einerseits muß er die Formen der „Erscheinungswelt“, als subjektiv, als vom Subjekt der Erkenntnis, das freilich bei Kant nicht das individuelle erkennende Subjekt ist, produziert, auffassen. Andererseits ist aber der Inhalt, die Materie dieser Erkenntnis, das, was Kant Sinnlichkeit nennt, vom Subjekt voll[74]ständig unabhängig; sie wird von der „Affektion“ des Subjekts durch das Ding an sich verursacht. Die Erkenntnis ist also nur als Folge dieser Affektion durch das Ding an sich möglich (Kant bestreitet

bekanntlich die Möglichkeit einer Erkenntnis, deren Materie nicht die Sinnlichkeit wäre), das Ding an sich ist aber für die menschliche Erkenntnis vollkommen unerreichbar, transzendent. (Auf diesen Widerspruch hat bereits Plechanov hingewiesen: *Neue Zeit* XVII., I., 135 ff.) Dieser Widerspruch wird durch die konkrete Erweiterung unserer konkreten Erkenntnisse nicht unmittelbar, nicht direkt aufgehoben. Wir sahen ja, daß Kant ebenfalls mit einem – freilich undialektisch starren – Korrelat von An sich und Für uns arbeitet (wobei der Anteil des An sich an der Entstehung und der Objektivität des Für uns einer widerspruchsvollen Mythologie anheimfällt) und er würde zweifellos in dem Engels'schen Alizarin nichts prinzipiell Neues der Newtonschen Astronomie, oder seinen eigenen astronomischen Theorien gegenüber erblicken. Denn von seinem Standpunkt aus ist dann das ganze, unendlich erweiterbare Feld der konkreten Erkenntnisse eine Welt der Objektivität, die bloß in Bezug auf das – ihr zu Grunde liegende – also *außerhalb* der Erkenntnis stehende, die konkrete Erkenntnis und ihre konkrete Erweiterung nicht in Betracht ziehende Ding an sich mit dem Makel der Subjektivität behaftet bleibt. Die Nachfolger Kants, die aus dem Ding an sich einen bloßen Grenzbegriff der Erkenntnistheorie machen wollen, verfahren also in Bezug auf die Analyse der konkreten Erkenntnisse ganz konsequent. Sie verfälschen aber Kant insofern, daß sie *sein Problem* einfach ausschalten, indem sie die Frage nach der objektiven, *von uns unabhängigen* Wirklichkeit gar nicht aufwerfen; sie werden dadurch zu dogmatischen Agnostiker. Es ist aber durchaus möglich, im philosophischen Sinne in Bezug auf die Wirklichkeit Agnostiker zu sein, ohne in dem praktischen Verhalten zur Außenwelt, in den einzelnen wissenschaftlichen Forschungen und Stellungnahmen diesen Agnostizismus überhaupt zur Geltung zu bringen. Auch Engels hat diesen Gegensatz klar erkannt. „Hat unser Agnostiker aber – sagt er – diese formellen Vorbehalte einmal gemacht, so spricht und handelt er ganz als der hartgesottene Materialist, der er im Grunde ist.“ (*Neue Zeit* XI., I., 19.)

Hier scheint Engels selbst zuzugeben, daß der Agnostiker lustig Alizarin zu produzieren und dabei – theoretisch, philosophisch – doch Agnostiker zu bleiben vermag. Er müßte also *philosophisch* widerlegt werden. Engels weist auf die philosophische Widerlegung der Widersprüche Kants durch Hegel hin: „wenn ihr alle Eigenschaften eines Dinges kennt, so kennt ihr [75] das Ding selbst; es bleibt dann nichts als die Tatsache, daß besagtes Ding außer uns existiert...“ (ebd.). Diese philosophische Widerlegung ist bei Hegel ein Teil seiner Dialektik des Wesens, der großartigen Darlegung der Objektivität der Erscheinung (vergl. über die Beziehung von Ding an sich und Wesen, *Werke*, II. Aufl., IV., 121.). Wir können hier selbstredend nicht einmal abgekürzt die Hegel'schen Darlegungen wiederholen. Wir müssen uns auf ein wesentliches Moment beschränken. Die Voraussetzung dieser philosophischen Widerlegung und Auflösung der Antinomien des Dinges an sich ist, daß das Subjekt-Objekt-Verhältnis nicht metaphysisch starr (wie bei Kant), sondern von seinen dialektischen Wechselbeziehungen erfaßt wird. Die dialektische Relativierung von Sein und

Werden, auf die die Hegelsche Argumentation hinausläuft, setzt methodologisch die dialektische Relativierung von Subjekt [76] und Substanz voraus (*Phänomenologie des Geistes*). Darauf beruht der Kernpunkt von Hegels Kritik des Dinges an sich. Hegel weist vor allem die Vorstellung ab, als ob die Eigenschaften des Dinges etwas bloß Subjektives wären. „Ein Ding hat *Eigenschaften*; sie sind *erstlich* seine bestimmten Beziehungen auf *Anderes*; die Eigenschaft ist nur vorhanden als eine Weise des Verhaltens zueinander; sie ist daher die äußerliche Reflexion und die Seite des Gesetzseins des Dinges. Aber *zweitens* ist das Ding in diesem Gesetzsein *an sich*; es erhält sich, in der Beziehung auf *Anderes*; es ist allerdings nur eine Oberfläche, mit der die Existenz sich dem Werden des Seins und der Veränderung preisgibt; die Eigenschaft verliert sich darin nicht. Ein Ding hat die Eigenschaft, dies oder jenes im Andern zu bewirken, und auf eine eigentümliche Weise sich in seiner Beziehung zu äußern. Er beweist diese Eigenschaft nur unter der Bedingung einer entsprechenden Beschaffenheit des anderen Dinges, aber sie ist ihm zugleich *eigentümlich* und seine mit sich identische Grundlage – diese reflektierte Qualität heißt darum *Eigenschaft*.“ (Ebd. 125.) So wird das Kant'sche Problem vollständig umgekehrt, gerade das Ding an sich (in seiner Kant'schen Fassung) erscheint als das subjektive Moment, als Produkt der abstrakten Reflexion; das Ding an sich ist „als solches nicht *Anderes*, als die leere Abstraktion von aller Bestimmtheit, von dem man allerdings *nichts wissen* kann, eben darum, weil es die Abstraktion von aller Bestimmung sein soll“ (ebd. 127). Diese dialektische Wechselbeziehung ist ein Moment des Werdens. Erst wenn das Werden als das übergreifend-konkrete Moment begriffen wird, kann auch die Starrheit im Gegenüberstehen von Subjekt und Objekt dialektisch aufgelöst werden; darum weist Hegel in der zuerst angeführten Stelle darauf hin, daß hier „die Existenz sich dem Werden des Seins und der Veränderung preisgibt“. Weder Kant, noch seine Zeitgenossen haben dies zu erkennen vermocht. Plechanov weist mit Recht darauf hin, daß das Werden der Punkt ist, wo die Materialisten des XVIII. Jahrhunderts vor das „für sie unlösbare Ding an sich Problem gestellt wurden“. Man kann dies bereits aus der früher angeführten Stelle deutlich ersehen. Plechanov zeigt jedoch ganz klar, wie diese Schranke der *Erkenntnistheorie* des Materialismus mit der Schranke ihrer *Geschichtsauffassung* (Katastrophentheorie Holbachs, a.a.O., 51) mit der Schranke ihrer *Gesellschaftsauffassung* (Dilemma der Verursachung zwischen „öffentlicher Meinung“ – das heißt: subjektiver Faktor – und sozialem Milieu – das heißt: objektiver Faktor –, ebd. 58) eng zusammenhängt. Hegel widerlegt Kant, indem er nicht bloß das Widerspruchsvolle seiner Auffassung auf[77]deckt, sondern indem er diese Auffassung als auf einer bestimmten Stufe der menschlichen Erfassung der Welt notwendig entstehende Struktur der Erkenntnis – genetisch – nachweist. Erst durch diesen Nachweis der – Kant unbekannt und unbewußt gebliebenen – Dialektik des Dinges an sich, sind die Widersprüche, die für Kant als prinzipiell unlösbare Antinomien erscheinen mußten, aufgelöst worden. Diese genetisch-dialektische Widerlegung Kants durch Hegel bleibt aber bei Hegel selbst

