

Vom praktischen und theoretischen Verhältnis der Menschen zur Wirklichkeit *

Zur Neuherausgabe des Kapitels I
des I. Bandes der Deutschen Ideologie
von K. Marx und F. Engels

Von HELMUT SEIDEL (Leipzig)

I

Wir stehen in Deutschland am Beginn einer großen geistigen Auseinandersetzung um den „Weg zum künftigen Vaterland der Deutschen“ (1). Wir wollen, daß von deutschem Boden, aus dem unvergängliche Schätze der Menschheitskultur erwachsen, nie mehr ein Krieg ausgeht. Wir versuchen, entgegen den aggressiven Bestrebungen des westdeutschen Imperialismus, die sich besonders im Anspruch der Bundesrepublik auf das Alleinvertretungsrecht und in der Nichtanerkennung der bestehenden Grenzen ausdrücken, eine friedliche Lösung der deutschen Frage anzustreben. Wir nehmen deshalb die von Karl Jaspers erhobene Forderung auf, daß die „geistige Leistung“ (2) entscheiden soll, in welcher Richtung die grundlegenden Lebensfragen der deutschen Nation gelöst werden; dabei betrachten wir freilich das geistige Ringen als eine notwendige, aber noch nicht hinreichende Bedingung für die gekennzeichnete friedliche Lösung.

Das geistige Ringen, das hinsichtlich der Apologie der Politik und Ideologie des deutschen Imperialismus mit aller Schärfe, hinsichtlich der bürgerlichen Kritik dieser Politik sachlich, überzeugend und von hohem politischem und moralischem Verantwortungsbewußtsein durchdrungen auszutragen ist, erfordert erneute, vertiefte Besinnung auf unsere geistigen Waffen. Es wäre verhängnisvoll, aus der nicht zu bestreitenden Tatsache, daß die gesamte bürgerliche Ideologie den erprobten und siegreichen Ideen des Marxismus-Leninismus nichts Gleichwertiges entgegenzusetzen hat, Zufriedenheit ableiten zu wollen. Wir wissen um die Stärke unserer Ideen, verschließen aber nicht die Augen vor Mängeln in unserer theoretischen Arbeit. Wenn im weiteren einige Schwächen unserer theoretischen Arbeit skizziert werden, so hat dies selbstverständlich nichts mit einer Ignorierung der geschichtlichen Leistung zu tun, welche die marxistische Theorie - und erst recht die marxistische Praxis - in Deutschland aufzuweisen hat, sondern dient nur dem Zweck, unsere Waffen zu schärfen.

- 1177 -

Unter diesem Gesichtspunkt erscheint die Neuveröffentlichung des Kapitels I des I. Bandes der „Deutschen Ideologie“ nicht nur als ein hervorragendes Ereignis der Marx-Forschung, sondern als unmittelbare Hilfe für die Lösung der vor uns stehenden theoretischen Aufgaben.

II

Bei einer kritischen Analyse unserer theoretisch-philosophischen Arbeit treten m. E. folgende Mängel in den Vordergrund:

1. Bei der Begründung und Durchführung der Politik der Sozialistischen Einheitspartei Deutschlands sind neue, bedeutende Einsichten in die gesellschaftlichen Prozesse gewonnen worden, die den historischen Materialismus konkretisieren und bereichern. Jedoch haben die marxistischen Philosophen diesen Gedankenreichtum ungenügend in das theoretische Gesamtsystem des Marxismus einbezogen. Neue Erkenntnisse, neue

Erfahrungen werden aber für die Theorie erst dann relevant, wenn sie auf das System, auf die Form bezogen werden, in der Wissenschaft allein möglich ist. Fehlt die lebendige Wechselwirkung zwischen System und neuer Erkenntnis, dann entsteht die Gefahr, daß die neuen Erfahrungen theoretisch in der Luft hängen bleiben, das System aber zu einem leblosen Schema herabsinkt, das nicht mehr die Funktion der Theorie, Anleitung zum Handeln zu sein, erfüllen kann. Der schon oft kritisierte Rückstand der theoretischen Arbeit auf dem Gebiet, das gemeinhin dem historischen Materialismus zugeordnet wird, ist nicht mehr zu übersehen. Den Grund für dieses Zurückbleiben sehe ich allerdings nicht nur in einer noch ungenügenden Verbindung zwischen theoretischer Arbeit und praktischer Politik, sondern auch in einer gewissen Unsicherheit hinsichtlich des Gesamtsystems der marxistischen Philosophie.

2. Diese Unsicherheit zeigt sich auch dort, wo bei speziellen Untersuchungen von Teilbereichen (insbesondere bei der Behandlung philosophischer Fragen der Einzelwissenschaften) der Bezug zum Ganzen des Systems verlorengeht. Abgesehen davon, daß eine spezielle philosophische Frage aufhört, speziell philosophisch zu sein, wenn sie nicht auf dieses Ganze bezogen wird, besteht hierbei die Gefahr, daß die Philosophie in überhaupt nicht oder nur lose miteinander verbundene Teile zerlegt wird. Bei dieser anatomischen Sektion versickert allerdings der lebendige marxistische Geist im positivistischen Sand.

3. Die Unsicherheit in Bezug auf das philosophische System des Marxismus erklärt sich m. E. daraus, daß die Unhaltbarkeit des in den bisherigen Philosophie-Lehrbüchern dargestellten Systems mehr und mehr empfunden wird. Gewisse Modifizierungen haben keinen wirklichen Wandel geschaffen. Der Ausweg in die Einzelwissenschaft oder in eine theorielose Aktualisierung ist natürlich keine Lösung. Es entwickelt sich deshalb unter den marxistischen Philosophen eine Diskussion (3), in der eine kritische Analyse der bisherigen Darstellungen gefordert wird und Vorschläge für neue systematische Darstellungen der marxistischen Philosophie unter-

- 1178 -

breitet werden. Ich begrüße diese Diskussion, da sie helfen wird, die marxistische Philosophie auf die Höhe unserer Zeit zu bringen.

III

Die Hauptmängel der bisherigen systematischen Darstellungen sehe ich in folgenden Punkten:

1. Das praktisch-tätige Verhalten der Menschen zu ihrer natürlichen und gesellschaftlichen Umwelt wird ungenügend reflektiert, das theoretische Verhältnis zur Wirklichkeit dagegen überbetont. Der Hauptakzent in den bisherigen Darstellungen liegt auf der Erklärung dessen, was ist, nicht aber auf einer theoretischen Begründung der praktischen Veränderung, nicht auf der Anleitung zum Handeln. Der Philosophie, der es auf die Veränderung der Welt ankommt, kann es nicht genügen, die durchgängige Gesetzmäßigkeit der Welt, deren Erkenntnis historisch bedingt, relativ ist, aufzuzeigen; sie hat den Sinn des menschlichen Handelns zu begründen. Dieser aber kommt weder aus der Transzendenz, noch kann er in logischen, mathematischen oder Naturgesetzen gefunden werden. Er ist nur in den materiellen und geistigen Schöpfungen der menschlichen Kultur zu finden, wenn er ständig neu gesetzt wird. Es ist in der Tat „der Weisheit letzter Schluß“: „Nur der verdient sich Freiheit wie das Leben, der täglich sie erobern muß.“ (4)

2. Ein Ausdruck der Überbetonung des theoretischen Verhältnisses der Menschen zur Wirklichkeit ist die Ableitung des historischen Materialismus aus dem dialektischen, wie sie in der Formel von der Ausdehnung des dialektischen Materialismus auf die menschliche

