

Меня радует
то
что
Сергей, Рубин и Яков



rowohlts deutsche
enzyklopädie

Louis Althusser

Lenin und die Philosophie

Lenin und die Philosophie
Über die Beziehung von Marx zu Hegel
Lenins Hegel-Lektüre

rowohlts deutsche enzyklopädie

Herausgegeben von Ernesto Grassi
Universität München

LOUIS ALTHUSSER

Lenin und die Philosophie

*Lenin und die Philosophie / Über die Beziehung
von Marx zu Hegel / Lenins Hegel-Lektüre*



ROWOHLT

Inhaltsverzeichnis

I. Lenin und die Philosophie	7
1. Lenins philosophische Hauptthesen	27
2. Lenin und die philosophische Praxis	38
3. Die Parteilichkeit in der Philosophie	41
Nachtrag	45
II. Über die Beziehungen von Marx zu Hegel	47
III. Lenins Hegel-Lektüre	69
1. Wie liest Lenin Hegel?	75
2. Was interessiert Lenin? Woran arbeitet er bei Hegel?	
Was bewahrt er?	78
a) Die Kant-Kritik Hegels	78
b) Das Kapitel über die absolute Idee	81
Über den Verfasser	87
Personenregister	89

I. Lenin und die Philosophie

Ich danke Ihrer Gesellschaft¹ zunächst für die Ehre, die Sie mir erweisen, indem Sie mich zu einem Unternehmen einladen, das Sie von Anfang an und wohl auch noch weiterhin mit dem wegen seines sehnächtigen Beiklanges entwaffnenden Ausdruck «*Mitteilung*» (communication) bezeichnen.

Mit gutem Recht spricht hier ein Wissenschaftler vor einem wissenschaftlichen Gremium. Denn *Mitteilung* und Diskussion sind nur auf *wissenschaftlicher* Ebene möglich. Aber eine philosophische Mitteilung und eine philosophische Diskussion?

Eine philosophische *Mitteilung*: ein Ausdruck, der Lenin zum Lachen gereizt hätte, zu jenem vollen und befreienden Gelächter, an dem die Fischer von Capri erkannten, daß er einer von ihnen war und auf ihrer Seite stand. Das war genau vor 60 Jahren, im Jahre 1908. Lenin war damals in Begleitung Gorkis auf Capri; er liebte Gorkis Großzügigkeit und schätzte auch seine Begabung, hielt ihn aber politisch für einen revolutionären Kleinbürger. Gorki hatte ihn nach Capri eingeladen, damit er an den philosophischen Diskussionen einer kleinen Gruppe von Intellektuellen, den sogenannten *Otzowisten*, deren Position Gorki selbst vertrat, teilnehmen sollte. Das war im Jahre 1908 – wenige Jahre nach der Oktoberrevolution von 1905, zu einer Zeit, als die Arbeiterbewegung zurückging und starkem Druck ausgesetzt war, einer Zeit großer Verwirrung auch unter den Intellektuellen, einschließlich der bolschewistischen, von denen sich einige in der historisch als *Otzowisten* bekanntgewordenen Gruppe zusammengeschlossen hatten.

Politisch standen die *Otzowisten* wegen ihrer radikalen Forderungen auf der extremen Linken: Sie proklamierten den Auszug der Abgeordneten (*otzovat'* = Auszug) aus der Duma, lehnten jede Art von legalen Aktionen ab und wollten unmittelbar zur Gewaltanwendung übergehen. Hinter diesen linksextremen Forderungen aber verbarg sich *theoretisch* eine rechte Position. Die *Otzowisten* waren infiziert von einer Modephilosophie oder einer philosophischen Mode, dem sogenannten «Empirio-kritizismus», den der österreichische Physiker Ernst Mach formal wiederbelebt hatte. Diese Philosophie eines Physikers und Physiologen

¹ Vortrag, gehalten vor der «Französischen Gesellschaft für Philosophie» am 24. 2. 1968, abgedruckt mit der Zustimmung ihres Vorsitzenden Jean Wahl.

(Mach war nicht irgendwer: Er hat sich in der Wissenschaftsgeschichte sehr wohl einen Namen gemacht) zeigte Ähnlichkeiten mit anderen, ebenfalls von Wissenschaftlern entwickelten Philosophien: etwa der von Poincaré oder von Wissenschaftshistorikern wie Duhem und A. Rey.

Das sind Zusammenhänge, die wir langsam begreifen. Bei bestimmten wissenschaftlichen Umwälzungen (wie hier in der Mathematik und Physik) treten immer Berufsphilosophen auf den Plan und verkünden, die «Krise der Wissenschaft» oder der Mathematik bzw. Physik sei nun offenbar. Solche philosophischen Verkündungen sind, wenn ich das so sagen darf, durchaus in Ordnung; denn eine bestimmte Sorte Philosophen verbringt ihre Zeit damit, die Agonie der Wissenschaften vorauszusagen und auf sie zu lauern, um ihnen sozusagen *ad maiorem gloriam Dei* philosophisch die letzte Ölung zu erweisen.

Noch merkwürdiger ist es freilich, daß es gleichzeitig auch *Wissenschaftler* gibt, die von einer Krise der Wissenschaften reden und plötzlich überraschende philosophische Neigungen entwickeln: Während sie Philosophie bisher nur in «praktischer Form» betrieben haben, meinen sie nun plötzlich, Philosophen geworden zu sein; und indem sie nur jene Platinen und abgestandenen Thesen wiederholen, die ein Bestandteil dessen sind, was die Philosophie gezwungenmaßen als ihre Geschichte betrachten muß, meinen sie, die neuesten Entdeckungen zu verkünden.

Wir Philosophen, die wir doch auch vom Fach sind, neigen zu der Annahme, daß solche Wissenschaftler bei einer «Krise», die nur die Ausdehnung einer Wissenschaft signalisiert und die sie für deren Umwälzung halten, selbst in einer allen sichtbaren spektakulären Krise stecken, so wie man von einem Kinde sagt, es stecke in einer Fieberkrise. Darin wird einfach ihre spontane Alltagsphilosophie für sie selbst sichtbar.

Der Empiriokritizismus Machs einschließlich seiner Ableger bei Bogdanow, Lunatschski, Bazarow usw. war eine solche philosophische Krise. Das sind periodisch auftretende Vorgänge. Um ein aktuelles Beispiel für diese Entwicklung zu geben (in anderen Fällen gelten die gleichen Maßstäbe), weisen wir darauf hin, daß die philosophischen Thesen, die gewisse Biologen, Genetiker, Linguisten usw. um den Begriff der «Information» entwickelt haben, ebenfalls eine derartige, wenn auch kleine und euphorische «philosophische Krise» signalisieren.

Bemerkenswert an solchen bei Wissenschaftlern auftretenden philosophischen Krisen ist, daß sie philosophisch immer nur eine einzige Tendenz haben: Sie wiederholen und beleben noch einmal die alten *empiristischen* oder *formalistischen*, und das heißt *idealistischen* Positionen

und stehen damit immer im Gegensatz zum Materialismus.

Die Otwowisten waren also Empiriokritizisten; aber als Marxisten (sie waren ja Bolschewisten) behaupteten sie, daß sich der Marxismus von der vorkritischen Metaphysik des «Dialektischen Materialismus» zu befreien habe und sich endlich, wolle er zum Marxismus des 20. Jahrhunderts werden, jenes philosophische Fundament geben müsse, das ihm bisher gefehlt habe: die idealistische, auf verschwommene Art neukantianische, von Wissenschaftlern umgemodelte und autorisierte Philosophie des *Empiriokritizismus*. Manche Bolschewisten aus dieser Gruppe wollten sogar die «echten» menschlichen Werte der Religion in den Marxismus integrieren und nannten sich wegen dieser Zielsetzung «Konstrukteure Gottes». Aber lassen wir das beiseite.

Gorki wollte also Lenin zu philosophischen Diskussionen mit den Otwowisten einladen. Lenin stellte seine Bedingungen: Lieber Alexej Maximowitsch, ich will Eurer Einladung gern folgen, lehne aber *jede philosophische Diskussion* ab.

Sicher, das war ein taktischer Schachzug: Das Entscheidende bei den bolschewistischen Emigranten war ihre politische Einigkeit; sie durfte durch philosophische Diskussionen nicht zerstört werden. Dennoch können wir in diesem taktischen Schachzug mehr als nur das taktische Moment sehen, nämlich das, was ich als eine *Praxis* der Philosophie und als das Bewußtsein von der eigentlichen Bedeutung der philosophischen Praxis bezeichnen möchte. Es ist, kurz gesagt, das Bewußtsein von der grundlegenden brutalen Tatsache, daß die Philosophie die Menschen voneinander trennt. Während die Wissenschaft vereint, und zwar ohne zu trennen, trennt die Philosophie, und nur indem sie trennt, vereint sie. Man versteht nun Lenins Gelächter: Es gibt gar keine philosophische Mitteilung, und es gibt auch keine philosophische Diskussion.

Ich möchte heute nur Anmerkungen zu diesem Gelächter Lenins machen, einem Gelächter, das als solches schon eine Aussage ist. Ich wage zu hoffen, daß uns diese Aussage auf irgendeinen Weg führen wird.

Zunächst führt sie mich zu der unausweichlichen Frage: In welcher Form soll ich sprechen, wenn eine philosophische Kommunikation nicht möglich ist? Offensichtlich handelt es sich hier um einen Diskurs vor Philosophen. Aber ebensowenig wie die Kutte den Mönch machen die Zuhörer den Diskurs aus. Mein Diskurs wird also kein philosophischer Diskurs sein. Er wird aber aus notwendigen, mit dem Punkt der theoretischen Geschichte, an dem wir uns befinden, zusammenhängenden Gründen, ein Diskurs in der Philosophie sein. Dieser Diskurs in der Philoso-

phie wird ganz und gar kein Diskurs der Philosophie sein, sondern – seiner eigenen Absicht nach – eher ein Diskurs *über* die Philosophie. Mit Ihrer Einladung ist also Ihre Gesellschaft meinen eigenen Wünschen entgegengekommen.

Meine Ausführungen könnten mit Recht als Mitteilung bezeichnet werden, wenn ich Ihnen, wie ich hoffe, etwas *über* die Philosophie, fragmentarische Elemente der Vorstellung, die ich von einer *Theorie* der Philosophie habe, vermitteln könnte. Theorie: etwas, das in bestimmter Weise einer Wissenschaft vorausgreift. In diesem Sinne bitte ich Sie, meine Ausführungen «*Lenin und die Philosophie*» verstehen zu wollen.

Es geht nicht um Lenins Philosophie, sondern um Lenins Aussagen *über* die Philosophie. Ich glaube in der Tat, daß das Wichtigste, was wir Lenin, der vielleicht nicht völlig originell, aber doch von unschätzbbarer Bedeutung ist, verdanken, die Fähigkeit ist, einen Diskurs beginnen zu können, der einer späteren nichtphilosophischen Theorie der Philosophie vorausgreift.