noch immer rein logisch. Das heißt, er zeigt auf, daß die Kant'sche Auffassung der Wirklichkeit eine der Typischen, möglichen und notwendigen Stellungen zur Wirklichkeit ist. Er gibt aber – trotz vieler richtigen Hinweise – keine *konkrete* Genesis dieser Philosophie, keine *geschichtliche* Genesis. Dazu ist erst die auf die Füße gestellte Dialektik, der historische Materialismus imstande. Er allein vermag das richtige an Hegels Darlegungen *historisch zu konkretisieren*, die Wirklichkeitsauffassung Kants nicht allein als mögliche und typische Stellung zur Objektivität, sondern als konkrete Konsequenz einer konkreten Klassenlage nachzuweisen.

Die Agnostiker werden mithin nicht durch das Experiment und die Industrie widerlegt, sondern durch das Klarwerden der Dialektik, die in der „Erscheinung“ liegt. Und dieses Klarwerden ist selbst ein Produkt jener Umwälzung des gesellschaftlichen Seins, welcher sowohl Experiment wie Industrie ihr Dasein verdanken, welche im Klassenbewußtsein des Proletariats – ebenfalls ein Produkt dieser Entwicklung – in der Form des Für sich bewußt wird. Also: nicht das Alizarin soll zu einem Bewußtsein über sich selbst gebracht werden, wie Genosse Rudas zu meinen scheint, sondern, indem das Proletariat zu einem Bewußtsein über sich kommt, erhält das An-sich–Für-uns-Verhältnis, durch jene Kategorien vermittelt, die das Bewußtsein des Proletariats zu einem umfassenden dialektischen Bewußtsein über die Totalität der Gesellschaft in ihrer Beziehung zu ihrer Naturgrundlage erweitern, seine richtige methodische Stelle, verliert es jenen agnostizistischen Charakter, den es sowohl bei Kant, wie bei den alten Materialisten gehabt hat.

Experiment und Industrie sollen also durch Verwandeln des An sich in ein Für uns die philosophischen Schrullen des Agnostizismus widerlegen. Angenommen, sie tun es, für wen tun sie es? Man müßte doch konsequenterweise sagen: zuerst für den Experimentator selbst (um vorläufig von der Industrie gar nicht zu reden), wer das Alizarin selbst herstellt, müßte gegen alle philosophischen Schrullen des Agnostizismus gefeit sein. Dies ist aber in der Wirklichkeit bekanntermaßen nicht der Fall. [78] Da für Friedrich Engels das Ding-an-sich-Problem durch den historischen Materialismus gelöst und erledigt war, konnte *für ihn* das Experiment *auch* Beispiel der dialektischen Auffassung der Wirklichkeit repräsentieren, für den Experimentator jedoch – wenn er nicht zufällig ein Anhänger des historischen Materialismus ist – nicht ohne weiteres. Denn das Experiment, in dem das Ding an sich zum Ding für uns wird, ist nur an sich dialektisch, um seinen *dialektischen* Charakter *für uns* zu enthüllen, muß etwas anderes, etwas neues hinzutreten – eben der historische Materialismus. Der Naturforscher kann sonst noch so viele und noch so glänzende Experimente machen, und trotzdem an der Unerkennbarkeit des Dinges an sich festhalten, oder Machist, oder sogar Schopenhauerianer sein. Lenin hat diesen Zusammenhang ganz klar erkannt: „Nicht einem einzigen dieser Professoren, die befähigt sind, die wertvollsten Arbeiten auf den speziellen Gebieten der Chemie, der Physik, der Geschichte zu leisten, darf nur ein Wort geglaubt werden, sobald es sich um die Philosophie

handelt." (Ich zitiere, da mir Lenins *Empiriokritizismus* leider unerreichbar ist, aus Deborins: *Lenin, der kämpfende Materialist*, 27-28.) Warum? Weil der Experimentator zwar einen objektiven Teilzusammenhang der Wirklichkeit objektiv richtig zu erkennen im Stande ist, aber – als blosser Experimentator – noch lange nicht in der Lage ist, etwas über die Wirklichkeit jener „Erscheinungswelt“, deren Teile er richtig erforscht, wirklich, dialektisch auszusagen. Diese Schranke, die im Wesen des bloßen Experiments liegt, habe ich dahin charakterisiert, daß er „im dialektisch-philosophischen Sinne“ keine Praxis, sondern vielmehr ein anschauendes Verhalten ist und damit, *solange es bloß anschaulich bleibt*, auch über diesen Schranken nicht hinauszukommen vermag.