Gesellschaft und ihre Geschichte zum Ausdruck kommt. Die Formel von der Ausdehnung des Materialismus auf die Gesellschaft hat m. E. nur in bezug auf die Geschichte des Materialismus einen Sinn. Wird sie dagegen einem marxistischen System zugrunde gelegt, so wird sie sinnlos. Als Formel dokumentiert sie dann nicht mehr die Einheit von historischem und dialektischem Materialismus, sondern - entgegen dem Willen derer, die sie gebrauchen - deren Trennung. Denn der dialektische Materialismus, der vor seiner Ausdehnung auf die menschliche Gesellschaft dargestellt wird, muß sich konsequenterweise auf die Natur beschränken. Der dadurch bedingte Eindruck eines naturphilosophischen Charakters des dialektischen Materialismus wird noch dadurch verstärkt, daß die Gegenstände hier fast ausschließlich unter der Form des Objekts, kontemplativ, gefaßt werden. Die Praxis, die Voraussetzung jeder Erkenntnis, also auch der Erkenntnis der allgemeinen Naturgesetze, bleibt - da sie ja erst im historischen Materialismus zur Verhandlung steht - außerhalb der Betrachtung. Die damit gegebene Ontologisierung führt den Materialismus auf ein vormarxistisches Niveau zurück. War es doch gerade dessen Schwäche, daß er den Gegenstand „nur unter der Form des Objekts oder der Anschauung“, nur vom theoretischen Verhältnis her, faßte, „nicht aber als sinnlich menschliche Tätigkeit, Praxis; nicht subjektiv.“ (5)

3. Offensichtlich wird der Mangel der bisherigen Darstellungen des philosophischen Systems des Marxismus auch dann, wenn die Stellung der Erkenntnistheorie in ihm betrachtet wird. Die Erkenntnistheorie wird gemeinhin dem dialektischen

- 1179 -

Materialismus zugeordnet. Es ist nicht verständlich, warum eigentlich; denn das Erkennen ist zweifellos eine menschliche, gesellschaftliche Tätigkeit. Die Erkenntnistheorie als Teil des dialektischen Materialismus auf die Gesellschaft „ausdehnen“ zu wollen entbehrt natürlich jeden Sinnes. Doch dies nur nebenbei. Die Stellung, welche die Erkenntnistheorie in den bisherigen systematischen Darstellungen einnimmt, zeigt die ganze Verlegenheit. Als Ausgangspunkt, Grundlage und Kriterium der Erkenntnis wird mit vollem Recht die Praxis angegeben. Es bleibt jedoch bei der Deklaration, weil die gesellschaftliche Praxis erst im historischen Materialismus Gegenstand der Analyse wird. Die historisch-materialistische Analyse der Praxis berücksichtigt aber kaum deren erkenntnistheoretische Relevanz. So geht der lebendige Zusammenhang zwischen historischem Materialismus und Erkenntnistheorie verloren.

4. Die Trennung von historischem und dialektischem Materialismus und die Übernahme der Betrachtungsweise des dialektischen durch den historischen Materialismus wirkt sich m. E. auch negativ auf die Darstellung des historischen Materialismus aus. Das zeigt sich in einer einseitig objektiven Betrachtungsweise, die die Subjektivität kaum reflektiert. So werden etwa die Produktivkräfte völlig ungenügend als Wesenskräfte des Menschen dargestellt. Ihre gedankenlose Zerlegung in sachliche (Technik) und menschliche Momente vergißt, daß die sachlichen Momente selber vermenschlichten Charakter tragen. Oder es wird vom „Menschen in der technischen Revolution“ gesprochen. Der Mensch aber - und kein anderes Wesen - macht diese Revolution. Sie ist Ausdruck der gewaltigen Entfaltung seiner Wesenskräfte. Dabei ist unter Mensch der gesellschaftliche Mensch oder die menschliche Gesellschaft zu verstehen. Was aber das menschliche Individuum in der technischen Revolution betrifft, so kann dessen aktive bzw. passive Rolle nur aus den jeweils gegebenen Produktionsverhältnissen, die auch das Verhältnis von Individuum und Gemeinschaft determinieren, erklärt werden. (6)

Daß die gekennzeichneten Mängel in der systematischen Darstellung unserer Philosophie die Effektivität unserer theoretischen, propagandistischen und erzieherischen Arbeit beeinträchtigen, steht außer jedem Zweifel. Der vom II. Plenum des ZK der SED - das gerade die Diskrepanz zwischen theoretischen Kenntnissen einerseits und praktisch werden

der weltanschaulichen Überzeugung andererseits konstatierte - erhobenen Forderung, die Effektivität der philosophischen Arbeit zu erhöhen, können wir nur gerecht werden, wenn wir u. a. die genannten Mängel überwinden.

Dabei vermag uns die „Deutsche Ideologie“ von Karl Marx und Friedrich Engels (einschließlich der „Thesen über Feuerbach“) eine wesentliche Hilfe zu leisten, weil in diesem ersten Werk des reifen Marxismus Ausgangs- und Zentralpunkt der marxistischen Philosophie umfassend begründet wurden. Daß der Ausgangspunkt für das System selber entscheidende Bedeutung besitzt, ist bekannt. Wollen wir den entfalteten Reichtum der marxistisch-leninistischen Philosophie darstellen, so haben wir von jenem „Keim“ auszugehen, den Marx und Engels in der Arbeit, in der Produktion des materiellen Lebens der menschlichen Gesellschaft, sahen. „Da, wo die Spekulation aufhört, beim wirklichen Leben, beginnt also die wirkliche, positive Wissenschaft, die Darstellung der praktischen Betätigung, des praktischen Entwick-

- 1180 -

lungsprozesses der Menschen.“ (7) Mit der Darstellung des wirklichen Lebensprozesses der menschlichen Gesellschaft verlor die alte, selbständige Philosophie ihr „Existenzmedium“, begann die marxistische Philosophie.

IV

Mindestens seit Descartes' „cogito ergo sum“ hat die Frage nach dem Ausgangspunkt eines philosophischen Systems die Denker bewegt. Spinoza legte seinem philosophischen System die Substanz zugrunde, die er mit Gott und der Natur identifizierte. Aus seinem Substanz-Begriff deduzierte er - ordo geometrico - die Mannigfaltigkeit der Welt. Es ist nicht zu übersehen, daß manche Darstellungen der marxistischen Philosophie (besonders von Plechanow ausgehend) spinozistisch beeinflusst sind, wenn auch die Ableitungen nicht ordo geometrico, sondern genetisch erfolgen. Eine umfassende Würdigung des Verhältnisses von Spinozismus und Marxismus, eine kritische Analyse des Einflusses Spinozas auf die Geschichte der marxistischen Philosophie steht noch aus. Fest steht allerdings, daß Marx die spinozistische Substanz, die „metaphysisch travestierte Natur in der Trennung vom Menschen“ (8) als Ausgangspunkt der Philosophie abgelehnt hat.

Die Spinoza direkt und bewußt entgegengesetzte Position nahm Fichte ein, der mit der spinozistischen Fassung des Freiheitsbegriffes unzufrieden war, weil sie die Aktivität des Subjekts auszuschließen schien. Er nimmt die Aktivität des Selbstbewußtseins, die Tathandlung des Ich zum Ausgangspunkt, von dem aus nun wiederum der ganze Inhalt der Welt abgeleitet werden soll, und zwar genetisch. Marx lehnt auch diesen Ausgangspunkt ab, weil Fichtes Ich nichts anderes sei als der „metaphysisch travestierte Geist in der Trennung von der Natur“ (9). Bedingt durch ihren Ausgangspunkt, dessen Wahl selbstverständlich sozialhistorisch determiniert ist, verfallen Spinoza und Fichte in die gleiche Einseitigkeit - nur mit umgekehrten Vorzeichen. Beide vermögen nicht, die reale Vermittlung zwischen Natur und Mensch, zwischen Naturgesetzlichkeit und menschlicher Freiheit zu erkennen.