Wenn dies für uns im Moment auch das größte Verdienst Lenins ist, können wir doch vielleicht kurz mit der Klärung einer alten Streitfrage zwischen der Universitätsphilosophie (die französische eingeschlossen) und Lenin beginnen. Da ich selbst der Universität angehöre und auch Philosophie lehre, bin ich einer der «Hörer», an die Lenin sein «Grußwort» richtet.

Meines Wissens hat die französische Universitätsphilosophie (mit Ausnahme Henri Lefebvres, der ein hervorragendes Buch über Lenin geschrieben hat) sich nicht dazu herabgelassen, ihr Interesse an einem Mann zu bekunden, der die größte politische Umwälzung der modernen Geschichte gelenkt und darüber hinaus auch ausführlich und sehr bewußt in seiner Schrift «*Materialismus und Empiriokritizismus*» die Werke unserer Landsleute Poincaré, Duham und Rey, um nur diese zu nennen, analysiert hat.

Diejenigen, die ich eben vergessen habe, mögen mir verzeihen; aber aus dem letzten halben Jahrhundert kann ich, außer den Schriften kommunistischer Philosophen oder Wissenschaftler, über Lenin kaum ein paar Seiten finden: Sartre schrieb 1946 in den «*Temps modernes*» über Lenin («*Materialismus und Revolution*»), Merleau-Ponty in «*Die Abenteuer der Dialektik*» und Ricoeur in einem Artikel der Zeitschrift «*L'Esprit*». Ricoeur spricht dort zwar mit Hochachtung von Lenins Schrift «*Staat und Revolution*», hat aber, wie mir scheint, nicht die «*Philoso-*

phie» Lenins behandelt. Sartre behauptet, die materialistische Philosophie von Engels und Lenin sei etwas «*Undenkbares*» in dem Sinne, wie man von einem «*Unding*» spricht: Sie sei ein Denken, das auch der einfachsten Prüfung nicht standhalte, eine naturalistische, vorkritische, vorkantische und vorhegelsche Metaphysik. Großzügig gesteht Sartre dieser Philosophie dann die Funktion eines platonischen «*Mythos*» zu, der den Proletariern helfe, revolutionär zu sein. Merleau-Ponty tut sie mit einem Wort ab: Die Philosophie Lenins sei ein «*kulturpolitischer Winkelzug*».²

Es wäre sicher eine undankbare Aufgabe für mich, der französischen philosophischen Tradition der letzten 150 Jahre – selbst mit dem gebührenden Takt – den Prozeß zu machen; denn das Schweigen, mit dem die französische Philosophie diese Vergangenheit bedeckt, wiegt alle Prozesse auf. Es muß sich wohl um eine philosophische Tradition handeln, deren Anblick nur schwer zu ertragen ist; denn bis heute hat es noch kein französischer Philosoph von Rang gewagt, ihre Geschichte zu schreiben.

Es gehört in der Tat einiger Mut dazu festzustellen, daß die französische Philosophie von Maine de Biran und Cousin an, über Ravaisson-Mollien, Hamelin, Lachelier und Boutroux bis hin zu Bergson und Brunschvicg vor ihrer eigenen Geschichte nur durch die wenigen großen Denker zu retten ist, die sie entweder, wie Comte und Durkheim, erbtet bekämpft oder die sie, wie Cournot und Couturat, dem Vergessen anheimgegeben hat; dann noch durch einige bewußte Philosophie- und Wissenschaftshistoriker sowie durch einige Wissenschaftstheoretiker, die im stillen geduldig an der Formung jener Denker gearbeitet haben, denen die französische Philosophie in den vergangenen 30 Jahren ihr Wiederaufleben verdankt. Von diesen Denkern, die jedem bekannt sind, möchte ich hier nur die Verstorbenen Cavailles und Bachelard nennen.³

Wie sollte nun diese französische Universitätsphilosophie, die seit 150 Jahren zutiefst religiös, spiritualistisch und reaktionär, dann bestenfalls konservativ und erst sehr spät liberal und «*personalistisch*» gewesen ist, die Hegel, Marx und Freud großzügig ignoriert und sich erst seit einigen Jahrzehnten bereit gefunden hat, Kant, Hegel und Husserl ernsthaft zu lesen und das Vorhandensein von Frege und Russell zu entdecken – wie sollte sich nun eine derartige Philosophie ausgerechnet für den Bolsche-

2 «*Die Abenteuer der Dialektik*», Frankfurt 1968, S. 75.

3 Zu unserem Bedauern müssen wir ihnen nun auch noch Jean Hyppolite hinzufügen.

wisten, Revolutionär und Politiker Lenin interessieren?

Abgesehen von den Klassenschränken, die auch auf philosophischen Traditionen lasten, abgesehen auch von den Verdammungsurteilen, die die «freiesten» Geister der französischen Philosophie über die «undenkbare, vorkritische philosophische Position Lenins» gefällt haben, lebt die französische Philosophie, deren Erben wir sind, in der Überzeugung, daß es von einem Politiker oder von der Politik überhaupt philosophisch nichts zu lernen gebe. So ist es z. B. noch gar nicht lange her, daß einige französische Universitätsphilosophen angefangen haben, die großen Theoretiker der politischen Philosophie Machiavelli, Spinoza, Hobbes, Grotius, Locke und selbst Rousseau, «unseren» Rousseau, zu studieren. Noch vor 30 Jahren wurden all diese Autoren als philosophisch unerheblich den Literaturwissenschaftlern oder Juristen überlassen. Nun, an der grundsätzlichen Weigerung, von den Politikern oder der Politik und damit auch von Lenin etwas zu lernen, hat die französische Universitätspolitik unbeirrt festgehalten. Tatsächlich kann alles, was an die Politik rührt, für die Philosophie tödlich sein, denn sie lebt darin.

Man kann sicher nicht behaupten, daß Lenin der Universitätsphilosophie, sollte sie jemals von ihm Kenntnis genommen haben, nicht aus vollen Stücken heimgezahlt hätte. Hören wir ihn in «Materialismus und Empiokritizismus». Er erwähnt dort den deutschen Proletarier Dietzgen, von dem Marx und Engels meinten, er habe «von sich aus», als Autodidakt und klassenbewußter Proletarier, den *Dialektischen Materialismus* entdeckt:

«Diplomierte Lakaien mit Reden über ideale Güter, die mit einem geschraubten Idealismus Volksbetrörung treiben – das sind für J. Dietzgen die Professoren der Philosophie. Wie der liebe Gott seinen Antipoden im Teufel, so hat der Kathederpaff seinen Gegenfüßler im Materialisten. Die Erkenntnistheorie des Materialismus ist eine Universalwaffe wider den religiösen Glauben, und nicht nur wider die notorische, die förmliche, die gemeine Religion der Pfaffen, sondern auch die reinste, erhabenste Professorenreligion benebelter Idealisten. Gegenüber der Halbheit der freigeistigen Professoren war Dietzgen geneigt, die alte religiöse Ehrbarkeit vorzuziehen. Dort herrscht System, dort gibt es ganze Menschen, die Theorie und Praxis nicht auseinanderreißen. Die Philosophie ist keine Wissenschaft, sondern ein Schutzmittel wider die Sozialdemokratie für die Herren Professoren. Was sich Philosoph schreibt, Professor und Privatdozent, alles steckt trotz der scheinbaren Freigeisterei mehr oder minder im Aberglauben, in der Mystik ... und bildet gegenüber der Sozialdemokratie eine einzige reaktionäre Masse. Um nun dem rechten Weg, unbeirrt von allem religiösen und philosophischen Welsch, folgen zu können, soll man den Holzweg der Holzwege, das ist die Philosophie, studieren.»⁴

Das ist ein erbarmungsloser Text, der aber sehr wohl zu unterscheiden weiß zwischen «freien Denkern» und jenen, wenn auch religiösen, «ganzen Menschen», deren «System» nicht allein spekulativ, sondern bestimmend für ihre Praxis ist. Der Text ist auch sehr klar; er schließt nicht zufällig mit der auch von Lenin zitierten bemerkenswerten Aussage Dietzgens: Wir müssen einen richtigen Weg finden; um aber einen richtigen Weg zu finden, müssen wir den Holzweg der Holzwege, die Philosophie, studieren. Das heißt mit anderen Worten: Es gibt (wohlge- merkt: in den Wissenschaften, vor allem aber auch in der Politik) keinen richtigen Weg ohne ein Studium und darüber hinaus eine Theorie der Philosophie als des Holzwegs der Holzwege.

Unabhängig von den eben genannten Gründen kann es letztlich nicht zweifelhaft sein, warum Lenin für die Universitätsphilosophie und – um niemandem zu nahe zu treten – für die überwiegende Mehrheit, wenn nicht gar für alle Philosophen, ob sie nun der Universität angehören oder nicht, unerträglich ist. Uns allen (mich selbst eingeschlossen) ist oder war er zeitweise philosophisch unerträglich. Unerträglich deshalb, weil die Philosophen all ihren Feststellungen über den vorkritischen Charakter seiner Philosophie und das Summarische mancher seiner Kategorien zum Trotz letztlich sehr genau spüren und wissen, daß das eigentliche Problem ganz woanders liegt. Sie spüren und wissen sehr wohl, daß sich Lenin über ihre Einwände köstlich amüsiert. Es amüsiert ihn zunächst, daß er diese Einwände vorausgesehen hat. Er sagt selbst: «Ich bin kein Philosoph; ich bin für dieses Gebiet schlecht gerüstet» (Brief an Gorki vom 7. 2. 1908). Er sagt selbst: «Ich weiß, daß meine Formulierungen und Definitionen vage und nicht differenziert genug sind; ich weiß, daß die Philosophen meinen Materialismus als «Metaphysik» brandmarken werden.» Aber er fügt hinzu: «Das ist nicht das Problem. Ich vertrete nicht nur nicht ihre Philosophie, sondern «betreibe» Philosophie überhaupt ganz anders als sie. Ihre Art, Philosophie zu «betreiben», besteht darin, die Schätze des Verstandes und des subtilen Denkens zu verschwenden, um doch nur in der Philosophie immer dieselben Dinge wiederzukäuen. Ich behandle die Philosophie anders: Ich praktiziere sie im Sinne von Marx, ihrem Wesen entsprechend. Darin glaube ich «dialektischer Materialist» zu sein.»

Das alles steht direkt oder indirekt in «Materialismus und Empiokriti-

4 Lenin, Materialismus und Empiokritizismus. In: Bücherei des Marxismus-Leninismus 6, Berlin (Dietz-Verlag) 1960, S. 332.

tizismus». Und das ist der Grund dafür, daß Lenin als Philosoph für die meisten Philosophen, die nicht wahrhaben wollen, d. h. die sich sehr wohl davon Rechenschaft ablegen, aber nicht zugeben, daß das *eigentliche Problem hier liegt*, unerträglich ist.