[79] Gesteigert wird dieses Eingesperrtsein in die Schranken der bisherigen Unmittelbarkeit und deren Denkformen, wenn das Experiment als Kategorie der Erkenntnis von Gesellschaft und Geschichte verwendet wird. Verständlicherweise, denn es geht einerseits die methodologische Schärfe, die das Experiment in den Naturwissenschaften gehabt hat (strenge Sonderung der Untersuchungsgegenstände, Ausschaltung der störenden Momente, Wiederholbarkeit unter „gleichen“ Bedingungen etc.) verloren, andererseits tritt der bloß anschauende Charakter viel klarer, mit – unbewußt gebliebener – sozialer Einstellung zutage. Es ist bekannt, daß in der Terminologie der Trade-Union-Bürokraten die russische Revolution sehr oft als „Experiment“ figuriert. Bei der Vorliebe Deborins für „exakte“ Terminologie ist es nur selbstverständlich, daß er sie ebenfalls übernimmt und anwendet und in dem Fehlen der methodologischen Vorbedingungen des Experimentes geradezu den Grund zu deren Anwendung findet. Er sagt: „Die Gesellschaft kann unter gewissen Bedingungen zum Gegenstand des Experimentes werden. Die Natur stellt sich uns in den Weg als etwas Fremdes. Hier sind Experimente nur in engen Grenzen möglich. Im gesellschaftlichen Leben liegen die Verhältnisse etwas anders. Da sind wir Menschen in erster Linie selbst Arbeiter und Schöpfer. Denn die Geschichte wird von den Menschen gemacht, während die Natur nicht von ihnen gemacht wird. Lenin ist der große, geniale Experimentator. Er hat jeden theoretischen Fall einer praktischen Prüfung unterworfen.“ (*Lenin, der kämpfende Materialist*, 10.) Hier zieht – unter der Maske einer Begeisterung für Lenin – die Ideologie von verknöcherten Trade-Union-Bürokraten, die die russische Revolution nicht offen abzulehnen wagen, in unsere Literatur ein. Denn diese haben – und von ihrem Standpunkt aus folgerichtig – die russische Revolution stets als „Experiment“ aufgefaßt. Selbstverständlich. Denn das entbindet sie eines jeden Handelns. Man muß „Abwarten“, ob das Experiment gelingt. Und wenn es „mißlingt“, so ist eben der frühere Zustand hergestellt: das eine Kaninchen ist trotz der Einimpfung des Antitoxins eingegangen, man wird, wenn nötig, ein anderes Kaninchen suchen, um an ihm die Wirkungen des sozialen Antitoxins „beobachten“ (aber nur beobachten) zu können. [80] Die Schranken des anschauenden Verhaltens in der modernen Naturwissenschaft sind es – ohne die geniale (...) der Methode, die Deborin sich aus der bürgerlichen Soziologie holt, vorauszusetzen – [81] was

Marx in seiner Kritik Feuerbachs gegen dessen anschauenden Materialismus besonders nachdrücklich betont. Ich kann hier nicht auf alle Momente dieser Kritik eingehen. Ich führe bloß den achten Aphorismus an: „Das gesellschaftliche Leben ist wesentlich *praktisch*. Alle Mysterien, welche die Theorie zu Mystizismus verleiten, finden ihre rationelle Lösung in der menschlichen Praxis und im Begreifen dieser Praxis.“ Mit seiner gewohnten umfassenden Deutlichkeit betont hier Marx, daß das Begreifen dieser Praxis ebenfalls Voraussetzung der Auflösung jener Mysterien ist, die für das bloß anschauende Denken überall vorhanden sind. (Die Stelle wird vortrefflich erläutert durch seine Kritik des „Gattungsbegriffes von Feuerbach „als innere *stumme* (von mir gesperrt), die vielen Individuen bloß *natürlich* verbindenden Allgemeinheit“, und durch den X und XI. Aphorismen.)

[82] Aus dieser Sachlage folgt freilich weder „daß nicht das Experiment unsere Kenntnisse erweitert, sondern die *Ideen*, die uns bei dem Experiment leiten“, wie Genosse Rudas mir unterschiebt (AL. IX., 513), noch, daß etwa infolge dieses Hinausgehens über die Schranken des bloßen Experimentators ich nun eine „proletarische Physik, Chemie etc. fordern würde. Gerade Lenin weist in der oben angeführten Stelle vortrefflich auf den Unterschied von Spezialwissenschaft und Philosophie hin. Und hier ist *nur* von der *philosophischen* Frage die Rede, denn Engels will ja durch das Experiment gerade die *philosophischen* Schrullen widerlegen, und die Richtigkeit dieser seiner philosophischen Widerlegung ist es gerade, was ich bezweifle. Denn es ist klar (auch Rudas gibt es zu, AL. IX., 511), daß Kant die konkrete Erweiterung unserer Erkenntnisse nicht bezweifelt hat und es ist nicht abzusehen, warum er, der Anhänger Newtons gerade ihre Erweiterung durch Experimente bezweifelt hätte. (Man mag auch an den – im großen und ganzen – Kantianer Helmholtz denken.) Wenn Kant also *trotzdem* die Erkennbarkeit des Dinges an sich leugnet, so ist er *nur philosophisch* und nicht durch das bloße Experiment zu widerlegen. Seine Widerlegung beginnt, wie wir gezeigt haben, mit Hegel, und wird von Marx und Engels vollendet, die *philosophisch* klarlegen, was Erscheinung, was An sich, Für uns etc. *konkret, real, geschichtlich* zu bedeuten haben. (Wie weit diese Widerlegung die Philosophie selbst aufhebt, gehört nicht zu unserem Thema.)

Die philosophische Widerlegung aller philosophischen Schrullen geschieht wie Marx in seiner Feuerbach-Kritik zeigt, durch die umwälzende Praxis. Es fragt sich also: bedeutet die Praxis des Experimentes (und der Industrie) eine Praxis *in diesem* Sinne, oder – wie ich es ausgedrückt habe – in dialektisch-philosophischem Sinne? Genosse Rudas meint mich mit der Frage widerlegen zu können: „Wo gibt es eine Praxis, in der man nicht beobachtet?“ (AL. IX., 512.) Richtig. Aber mit dieser Frage beweist Rudas wieder, daß er von Dialektik nichts versteht und den Gegensatz von anschauenden und praktischen Verhalten als getreuer Kantianer nach dem Schema der Dualität von reiner und praktischer Vernunft kontrastiert. Nach dieser Auffassung ist aber dann *alles* umwälzende Praxis, auch die Kengurujagd der Australneger, da in der Nacht des Rudas'schen Denkens sind eben alle Kühe schwarz. Dann ist es aber ganz unverständlich,