Hegel versuchte die Vermittlung in der Tätigkeit des Geistes zu finden. Da er aber den Geist als das Absolute, die Totalität nicht als historisch-konkrete, sondern als metaphysische faßte - ebenso wie Spinoza seine Substanz und Fichte sein Ich -, vermochte er das Problem nicht zu lösen.

Marx vollendete die besonders durch Kant geförderte Kritik der Metaphysik. Die Erkenntnis eines Absoluten, die Umfassung eines Nichtzuumfassenden, wurde als Pseudoproblem nicht nur verworfen, sondern zu einer falschen Fragestellung erklärt, die aus den realen gesellschaftlichen Verhältnissen erwachsen sei. Marx' Ziel war nicht mehr ein absolutes

System, sondern die Erkenntnis des realen geschichtlichen Lebensprozesses der Menschen, aus dem allein sich eine Begründung für ihr Handeln ableiten läßt. Die Voraussetzungen, mit denen Marx und Engels beginnen, sind empirisch konstatierbar. Es sind die gesellschaftlichen, historisch gewordenen Individuen, „ihre Aktion und ihre materiellen Lebensbedingungen, sowohl die vor-

- 1181 -

gefundenen wie die durch ihre eigene Aktion erzeugten" (10). Weder Substanz noch Selbstbewußtsein ist der Ausgangspunkt für Marx, sondern die sinnlich-gegenständliche Tätigkeit der Menschen, die Arbeit, die gesellschaftliche Praxis. Die Kategorie Praxis steht nicht nur im Mittelpunkt des historischen Materialismus, wie meist interpretiert wird; eben weil sie dort steht, ist sie die Zentralkategorie der marxistischen Philosophie überhaupt. (11)

V

„Die Arbeit“, bestimmt Marx, „ist zunächst ein Prozeß zwischen Mensch und Natur, ein Prozeß, worin der Mensch seinen Stoffwechsel mit der Natur durch seine eigene Tat vermittelt, regelt und kontrolliert.“ (12) Das materielle Einwirken des gegenständlichen Menschen auf die Naturgegenstände wird allerdings erst dann zur Arbeit, wenn der Mensch in diesem Prozeß gleichzeitig seine aus Bedürfnissen (13) entspringenden Zwecke (14) setzt und zu verwirklichen trachtet. Was die menschliche Arbeit von der instinktiv-produktiven Tätigkeit des Tieres unterscheidet, ist der Umstand, daß dem materiellen Arbeitsprodukt das ideelle vorausgeht.

Wir lassen zunächst die geistig-praktische Aneignung der Wirklichkeit, wie sie sich etwa in der zwecksetzenden ideellen Tätigkeit (Wille) realisiert, außer acht und betrachten das Verhältnis von praktischer und theoretischer Aneignung.

Daß im Arbeitsprozeß praktische (sinnlich-gegenständliche) und theoretische Tätigkeit eine Einheit bilden - ebenso wie materielle und ideelle Tätigkeit -, ist nicht zu bestreiten. Diese These wird allerdings erst dann zu einer wissenschaftlichen, den Idealismus überwindenden Erkenntnis, wenn die Praxis als die Ursache und die Grundlage des theoretischen Verhältnisses, als das sie letztthin bestimmende Moment gefunden ist. Dies aber kann nur durch eine gründliche Analyse des Subjekt-Objekt-Verhältnisses geschehen. (15)

Praktisch verhält sich der Mensch den Gegenständen gegenüber dann, wenn er sie seinen Bedürfnissen, Zwecken, Vorstellungen und Ideen gemäß umgestaltet. In seinem auf die Befriedigung seiner Bedürfnisse gerichteten Tun macht er die Erfahrung, daß seine Einwirkung auf die Natur nur in einer durch die Beschaffenheit

- 1182 -

des Naturstoffes selbst bedingten Weise möglich ist und daß seine zielgerichtete Tätigkeit nur dann zum Erfolg führt, wenn die Eigengesetzlichkeit des Gegenstandes selber berücksichtigt wird. Eben dies bildet den Kern des theoretischen Verhältnisses zu den Gegenständen. So entspringt also aus dem praktischen Verhältnis mit Notwendigkeit sein Gegenteil, das theoretische. Wenn im praktischen Verhältnis die Vorstellungen für die Bildung des Gegenstandes bestimmend waren, so sind es im theoretischen die Gegenstände, welche die Vorstellungen und Begriffe bestimmen. Wenn in der materiellen Produktion die Gegenstände den menschlichen Zwecken entsprechend geformt werden, so ist die theoretische Tätigkeit vor allem auf möglichst adäquate Reproduktionen des Gegenstandes im Bewußtsein gerichtet.

Das praktische Verhalten der Menschen zur objektiven Wirklichkeit findet in der Geschichte der Industrie, in der Geschichte der materiellen Produktivkräfte der Gesellschaft, seinen Ausdruck, das theoretische in der Geschichte der Wissenschaften. Dabei versteht es sich von selbst, daß die geistige Produktion von Wissen über die Naturgegenstände in ihrem Ursprung unmittelbar mit der materiellen Produktion verflochten war, daß erst durch die Entwicklung des Arbeitsprozesses selber, vor allem durch die Arbeitsteilung (Trennung von körperlicher und geistiger Arbeit), Industrie und Wissenschaft möglich wurden. Marx' Analyse des Arbeitsprozesses zeichnet eine solche Einheit von praktischer und theoretischer Tätigkeit, von Industrie und Wissenschaft, in der beide einander in ihrem Entwicklungsgang bedingen, in der aber letztlich die Praxis als das übergreifende Moment erscheint, das ihre notwendige Bedingung selber erst hervorgebracht hat.

Marx enthüllt aber nicht nur den Zusammenhang von praktischer und theoretischer Tätigkeit, von Industrie und Wissenschaft im Produktionsprozeß des materiellen Lebens der Gesellschaft, sondern begründet auch gerade durch die Erhellung dieses Zusammenhanges die Einheit der Naturwissenschaft und der Wissenschaft vom Menschen. Aus dem Ausgangspunkt des marxistischen Denkens folgt nämlich, daß man von der Arbeit aus sowohl in das Wesen des Menschen als auch in das Wesen der Natur eindringen kann; vollzieht sich doch in ihr das Werden der Natur für den Menschen wie auch der Selbsterzeugungsakt des Menschen. Der Mensch kann seine Wesenskräfte, einschließlich seines Erkenntnisvermögens, gar nicht entfalten, ohne sich die Natur zum Gegenstand zu machen; und er kann sich die Natur nicht zum praktischen, theoretischen oder ästhetischen Gegenstand machen, ohne seine subjektiven Wesenskräfte zu entfalten.

Daß die Natur außerhalb des Menschen vorausgesetzt sein muß, wenn sie zum praktischen Gegenstand des Menschen werden soll, versteht sich von selbst. Wie aber der Mensch ohne Natur ein gegenstandsloses Wesen, ein „Unwesen“, ist, so ist auch die Natur für den Menschen in der Trennung von ihm eine bloße Abstraktion. Der Mensch weiß von der Natur, die außerhalb und unabhängig von ihm existiert, nur das, was ihm praktischer und theoretischer Gegenstand geworden ist. Das Atom existiert an sich natürlich längst, ehe es Gegenstand des philosophischen Denkens, der Chemie, der Physik und schließlich der Industrie wurde. Für den Menschen aber begann es erst zu existieren, als er seine Wesenskräfte, speziell seine Erkenntnisfähigkeit, durch seine praktische und theoretische Tätigkeit soweit entwickelt hatte, daß das Atom sein Gegenstand werden konnte. Über das An-sich-sein eines Gegenstandes läßt sich prinzipiell nichts aussagen, bevor er nicht durch unsere praktische und theoretische Tätigkeit zu einem Gegenstand für uns geworden ist.