Das eigentliche Problem ist nicht, ob Marx, Engels und Lenin richtige Philosophen sind oder ob sie es nicht sind, ob ihre philosophischen Aussagen stichhaltig sind, ob sie über Kants «Ding an sich» Unsinn reden oder nicht. All diese Fragen sind und bleiben im Rahmen einer bestimmten philosophischen Praxis. Das eigentliche Problem ist gerade diese traditionelle philosophische Praxis selbst, die Lenin in Frage stellte, indem er eine ganz andere philosophische Praxis vorschlägt. Diese andere philosophische Praxis beinhaltet die Ankündigung oder den Entwurf einer *objektiven Erkenntnis* der Seinsweise von Philosophie überhaupt, eine Erkenntnis der Philosophie als des *Holzwegs der Holzwege*. Nun ist das letzte, was die Philosophen und die Philosophie ertragen können, das Unerträgliche schlechthin, gerade der Gedanke an eine solche Erkenntnis. Was die Philosophie nicht ertragen kann, ist eben der Gedanke an eine Theorie (d. h. objektive Erkenntnis) der Philosophie, eine Theorie, die imstande wäre, die traditionelle philosophische Praxis zu verändern.

Eine solche Theorie kann für die traditionelle philosophische Praxis tödlich sein, denn diese lebt von deren Leugnung. Die Universitätsphilosophie kann also Lenin ebensowenig wie Marx tolerieren, aus zwei Gründen, die aber letztlich auf einen einzigen Grund zurückzuführen sind.

Einerseits kann sie den Gedanken nicht ertragen, von der Politik oder einem Politiker etwas lernen zu müssen. Andererseits kann sie den Gedanken nicht ertragen, daß die Philosophie selbst zum Gegenstand einer Theorie, d. h. einer objektiven Erkenntnis, werden könnte. Daß es noch dazu ein Politiker, ein «Naiver», ein philosophischer Autodidakt wie Lenin ist, der den Gedanken auszusprechen wagt, daß eine Theorie der Philosophie für eine wirklich bewußte und verantwortliche philosophische Praxis von entscheidender Bedeutung ist – das geht offensichtlich zu weit.

Darin täuscht sich weder die Universitätsphilosophie noch die andere: Sie widersetzt sich der scheinbar zufälligen Tatsache, daß ein einfacher Politiker ihr vorschreiben will, wie die Erkenntnis des Wesens der Philosophie in die Wege zu leiten sei, mit solcher Erbitterung, weil diese Tatsache gerade an ihren wundesten Punkt, das für sie Unerträgliche, *Verdrängte* rührt, das sie doch in ihrer traditionellen Praxis immer

wieder von neuem bestätigt hat: Es ist genau der Punkt, an dem die Philosophie, um sich theoretisch zu erfassen, begreifen müßte, daß sie nichts anderes ist als eine bestimmte Erscheinungsform, eine bestimmte Fortsetzung, eine bestimmte Wiederholung der Politik.

Lenin war der erste, der das aussprach. Er konnte es nur aussprechen, weil er Politiker war, und zwar nicht irgendein Politiker, sondern ein *Führer des Proletariats*. Aus diesem Grund ist Lenin für das philosophische Wiederkäuen ebensowenig zu tolerieren wie – und das sage ich mit allem Nachdruck – Freud für das psychologische.

Man sieht, daß es zwischen Lenin und der etablierten Philosophie nur Mißverständnisse und aus den Umständen resultierende Konflikte, aber nicht einmal die empfindlichen Reaktionen indignierter Philosophieprofessoren gibt, denen der Sohn eines Volksschullehrers, der kleine, zum revolutionären Führer avancierte Advokat, ohne jeden Respekt erklärt, daß sie als Gruppe nur kleinbürgerliche Intellektuelle seien, die im bürgerlichen Erziehungssystem dieselbe Funktion hätten wie andere Ideologen auch: nämlich die Masse der studierenden Jugendlichen mit den ideologischen Dogmen der herrschenden Klasse – so kritisch oder nachkritisch diese auch sein mögen – zu indoktrinieren.⁵ Zwischen Lenin und der etablierten Philosophie gibt es nur eine Beziehung spezifischer Intoleranz, eine Beziehung, in der die herrschende Philosophie von dem berührt wird, was sie verdrängt hat – von der Politik.

Um aber zu erkennen, wie es zu diesen Beziehungen zwischen Lenin und der Philosophie gekommen ist, müssen wir etwas zurückgreifen und – bevor wir wieder von Lenin und der Philosophie im allgemeinen sprechen – den Platz Lenins innerhalb der marxistischen Philosophie bestimmen, d. h. wir müssen auf die Situation der marxistischen Philosophie hinweisen. Es geht nicht darum, die Geschichte dieser Philosophie zu skizzieren. Dazu sind wir aus einem zwingenden Grund gar nicht imstande: Wir müßten dann nämlich jene unbekannte Größe schon kennen, deren Geschichte wir skizzieren wollen; und würden wir sie kennen, müßten wir auch imstande sein zu wissen, ob diese unbekannte Größe überhaupt eine Geschichte, d. h. ein Recht auf Geschichte, hat oder nicht.

Statt auch nur im entferntesten eine Skizze der «Geschichte» der marxistischen Philosophie zu entwerfen, möchte ich daher anhand der Texte und Werke, die geschichtlich aufeinander gefolgt sind, das Vor-

5 Siehe den Anhang zu diesem Text.

handensein einer symptomatischen Schwierigkeit aufzeigen. Sie war der Anlaß bekannter, bis heute anhaltender Auseinandersetzungen. Ihr Vorhandensein können wir an den in diesen Auseinandersetzungen am häufigsten auftretenden Fragestellungen deutlich machen: Was ist die Grundlage der marxistischen Theorie? Eine Wissenschaft oder eine Philosophie? Wenn der Marxismus im Grunde eine Philosophie, und zwar eine «Philosophie der Praxis» ist – was ist dann von den wissenschaftlichen Ansprüchen zu halten, die Marx gestellt hat? Ist der Marxismus aber im Grunde eine Wissenschaft, nämlich Historischer Materialismus, Geschichtswissenschaft – was ist dann von seiner Philosophie, dem Dialektischen Materialismus, zu halten? Oder: Sofern man die klassische Unterscheidung zwischen Historischem Materialismus (Wissenschaft) und Dialektischem Materialismus (Philosophie) akzeptiert – wie soll man diese Differenzierung denken? In der traditionellen oder in einer neuen Terminologie? Ferner: Welche Beziehung besteht im Dialektischen Materialismus zwischen Materialismus und Dialektik? Außerdem: Was ist Dialektik? Eine einfache Methode oder die Philosophie überhaupt?

Diese Schwierigkeiten, die den Stoff zu zahlreichen Auseinandersetzungen geliefert haben, sind *symptomatisch*. Ich möchte damit die Vorstellung vermitteln, daß sie Zeugnis ablegen von einer teilweise rätselhaften Realität, die in den eben zitierten klassischen Fragestellungen bereits auf eine bestimmte Weise betrachtet, d. h. interpretiert wird. Die genannten klassischen Formulierungen interpretieren die Schwierigkeiten einhellig in der Terminologie *philosophischer Fragestellungen*, also im Rahmen dessen, was wir das philosophische Wiederkäuen genannt haben, während sie doch gerade ohne jeden Zweifel durch die philosophischen Fragestellungen, denen sie Raum geben müssen, hindurch in einer ganz anderen Terminologie, nämlich als *Problem*, und das heißt in der Terminologie objektiver (also wissenschaftlicher) Erkenntnis zu denken sind. Nur unter dieser Bedingung wird die Verwirrung begreiflich, die dazu geführt hat, daß man den wesentlichen Beitrag des Marxismus zur Philosophie – das Beharren auf einem *Problem*, das nur in dem Maße philosophische Auswirkungen produzieren kann, wie es in letzter Instanz keine philosophische Frage darstellt – voreilig in der Terminologie philosophischer Fragestellungen denken konnte.

Ich verwende diese auf der Unterscheidung zwischen wissenschaftlichen *Problemen* und philosophischen *Fragen* beruhende Terminologie bewußt, möchte aber damit nicht diejenigen verurteilen, die einer Verwechslung beider Bereiche erlegen sind; wir alle erliegen dieser Ver-

wechslung und haben allen Grund anzunehmen, daß sie unausweichlich war und es immer noch ist, und zwar in einem Ausmaß, daß die marxistische Philosophie selbst aus notwendigen Gründen davon betroffen war und es ebenfalls noch immer ist.

Schließlich braucht man nur einen Blick auf die Vorführung dessen zu werfen, was man seit den «Thesen über Feuerbach» als marxistische Philosophie bezeichnet, und man wird feststellen, welch einzigartiges Schauspiel hier abläuft. Wenn man mir einmal zugestehet, daß die Jugendwerke von Marx für unsere Untersuchung nicht relevant sind – eine Forderung, die manchem, trotz guter Gegengründe, große Schwierigkeiten bereitet –; wenn man ferner Marx' These akzeptiert, wonach die «Deutsche Ideologie» die «Abrechnung mit seinem früheren philosophischen Bewußtsein» und damit einen Bruch und eine Umwälzung in seinem Denken darstelle, und wenn man dann sieht, was zwischen den «Thesen über Feuerbach» (dem ersten Hinweis auf den Bruch, 1845) und Engels' «Anti-Dühring» passiert, so kann man über den langen Zeitraum einer philosophischen Leere nur erstaunt sein.

Die 11. These über Feuerbach verkündete: «Die Philosophen haben die Welt nur verschieden interpretiert, es kommt drauf an sie zu verändern.» Dieser einfache Satz scheint die Ankündigung einer neuen Philosophie zu sein, einer Philosophie, die nicht mehr nur Interpretation, sondern Veränderung der Welt ist. So war es auch mehr als ein halbes Jahrhundert später von Labriola und danach von Gramsci gelesen worden. Beide bestimmten den Marxismus wesentlich als eine neue Philosophie, eine «Philosophie der Praxis». Dennoch sollte man sich der offensichtlichen Tatsache nicht verschließen, daß dieser prophetische Satz unmittelbar keine neue Philosophie, jedenfalls keinen neuen philosophischen Diskurs hervorgebracht hat, daß er im Gegenteil der Beginn eines langen Schweigens der Philosophie war. Öffentlich wurde dieses lange Schweigen nur durch einen allem Anschein nach unvorhergesehenen Zwischenfall unterbrochen: durch ein überstürztes Eingreifen von Engels, der sich genötigt sah, eine ideologische Auseinandersetzung mit Dühring zu beginnen und diesem «auf sein eigenes Terrain» zu folgen, um den politischen Konsequenzen der «philosophischen» Schriften eines verblendeten Mathematikprofessors entgegenzutreten zu können, dessen Einfluß auf den deutschen Sozialismus sich gefährlich ausbreitete.

Wir stehen also einer merkwürdigen Situation gegenüber: Zunächst eine These, die eine Umwälzung in der Philosophie anzukündigen

scheint, dann ein 30 Jahre dauerndes Schweigen der Philosophie, schließlich die schnell entworfenen Kapitel einer philosophischen Polemik, von Engels aus politischen und ideologischen Gründen als Einleitung zu einer bemerkenswerten Zusammenfassung der wissenschaftlichen Theorien von Marx veröffentlicht. Soll man daraus schließen, daß wir rückblickend einer philosophischen Illusion erliegen, wenn wir die 11. These über Feuerbach als Ankündigung einer philosophischen Umwälzung lesen? Ja und nein. Doch bevor wir nein sagen, müssen wir, meine ich, allen Ernstes ja sagen: *Ja, wir sind im wesentlichen einer philosophischen Illusion erlegen.* Was die Feuerbachthesen verkündeten, war – in der notwendig philosophischen Sprache, in der die Erklärung eines Bruchs mit jeder »interpretierenden« Philosophie formuliert werden mußte – etwas ganz anderes als eine neue Philosophie: Es war eine neue Wissenschaft, die Geschichtswissenschaft, deren erste, noch unendlich unsichere Grundlage Marx dann in der »Deutschen Ideologie« entwickeln sollte.