warum Marx eine derartige „umwälzende Praxis“, die immer existiert hat, als etwas neues, als einen *Gegensatz* zu der Betrachtungsweise der bisher entwickeltesten Gesellschaft, der bürgerlichen Gesellschaft hervorhebt (Feuerbach, Aphorismen IX bis X). Feuerbach steht wirk[83]lich auf dem Boden eines konsequenten Materialismus in seiner Naturphilosophie, warum betont dann Marx gegen ihn, daß er an die sinnliche Anschauung appelliert, „aber er faßt die Sinnlichkeit nicht als praktische, menschlich-sinnliche Tätigkeit“ (Aphorismus V). Es handelt sich also darum, ob *diese* Praxis, die nach den klaren Ausführungen von Marx Feuerbach und der ganze anschauende Materialismus *nicht kennt*, in Experiment (und Industrie) vorhanden ist, ob der „einfachste Schwarzarbeiter“, den Genosse Rudas mir mit der bereits gewohnten edlen Entrüstung entgegenstellt, der „die Wirkung dessen, was er tut, beobachtet“ (AL. IX., 512), in *diesem* Sinne, im Sinne der Feuerbach-Aphorismen von Marx, ein praktisches Verhalten einnimmt. Genosse Rudas ist offenbar der Ansicht, daß wenn schon die Tätigkeit des Schwarzarbeiters „praktisch“ ist, wie viel mehr die des gelernten Arbeiters und erst des Experimentators. Mir scheint nun, daß Marx die „beobachtende“ Tätigkeit des Schwarzarbeiters kaum als umwälzende Praxis, als praktisch-kritische Tätigkeit aufgefaßt hätte. Denn wenn er, in der oben angeführten Stelle von Praxis spricht, betont er, die rationelle Lösung der Mysterien, findet sich „in der menschlichen Praxis und *im Begreifen* (von mir gesp.) dieser Praxis“. Und ich glaube kaum, daß Marx die beobachtende Tätigkeit des Schwarzarbeiters während des Steineklopfens etwa, als Begreifen seiner Praxis aufgefaßt hätte. Er hat vielmehr bloß in der Erkenntnis des gesellschaftlich-geschichtlichen Prozesses in seiner Gesamtheit dieses Begreifen erblickt, im historischen Materialismus. So zeichnet Marx zuerst (z.B. *Kapital* I., 325, 338), wie die kapitalistische Arbeitsteilung den Arbeitsprozeß automatisiert, die Tätigkeit des Arbeiters auf das Überwachen der Maschine herabdrückt, betont dann dr. Ure, dem Pindar der automatischen Fabrik gegenüber, daß bei der kapitalistischen Anwendung der Maschinerie im Großen und daher im modernen Fabrikssystem, „ist der Automat selbst das Subjekt und die Arbeiter sind nur als bewußte Organe seinen bewußtlosen Organen beigeordnet und mit denselben der zentralen Bewegungskraft untergeordnet“ (ebd. 384). Es ist einfach lächerlich zu glauben, daß Marx sich diese Tätigkeit (ohne ein Begreifen dieser Praxis) als umwälzende Praxis, als Überwindung Feuerbachs vorgestellt hätte.

Freilich wächst die umwälzende Praxis auf dem Boden eines gesellschaftlichen Seins, das diese Tätigkeit hervorbringt. Aber nicht elementar, nicht spontan, sondern gerade dadurch, daß die Arbeiter sich über die gesellschaftlich-geschichtlichen Voraussetzungen ihrer Tätigkeit, über die objektiven Tendenzen der ökonomischen Entwicklung, die diese ihre Tätig[84]keit hervorgebracht haben und die über diese Formen des gesellschaftlichen Seins hinaustreiben, *bewußt* werden und dieses Bewußtsein (Begreifen der Praxis: Klassenbewußtsein) zu einer umwälzenden Praxis *steigern*. Dem Experimentator fehlt dieses Bewußtsein über die Grundlagen seiner Tätigkeit; das heißt, er hat sie, wenn er „zufällig“ (zufällig,

weil seine Klassenlage hiezu keine objektive gesellschaftliche Nötigung enthält) Marxist ist. Er beobachtet einen Teilzusammenhang der objektiven Wirklichkeit, und soweit er sie richtig beobachtet hat, gelangt er zu richtigen wissenschaftlichen Ergebnissen, sowie der Arbeiter, wenn er den Automat, dessen Teilchen er ist, richtig bedient, die vorgeschriebene Arbeitsleistung richtig zu vollbringen hilft. Das materielle Substrat beider Vorgängen ist dialektisch: es ist Moment eines objektiven dialektischen Prozesses. Die Dialektik des kapitalistischen Arbeitsprozesses, der kapitalistischen Technik etc. ist sogar – im historischen Materialismus – zur dialektischen Erkenntnis geworden. Beide Vorgänge sind aber nur an sich dialektisch. Und dieses An-sich-sein wird keineswegs dadurch aufgehoben, daß es eine unmittelbar-bewußte Form erhält. Der Experimentator verwandelt in seinem Teilzusammenhang das An sich in ein Für uns, ohne daß der dialektische Charakter des Gesamtzusammenhanges, dem das Objekt seiner Tätigkeit und seine Tätigkeit und die Kategorien, in denen er sich bewußt wird, angehören, dialektisch bewußt geworden wäre. Selbst dort, wo ein Gesamtzusammenhang vorhanden ist, muß die unmittelbare Form ihres Bewußtwerdens nicht mit ihrer wirklichen inneren Struktur zusammenfallen. Marx spricht z.B. in einem Brief an Lassalle von dem System, das Heraklit und Epikur „nur an sich“ gehabt haben und betont, daß selbst bei Philosophen, wie Spinoza, deren Denken eine systematische Form hat, ist „der wirkliche innere Bau seines Systems ganz verschieden von der Form, in der es von ihm bewußt dargestellt war“ (Nachlaß-Ausgabe von Gustav Mayer, III. 123). Die dialektische Verwandlung des An sich in ein Für uns verlangt eben stets mehr, als eine unmittelbare Umsetzung in Bewußtseinsformen.

Dem bloßen Naturforscher fehlt das Bewußtsein über die materiellen Grundlagen seiner Tätigkeit. Und seine Tätigkeit allein kann ihm dieses Bewußtsein nicht geben, noch weniger, als dem Arbeiter der bloße Arbeitsprozeß und der spontan elementare Kampf gegen den Unternehmer ein Klassenbewußtsein geben können, obwohl beide – objektiv – Momente des dialektischen Prozesses sind, dessen Produkt das Klassenbewußtsein ist. Freilich: noch weniger kann es irgendeine Philosophie oder Erkenntnistheorie geben, die sehr oft [85] Forscher, die auf ihrem Spezialgebiet sehr Gutes geleistet haben, zu den abenteuerlichsten und absurdesten Folgerungen verleitet hat. Dieses Bewußtsein *kann nur* der historische Materialismus geben. Denn der Naturforscher ist ebenso ein Produkt seines gesellschaftlichen Seins wie jede gewöhnliche Sterbliche. Ich will gar nicht von den persönlichen, klassenmäßigen Vorurteilen sprechen, die sein Denken, besonders, wenn er sein Spezialgebiet verläßt, und zu philosophieren beginnt, beeinflussen, was ihn sehr oft nicht hindert, auf diesem Spezialgebiet *objektiv richtige* Erkenntnisse hervorzubringen, ein An sich in ein Für uns zu verwandeln. Ich meine vielmehr, daß auch sein Bewußtsein von seinem gesellschaftlichen Sein bestimmt ist; daß er, in der Meinung voraussetzunglos, unbefangen, der objektiven Wirklichkeit, der Natur gegenüberzustehen, weitgehendst in den unmittelbar gegebenen Formen seines –