Das im materiellen und geistigen Arbeitsprozeß sich vollziehende Werden der Natur zum Gegenstand des Menschen nennt Marx die Vermenschlichung oder

- 1183 -

„Humanisierung der Natur“. Die diesem Prozeß entgegenlaufende „Naturalisierung des Menschen“ ist für Marx keineswegs eine Rückkehr zu einem abstrakten Naturwesen, sondern die Entwicklung der „menschlichen Natur“, d. h. die Entfaltung seiner Wesenskräfte, seiner Sinne, seiner Geschicklichkeit, seiner Sprache, seines Denkens, seines Arbeits- und Erkenntnisvermögens überhaupt. Mit der Produktion des äußeren materiellen Reichtums produziert der Mensch den menschlichen Charakter seiner Sinne, seiner Hand, seines Kopfes, seiner Individualität. Dergestalt wird offensichtlich, daß sich die Humanisierung der Natur nur als Naturalisierung des Menschen vollziehen kann und umgekehrt. (16)

VI

Aus der knappen Analyse des Arbeitsbegriffes wurde ersichtlich, daß Marx und Engels die Produktion nicht nur als notwendige Bedingung der physischen Existenz der Individuen

betrachteten, sondern als historisch bestimmte Art ihrer Tätigkeit, ihrer Lebensäußerung. „Wie die Individuen ihr Leben äußern, so sind sie. Was sie sind, fällt also zusammen mit ihrer Produktion, sowohl damit, was sie produzieren, als auch damit, wie sie produzieren. Was die Individuen also sind, das hängt ab von den materiellen Bedingungen ihrer Produktion.“ (17) Die materiellen Bedingungen der Produktion implizieren notwendig die gesellschaftlichen Verhältnisse, in denen allein der Mensch seine Wesenskräfte zu äußern vermag; ist doch die Individualisierung des Menschen selbst nur in der Gesellschaft möglich. In Fortsetzung und Konkretisierung der großen Gedanken Aristoteles' und Hegels, daß der Mensch ein *zoon politikon* bzw. ein historisches Wesen sei, das sich als menschliches durch seine eigene Tätigkeit erzeugt hat, überwinden Marx und Engels jegliche Robinsonade. Im Gegensatz zu den bürgerlichen Naturrechtslehren, wie sie etwa von Hobbes, Spinoza und Rousseau begründet wurden, akzentuieren sie den gesellschaftlichen Charakter der Produktion. Den Hobbesschen und Rousseauschen Naturzustand aber charakterisieren sie als ein mehr oder weniger verklärtes Abbild der Welt des bürgerlichen Privateigentums, in der ja die Individualisierung zu einer Vereinzelung der Individuen verzerrt wird.

Unter gesellschaftlich verstehen Marx und Engels zunächst nichts anderes als „das Zusammenwirken mehrerer Individuen“ (18) im Produktionsprozeß des materiellen Lebens. Jegliche Produktion, jede industrielle Stufe ist mit einer bestimmten Weise dieses Zusammenwirkens verbunden. In dieser ursprünglichen Form stellen Marx und Engels erstmalig das dialektische Verhältnis zwischen den Produktivkräften einer Gesellschaft und ihren Produktionsverhältnissen dar. Die jeweilige Art und Weise des Zusammenwirkens der Individuen korrespondiert mit dem Grad der Arbeitsteilung, dieser aber mit der Produktivität der Arbeit. Einer bestimmten Stufe der Produktivkräfte entsprechen daher ganz bestimmte Produktionsverhältnisse, die sich mit der in der Arbeit sich vollziehenden Entwicklung der menschlichen Wesenskräfte entfalten und verändern. Die durch eine bestimmte industrielle Stufe bedingte Weise des Zusammenwirkens der Individuen, als Produktionsverhältnisse

- 1184 -

bezeichnet, wird dabei von Marx und Engels ebenfalls als eine „Produktivkraft“ gefaßt.

Das Verhältnis der Menschen untereinander ist also von vornherein ein materialistisches, d. h. durch die Art und Weise der Produktion bedingtes. Dieser Zusammenhang nimmt mit der Entwicklung der Produktion stets neue Formen an, hat also eine Geschichte. In dieser Dialektik von Produktivkräften und Produktionsverhältnissen sehen Marx und Engels die reale Basis aller Geschichte. Die Produktion, auf welcher Stufe sie auch immer ausgeübt wird, hält die Menschen zusammen, „auch ohne daß irgendein politischer oder religiöser Nonsens existiert, der die Menschen noch extra zusammenhalte“ (19) Nun wußte niemand besser um die Bedeutsamkeit und Wirksamkeit dieses „Nonsens“ als Marx und Engels. Es ging ihnen, wie nicht nur ihre Schriften zeigen, sondern wie ihr ganzes tätiges Leben bezeugt, keineswegs um eine anarchistische Ignorierung (etwa im Sinne Stirners) von Moral, Recht, Politik, Staat, Wissenschaft, Philosophie, Religion, sondern um den Nachweis, daß das von den Menschen produzierte Bewußtsein, von vornherein ein gesellschaftliches Produkt, engstens mit der materiellen Produktion verbunden ist und von dieser abhängt. „Die Produktion der Ideen, Vorstellungen, des Bewußtseins ist zunächst unmittelbar verflochten in die materielle Tätigkeit und den materiellen Verkehr der Menschen, Sprache des wirklichen Lebens. Das Vorstellen, Denken, der geistige Verkehr der Menschen erscheinen hier noch als direkter Ausfluß ihres materiellen Verhaltens. Von der geistigen Produktion, wie sie in der Sprache der Politik, der Gesetze, der Moral, der Religion, Metaphysik usw. eines Volkes sich darstellt, gilt dasselbe. Die Menschen sind die Produzenten ihrer Vorstellungen, Ideen pp. [In der Handschrift gestrichen: „und zwar die Menschen, wie sie durch die Weise der Produktion ihres materiellen Lebens, durch ihren materiellen Verkehr und seine weitere Ausbildung in der gesellschaftlichen und politischen Gliederung bedingt

sind.]", aber die wirklichen, wirkenden Menschen, wie sie bedingt sind durch eine bestimmte Entwicklung ihrer Produktivkräfte und des denselben entsprechenden Verkehrs bis zu seinen weitesten Formationen hinauf. Das Bewußtsein kann nie etwas anderes sein als das bewußte Sein, und das Sein der Menschen ist ihr wirklicher Lebensprozeß." (20) Mit der Darstellung des materiellen Lebensprozesses der Gesellschaft verlieren aber Moral, Religion, Metaphysik und sonstige Ideologie und die ihnen entsprechenden Bewußtseinsformen den Schein ihrer Selbständigkeit. Sie haben keine selbständige, von der realen gesellschaftlichen Entwicklung losgelöste Geschichte. Die ihre materielle Produktion und ihren materiellen Verkehr entwickelnden Menschen ändern mit ihrer Wirklichkeit auch ihr Denken und die Produkte ihres Denkens. „Nicht das Bewußtsein bestimmt das Leben, sondern das Leben bestimmt das Bewußtsein." (21)

Das Bewußtsein ist natürlich anfangs nur Bewußtsein über die nächste sinnliche Umgebung, Bewußtsein eines bornierten Zusammenhanges mit Personen und Dingen außerhalb des sich erst selber bewußt werdenden Individuums. Erst mit der Teilung der Arbeit, vor allem mit der Teilung in materielle und geistige Arbeit, gewinnt das Bewußtsein Universalität und reflektiert vor allem in der Philosophie