Die philosophische Leere, die auf die Ankündigung durch die 11. These über Feuerbach folgt, ist also die Fülle einer Wissenschaft, einer angestrengten, langen und mühevollen Arbeit, in der eine völlig neue Wissenschaft begründet wird, eine Arbeit, der Marx bis zu den letzten fragmentarischen Seiten des »Kapital« sein ganzes weiteres Leben widmen und die er doch nicht vollenden wird.

Diese wissenschaftliche Fülle ist der erste tiefere Grund dafür, daß die 11. These über Feuerbach, selbst wenn sie prophetisch ein für die Philosophie einschneidendes Ereignis ankündigte, nicht einer neuen, wenn auch besseren Philosophie das Wort reden konnte, sondern der radikalen Ablehnung jeder bestehenden Philosophie Ausdruck geben mußte, um der theoretischen Arbeit am Austragen von Marx' wissenschaftlicher Entdeckung den Vorrang zu geben. Diese radikale Ablehnung der Philosophie wird, wie man weiß, in der »Deutschen Ideologie« ausdrücklich formuliert. Es gilt, sagt Marx, sich von jeder philosophischen Grille freizumachen und sich auf das Studium der positiven Realität zu verlegen; die Schleier der Philosophie zu zerreißen und endlich die Wirklichkeit so zu sehen, wie sie ist.

Die »Deutsche Ideologie« begründet diese Ablehnung der Philosophie mit einer Theorie der Philosophie als einer Halluzination und Mystifikation, oder, um es deutlich zu sagen: als eines Traumes, produziert aus dem, was ich die Tagesreste der wirklichen Geschichte konkreter Menschen nennen möchte; Tagesreste, die nun in imaginärer Form als Umkehrung der Wirklichkeit erscheinen. Die Philosophie ist – wie die Reli-

gion und Moral – nur Ideologie; sie hat keine Geschichte; alles, was sich in ihr abzuspielen scheint, spielt sich in Wirklichkeit außerhalb ihrer in der allein wirklichen Geschichte des materiellen Lebens der Menschen ab. Die Wissenschaft dagegen ist nun das Wirkliche selbst; es wird erkannt, indem es durch das Zerreißen der verhüllenden Ideologien, unter denen an allererster Stelle die Philosophie steht, entschleiert wird.

Halten wir in diesem dramatischen Augenblick inne, um den Sinn dieser Vorgänge zu erfassen. Die von der 11. These über Feuerbach angekündigte theoretische Umwälzung ist also in Wirklichkeit die Begründung einer neuen Wissenschaft. Wir glauben, das theoretische Ereignis, das diese neue Wissenschaft in die Wege leitet, mit einem Begriff von Bachelar als einen »wissenschaftstheoretischen Bruch« denken zu können. Marx begründet eine neue Wissenschaft, d. h. er arbeitet ein System neuer wissenschaftlicher Begriffe aus, wo bisher nur ein geschicktes Arrangement ideologischer Ausdrücke das Feld beherrschte. Marx begründet die Geschichtswissenschaft, wo bisher nur Geschichtsphilosophien das Feld beherrschten. Wenn wir sagen, Marx errichte ein theoretisches System wissenschaftlicher Begriffe auf einem Gebiet, das vorher von Geschichtsphilosophien bestimmt war, so verwenden wir eine Metapher, die eben nur metaphorische Funktion haben kann: Wir vermitteln damit die Vorstellung, daß Marx auf einem und demselben Gebiet (dem der Geschichte) die ideologischen Theorien durch eine wissenschaftliche Theorie ersetzt hat. In Wirklichkeit aber ist das Gebiet selbst dadurch völlig verändert worden. Unter diesem grundsätzlichen Vorbehalt schlage ich vor, diese Metapher nicht nur provisorisch beizubehalten, sondern sie noch weiter zu präzisieren.

Wenn wir die großen wissenschaftlichen Entdeckungen der menschlichen Geschichte betrachten, so scheint es, als könnten wir das, was wir als »Wissenschaften« bezeichnen, als regionale Formationen dem zuordnen, was wir die großen theoretischen Kontinente nennen wollen. Mit dem Abstand, über den wir nun verfügen, und ohne der Zukunft vorausgreifen zu wollen, die wir ebensowenig wie Marx veranlassen können, »in unseren Töpfen zu kochen«, wollen wir nun unsere verbesserte Metapher weiterführen und sagen, daß der wissenschaftlichen Erkenntnis vor Marx durch fortgesetzte wissenschaftstheoretische Einschnitte erst zwei große Kontinente erschlossen worden waren: der Kontinent *Mathematik* durch die Griechen (durch Thales oder diejenigen, die der Mythos mit diesem Namen versehen hat) und der Kontinent *Physik* (durch Galilei und seine Nachfolger). Eine Wissenschaft wie die Chemie, begründet

durch den von Lavoisier vollzogenen wissenschaftstheoretischen Bruch, ist eine regionale Wissenschaft auf dem Kontinent Physik; jeder weiß heute, daß sie auf diesem Kontinent angesiedelt ist. Eine Wissenschaft wie die Biologie, die mit ihrer Integration in die Molekularchemie gerade erst vor einigen Jahrzehnten die erste Phase ihres von Darwin und Mendel eingeleiteten wissenschaftstheoretischen Bruches abgeschlossen hat, kehrt damit ebenfalls auf den Kontinent Physik zurück. Die Logik in ihrer modernen Form gehört zum Kontinent Mathematik usw. Dagegen erschließt und die Entdeckung Freuds höchstwahrscheinlich einen neuen Kontinent, mit dessen Erforschung wir gerade erst beginnen.*

Wenn sich unsere Metapher als tragfähig erweist, können wir die folgende Behauptung aufstellen: Marx hat der wissenschaftlichen Erkenntnis durch einen wissenschaftstheoretischen Bruch, dessen erster noch unsicherer Einschnitt in den Feuerbachthesen angekündigt und in der «Deutschen Ideologie» vollzogen wurde, einen neuen, dritten wissenschaftlichen Kontinent, den Kontinent Geschichte, erschlossen. Dieser wissenschaftstheoretische Bruch ist offensichtlich kein punktuelles Ereignis. Es ist sogar möglich, daß man ihn rückläufig in bestimmten Details als die Vorahnung von etwas Vergangenen bestimmen kann. Er wird in seinen ersten Anzeichen sichtbar, aber diese ersten Anzeichen sind nur der Anfang einer Geschichte ohne Ende. Wie jeder Einschnitt ist auch dieser ein kontinuierlicher Einschnitt, in dessen Innern sich komplexe Umgestaltungen beobachten lassen.

In der Tat läßt sich dieser Umgestaltungsvorgang, der die wesentlichen Begriffe und ihre theoretische Anordnung beeinflusst, in der Abfolge der Marxschen Schriften empirisch feststellen: im «Manifest» und im «Elend der Philosophie», in der «Kritik der politischen Ökonomie» von 1857, in «Lohn, Preis und Profit» von 1865, im ersten Buch des «Kapital» usw. Weitere Umgestaltungen und Entwicklungen folgten in den Schriften Lenins, speziell in jenem unvergleichlichen, von den Soziologen leider verkannten soziologisch-ökonomischen Werk über die «Entwicklung des Kapitalismus in Rußland», ferner in Lenins Schrift über den Imperialismus usw. Auch heute noch sind wir, ob wir es wahrhaben wollen oder nicht, an den theoretischen Raum gebunden, der durch den genannten Einschnitt abgesteckt und erschlossen wurde. Und wie die anderen Einschnitte, die uns die Kontinente Mathematik und Physik

erschlossen haben, bildet auch dieser Einschnitt den Anfang einer Geschichte, die niemals abgeschlossen sein wird.

Aus diesem Grunde dürfen wir die 11. These über Feuerbach nicht als die Ankündigung einer neuen Philosophie lesen, sondern als die notwendige Formulierung des Bruches mit der Philosophie überhaupt, wodurch Platz geschaffen wird für die Begründung einer neuen Wissenschaft. Daher dann auch – zwischen der Absage an jede Philosophie und dem unvermuteten «Zwischenfall», der die philosophischen Passagen des «Anti-Dühring» provoziert – das lange Schweigen der Philosophie. In diesem Schweigen spricht allein die neue Wissenschaft.

Sicher ist diese Wissenschaft materialistisch, so wie jede Wissenschaft materialistisch ist. Ihre allgemeine Theorie wird daher als «Historischer Materialismus» bezeichnet. Materialismus ist einfach ein Ausdruck für die strenge Haltung des Wissenschaftlers gegenüber der Realität seines Gegenstandes, eine Haltung, die es ihm – wie Engels sagt – erlaubt, «die Natur ohne irgendeine fremde Zutat» zu erfassen. In dem etwas merkwürdigen Ausdruck «Historischer Materialismus» (merkwürdig, weil man z. B. zur Kennzeichnung der Chemie auch nicht von einem «Chemischen Materialismus» sprechen würde) bezeichnet der Terminus «Materialismus» sowohl den vorangegangenen Bruch mit dem Idealismus der Geschichtsphilosophie als auch die Begründung der Wissenschaftlichkeit in bezug auf die Geschichte. Historischer Materialismus bedeutet also: Geschichtswissenschaft. Die marxistische Philosophie aber kann – sofern es dazu kommt – überhaupt nur mit jener langen zeitlichen Distanz entstehen, die immer zwischen einer philosophischen und der sie provozierenden wissenschaftlichen Umwälzung liegt; sie entsteht nur in Abhängigkeit von der Entwicklung dieser neuen Wissenschaft, die bei aller Selbständigkeit und Originalität noch in ihrer Fremdartigkeit eine Schwester der bestehenden Wissenschaften ist.

Tatsächlich müssen wir hier, um noch tiefer in die Ursachen jenes philosophischen Schweigens einzudringen, eine These über die Beziehungen zwischen Wissenschaft und Philosophie zur Sprache bringen, eine These, die wir hier nur anhand empirischer Gegebenheiten erläutern können. Lenin beginnt seine Schrift «Staat und Revolution» mit der einfachen empirischen Feststellung: Der Staat hat nicht immer existiert; die Existenz eines Staates ist nur in Klassengesellschaften nachweisbar. Ebenso können wir sagen: Die Philosophie hat nicht immer existiert; man stellt sie nur in einer Welt fest, in der es so etwas wie eine Wissenschaft oder Wissenschaften gibt. Wissenschaft im strengen Sin-

* Vgl. L. Althusser/E. Balibar, Das Kapital lesen II. rde Bd. 337, S. 326 ff., und L. Althusser, Freud und Lacan, Berlin 1970 (Ann. d. Red.).

ne: eine theoretische, d. h. begrifflich demonstrierende Disziplin, kein bloßes Aggregat empirisch gewonnener Resultate.