von ihm nicht durchschauten – gesellschaftlichen Seins befangen bleibt, so wie seinerzeit, die glänzendsten Vertreter der klassischen Ökonomie Englands. Daß eine unbefangene und darum objektive, richtige Ergebnisse zeitigende *Spezialforschung* in den Naturwissenschaften noch immer möglich ist, hat seinen Grund in jenem Verhältnis des Stoffwechsels der Gesellschaft mit der Natur zum Umwälzungsprozeß der Gesellschaft in unserer Übergangsperiode, das ich früher angedeutet habe. Erst der historische Materialismus, in dem die gesellschaftliche Erkenntnis des Proletariats als Erkenntnis Für sich zum Ausdruck kommt, vermag hier eine Klarheit zu schaffen. Erst der historische Materialismus vermag den realen Ursprung und deshalb die konkrete Wesensart der Kategorien unseres Seins und unseres Bewußtseins aufzudecken, die in ihrer Unmittelbarkeit als naturhaft, als ewig hingenommenen Denkformen als Produkte des gesellschaftlich-geschichtlichen Entwicklungsprozesses klar zu machen. Wie tief der historisch sich wandelnde, also historisch vorübergehende Prozeß des *kapitalistischen* Stoffwechsels mit der Natur unsere gegenwärtige Naturerkenntnis bestimmt, wo jene Kategorien beginnen, die den Stoffwechsel *einer jeden Gesellschaft* mit der Natur bestimmen, ist eine Frage der Einzelforschung, die voraussichtlich manche Kategorien als historisch, als von dem spezifischen Stoffwechsel der kapitalistischen Gesellschaft mit der Natur bestimmt erweisen wird, die heute als „ewige“, unmittelbar aus der Natur gewonnene Kategorie erscheint, z.B. Arbeit in der Physik. Marx erblickte in Descartes' Auffassung der Tiere einen Reflex der Manufakturperiode (*Kapital* I. 354, Anm. 111), und er betrachtet Lamettries Menschenauffassung als eine direkte [86] Fortsetzung dieser Descartes'schen Tradition (*Heilige Familie*, Nachlaß II. 233). Auch Kautsky, als er noch Marxist war, meinte „daß in den Naturwissenschaften die Katastrophentheorien vorherrschten, solange die Bourgeoisie revolutionär war; daß sie durch die Theorien der unmerklichen Entwicklung abgelöst wurden, als die Bourgeoisie in konservative Bahnen einlenkte. Dieser Zusammenhang wird niemanden überraschen, der weiß, wie sehr die gesellschaftlichen Bedürfnisse und Empfindungen nicht nur die gesellschaftlichen sondern auch die naturwissenschaftlichen Theorien, das ganze Weltbild beeinflussen“ (*Neue Zeit* XXIII., II., 134).

Erst durch eine solche Erkenntnis der materiellen Grundlagen der Naturwissenschaften und mit ihnen des Experiments, die – ich wiederhole – *nur* der historische Materialismus zu leisten imstande ist, wird der dialektische Zusammenhang, der einem Einzelergebnis, oder einem ganzen Gebiet an sich zu Grunde liegt, ein *dialektischer* Zusammenhang auch für uns. Dazu ist aber die „höhere“ Kategorie des Für sich, das Klassenbewußtsein des Proletariats die unerläßliche Voraussetzung. Jene Verwandlung aber, des An sich in Für uns, die Experiment und Industrie vollziehen, bilden *zusammen* den Stoff, den Gegenstand der praktischen Überwindung der philosophischen Schrullen, so wie Marx stets in seiner dialektischen Auflösung der bürgerlichen Ökonomie, im Aufzeigen der Dialektik, die in ihr an sich, aber nur an sich, enthalten war, stets die richtigen

und falschen Theorien im Zusammenhang mit ihrem materiellen Substrat behandelt, stets genetisch aufzeigt, wieso das gesellschaftliche Sein es dem einen ermöglichte, einen richtigen Zusammenhang richtig aufzudecken, wieso es dem anderen verhindern mußte, den Widerspruch entweder überhaupt zu erkennen, oder seines dialektischen Charakters bewußt zu werden.

Diese Auseinandersetzungen ersparen uns ein ausführliches Einsehen auf die Industrie als umwälzende Praxis. Genosse Rudas wirft mit ein quid pro quo vor, weil ich in der Polemik gegen die Engels'sche Stelle Industrie mit Kapitalist gleichsetze (ich gebe zu: kapitalistische Industrie wäre ein richtigerer Ausdruck gewesen). Er behauptet: es sei in diesem Falle vollkommen gleichgültig, ob die Industrie eine kapitalistische ist, oder nicht, daß „in dem Sinne, wie Engels hier von der Industrie spricht, wird eine kommunistische Industrie ebenso verfahren, wie eine kapitalistische oder welche immer... Denn in diesem Sinne ist die Industrie ein ewiger Naturprozeß zwischen Mensch und Natur, in dem der Mensch seinen Stoffwechsel mit der Natur vermittelt“ (AL. IX., 514-515). Vorerst stimmt der Hinweis auf Marx nicht. [87] Marx sagt: „Die Produktion von Gebrauchswerten oder Gütern ändert ihre *allgemeine Natur* nicht dadurch, daß sie für den Kapitalisten und unter seiner Kontrolle vorgehen. Der Arbeitsprozeß ist zunächst unabhängig von jeder bestimmten gesellschaftlichen Form zu betrachten.“ (Kapital I., 140, Sperrungen von mir.) Es handelt sich also hier bei Marx um eine „verständige Abstraktion“, mit der er aus methodischen Gründen seine Untersuchung beginnt und dann in allen Punkten die spezifischen Bestimmungen, die die geschichtliche Wirklichkeit konkret reproduzieren, zu entwickeln. Die Engels'sche Stelle kann sich aber unmöglich auf eine solche methodische Abstraktion beziehen. Soll die Praxis der Industrie die philosophischen Schrullen widerlegen, so kann das eben nur die *wirkliche Industrie* und nicht der abstrakte Begriff einer Produktion von Gebrauchswerten tun; und ich sehe nicht ein, wo ein Mißverständnis darin liegen würde, in dieser konkreten Beziehung die wirkliche Industrie der kapitalistischen Industrie gleichzusetzen.