- 1185 -

sich selbst. Dies bedeutete einen ungeheuren Fortschritt in der Menschheitsentwicklung. Mit ihm war allerdings auch die Möglichkeit gegeben, daß das Bewußtsein sich von der Welt emanzipiert und zur Bildung der „reinen“ Theorie, Theologie, Philosophie, Moral usw. übergeht, eine Möglichkeit, die durch die von der Arbeitsteilung geschaffenen gesellschaftlichen Verhältnisse zur Realität wird. Marx und Engels ist es übrigens zunächst ganz einerlei, „was das Bewußtsein alleine anfängt, wir erhalten aus diesem ganzen Dreck nur das eine Resultat, daß diese drei Momente, die Produktionskraft, der gesellschaftliche Zustand und das Bewußtsein, in Widerspruch untereinander geraten können und müssen, weil mit der Teilung der Arbeit die Möglichkeit, ja die Wirklichkeit gegeben ist, daß die geistige und materielle Tätigkeit, [In der Handschrift gestrichen: „Tätigkeit und Denken, d. h. gedankenlose Tätigkeit und tatloser Gedanke"] daß der Genuß und die Arbeit, Produktion und Konsumtion, verschiedenen Individuen zufallen, und die Möglichkeit, daß sie nicht in Widerspruch geraten, nur darin liegt, daß die Teilung der Arbeit wieder aufgehoben wird" (22) Da mit der Teilung der Arbeit gleichzeitig die ungleiche Verteilung der Arbeit und mit dieser das Eigentum als Verfügung über fremde Arbeitskraft gegeben sind, fassen Marx und Engels die Arbeitsteilung und das Privateigentum als identische Begriffe; ist doch in „dem einen. . . in Beziehung auf die Tätigkeit dasselbe ausgesagt, was in dem andern in bezug auf das Produkt der Tätigkeit ausgesagt wird (23)".

Mit der Verknüpfung von Arbeitsteilung und Privateigentum ist natürlich zugleich die Frage nach dem Verhältnis von Arbeitsteilung und Entfremdung gestellt. (Dieses Problem tritt übrigens - neben der damit eng verbundenen Frage nach dem Verhältnis von Individuum und Gesellschaft [Gemeinschaft] - in der Neuveröffentlichung, die sich streng an die von Marx vorgenommene Anordnung hält, weit deutlicher hervor als in der alten, redaktionell bearbeiteten Ausgabe.) Die Teilung der Arbeit betrachten Marx und Engels als erstes Beispiel dafür, „daß, solange die Menschen sich in der naturwüchsigen Gesellschaft befinden, solange also die Spaltung zwischen dem besondern und gemeinsamen Interesse existiert, solange die Tätigkeit also nicht freiwillig, sondern naturwüchsig geteilt ist, die eigne Tat des Menschen ihm zu einer fremden, gegenüberstehenden Macht wird, die ihn unterjocht, statt daß er sie beherrscht" (24). Dieses Sichfestsetzen der sozialen Tätigkeit, diese Konsolidation des Produkts zu einer sachlichen Gewalt über den Menschen, die seiner Kontrolle entwächst, seine Erwartung durchkreuzt, seine Berechnungen zunichte macht, bezeichnen Marx und Engels als eines der Hauptmomente in der bisherigen geschichtlichen Entwicklung. (25) Unmittelbar danach - und nicht erst an späterer Stelle - schreiben sie: „Die soziale Macht, d. h. die vervielfachte Produktionskraft, die durch das in der Teilung der

Arbeit bedingte Zusammenwirken der verschiedenen Individuen entsteht, erscheint diesen Individuen, weil das Zusammenwirken selbst nicht freiwillig, sondern naturwüchsig ist, nicht als ihre eigene, vereinte Macht, sondern als eine fremde, außer ihnen stehende Gewalt, von der sie nicht wissen woher und wohin, die sie also nicht mehr beherrschen können, die im Gegenteil nur eine eigentümliche, vom Wollen und Laufen der Menschen unabhängige, ja

- 1186 -

dies Wollen und Laufen erst dirigierende Reihenfolge von Phasen und Entwicklungsstufen durchläuft." (26) Dieser Gedankengang wird am Handel entwickelt, der doch nichts als der Austausch von Produkten verschiedener Individuen ist, der aber gleich dem antiken Schicksal über der Erde schwebt und mit unsichtbarer Hand Glück und Unglück an die Menschen verteilt, Reiche stiftet und Reiche zertrümmert, Völker entstehen und verschwinden macht.

Von hier aus wird erst eine treffende Kritik jener aus den gesellschaftlichen Verhältnissen herauswachsenden Bewußtseinsstrukturen möglich, innerhalb derer sich der Mensch seiner eigenen Tätigkeit in der Form der Tätigkeit eines mystischen Wesens bewußt wurde. Daß den Philosophen vor Marx die Summe von Produktivkräften, Kapitalien und sozialen Verkehrsformen, die jedes Individuum und jede Generation als etwas Gegebenes vorfindet, als „Substanz“, „Wesen“, „Geist“, „Gott“ usw. erscheint, hat letztlich seinen Grund in der naturwüchsigen, spontanen Entwicklung der gesellschaftlichen Verhältnisse, die dem Individuum als fremde, ihn bestimmende und beherrschende Mächte gegenüberreten. Seine eigene, aber ihm entfremdete Gewalt erscheint als das Allgemeine, welches das Einzelne, Individuelle bestimmt. So ist Platons Bürger nur eine vereinzelte Verkörperung des Staates, ein Wesen, das - soll es als menschliches gelten - sich die allgemeinen Normen der menschlichen Kultur (Recht, Sitte, Religion, Sprache, Denkformen) aneignet und sich ihnen unterwerfen muß. (27) Die gesellschaftliche Allgemeinheit bestimmt also seine Tätigkeit; sie kann daher nicht von dieser Tätigkeit selber herrühren. Dergestalt erscheinen dem falschen Bewußtsein alle einzelnen Dinge nur als Inkarnation des Allgemeinen. Die Entfremdung der allgemeinen gesellschaftlichen Macht von den einzelnen Individuen, deren Produkt sie ist, führt also zu der Mystifikation, die das Allgemeine vom Einzelnen losreißt und zum bestimmenden Grund des Einzelnen macht. Als bestimmender Grund muß das Allgemeine notwendig als aktives, tätiges Wesen erscheinen. Daß die Aktivität des Allgemeinen in der Trennung vom Einzelnen vor allem als Geist, als verselbständigtes Denken und Wollen erscheint, erklärt sich vornehmlich daraus, daß auch in der Aktivität, im Handeln der Menschen das Bewußtsein (Denken und Wollen) als das Primäre erscheint. Die sinnlich-gegenständliche Tätigkeit der Menschen, die Keimzelle des gesellschaftlich-kulturellen Organismus, erscheint in der idealistischen Verkehrung nur als sich entäußerndes Denken.

Die ganze Welt scheint also der Ideologie als falschem Bewußtsein wie in einer camera obscura auf dem Kopf zu stehen. Dieses Phänomen beruht nicht auf der Unvollkommenheit des menschlichen Erkenntnisvermögens, sondern es geht notwendig aus dem historischen Lebensprozeß der Menschen hervor.