Und hier ganz kurz die empirische Erläuterung dieser These: Damit Philosophie entsteht oder wiederentsteht, muß es Wissenschaften geben. Daher hat die Philosophie im strengen Sinne erst mit Platon begonnen, hervorgerufen durch das Bestehen der griechischen Mathematik. Sie erfuhr eine Umgestaltung durch Descartes, hervorgerufen durch die Physik Galileis, wurde dann unter Einwirkung der Newtonschen Entdeckung von Kant erneut revolutioniert, angeregt durch die erste Axiomatik von Husserl wiederum modifiziert usw.

Ich deute das hier nur an. Man müßte diesen Gedanken genauer prüfen, um – immer auf empirischem Wege – festzustellen, daß Hegel schließlich nicht zu Unrecht behauptete, die Philosophie beginne ihren «Flug erst in der Dämmerung»: nämlich dann, wenn die mit der Morgensonne entstandene Wissenschaft bereits die Zeit eines langen Tages durchlaufen hat. Bezogen auf die Wissenschaft, die ihre Existenz ursprünglich hervortreibt oder sie in ihren Umwälzungen in neuer Form wiederersterhen läßt, kommt die Philosophie immer um eine Tageslänge zu spät; freilich kann dieser Tag Jahre, 20 Jahre, ein halbes Jahrhundert oder gar ein Jahrhundert dauern. Man muß annehmen, daß die durch wissenschaftliche Einschnitte hervorgerufenen Erschütterungen nicht sofort spürbar werden, daß es seine Zeit braucht, bis auch die Philosophie von ihnen umgestaltet wird. Daraus ist zweifellos der Schluß zu ziehen, daß der philosophische Reifungsprozeß an den wissenschaftlichen Reifungsprozeß gebunden, daß jeder in dem anderen am Werk ist.

Es ist klar, daß neue philosophische Kategorien im Vollzug einer neuen wissenschaftlichen Arbeit geformt werden. Es stimmt aber auch, daß in manchen Fällen (hier wären gerade Platon und Descartes zu nennen) das sogenannte Gebiet der Philosophie auch als theoretisches Experimentierfeld dient, auf dem die auf Grund neuer wissenschaftlicher Begriffe notwendig gewordenen neuen Kategorien erprobt werden. Wurde nicht z. B. in der Philosophie des Descartes eine neue, für die Physik Galileis notwendige Kategorie der Kausalität ausgearbeitet, die dann mit der aristotelischen Kausalität als einem «wissenschaftstheoretischen Hindernis» zusammenstieß? Fügt man noch hinzu, daß die großen uns bekannten philosophischen Ereignisse (die alte Philosophie in ihrer Abhängigkeit von Platon, die moderne von Descartes) offensichtlich auf die provozierende Erschließung zweier großer wissenschaftlicher Kontinente (die griechische Mathematik, die Physik Galileis) verweisen, so sind

uns bestimmte Schlußfolgerungen auf das möglich, was wir meinen, als marxistische Philosophie bezeichnen zu können.

1. Wenn Marx der wissenschaftlichen Erkenntnis wirklich einen neuen Kontinent erschlossen hat, müßte seine wissenschaftliche Entdeckung zu einer einschneidenden Veränderung in der Philosophie führen. Die 11. These über Feuerbach war vielleicht eine Vorahnung davon: Sie kündigte ein großes Ereignis in der Philosophie an. Das scheint der Fall zu sein.

2. Die Philosophie existiert nur als verzögerte Reaktion auf eine wissenschaftliche Provokation. Die marxistische Philosophie müßte also als verzögerte Reaktion auf die marxistische Geschichtswissenschaft auftreten. Auch das scheint der Fall zu sein. Dafür spricht das 30 Jahre dauernde Schweigen zwischen den Feuerbachthesen und dem Anti-Dühring; dafür spricht auch das lang anhaltende spätere Stampfen, mit dem wir in großer Kompanie noch immer auf der Stelle treten.

3. Wir haben die Möglichkeit, in der Fülle der marxistischen Wissenschaft fortgeschrittenere theoretische Elemente zu finden, als wir vermuten, um mit der aus ihrem verzögerten Auftreten gewonnenen Distanz die marxistische Philosophie auszuarbeiten. Lenin sagte, die marxistische Dialektik sei im «Kapital» zu suchen, und er verstand unter Dialektik die marxistische Philosophie selbst. Im «Kapital» müßten die Elemente und Mittel zu finden sein, aus denen die neuen philosophischen Kategorien in ihre endgültige Form gebracht werden können: Sie sind dort «in praktischer Form» am Werk. Das scheint tatsächlich der Fall zu sein. Wir müssen uns also an die Arbeit machen und «Das Kapital» * lesen.

Der Tag ist immer lang, aber zum Glück ist er schon weit vorgerückt: Der Abend senkt sich bald herab, die marxistische Philosophie wird ihren Flug beginnen.

Als Perspektiven bringen diese Schlußfolgerungen – wie ich zu behaupten wage, – in unsere Ängste und Hoffnungen und auch in manche unserer Gedanken eine gewisse Ordnung. Wir begreifen nun, daß der eigentliche Grund, warum Marx – bedrängt von materieller Not, fieberhafter wissenschaftlicher Arbeit und der Notwendigkeit politischer Aktivität – die Dialektik (oder Philosophie), von der er träumte, niemals

* Vgl. hierzu auch L. Althusser/E. Balibar, Das Kapital lesen. rde Bd. 336, 337 (Anm. d. Red.).

geschrieben hat, unabhängig von seiner eigenen Einschätzung der Situation *nicht* in «mangelnder Zeit» zu suchen ist. Wir begreifen, daß der eigentliche Grund dafür, daß Engels – von einem Tag zum anderen vor die Notwendigkeit gestellt, sich, wie er schreibt, «zu philosophischen Fragen zu äußern» – Berufsphilosophen nicht überzeugen konnte, *nicht* in der Planlosigkeit seiner simplen ideologischen Polemik liegt. Wir begreifen, daß der eigentliche Grund für die philosophischen Grenzen von «Materialismus und Empirio-kritizismus» nicht allein in der Zwangssituation des ideologischen Kampfes liegt. Wir können es nun formulieren: Die Zeit, die Marx gefehlt hat, das philosophische Improvisieren von Engels, die Gesetze des ideologischen Kampfes, in dem Lenin sich damit begnügen mußte, den Gegner mit dessen eigenen Waffen zu schlagen – all das sind Entschuldigungen, aber keine Gründe. Der eigentliche Grund liegt darin, daß die Zeit nicht reif und der Abend noch nicht gekommen war, so daß weder Marx noch Engels und Lenin jenes große philosophische Werk schreiben konnten, das dem Marxismus fehlt. Wenn sie auch – jeder auf seine Weise – rechtzeitig für die Wissenschaft, von der die marxistische Philosophie abhängt, auftraten, so kamen sie doch für die Philosophie, die zwar mit Sicherheit, aber doch mit einer notwendigen *Verzögerung* entsteht, zu früh.

Vom Begriff der notwendigen «Verzögerung» her könnte alles klar werden – auch das Mißverständnis derer, die – wie der junge Lukács und Gramsci sowie viele andere, die nicht deren Begabung hatten – ihre Ungeduld gegenüber dieser sehr langsam entstehenden Philosophie nicht zügeln konnten und soweit gingen zu erklären, diese Philosophie sei schon längst entstanden, und zwar zu Beginn, in den Feuerbachthesen, also schon vor den Anfängen der marxistischen Wissenschaft. Sie beweisen ihre These dann einfach mit dem Hinweis, daß – da ja jede Wissenschaft zum «Überbau» gehöre und jede bestehende Wissenschaft in ihrem Kern positivistisch, weil bürgerlich sei – die marxistische «Wissenschaft» nur *philosophisch* und der Marxismus nur eine Philosophie, eine nach-hegelsche Philosophie oder eine «Philosophie der Praxis» sein könne.

Vom Begriff der notwendigen «Verzögerung» aus können auch andere Schwierigkeiten, einschließlich der *politischen* Geschichte der marxistischen Organisationen mit ihren Niederlagen und Krisen, geklärt werden. Wenn es stimmt, was die gesamte marxistische Tradition behauptet, daß nämlich das größte Ereignis in der Geschichte der Klassenkämpfe – und das heißt praktisch: in der menschlichen Geschichte – die Vereinigung

von marxistischer Theorie und Arbeiterbewegung ist, dann begreift man auch, daß das innere Gleichgewicht dieser Einheit durch jene als «Abweichungen» bezeichneten theoretischen Schwächen, so geringfügig sie auch sein mögen, bedroht werden kann. Man begreift auch die politische Bedeutung der zunächst in der sozialistischen, dann in der kommunistischen Bewegung ausgelösten erbitterten Auseinandersetzungen um das, was Lenin «Nuancen» nannte; denn – so sagt er in «Was tun?» – «die Zukunft der sozialdemokratischen Partei kann für lange, ja für sehr lange Zeit von einer Nuance abhängen».

So wie die marxistische Theorie sich darstellt – als eine Wissenschaft und eine Philosophie, wobei die Philosophie später auftritt und dadurch auch die Wissenschaft in ihrer Entwicklung bremsen –, könnten wir versucht sein anzunehmen, daß die theoretischen Abweichungen nicht nur wegen der Auswirkungen des Klassenkampfes auf die Theorie und in ihr, sondern auch wegen des Bruchs in der Theorie selbst, *unvermeidbar* seien. Und in der Tat können wir bei einem Rückblick auf die Geschichte der marxistischen Arbeiterbewegung auch die theoretischen Abweichungen benennen, die zu schweren historischen Niederlagen des Proletariats geführt haben.* Ich erwähne hier nur die der 2. Internationale. Die Abweichungen heißen: Ökonomismus, Evolutionismus, Voluntarismus, Humanismus, Empirismus, Dogmatismus usw. Das sind im Grunde *philosophische* Abweichungen, und als solche wurden sie auch von den großen Führern der Arbeiterbewegung, vor allen von Engels und Lenin entlarvt. Aber erst jetzt sind wir nahe daran zu begreifen, warum von diesen Abweichungen selbst diejenigen noch erfaßt wurden, die doch auf sie hingewiesen haben: Waren sie nicht als Funktion der notwendigen *Verzögerung*, mit der die marxistische Philosophie auftritt, unvermeidbar?