Überall, wo Marx *konkret* über die Industrie spricht, spricht er klar und eindeutig über die kapitalistische Industrie. Ich will die grundlegenden Stellen über Arbeitsteilung beiseite lassen und werde nur kurz auf seine Behandlung der Maschinerie hinweisen, denn dort ist der Schein am bestechendsten, als ob es sich um eine, wenn auch nicht überhistorische, so doch wohl für Kapitalismus, wie für Sozialismus gleich wirksame Daseinsbestimmung handeln würde; der Sozialismus wird ja auch mit Maschinen arbeiten müssen. Ich führe nun einige wichtige Stellen an: „Selbst die Erleichterung der Arbeit wird zum Mittel der Tortur, indem die Maschine nicht den Arbeiter von der Arbeit befreit, sondern seine Arbeit vom Inhalt. Aller kapitalistischen Produktion, soweit sie nicht nur Arbeitsprozeß, sondern zugleich Verwertungsprozeß des Kapitals, ist es gemeinsam, daß nicht der Arbeiter die Arbeitsbedingung, sondern umgekehrt die Arbeitsbedingung den Arbeiter anwendet, aber erst mit der Maschinerie erhält diese Verkehrung

technisch handgreifliche Wirklichkeit. Durch seine Verwandlung in einen Automaten tritt das Arbeitsmittel während des Arbeitsprozesses selbst dem Arbeiter als Kapital gegenüber, als tote Arbeit, welche die lebendige Arbeitskraft beherrscht und aussaugt. [88] Die Scheidung der geistigen Potenzen des Produktionsprozesses von der Handarbeit und die Verwandlung derselben in Mächte des Kapitals über die Arbeit, vollendet sich, wie bereits früher angedeutet, in der auf Grundlage der Maschinerie aufgebauten großen Industrie." (*Kapital I.*, 388.) Und: „Und dies ist die Pointe der ökonomischen Apologetik. Die von der kapitalistischen Anwendung der Maschinerie untrennbaren Widersprüche und Antagonismen existieren nicht, weil sie nicht aus der Maschinerie selbst erwachsen, sondern aus ihrer kapitalistischen Anwendung. Da also die Maschinerie an sich betrachtet, die Arbeitszeit verkürzt, während sie kapitalistisch angewandt, den Arbeitstag verlängert, an sich die Arbeit erleichtert, kapitalistisch angewandt ihre Intensität steigert, an sich ein Sieg des Menschen über die Naturkraft ist, kapitalistisch angewandt den Menschen durch die Naturkraft unterjocht, an sich den Reichtum des Produzenten vermehrt, kapitalistisch angewandt ihn verpaupert, usw., erklärt der bürgerliche Ökonom einfach, daß Ansichbetrachten der Maschinerie beweise haarscharf, daß alle jene handgreiflichen Widersprüche bloßer Schein der gemeinen Wirklichkeit, aber an sich, also in der Theorie gar nicht vorhanden sind." (Ebd. 406-407.) Diese Stellen zeigen, daß Marx die „kapitalistische Hülle“ der Produktivkräfte, bei Betrachtung ihrer konkreten Gestalt stets sorgfältig im Auge behalten hat. Daß diese kapitalistische Hülle eben bloß eine Hülle ist, daß „hinter“ dieser Hülle (besser: in dieser Hülle) jene objektiven gesellschaftlichen Kräfte wirksam sind, die den Kapitalismus hervorgebracht haben, und die ihn in den Untergang führen werden, ist klar, verwirrt aber jene, die aus dieser Tatsache auf einen „subjektiven“, auf einen Scheincharakter dieser Hülle schließen; nur die Kantianer, wie den Genossen Rudas. Der materialistische Dialektiker weiß, daß die kapitalistische Hülle ebenfalls ein Teil der objektiven Wirklichkeit ist (wie bei Hegel die Erscheinung ein Moment des Wesens), daß aber nur die dialektisch richtige Erkenntnis des Ganzen in allen seinen konkreten Bestimmungen imstande ist, die Art, den Grad etc., der Objektivität und der Wirklichkeit der einzelnen Momente gedanklich zu erfassen. Durch eine solche richtige, dialektische Erkenntnis der kapitalistischen Hülle wird sie in ihrer Wirklichkeit als Hülle erkannt. Das heißt, es wird klar, daß die Erkenntnis ihrer gesellschaftlichen Bedingtheit aus ihr keinen bloßen Schein (etwas [89] Subjektives) macht, daß das Wissen von ihrem Vergehen nichts daran ändert, daß sie *konkrete Gestalt der Industrie für unsere Epoche ist, daß die wirkliche Industrie nur begrifflich* von dieser Hülle getrennt werden kann. Denn die Existenz dieser Hülle ist unzertrennbar mit den wesentlichsten Existenzformen unseres gegenwärtigen gesellschaftlichen Seins verknüpft. (Maschinen mit Arbeitsteilung im Betrieb, Arbeitsteilung im Betrieb mit gesellschaftlicher Arbeitsteilung etc.) Wir können mit Hilfe des historischen Materialismus eine Perspektive auf die Zeiten, wo diese realen Existenzformen real aufgehoben sein

werden, erlangen (höhere Phase der kommunistischen Gesellschaft in der „Kritik des Gothaer Programmes“), nicht aber diese Entwicklung konkret in Gedanken vorwegnehmen. Das wirkliche Verschwinden der kapitalistischen Hülle geschieht im *realen Geschichtsprozeß*: das heißt, um die kapitalistische Hülle konkret und real verschwinden zu lassen, müssen jene realen Kategorien des gesellschaftlichen Seins (kapitalistische Arbeitsteilung, Trennung von Stadt und Land, von physischer und geistiger Arbeit) umgewälzt werden, welche Umwälzung selbstverständlich auch die konkrete Gestalt der Industrie (selbst technisch) weitgehend umwälzen muß. (Beziehung der Technik zur kapitalistischen Arbeitsteilung.) Gleich für beide Epochen bleibt nur der *Begriff* der Landindustrie, die Industrie als „verständige Abstraktion“.

Der Einwand des Genossen Rudas, sein Ignorieren der Dialektik der kapitalistischen Hülle zeigt deutlich seine „unbewußte Absicht“, den – nicht logischen, nicht wissenschaftlichen – Grund seines Mißverständnisses: sein *Chvostismus schlägt in Apologetik um*. Das Bestreben des Genossen Rudas geht eben dahin, die *Wesensgleichheit der kapitalistischen Gesellschaft mit der kommunistischen* darzulegen, indem er die kapitalistische Hülle als bloßen Schein behandelt, den man bloß, wie einen Schleier wegzuziehen braucht, um „die“ Industrie als einen „objektiven Produktionsprozeß“, „ewigen Naturprozeß zwischen Mensch und Natur“, konkret zu erblicken. Und zwar so, daß diese konkrete Gestalt in Kapitalismus und Sozialismus die gleiche ist. Er bildet sich eine besonders materialistische Einsicht in den gesellschaftlichen Entwicklungsprozeß erlangt zu haben, während er bloß – wie alle Apologetiker – die spezifischen, historischen Bestimmungen des Kapitalismus außer acht läßt. Es ist [90] – theoretisch – derselbe Fehler, wie der der opportunistischen Gewerkschaftsbürokraten, die sich im Jahre 1918 „mitten im Sozialismus“ befunden zu haben vorgaben. Offenbar ist für Rudas, wie für Deborin, die Tätigkeit, die Praxis nichts mehr, als der „Kampf der Gesellschaft mit der Natur“ (AL. X., 639). Er kann und will sich eben eine andere Form des gesellschaftlichen Entwicklungsprozesses, als den fatalistisch elementaren Prozeß des Kapitalismus nicht vorstellen. Er will seinen vornehm wissenschaftlichen Posten als „Beobachter“ des gesetzmäßigen Ablaufs der Geschichte, wobei er die revolutionären Entwicklungen „voraussehen“ kann, nicht verlassen. Die wirkliche Umwälzung, sofern eine solche für ihn vorhanden ist, wird schon die elementare Entwicklung von selbst besorgen. Alles, was diese chvostistische Ruhe stört: ist Idealismus, Agnostizismus, Dualismus usw.