Die bloß theoretische Kritik des falschen Bewußtseins bleibt selber noch innerhalb der Ideologie befangen. So vermag Feuerbachs Kritik der Religion und des Idealismus, also die Kritik der auch für Marx und Engels wesentlichsten Bestandteile der Ideologie als falsches Bewußtsein, die wirklichen Ursachen dieses verkehrten Bewußtseins nicht aufzudecken. Die Überwindung von Religion und Idealismus beschränkt sich daher bei ihm auf einen bloßen Bewußtseinsakt. Für den „praktischen Materialisten, d. h. Kommunisten“ handelt es sich dagegen darum, „die bestehende Welt zu revolutionieren, die vorgefundenen Dinge praktisch anzugreifen und zu ver-

- 1187 -

ändern" (28). Die marxistische Ideologiekritik schließt also die praktische Kritik, die praktische Umgestaltung der Verhältnisse ein, die notwendig falsches Bewußtsein erzeugen. „Die wirkliche, praktische Auflösung dieser Phrasen, die Beseitigung dieser Vorstellungen aus dem Bewußtsein der Menschen wird, wie schon gesagt, durch veränderte Umstände, nicht durch theoretische Deduktionen bewerkstelligt." (29)

VII

Die Gedankengänge von Marx und Engels wurden bis hierher knapp und keineswegs vollständig skizziert, um einen Ausgangspunkt zu schaffen, von dem aus wir zwei den Marxismus entstellenden Behauptungen entgentreten können, die in der bürgerlichen und revisionistischen Marx-Kritik weit verbreitet sind.

Die erste „These" lautet, Marx habe die Arbeitsteilung mit dem Privateigentum, mit der Entfremdung identifiziert; seine Forderung nach Aufhebung des Privateigentums impliziere daher die Forderung nach Aufhebung der Arbeitsteilung. Dies aber sei unmöglich, weil es die Preisgabe der erreichten Produktivität der Arbeit bedeutete. Folglich seien auch die Aufhebung des Privateigentums, die Aufhebung der Entfremdung unmöglich. Wüßte man nicht um die apologetische Absicht, man könnte sich nur über das totale Mißverstehen der Worte von Marx und Engels wundern. Mit dem scheinbaren Paradox, daß einerseits die Arbeitsteilung Bedingung für die Entwicklung einer hohen Arbeitsproduktivität, diese aber Grundvoraussetzung für den Kommunismus ist („weil ohne sie nur der Mangel, [die] Notdurft verallgemeinert, also mit der Notdurft auch der Streit um das Notwendige wieder beginnen und die ganze alte Scheiße sich herstellen müßte") (30), daß andererseits gerade dieselbe Arbeitsteilung Ursache der Entfremdung ist, die ohne Beseitigung der wirkenden Ursache natürlich nicht aufgehoben werden kann, werden die Hirne der Marx-Kritiker nicht fertig. Die Möglichkeit des Kommunismus, eine hohe Arbeitsproduktivität, also auch einen hohen Grad von gesellschaftlicher Arbeitsteilung zu erreichen, macht, den „tragischen Dialektikern" zufolge, gerade seine Unmöglichkeit aus. Freilich, wenn Arbeitsteilung und Privateigentum in der Weise identifiziert werden, wie der formale Logiker $A = A$ setzt, dann ergeben sich in der Tat Schwierigkeiten. Marx aber faßt die Identität im hegelschen, d. h. dialektischen Sinne, demzufolge die Identität die Differenz, ja die Gegensätze einschließt.

Verweilen wir kurz bei dem Sachverhalt, wie er von Marx und Engels dargestellt wird:

a) „Wie weit die Produktionskräfte einer Nation entwickelt sind, zeigt am augenscheinlichsten der Grad, bis zu dem die Teilung der Arbeit entwickelt ist. Jede neue Produktivkraft... hat eine neue Ausbildung der Teilung der Arbeit zur Folge." (31) Der Gedanke von der untrennbaren Verknüpfung und der wechselseitigen Bedingtheit von Produktivkräften und Arbeitsteilung ist derart oft und derart klar in den Werken von Marx und Engels ausgesprochen worden, daß darüber keinerlei Mißverständnis herrschen kann.

- 1188 -

b) Die Entwicklung der Produktivkräfte führt die damit verbundene Arbeitsteilung weit über die naturwüchsige hinaus. Die großen gesellschaftlichen Arbeitsteilungen (Ackerbauer und Viehzüchter, Stadt und Land, materielle und geistige Arbeit) sind mit dem Entstehen neuer Formen von Eigentumsverhältnissen verknüpft. Die Differenzierungen in der Produktion führen zu Differenzierungen in der gesellschaftlichen Struktur. Die neue Arbeitsteilung bedingt eine neue Verteilung der Arbeit, eine neue Form des Eigentums. Mit dem Privateigentum, der Verfügung über fremde Arbeitskraft, entsteht die Klassengesellschaft. Den Produktivkräften, der Arbeitsteilung entsprechen also die Produktionsverhältnisse, die Eigentumsformen.

c) Wird nun bei Marx und Engels von der Identität von Privateigentum und Arbeitsteilung gesprochen, so sind folgende Aspekte zu berücksichtigen; Zunächst kann das Privateigentum in der Tat nicht aufgehoben werden, ohne daß die Verteilung der Arbeit aufgehoben wird, welche die Verfügung über fremde Arbeit impliziert. Die Aufhebung dieser Arbeitsteilung, die unmittelbar mit dem Privateigentum zusammenfällt, kann nur vollzogen werden, wenn die Produktivkräfte eine entsprechend hohe Entwicklungsstufe haben, folglich auch die Arbeitsteilung einen entsprechend hohen Grad erreicht hat. Es kann sich also keineswegs um die Arbeitsteilung schlechthin handeln, die aufgehoben werden soll, sondern um eine historisch bestimmte Form derselben. „Daß diese Notwendigkeit der Verteilung der gesellschaftlichen Arbeit in bestimmten Proportionen durchaus nicht durch die bestimmte Form der gesellschaftlichen Produktion aufgehoben, sondern nur ihre Erscheinungsweise ändern kann, ist self-evident.“ (32) Damit wäre schon das scheinbare Paradox aufgelöst und die These von der Unmöglichkeit der Aufhebung der Entfremdung widerlegt.

Es ist allerdings weiter zu berücksichtigen, daß die aufzuhebenden Formen der Arbeitsteilung durch die naturwüchsig-spontane Entwicklung der Gesellschaft charakterisiert sind. Die spontane Teilung der Arbeit hatte ja zur Folge, daß sich die individuellen Mächte und Verhältnisse in sachliche verwandelten, welche die Individuen nun selber ausschließlich einer Form der Tätigkeit subsumieren. Die sich daraus ergebende Vereinseitigung und Vereinzelung der Individuen „kann nicht dadurch wieder aufgehoben werden, daß man sich die allgemeine Vorstellung davon aus dem Kopfe schlägt, sondern nur dadurch, daß die Individuen diese sachlichen Mächte wieder unter sich subsumieren und die Teilung der Arbeit aufheben“ (33). Auch hier geht es keineswegs um die Rückkehr zu einem abstrakten Naturwesen, um eine Preisgabe des erreichten Grades der Arbeitsteilung; vielmehr geht es darum, die Arbeitsteilung so zu entwickeln und bewußt zu gestalten, daß die Individuen nicht ihr subsumiert werden, sondern die Arbeitsteilung der ihre Produktion bewußt und freiwillig organisierenden Gesellschaft subsumiert wird. „Dies ist ohne die Gemeinschaft nicht möglich. Erst in der Gemeinschaft existieren für jedes Individuum... die Mittel, seine Anlagen nach allen Seiten hin auszubilden; erst in der Gemeinschaft wird also die persönliche Freiheit möglich.“ (34) Erst in der Gemeinschaft, welche die spontane Arbeitsteilung, das Privateigentum und damit die Ver-

- 1189 -

einzelung und Vereinseitigung der Individuen überwunden hat, erringen diese in und durch ihre Assoziation ihre Freiheit.