Kommen wir zum Schluß. Wenn das bis hin zu der tiefen Krise, die heute die internationale kommunistische Bewegung spaltet, zutrifft, dann können die marxistischen Philosophen angesichts der unermuteten, aber erhofften Aufgabe, die ihnen die Geschichte zuweist und anvertraut, voller zitternder Erwartung sein. Wenn die Verzögerung der marxistischen Philosophie heute zum Teil ausgeglichen werden kann, so wird dadurch nicht nur die Vergangenheit erhellt, sondern vielleicht auch die Zukunft neu gestaltet werden. In dieser neu gestalteten Zukunft

* Vgl. L. Althusser/E. Balibar, Das Kapital lesen I. rde Bd. 336, S. 158f. (Anm. d. Red.).

wird billigerweise all denen Gerechtigkeit widerfahren, die gezwungen waren, in dem Widerspruch zwischen brennenden politischen Aufgaben und dem Zuspätkommen der marxistischen Philosophie zu leben. Gerechtigkeit wird vor allen einem der größten unter ihnen, nämlich Lenin, widerfahren. Gerechtigkeit: Lenins philosophisches Werk wird nun vollendet, d. h. ergänzt und korrigiert werden. Nicht wahr, diesen ehrenvollen Dienst sind wir dem Mann schuldig, der das Glück hatte, politisch zur rechten Zeit, aber das Pech, philosophisch zu früh geboren zu sein. Aber wer kann sich sein Geburtsdatum selbst aussuchen?

Nachdem uns die «Geschichte» der marxistischen Theorie über die Gründe der Verspätung der Philosophie (gemessen am Auftreten der Geschichtswissenschaft) informiert hat, können wir nun direkt zu Lenin übergehen und in sein Werk eintreten. Aber schon endet unser philosophischer «Traum»: Die Dinge sind komplizierter.

Ich nehme meine Schlußfolgerung vorweg: Lenin war für die Philosophie nicht zu früh geboren, denn für die Philosophie kommt man niemals zu früh. Wenn die Philosophie mit Verzögerung auftritt, wenn ihr Zuspätkommen sie zur Philosophie macht – wie kann es ein Zuspätkommen geben gegenüber einer Verzögerung, die keine Geschichte hat? Und wenn schon unbedingt von einem Zuspätkommen die Rede sein soll, so sind wir es, die gegenüber Lenin zu spät kommen. Unser Zuspätkommen ist nur eine andere Bezeichnung für ein Mißverständnis. Denn in bezug auf Lenins Verhältnis zur Philosophie erliegen wir einer philosophischen Täuschung. Zwar findet das Verhältnis Lenins zur Philosophie in der Philosophie, innerhalb des «Spiels», das die Philosophie in der Philosophie bestimmt, seinen Ausdruck, es ist aber selbst nicht philosophisch, weil dieses «Spiel» nicht philosophisch ist.

Ich möchte nun versuchen, meine Schlußfolgerungen in einer Form darzustellen, die in ihrer systematisierten Verkürzung notwendigerweise sehr schematisch sein wird. Als Untersuchungsgegenstand nehme ich Lenins wichtiges «philosophisches» Werk «Materialismus und Empirio-kritizismus». Ich gliedere die Darstellung wie folgt:

1. Lenins philosophische Hauptthesen
2. Lenin und die philosophische Praxis
3. Lenin und die Parteilichkeit in der Philosophie

Bei jedem Punkt versuche ich, Lenins Beitrag zur marxistischen Theorie zu zeigen.

1. Lenins philosophische Hauptthesen

Unter Thesen verstehe ich – wie jeder andere auch – die philosophischen Stellungnahmen, die in Lenins philosophischen Aussagen enthalten sind. Ich lasse hier zunächst die Einwände beiseite, die den Universitätsphilosophen als Barriere oder einfach als Vorwand gedient haben, «Materialismus und Empirio-kritizismus» gar nicht erst zu lesen: die kategorische Terminologie, die historischen Bezüge, das mangelhafte Wissen Lenins.

Es wäre einer speziellen Untersuchung wert, warum Lenin sich seit der bemerkenswerten «Ouverture» «Materialismus und Empirio-kritizismus», die uns ohne Umschweife auf Berkeley und Diderot zurückverweist, vollkommen auf dem theoretischen Terrain des Empirismus aus dem 18. Jahrhundert ansiedelt; wenn man davon ausgeht, daß die Philosophie erst mit Kant «offiziell» kritisch wird, bedeutet das, daß er sich auf eine «offiziell» vorkritische Problematik zurückzieht.

Hat man dieses Bezugssystem und seine strukturelle Logik erkannt, so erklären sich die theoretischen Formulierungen Lenins – einschließlich der unglaublichen Vergewaltigungen, denen er das Kategoriensystem des Empirismus aussetzt, um es gegen den Empirismus zu verwenden – als Auswirkungen dieser inneren Logik. Denn wenn Lenin im Rahmen der Problematik des objektiven Empirismus (er nennt es «objektiven Sensualismus») denkt und wenn diese Tatsache nicht nur seine Formulierungen, sondern häufig auch bestimmte Denkbewegungen beeinflusst, so kann doch niemand leugnen, daß Lenin denkt, daß er systematisch und rigoros denkt. Und an diesem Denken, sofern es zu Resultaten kommt, sind wir interessiert. Hier die Resultate in ihrer einfachsten Form. Ich formuliere sie in drei Thesen:

These 1: Die Philosophie ist keine Wissenschaft. Die Philosophie ist etwas anderes als die Wissenschaften. Philosophische Kategorien sind etwas anderes als wissenschaftliche Begriffe.

Das ist eine fundamentale These. Ich erwähne nur ihren Kernpunkt, die Kategorie «Materie» – für eine materialistische Philosophie und für alle philosophischen Gemüter, die an ihrem Heil, d. h. an ihrem Untergang interessiert sind, sicher der empfindlichste Punkt, den man sich denken kann. Lenin behauptet nun ausdrücklich, daß die deutliche Trennung der philosophischen Kategorie und des wissenschaftlichen Begriffs «Materie» für die marxistische Philosophie lebensnotwendig sei. «Die

Materie ist eine philosophische Kategorie . . . »⁶ «Denn die einzige Eigenschaft der Materie, an deren Anerkennung der philosophische Materialismus gebunden ist, ist die Eigenschaft, *objektive Realität* zu sein, außerhalb unseres Bewußtseins zu existieren.»⁷

Es folgt dann die Aussage, daß die philosophische Kategorie «Materie», die sowohl die *Existenz* als die *Objektivität* der Materie beinhaltet, niemals mit den Inhalten des wissenschaftlichen Materie-Begriffs zu verwechseln sei.

Die wissenschaftlichen Begriffe der Materie definierten Erkenntnisse über den Gegenstand dieser Wissenschaften je nach deren historischem Entwicklungsstand. Der Inhalt des wissenschaftlichen Materiebegriffs ändere sich mit der Entwicklung, d. h. Vertiefung der wissenschaftlichen Erkenntnis. Der Sinn der philosophischen Kategorie Materie ändere sich dagegen nicht, weil er sich auf keinen wissenschaftlichen Gegenstand beziehe, sondern die *Objektivität* jeder wissenschaftlichen Erkenntnis eines Gegenstandes aussage. Die Kategorie Materie könne sich nicht ändern, sie sei «absolut».

Aus dieser Trennung zieht Lenin dann wichtige Konsequenzen. Zunächst verhilft er – bezogen auf eine sogenannte «Krise der Physik» – der Wahrheit wieder zu ihrem Recht: Die Physik sei in keiner Krise, sie erweitere nur ihre Grenzen. Die Materie habe sich nicht «verflüchtigt»: Der wissenschaftliche Begriff der Materie habe nur seinen *Inhalt geändert*, was auch in Zukunft ständig so sein werde; denn der Erkenntnisprozeß sei in seinem Gegenstand selbst unbegrenzt. Die wissenschaftliche Scheinkrise der Physik sei nur eine *philosophische* Krise oder Befürchtung, ein offener Angriff der Ideologen, selbst wenn diese zugleich Wissenschaftler sind, auf den Materialismus. Wenn sie verkünden, daß die Materie «verschwinden» sei, so sei dabei der unausgesprochene Wunsch nach dem Verschwinden der Materie mitzuhören.

Diese wissenschaftlichen Tagesphilosophen, die ihre Zeit für gekommen hielten, begann Lenin zu entlarven und zu bekämpfen. Was ist von ihnen geblieben? Wer kennt noch ihre Namen? Zumindest können wir sagen, daß Lenin, dieser philosophische Ignorant, Urteilsfähigkeit besaß. Und welcher Berufsphilosoph war wie er imstande, ohne abzuwarten oder zu zögern, sich sofort und mit solcher Sicherheit allein gegen alle auf einen scheinbar aussichtslosen Kampf einzulassen? Ich würde es begrü-

6 Materialismus und Empirio-kritizismus, S. 118 f.

7 Ebd., S. 250 f.

ßen, könnte man wenigstens einen Namen nennen. Eine Ausnahme ist allerdings Husserl, der in seinem Kampf gegen Empirismus und Historizismus objektiv auf Lenins Seite stand; freilich war auch Husserl nur ein vorläufiger Verbündeter Lenins, der Lenin nicht *erreichen* konnte, weil er als guter «Philosoph» meinte, auf einem Weg zu sein, der «ein Ziel habe».

Nun weist Lenins These aber über die unmittelbare Situation hinaus. Wenn die philosophische Kategorie Materie absolut von jedem wissenschaftlichen Begriff zu unterscheiden ist, so folgt daraus, daß die Materialisten, die wissenschaftliche Gegenstände mit philosophischen Kategorien erfassen wollen, so als ob diese die Begriffe der Gegenstände wären, einer Verwechslung erliegen. Ein Beispiel: Wer die *Kategorien* Materie/Geist oder Materie/Bewußtsein im Sinne wissenschaftlicher Begriffe benutzt, hat gute Aussichten, zu einer Reihe von *Fehlschlüssen* zu kommen; denn der «Gegensatz zwischen Materie und Bewußtsein ist nur innerhalb sehr beschränkter Grenzen von absoluter Bedeutung: im gegebenen Falle ausschließlich innerhalb der Grenzen der erkenntnistheoretischen Grundfrage, was als primär und was als sekundär anzuerkennen sei [also im Bereich der Philosophie]. Außerhalb dieser Grenzen [also im Bereich der Wissenschaften] ist die Relativität dieser Entgegensetzung unbestreitbar».⁸

Auf andere weitreichende Konsequenzen kann ich hier nicht näher eingehen. Zu nennen wäre etwa die Tatsache, daß die Unterscheidung zwischen Philosophie und Wissenschaften in Lenins Perspektive notwendig den Bereich einer Theorie der Geschichte des Wissens einschließt; Lenin deutet sie an in seiner Theorie der historischen Grenzen einer jeden Wahrheit (d. h. wissenschaftlichen Erkenntnis), die er als Theorie der Unterscheidung von *absoluter* und *relativer Wahrheit* faßt. (In dieser Theorie sind mit einem einzigen Kategorienpaar sowohl der Unterschied zwischen Philosophie und Wissenschaften als auch die Notwendigkeit einer Theorie der Wissenschaftsgeschichte gedacht.) Ich möchte hier nur auf die Konsequenzen hinweisen: Die Unterscheidung zwischen Philosophie und Wissenschaften, zwischen philosophischen Kategorien und wissenschaftlichen Begriffen begründet letztlich eine radikale philosophische Stellungnahme *gegen alle Formen des Empirismus und Positivismus*, gegen den Empirismus und Positivismus bestimmter Materialisten, gegen Naturalismus, Psychologismus und Hi-

8 Materialismus und Empirio-kritizismus, S. 136.

storizismus. (In diesem Punkt achte man auf die scharfe Polemik Lenins gegen den Historizismus Bogdanows.)