Ich habe in meinen Anmerkungen über die Engels'sche Stelle (mit einem Zitat aus Engels selbst) gerade auf diesen elementaren Charakter der kapitalistischen Industrie hingewiesen. Ich habe dabei selbstredend nicht den Blödsinn begangen, den Genosse Rudas aus jetzt begreiflichen Gründen mir unterschiebt, die Vermehrung unserer Erkenntnisse durch die kapitalistische Industrie zu leugnen. Ich muß aber darauf zurückkommen, was ich früher über das Experiment gesagt habe; bedeutet diese Vermehrung unserer Erkenntnisse eine philosophische

Widerlegung der philosophischen Schrullen Kant's und anderer Denker? Ich wiederhole auch hier: ja, für den, der auf dem Boden des historischen Materialismus steht, der also – nicht wie Genosse Rudas, den abstrakten Begriff der Industrie mit ihrer realgeschichtlichen Gestalt verwechselt – die Entwicklung der *kapitalistischen* Industrie in ihren dialektischen Gegensätzen begreift. Denn es gilt hier in erhöhtem Maße die früher aufgeworfene Frage: warum wiederlegt die Entwicklung der Industrie nicht die philosophischen Schrullen des Agnostizismus in erster Reihe bei jenen, die die Industrie [91] „machen“; warum verfallen diese, und zwar nicht nur die Kapitalbesitzer, sondern auch die wirklichen Führer der Industrie, die Industriekapitäne, die Ingenieure usw., mit der Entwicklung des Kapitalismus in steigendem Maße in den philosophischen Schrullen des Agnostizismus? Wir können unsere frühere Antwort nur wiederholen: weil für sie in steigendem Maße objektiv, klassenmäßig unmöglich wird, über die realen, materiellen Grundlagen ihrer Existenz bewußt zu werden; weil der Agnostizismus mit allen seinen philosophischen Schrullen eine notwendige Form ihres Klassenkompromisses mit ihren feudalen Vorgängern ist, weil sie „willenlose und widerstandslose“ Träger dieser Entwicklung sind: Objekte der hier waltenden, realen Dialektik und nicht ihre Subjekte. Ihre Praxis erscheint ebenfalls untrennbar von ihrer kapitalistischen Hülle.

All dies, wird man mit Recht begegnen, hat Friedrich Engels viel besser gewußt, als der Verfasser dieser bescheidenen Bemerkungen. Richtig. Aber gerade darum habe ich an der erwähnten Stelle meines Buches gegen die hier analysierte Theorie das Jugendwerk von Engels selbst angeführt. Denn mir scheint, daß Engels als er im reifen Alter die dialektische Methode an der Naturerkenntnis erprobte, den Weg, der ihn zur Beherrschung der Dialektik geführt hat, manchmal allzusehr als selbstverständlich empfand, um sie bei meiner Darstellung eigens herauszuarbeiten. Er sagt z.B. über die Dialektik: „Es sind aber gerade die als unversöhnlich und unlösbar vorgestellten polaren Gegensätze, die gewaltsam fixierten Grenzlinien und Klassenunterschiede, die der modernen theoretischen Naturwissenschaft ihren beschränkten metaphysischen Charakter gegeben haben. Die Erkenntnis, daß diese Gegensätze und Unterschiede in der Natur zwar vorkommen, aber nur mit relativer Gültigkeit, daß dagegen jene ihre vorgestellte Starrheit und absolute Gültigkeit erst durch unsere Reflexion in die Natur hineingetragen ist. Diese Erkenntnis macht den Kernpunkt der dialektischen Auffassung der Natur aus.“ (*Anti-Dühring*, XVIII-XIX, von mir [92] gesperrt.) Nun liegt aber diese Sachlage, deren gesellschaftlichen Charakter, wie man sieht, Engels hier ganz klar betont, eben den entscheidenden Teilen der dialektischen Logik Hegels, der Logik des Wesens zugrunde, die Engels – im früher zitierten Brief an Lange – als „die Naturphilosophie“ Hegels bezeichnet. Sie ist aber nicht nur seine wahre Naturphilosophie, sondern auch seine eigentliche Gesellschaftsphilosophie. Nicht zufällig nimmt der in der Erkenntnis der bürgerlichen Gesellschaft gipfelnde „objektive Geist“ ebenso die Mittelstelle zwischen Natur und „absolutem Geist“ im System ein, wie die Logik des Wesens

die Mittelstelle zwischen der Logik des Seins und der des Begriffs einnimmt. Weil eben – Hegel unbewußt freilich – gerade hier die realen Bewegungsgesetze, das reale gesellschaftliche Sein der bürgerlichen Gesellschaft sich in der „Logik des Wesens“ begrifflich spiegeln. Wenn Marx, indem er die Hegel'sche Philosophie umgestülpt hat, ihren realen Kern zugleich gerettet hat, so hat er gerade aus der – freilich entmythologisierten – Logik des Wesens das meiste gerettet. Denn hier das meiste in rein gedanklicher, in mythologisierte-mystifizierter Form eben eine Widerspiegelung des gesellschaftlichen Seins der bürgerlichen Gesellschaft. (Ich hoffe diese Beziehung von Marx zur Hegelschen Logik einmal eingehend darstellen zu können.)

Für Engels ist also dieses stellenweise Auslassen der Vermittlungen, die ihm seine dialektische Erkenntnis ermöglicht haben, die objektiv zu dieser Erkenntnis hinzugehören, eine Episode. Und wenn es sich nur um Engels handeln würde, so könnte man diese Frage ruhig auf sich selbst beruhen lassen, oder sie wäre eine unwesentliche historisch-philologische Frage. Da aber diese Lücken begeistert erweitert, zum System des Marxismus erhoben werden, um die *Dialektik zu liquidieren*, so mußte auf diese Punkte scharf hingewiesen werden. Denn die Tendenz von Deborin und Rudas ist klar: sie wollen – mit den Worten von Marx und Engels – aus dem historischen Materialismus eine „Science“ im bürgerlichen Sinne machen, weil sie das Lebenselement der bürgerlichen Gesellschaft und ihrer Geschichtsauffassung, den rein elementaren Charakter des geschichtlichen Geschehens nicht entbehren können, weil sie – [...]