Die Aufhebung des Privateigentums, der „Teilung der Arbeit“, des spontan-naturwüchsigen Charakters wird bei zwei Voraussetzungen möglich: bei der durch eine hohe Stufe der Entwicklung der Produktivkräfte bedingten Vergesellschaftung der Arbeit und bei der damit verbundenen Entwicklung des Proletariats. Die welthistorisch entscheidende Entdeckung, die Marx und Engels in der „Deutschen Ideologie“ fixierten, ist die Erkenntnis, daß die modernen Produktivkräfte immer mehr in Widerspruch zu den kapitalistischen Produktionsverhältnissen geraten, daß das Proletariat die gesellschaftliche Kraft ist, die auf Grund ihrer Lage in der bürgerlichen Gesellschaft, auf Grund ihrer Verbindung mit den ständig fortschreitenden Produktivkräften imstande ist, diesen Widerspruch zu lösen. Diese Erkenntnis fand in der historischen Praxis ihre Bestätigung. Sie ist nicht zu widerlegen.

Die zweite in der Marx-Kritik verbreitete Entstellung besteht in der absoluten Identifizierung von Ideologie und falschem Bewußtsein. Der ideologische Sinn dieser Identifizierung ist einfach; Wenn alle Ideologie falsches Bewußtsein ist, der Sozialismus aber einer eigenen Ideologie bedarf und auch eine solche entwickelt, dann ist auch diese Ideologie falsches Bewußtsein, Ausdruck dafür, daß auch in der ideellen Sphäre die Entfremdung durch den Kommunismus nicht zu überwinden ist. Dabei taucht die Berufung auf die „Deutsche Ideologie“ besonders häufig auf, ist doch die hier gegebene Ideologiekritik eine Kritik des

falschen Bewußtseins. Wenn man will, identifizieren Marx und Engels hier Ideologie und falsches Bewußtsein; aber die Ideologie, die sie mit falschem Bewußtsein identifizieren, ist die Ideologie der Klassengesellschaft, sind Religion und Idealismus vor allem. War es schon unmöglich, aus der Identifizierung von Arbeitsteilung und Eigentum die Aufhebung der Arbeitsteilung schlechthin abzuleiten, so kann unter keinen Umständen aus der genannten Identifizierung abgeleitet werden, daß Ideologie immer falsches Bewußtsein sein müsse.

Die Frage, warum die Ideologie als falsches Bewußtsein entsteht, haben Marx und Engels eindeutig beantwortet. (35) In Abschnitt VI wurde versucht, diese Antwort kurz zu reproduzieren. Aus dem Gedankengang ist jedoch auch die Antwort darauf abzulesen, warum überhaupt Ideologie entsteht; zeigt doch schon eine erste Betrachtung des „Zusammenwirkens der Menschen“, daß dieses gesellschaftliche Verhältnis mit Notwendigkeit ganz bestimmte Verhaltensweisen, Sitten und Gebräuche, Moralnormen, Rechtsgrundsätze usw. hervorbringt. Die allgemeinen und die partiellen Interessen, wie sie durch die Produktionsverhältnisse bedingt sind („die Ideen der herrschenden Klasse sind die herrschenden Ideen“), finden ihren geistigen Ausdruck in der Ideologie. Da wie auch immer geartete Produktionsverhältnisse bestimmte Interessen erzeugen, wird ständig - solange Produktionsverhältnisse bestehen, also die menschliche Gesellschaft existiert - Ideologie produziert.

Ideologie ist freilich nicht gleich Ideologie. Die in der sozialistischen Revolution vollzogene Aufhebung der Verhältnisse, in denen die Ideologie notwendig als falsches Bewußtsein produziert werden mußte, schließt die Aufhebung dieses falschen Bewußtseins ein. Indem der spontan-naturwüchsige Entwicklungsprozeß der Gesellschaft von der bewußten Gestaltung der sozialistischen Produktionsverhältnisse abgelöst wird, tritt an die Stelle des falschen Bewußtseins die sozialistische Ideologie. Diese muß sich selbstverständlich, wenn sie nicht in falsches Bewußtsein

- 1190 -

ableiten will, auf die objektive Erkenntnis des realen Lebensprozesses der Gesellschaft stützen. Wenn oben davon gesprochen wurde, daß es der marxistischen Philosophie nicht nur um die objektive Erkenntnis dessen geht, was ist, sondern gleichzeitig um allgemeine gesellschaftliche Zweck- und Zielsetzung, um Sinnggebung, um den geistigen Ausdruck der Interessen der sozialistischen Gesellschaft, so handelte es sich eben darum, die Ideologiefunktion der Philosophie stärker zu akzentuieren.

Hier muß auch die von der Wissenssoziologie ins Spiel gebrachte Alternativstellung von Wissenschaft und Ideologie als Pseudoalternative zurückgewiesen werden. Die Frage: entweder Wissenschaft oder Ideologie, ist falsch gestellt. Es handelt sich doch keineswegs um einen gleichen Bereich, auf den zwei einander ausschließende Aussagen bezogen werden, sondern vielmehr um einander bedingende Bereiche der Produktion des geistigen Lebens der Gesellschaft. Der ideologische Bereich ist eine Komponente, die theoretisch-wissenschaftliche Einsicht mit dem praktischen Handeln verknüpft. Die Wissenschaft, als höchste Form der theoretischen Aneignung der Welt durch den Menschen, zielt auf die adäquate Erkenntnis dessen, was ist. Die Industrie, der Ausdruck der praktischen Aneignung, zielt auf die Veränderung des Naturstoffes gemäß den Interessen des Menschen. Die Ideologie, Form der geistig-praktischen Aneignung, zielt darauf, die Interessen der Individuen geistig auszudrücken. Die sozialhistorisch determinierten Interessen, die Motive, Zweck- und Zielsetzungen, Willensentscheidungen, Engagements der Menschen bestimmen, sind entscheidend dafür, welchen Sinn diese ihren Handlungen, ihrem Leben geben. Die Ideologie äußert sich vor allem in den politischen und moralischen Handlungen der Menschen. Das neben der Politik und der Moral auch die Kunst, die höchste Form der ästhetischen Aneignung der Wirklichkeit durch den Menschen, der Ideologie verbunden ist, kann hier nur angedeutet werden. Im Gegensatz zu Kant, der theoretische

und praktische Vernunft, Wissenschaft und moralisches Handeln, Kausalität und Freiheit schroff voneinander trennte, geht es im Marxismus darum, die sinnlich-gegenständlichen, theoretischen, politisch-moralischen und ästhetischen Tätigkeitsformen, also Industrie, Wissenschaft, Politik, Moral und Kunst, als Momente der Totalität des gesellschaftlichen Lebensprozesses zu begreifen.

Die „Deutsche Ideologie“ ist - neben den „Ökonomisch-philosophischen Manuskripten“ - jenes Werk von Marx und Engels, in dem gerade diese Totalität, die m. E. den wesentlichsten Gegenstand der marxistischen Philosophie ausmacht, im Zentrum der Analyse steht. Die oben versuchte Skizze der Gedanken von Marx und Engels, die mir für den Ausgangspunkt marxistischen Philosophierens von Bedeutung erscheinen, stützt sich deshalb vor allem auf diese beiden Werke. Ist dies gerechtfertigt? Besteht nicht zwischen beiden Werken eine Differenz? Sicher ist die „Deutsche Ideologie“, die „Thesen über Feuerbach“ eingeschlossen, ein reiferes Werk; ist doch in ihm nicht nur Feuerbachs Terminologie überwunden, sondern ist auch sein anthropologischer Materialismus Gegenstand prinzipieller Kritik. Trotzdem komme ich bei dem Vergleich beider Werke zu dem Ergebnis, daß ihr Zusammenhang weit bedeutender ist als ihre Differenz. Dies hervorzuheben erscheint mir nicht nur deshalb wichtig, weil das Moment der Differenz oft überbetont wurde, sondern vor allem, weil für die sozialistische weltanschauliche Erziehung und für den Kampf gegen die imperialistische Ideologie der ganze Reichtum der marxistischen Philosophie fruchtbar gemacht werden muß.