Man wird zugeben müssen, daß das für einen Philosophen, den man wegen einiger Formulierungen ständig als vorkritisch und vorkantianisch abstempelt, gar nicht so übel, sondern sogar höchst bemerkenswert ist; denn dieser bolschewistische Parteiführer von 1908, der offensichtlich von Kant und Hegel noch keine Zeile gelesen, sondern sich mit Berkeley und Diderot begnügt hatte, zeigt als Gegner des Positivismus ein außergewöhnliches «kritisches» Sensorium und ein erstaunliches strategisches Urteilsvermögen im religiösen Konzert der «überkritischen» Philosophie seiner Zeit. Das Erstaunlichste aber ist, daß Lenin den Gewaltakt unternimmt, *gegen den Empirismus auf dem Felde der empiristischen Problematik selbst Stellung zu beziehen*. Daß man unter Verwendung der empiristischen Grundkategorien zu einer antiempiristischen Position kommen kann, ist ein Paradox, das für jeden gutgläubigen Philosophen ein kleines «Problem» darstellt, das es zu analysieren gilt. Soll es etwa bedeuten, daß der Bereich der philosophischen Problematik, kategoriale Formulierungen und philosophische Aussagen, bezogen auf die philosophischen Stellungnahmen relativ gleichgültig sind? Soll es bedeuten, daß sich in dem, was die Philosophie auszumachen scheint, letztlich nichts Wesentliches ereignet? Merkwürdig.

These 2: Wenn die Philosophie von den Wissenschaften getrennt wird, dann gibt es zwischen ihr und den Wissenschaften eine besondere Verbindung. Diese Verbindung wird dargestellt in der materialistischen These der Objektivität.

Zwei Punkte sind hier wesentlich:

Der erste betrifft das Wesen der wissenschaftlichen Erkenntnis. Lenin nimmt die Hinweise, die er darauf in «Materialismus und Empiriokritizismus» gibt, in entwickelter und vertiefter Form in den «Philosophischen Heften» wieder auf; im Rahmen seiner Konzeption der wissenschaftlichen Praxis kennzeichnen sie Lenins Antiempirismus und Antipositivismus. Lenin kann hierin auch als ein Zeuge gelten, der aus seiner eigenen Praxis heraus über die wissenschaftliche Praxis spricht. Man braucht nur seine Texte über «Das Kapital» von 1898 bis 1905 und seine Analyse der «Entwicklung des Kapitalismus in Rußland» zu lesen, und man wird feststellen, daß Lenins wissenschaftliche Praxis als die Praxis eines marxistischen Theoretikers, der über Geschichte, politische Öko-

nomie und Soziologie schreibt, ständig von scharfsichtigen wissenschaftstheoretischen Reflexionen begleitet wird, die in den ausdrücklich philosophischen Texten nur in allgemeinerer Form wiederaufgenommen werden.

Was Lenin – selbst in den Kategorien, die, wie die Kategorie des Reflexes, empiristisch infiziert sein könnten – klarmacht, ist der Antiempirismus der wissenschaftlichen Praxis, die entscheidende Rolle der wissenschaftlichen Abstraktion oder besser: die Rolle der begrifflichen Systematik und allgemeiner: die Rolle der Theorie überhaupt.

Politisch ist Lenin für seine Kritik am «Spontaneismus» bekannt. Diese Kritik richtet sich wohlgerichtet nicht gegen die Spontanität, den Einfallskraft, den Erfundungsgeist, das Genie der Volksmassen, sondern gegen eine politische Ideologie, die unter dem Vorwand einer verbalen Begeisterung für die Spontanität der Massen eben diese Spontanität in den Dienst einer falschen Politik stellt. Gewöhnlich übersieht man aber, daß Lenin genau dieselbe Position auch in seiner Konzeption der wissenschaftlichen Praxis vertritt. Wenn Lenin schrieb: «Ohne revolutionäre Theorie keine revolutionäre Bewegung», so hätte er ebenso gut schreiben können: «Ohne Wissenschaftstheorie keine Produktion wissenschaftlicher Erkenntnisse.» Sein Eintreten für die Theorie in der wissenschaftlichen Praxis entspricht genau seinem Eintreten für die Theorie in der politischen Praxis. Sein politischer Anti-Spontaneismus erscheint theoretisch in der Form des Antiempirismus, Antipositivismus und Antipragmatismus. Aber so wie seinem politischen Anti-Spontaneismus der größte Respekt vor der Spontanität der Massen zugrunde liegt, so beruht auch sein theoretischer Anti-Spontaneismus auf tiefstem Respekt für die Rolle der Praxis im Erkenntnisprozeß. Weder in seiner wissenschaftlichen noch in seiner politischen Konzeption gerät Lenin auch nur einen Augenblick in die Gefahr des Theoretizismus.

Dieser erste Punkt ermöglicht es uns, auch den zweiten zu begreifen: Für Lenin ist die materialistische Philosophie zutiefst mit der wissenschaftlichen Praxis verbunden. Das ist – wie mir scheint – in doppelter Hinsicht zu verstehen.

Zunächst ist damit geradezu klassisch das verdeutlicht, was wir in der Geschichte der Beziehungen zwischen Wissenschaften und Philosophie bereits empirisch feststellen konnten. Lenin ist der Ansicht, daß wissenschaftliche Ereignisse zuallererst für die Philosophie von Interesse seien. Große wissenschaftliche Revolutionen führen zu entscheidenden Veränderungen in der Philosophie. Das entspricht der bekannten Behauptung

von Engels, wonach der Materialismus mit jeder großen wissenschaftlichen Entdeckung seine Form verändere, eine These, die auch Lenin vertritt, indem er auf andere Weise und besser als der von den philosophischen Konsequenzen naturwissenschaftlicher Entdeckungen (etwa der Zelle, der Evolution, des Prinzips von Carnot etc.) faszinierte Engels zeigt, daß die entscheidende – notwendig zu einer Umwälzung der materialistischen Philosophie führende – Entdeckung weniger von den Naturwissenschaften als vielmehr von der *Geschichtswissenschaft*, dem Historischen Materialismus ausgeht.

Zweitens führt Lenin ein wichtiges Argument an. Er spricht nicht mehr von der Philosophie allgemein, sondern von der materialistischen Philosophie. Die Philosophie sei auf ihre Weise an der wissenschaftlichen Praxis besonders interessiert; sie reflektiere in ihrem materialistischen Ansatz die »spontanen« Überzeugungen der Wissenschaftler über die Existenz des Gegenstandes ihrer Wissenschaft und die Objektivität ihrer Erkenntnis. Immer wieder betont Lenin in »Materialismus und Empirio-kritizismus«, daß die meisten Spezialisten auf dem Gebiet der Naturwissenschaften zumindest in einer Richtung ihrer spontanen Philosophie auch »spontan« Materialisten seien. Indem Lenin gegen die spontaneistischen Ideologien der wissenschaftlichen Praxis (Empirismus, Pragmatismus) kämpft, erkennt er zugleich in der Erfahrung wissenschaftlicher Praxis eine spontan materialistische Tendenz, die für die marxistische Philosophie von größter Bedeutung ist. Er bezieht nun die materialistischen Thesen, in denen die Besonderheit der wissenschaftlichen Erkenntnis gedacht wird, auf die spontan materialistische Tendenz, die sich bei den Praktikern der Wissenschaft findet: Damit kommt die materialistische These von der objektiven Existenz praktisch und theoretisch zum Ausdruck.

Ich greife nun etwas vor: Lenins Insistieren auf der besonderen Beziehung zwischen Naturwissenschaft und materialistischer marxistischer Philosophie bestätigt, daß es sich hierbei um einen entscheidenden Punkt handelt. Ich bezeichne ihn als *Knotenpunkt 1*.

Aber gerade bei dem Hinweis auf die spontane Philosophie der Wissenschaftler zeichnet sich etwas ab, das uns zu einem wichtigen Knotenpunkt ganz anderer Art bringen wird.

These 3: Hier greift Lenin auf eine klassische These zurück; die Engels in seiner Schrift »Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie«^{*} näher ausgeführt hatte. Lenin gibt ihr eine völlig

neue Bedeutung. Engels' These bezieht sich auf die Geschichte der Philosophie, begriffen als die Geschichte einer jahrhundertelangen Auseinandersetzung zwischen Idealismus und Materialismus.

Diese These – das muß deutlich gesagt werden – schlägt in ihrer Unverblümtheit den Überzeugungen der allermeisten Berufsphilosophen geradezu ins Gesicht. Sollten diese – was sicher der Fall sein wird – sich eines Tages doch noch zur Lektüre Lenins bereit finden, so werden sie wohl bereitwillig zugeben, daß Lenins philosophische Thesen differenzierter sind, als man bisher angenommen hat. Trotzdem befürchte ich, daß sie sich der eben erwähnten These, die ihre tiefsten Überzeugungen in Frage stellen könnte, erbittert widersetzen werden. Sie wird ihnen als viel zu grobmaschig erscheinen, allenfalls geeignet für öffentliche, d. h. ideologische und politische Auseinandersetzungen. Die gesamte Philosophiegeschichte letztlich auf die Auseinandersetzungen zwischen Idealismus und Materialismus zu reduzieren kommt – wie es scheint – einem Ausverkauf der ganzen Vielfalt und des Reichtums der Philosophiegeschichte gleich. In Wirklichkeit aber beinhaltet diese These in letzter Konsequenz die Aussage, daß die Philosophie in Wahrheit gar keine Geschichte habe. Denn was ist das für eine Geschichte, die nur die ständige Wiederholung des Konflikts zweier Grundrichtungen darstellt? Zwar können die Formen dieses Konflikts und die Argumentationen wechseln, aber wenn die ganze Philosophiegeschichte nur die Geschichte dieser Formen ist, so genügt es, sie auf die immer gleichbleibende Position, deren Ausdruck sie sind, zurückzuführen, um die Transformation dieser Formen zu einem überflüssigen Spiel zu machen. Die Philosophie hat im Grunde keine Geschichte; sie ist jenes theoretische Gebiet, auf dem sich eigentlich nichts ereignet, es sei denn eben diese Wiederholung von nichts. Daß sich in der Philosophie nichts ereignet, bedeutet, daß sie nirgendwo hinführt, weil sie keinen Weg einschlägt: Alle Wege, die sie eröffnet, sind, wie es vor Heidegger schon Dietzen gesagt hatte, »Holzwege«.