* * *

Anmerkungen des Herausgebers

Das Typoskript von Georg Lukács *Chvostismus und Dialektik* befindet sich im RCCHIDNI (Russisches Zentrum für die Aufbewahrung und Erforschung der Dokumente der neuesten Zeit) in Moskau. Auf großformatigen Durchschlagpapier geschrieben, und mit eigenhändigen Tintenkorrekturen versehen, umfaßt es 92 Seiten. Der Text bricht auf der letzten vorhandenen Seite ab, aus der Beweisführung kann man schlußfolgern, dass vermutlich nur einige Seiten fehlen.

Der Text wird in der vorliegenden Erstveröffentlichung originalgetreu und vollständig wiedergegeben. Der besseren Lesbarkeit wegen wurden Abkürzungen aufgelöst (d.h., u.z., Gen.R. oder Gen.D. = das heißt, und zwar, Genosse Rudas bzw. Deborin). Veraltete Schreibweisen wurden der heutigen Rechtschreibung angepasst (Oekonomie = Ökonomie). Falsche Artikel von Hauptwörtern und

fehlerhafte Deklination von Beiwörtern wurden richtiggestellt. Trotz der von Lukács eigenhändig angebrachten handschriftlichen Korrekturen scheinen stellenweise einige – dem Sinn nach fehlende – Wörter von ihm nicht ergänzt worden zu sein. Diese wurden vom Herausgeber in eckigen Klammern [...] nachträglich eingefügt. Worte oder Textstellen in runden Klammern (...) stammen immer von Lukács selbst, einige von ihnen sind leer geblieben. Es ist angebracht hier zu erwähnen, daß Lukács die Zitate an manchen Stellen nicht ganz präzise vermittelt. Im weiteren befindet sich der Plechanow-Artikel über die „Knotenpunkte“ an der angegebenen Stelle nicht. Der im Text erwähnte Name Duhau ist vermutlich ein Schreibfehler anstatt Duhem. Der philologischen Genauigkeit zuliebe und zur Erleichterung der Textidentifikation wurde die Seitennumerierung des Originaltyposkripts im Text durch eckige Klammern, z. B. [42], hervorgehoben, an manchen Stellen sogar innerhalb eines Wortes. Dem aufmerksamen Leser wird nicht entgehen, daß an manchen Stellen der Originalnumerierung (so z. B., S. 46., 75., 80., 81) kürzere Abstände zu beobachten sind, es handelt sich hierbei um eingeschobene Ergänzungsblätter des Verfassers.

Lukács polemisiert vorwiegend gegen die kritischen Artikel von Abram Deborin und László Rudas. Ihre Abhandlungen erschienen in der Zeitschrift *Arbeiterliteratur* (hrsg. von Johannes Wertheim, Wien, Verlag für Literatur und Politik, 1924), für die Lukács bei der Quellenangabe das Kürzel A.L. verwendet. Die Abkürzung G.u.K., für *Geschichte und Klassenbewußtsein – Studien über marxistische Dialektik*, (Kleine revolutionäre Bibliothek, Bd. 9.; Berlin, Malik Verlag, 1923) stammt ebenfalls von Lukács. – Sehr oft beruft sich er auf einen Sammelband, den er 1926 im *Archiv für die Geschichte der Arbeiterbewegung und des Sozialismus* rezensierte. Hierbei handelt es sich um W.I. Lenin: *Ausgewählte Werke. Sammelband – Der Kampf um die soziale Revolution*, (Wien, Verlag für Literatur und Politik, 1925). Von ihm ebenfalls sehr oft als Quelle zitiert: *Gegen den Strom*, ein 1921 im Verlag der Kommunistischen Internationale, in Hamburg und Petrograd erschienener Sammelband, mit Beiträgen von Lenin und Sinowjew, die zuvor zwischen 1914 und 1917 in der Schweizer Zeitschrift *Social-Demokrat* erschienen waren. – Im Organ *Kommunismus – Zeitschrift der Komintern für die Länder Südosteuropas* (Wien, 1920–21; hrsg. von Gerhardt Eisler) veröffentlichte Lukács zahlreiche Beiträge aus seiner „linksradikalen“ Periode. – *Inprekorr*, das heißt *Internationale Pressekorrespondenz* erschien in Berlin als Informationsblatt der Komintern vom 24. Sept. 1921 bis 1932; danach unter dem Titel *Rundschau* in Basel.

Der weiteren Erläuterung bedürfen einige Institutionen und Parteien: VIVA=Vereinigung Internationaler Verlagsanstalten, EKKI steht für Exekutivkomitee der Kommunistischen Internationale; S.R. für Partei der Sozial-Revolutionäre, einer kleinbürgerlichen Strömung, die 1902 aus den Reihen der Narodniki hervorging und die die führende Rolle der Bolschewiken und die Rechtmäßigkeit der proletarischen Diktatur in Abrede stellte. Und letztendlich: der Chvostismus (aus dem russischen Wort: *chvost* = Schwanz, Schleppe,

dementsprechend: Schlepptaupolitik) war eine dem Bolschewismus feindlich gegenüberstehende Strömung, die auf die Spontaneität der Massen setzte, die Notwendigkeit einer marxistischen Partei negierte, und die Bedeutung des Klassenbewußtseins leugnete. Ihre Vertreter in der russischen Arbeiterbewegung waren die sog. Ökonomen, die von Lenin besonders in seinem Buch *Was tun?* (1902) – in dem er selber die Bezeichnung „Chvostismus“ gebrauchte – heftig attackiert wurden.

Bei den Kontrahenten von Lukács handelt es sich um: Abram Moissejewitsch *Deborin* (urspr. Joffe; 1881–1963), sowjetischer Philosoph, Schüler von G.W. Plechanov, von 1926 bis 1930 Chefredakteur der Zeitschrift *Pod snamenem marksisma*; später in Ungnade gefallen. – László *Rudas* (1885–1950), ungarischer Philosoph, Gründungsmitglied der KP Ungarns, Redakteur der *Vörös Újság* (Rote Fahne), nach dem Sturz der ungarischen Räterepublik in die Sowjetunion emigriert, Hauptmitarbeiter im Institut für Marxismus – Leninismus; Lehrtätigkeit an der sog. „Roten Professur“. Nach 1945 Universitätsprofessor und Mitglied der Akademie in Budapest.

László Illés



5639

200, —

Áron Verlag

Budapest