- 1191 -

Anmerkungen:

- (*) Artikel aus: Deutsche Zeitschrift für Philosophie, Heft 10/1966, S. 1177-1191. VEB Deutscher Verlag der Wissenschaften, Berlin (DDR). Skript: Horst Müller, Nürnberg 2001.
- (1) Vgl.: W. Ulbricht: Der Weg zum künftigen Vaterland der Deutschen. Berlin 1966
 - (2) K. Jaspers: Wohin treibt die Bundesrepublik? München 1966
 - (3) Die Diskussion wurde in der DZfPh, Heft 7/1964, durch einen Beitrag von A. Kosing, „Gegenstand, Struktur und Darstellung der marxistischen Philosophie“, eröffnet. Es sei auch auf folgende Artikel in der DZfPh verwiesen: Philosophie und Leben (Thesen). Heft 8/1964; G. Dormin: Über Gegenstandsbestimmung und Aufgaben der marxistischen Philosophie. Heft 2/1965; A. Kosing: Über die Funktionen der marxistischen Philosophie. Heft 3/1965
 - (4) J.W. Goethe: Faust. II. Teil. In: Goethes Werke in Auswahl. Bd. 6. Berlin 1949. S. 583
 - (5) K. Marx: Thesen über Feuerbach. In: K. Marx/F. Engels: Werke. Bd. 3. Berlin 1959. S. 5
 - (6) Siehe dazu das Sonderheft 1964 der DZfPh, „Der Mensch und die objektiven Gesetzmäßigkeiten in der sozialistischen Gesellschaft“, sowie: W. Eichhorn I: Das Problem des Menschen im historischen Materialismus. In: DZfPh. Heft 7/1966“
 - (7) K. Marx/F. Engels: Die deutsche Ideologie. Siehe: vorliegendes Heft, S. 1207; vgl. auch: K. Marx/F. Engels: Werke. Bd. 3. S. 27
 - (8) F. Engels/K. Marx: Die heilige Familie oder Kritik der kritischen Kritik. Gegen Bruno Bauer und Konsorten. In: K. Marx/F. Engels: Werke. Bd. 2. Berlin 1958. S. 147
 - (9) Ebenda
 - (10) K. Marx/F. Engels: Die deutsche Ideologie. Siehe: vorliegendes Heft, S. 1202; vgl. auch: K. Marx/F. Engels: Werke. Bd. 3. S. 20
 - (11) Siehe dazu die abschließende Stellungnahme der Redaktion der DZfPh zur Diskussion des Verhältnisses von Theorie und Praxis in Heft 1/1964. Vgl. auch: H. Opitz: Die Praxis als zentrale Kategorie der materialistischen Gesellschaftstheorie. In: DZfPh. Heft 4/1966
 - (12) K. Marx: Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie. Erster Band. In: K. Marx/F. Engels: Werke. Bd. 23. Berlin 1962. S. 192
 - (13) Das menschliche Bedürfnis geht ohne Zweifel der menschlichen Produktion voraus. Es kann aber nicht - wenn nicht in eine naturalistische Anthropologie abgeglitten werden soll

- zum Ausgangspunkt gemacht werden, weil seine Modifikation, d. h. sein Menschlichwerden, nicht durch sich selbst, sondern durch die Produktion bedingt ist.
- (14) Da die Zwecksetzung aus dem Bedürfnis abzuleiten ist, trifft für sie dasselbe zu. Vgl. dazu die Abschnitte V-VII des vorliegenden Artikels.
- (15) Siehe dazu: H. Scheler: Der objektive Charakter der gesellschaftlichen Gesetze im Lichte der Subjekt-Objekt-Dialektik. In: Sonderheft 1964 der DZfPh; H. Klotsch: Zum Problem der Objekt-Subjekt-Dialektik. In: DZfPh. Heft 10/1965
- (16) Vgl.: K. Marx: Ökonomisch-philosophische Manuskripte. In: K. Marx/F. Engels: Historisch-kritische Gesamtausgabe (MEGA). Erste Abteilung. Bd. 3. Berlin 1932. S. 114-116
- (17) K. Marx/F. Engels: die Deutsche Ideologie. Siehe: vorliegendes Heft, S. 1202; vgl. auch: K. Marx/F. Engels: Werke Bd. 3 S. 21
- (18) K. Marx/F. Engels: die Deutsche Ideologie. Siehe: vorliegendes Heft, S. 1212; vgl. auch: K. Marx/F. Engels: Werke Bd. 3 S. 30
- (19) Ebenda
- (20) K. Marx/F. Engels: Die deutsche Ideologie. Siehe: vorliegendes Heft, S. 1206; vgl. auch: K. Marx/F. Engels: Werke. Bd. 3. S. 26
- (21) K. Marx/F. Engels: Die deutsche Ideologie. Siehe: vorliegendes Heft, S. 1206; vgl. auch: K. Marx/F. Engels: Werke. Bd. 3. S. 27
- (22) K. Marx/F. Engels: Die deutsche Ideologie. Siehe: vorliegendes Heft, S. 1214; vgl. auch: K. Marx/F. Engels: Werke. Bd. 3. S. 32
- (23) Ebenda
- (24) K. Marx/F. Engels: Die deutsche Ideologie. Siehe: vorliegendes Heft, S. 1214; vgl. auch: K. Marx/F. Engels: Werke. Bd. 3. S. 33
- (25) Vgl.: vorliegendes Heft, S. 1215
- (26) K. Marx/F. Engels: Die deutsche Ideologie. Siehe: vorliegendes Heft, S. 1215/1216; vgl. auch: K. Marx/F. Engels: Werke. Bd. 3. S. 34
- (27) Vgl.: E. V. Il'enkov: Ideal'noe. (Das Ideale.) In: Filosofskaja enciklopedija. Bd. 2. Moskva 1962. S. 219 f.
- (28) K. Marx/F. Engels: Die deutsche Ideologie. Siehe: vorliegendes Heft, S. 1208; vgl. auch: K. Marx/F. Engels: Werke. Bd. 3. S. 42
- (29) K. Marx/F. Engels: Die deutsche Ideologie. Siehe: vorliegendes Heft, S. 1222; vgl. auch: K. Marx/F. Engels: Werke. Bd. 3. S. 40
- (30) K. Marx/F. Engels: Die deutsche Ideologie. Siehe: vorliegendes Heft, S. 1216; vgl. auch: K. Marx/F. Engels: Werke. Bd. 3. S. 34/35
- (31) K. Marx/F. Engels: Die deutsche Ideologie. Siehe: vorliegendes Heft. S. 6/7; vgl. auch: K. Marx/F. Engels: Werke. Bd. 3. S. 21/22
- (32) K. Marx: Brief an Kugelmann. In: K. Marx/F. Engels: Werke. Bd. 32. Berlin 1965. S. 552/553
- (33) K. Marx/F. Engels: Die deutsche Ideologie. Siehe: vorliegendes Heft, S. 1239; vgl. auch: K. Marx/F. Engels: Werke. Bd. 3. S. 74
- (34) Ebenda
- (35) Siehe dazu: E. Hahn: Marxismus und Ideologie. In: DZfPh. Heft 10/1964