Das ist es, was auch Lenin praktisch vermittelt. Er erklärt bereits auf den ersten Seiten von »Materialismus und Empirio-kritizismus«, daß Mach nur Berkeley wiederhole, eine Position, der Lenin – wie er meint – seinerseits eine Wiederholung Diderots entgegensetzt. Aber schlimmer noch: Es läßt sich feststellen, daß auch Berkeley und Diderot sich gegen-

^{*} Vgl. hierzu auch Friedrich Engels, Studienausgabe Bd. 2. Rowohlt's Klassiker Bd. 293. Reinbek bei Hamburg 1973, S. 192 ff. (Anm. d. Red.).

seitig wiederholten, denn in den Begriffen Materie/Geist stimmten sie durchaus überein und begnügten sich lediglich mit einem unterschiedlichen Arrangement ihrer Begriffe. Das Nichts ihrer Philosophie ist nichts anderes als die nichtige Umkehrung der Terminologie zweier unveränderlicher Kategorien, die in der philosophischen Theorie das Spiel zweier antagonistischer, einander in diesen Kategorien bekämpfender Richtungen darstellen. Die Geschichte der Philosophie ist also nur das Nichts dieser ständig wiederholten Umkehrungen.

Diese These wirft darüber hinaus auch ein Licht auf die berühmten Formulierungen über die Umkehrung Hegels durch Marx; Hegel – von dem schon Engels sagte, er sei nur eine frühere Umkehrung. In diesem Zusammenhang ist die Rücksichtslosigkeit und Offenheit von Lenins hartnäckigem Insistieren zu sehen. Er verwirft zumindest in «Materialismus und Empiriokritizismus» (in den «Philosophischen Heften» verändert sich der Ton) alle theoretischen Nuancen, Unterscheidungen, Finessen und Subtilitäten, mit denen die Philosophie ihr «Objekt» zu denken versucht: Das alles seien nur professorale Sophismen, Spitzfindigkeiten, Übereinkünfte und Kompromisse, deren einziges Ziel es sei, den realen Einsatz in der Auseinandersetzung, in der jede Philosophie stehe, zu verschleiern: die fundamentale Auseinandersetzung zwischen Idealismus und Materialismus. Ebenso wenig wie in der Politik gebe es auch in der Philosophie einen dritten Weg, Halbheiten und Vermischungen. Es gebe im Grunde nur Idealisten oder Materialisten. Jeder, der nicht offen Stellung beziehe, sei entweder Materialist oder «verschämter» Idealist (Kant, Hume).

Man muß aber noch weiter gehen: Wenn die gesamte Philosophiegeschichte nur das Wiederkäuen von Argumenten ist, in denen sich immer eine und dieselbe Auseinandersetzung abspielt, dann ist die Philosophie nur ein Richtungskampf, dann ist sie jener «Kampfplatz», wie Kant es nannte, der uns auf den puren und simplen Subjektivismus ideologischer Kämpfe zurückwirft. Das bedeutet, daß die Philosophie im strengen Sinne keinen Gegenstand hat, nämlich so, wie eine Wissenschaft ihren spezifischen Gegenstand besitzt.

So weit geht Lenin, womit gezeigt wäre, daß er sehr wohl denkt. Er erklärt, daß man die letzten Prinzipien des Materialismus ebenso wenig beweisen (oder, was Diderot so irritierte, widerlegen) könne wie die Prinzipien des Idealismus. Man könne sie nicht beweisen, weil sie nicht zum Gegenstand der Erkenntnis werden könnten – Erkenntnis im Sinne der Wissenschaft, die imstande sei, die Besonderheit ihrer Gegenstände

zu beweisen.

Die Philosophie hat also keinen Gegenstand. Aber alles hängt zusammen. Wenn sich in der Philosophie nichts ereignet, so liegt das daran, daß sie keinen Gegenstand hat. Wenn sich in den Wissenschaften tatsächlich etwas ereignet, so liegt das daran, daß sie einen Gegenstand haben, dessen Erkenntnis sie vertiefen können: *Das gibt ihnen auch eine Geschichte.* Da der Philosophie ein Gegenstand fehlt, kann sich in ihr nichts ereignen. Das Nichts ihrer Geschichte reflektiert nur die Nichtigkeit ihres Gegenstandes.

Hier nähern wir uns dem *Knotenpunkt 2*. Er steht im Zusammenhang mit jenen berühmten *Richtungen*. Die Philosophie kauft ununterbrochen Argumente wieder, in denen in kategorialer Form ihr Grundkonflikt ausgetragen wird. Dieser in der Philosophie nicht zu benennende Grundkonflikt hält die ewige nichtige Umkehrung am Leben, deren geschwätztes Theater die Philosophie ist: die Umkehrung des fundamentalen Begriffspaares Materie/Geist. Wo zeigt sich nun hierin eine Richtung? Sie zeigt sich in der hierarchischen Ordnung, die zwischen den beiden Termini hergestellt wird: eine Ordnung mit Dominanzcharakter. Hören wir Lenin:

«Bogdanow, der so tut, als streite er nur gegen Beltow, und der Engels feige übergeht, entrüstet sich über solche Definitionen, die angeblich «ich als einfache Wiederholungen erweisen . . .», nämlich jener «Formel» (unser «Marxist» vergißt hinzuzufügen, daß diese Formel von Engels ist), daß für die eine Richtung in der Philosophie die Materie das Primäre, der Geist das Sekundäre ist, während es für die andere Richtung umgekehrt ist. Alle russischen Machisten wiederholen begeistert die Bogdanowsche «Widerlegung»: Indessen hätte selbst ein ganz klein wenig Nachdenken diesen Leuten zeigen können, daß es unmöglich, dem Wesen nach unmöglich ist, eine andere Definition der beiden letzten erkenntnistheoretischen Begriffe zu geben als die Feststellung, welcher von beiden für das Primäre genommen wird. Was heißt das: etwas definieren? Es heißt vor allem, einen gegebenen Begriff auf einen anderen, umfassenderen zurückführen. Es fragt sich nun, gibt es umfassendere Begriffe, mit denen die Erkenntnistheorie operieren könnte, als die Begriffe Sein und Denken, Materie und Empfindung, Physisches und Psychisches? Nein. Das sind die weitestgehenden, die umfassendsten Begriffe über die die Erkenntnistheorie dem Wesen der Sache nach (wenn man von den stets möglichen Änderungen der Nomenklatur absieht) bis jetzt nicht hinausgegangen ist. Nur Scharlatanerie oder äußerste Beschränktheit kann eine «Definition» dieser beiden «Reihen» der weitesten Begriffe fordern, die nicht aus «einfacher Wiederholung» bestehen würde: das eine oder das andere wird als das Primäre genommen.»⁹

9 Materialismus und Empiriokritizismus, S. 135.

Die Umkehrung, das im expliziten Diskurs der Philosophie auftretende Nichts, ist nicht völlig nichtig: Sie ist ein Annullierungseffekt, die Annullierung einer vorangehenden Hierarchie, ihr Ersatz durch die umgekehrte Hierarchie. Was sich durch die fundamentalen, alle philosophischen Systeme bestimmenden Kategorien hindurch in der Philosophie vollzieht, ist der Sinn dieser Hierarchie; der Sinn, der darin liegt, daß eine Kategorie in eine dominierende Position gebracht wird; es ist die Tatsache, daß es in der Philosophie etwas gibt, das unausweichlich den Gedanken an eine Machtergreifung oder ein *An-die-Macht-Bringen* nahelegt. Philosophisch gesprochen müssen wir sagen: ein *An-die-Macht-Bringen* ist ohne *Gegenstand*. Haben wir es hier überhaupt noch mit einer rein theoretischen Kategorie zu tun? Die Macht ist eine politische Kategorie, sie kennt keinen Gegenstand, sondern nur einen Einsatz, eben die Macht, und ein Ziel: die Auswirkungen der Macht.

An dieser Stelle wollen wir einen Augenblick innehalten, um zu sehen, was Lenin im Vergleich zu Engels eigentlich Neues zu sagen hat. Sein Beitrag zu diesem Problem ist enorm, vorausgesetzt, man schätzt die Auswirkungen dessen, was man oft nur als Nuancen angesehen hat, richtig ein.

Engels, der immer dann erstaunlich geniale Ansätze zeigt, wenn er sich mit Marx beschäftigt, äußert im Grunde nicht einen einzigen Gedanken, der dem Lenins vergleichbar wäre. Er reiht oft nur Thesen aneinander, ohne sie in der Einheit ihrer Beziehungen zu durchdenken. Schlimmer noch: Engels hat sich niemals wirklich von einer bestimmten positivistischen Einstellung, wie sie etwa in der «Deutschen Ideologie» zum Ausdruck kommt, freigemacht. Für ihn muß die Philosophie, deren systematisches Studium er dennoch empfiehlt, verschwinden: Sie sei nur die Werkstätte, in der man früher die für die Wissenschaften notwendigen philosophischen Kategorien geschmiedet habe. Diese Zeiten seien vorbei. Die Philosophie habe ihr Werk getan; sie habe jetzt der Wissenschaft Platz zu machen. Seit die Wissenschaften imstande seien, das *organische, einheitliche System ihrer Beziehungen* darzustellen, brauche man weder eine Natur- noch eine Geschichtsphilosophie.

Was von der Philosophie noch bleibe? Ein einziger Gegenstand: die Dialektik, die allgemeinsten Naturgesetze (um die sich freilich auch die Wissenschaften kümmern) und Denkgesetze. Es bleiben also nur noch die Gesetze des Denkens, die noch nicht von der Geschichte der Wissenschaften erfaßt werden. Die Philosophie sei somit von den Wissenschaften nicht wirklich getrennt. Daher der Positivismus hinter manchen

Formulierungen von Engels; etwa, wenn er behauptet, Materialist sein heiße die Natur so, wie sie sei, «ohne fremde Zutat» akzeptieren. Und doch weiß Engels, daß die Wissenschaften ein Erkenntnisprozeß sind. Folglich habe die Philosophie dennoch einen Gegenstand: Paradoxerweise ist dieser Gegenstand nun das *reine Denken*, was einem Idealisten sicher nicht mißfallen würde. Was tut z. B. heute Lévi-Strauss, der sich ja auf Engels beruft? Er untersucht die Gesetze oder Strukturen des *Denkens*. Ricœur hat ihm zu Recht bescheinigt, daß er ein neuer Kant ohne transzendentes Subjekt sei. Lévi-Strauss hat das nicht bestritten. In der Tat: Wenn der Gegenstand der Philosophie das reine Denken ist, kann man sich auf Engels berufen und sich zugleich als ein Kantianer ohne transzendentes Subjekt zu erkennen geben.

Man kann diese Schwierigkeit auch anders formulieren. Die Dialektik, der Gegenstand der Philosophie, gilt als eine besondere Form der Logik. Kann die Philosophie wirklich den Gegenstand der Logik zum Objekt haben? Die Logik scheint sich auch immer mehr von der Philosophie zu entfernen: Sie ist inzwischen eine Wissenschaft geworden.

Sicher verteidigt Engels *zugleich* auch die These von den zwei Richtungen; auf der einen Seite freilich Materialismus und Dialektik, auf der anderen der Richtungskampf sowie der ausschließlich durch den wissenschaftlichen Fortschritt bestimmte philosophische Fortschritt. Das läßt sich nur schwer zusammenbringen und denken. Engels versucht es zwar, aber selbst wenn man ihn nicht wortwörtlich verstehen will (was bei einem philosophischen Nicht-Spezialisten das wenigste ist), ist es doch völlig klar, daß ihm etwas *Wesentliches entgeht*. Das heißt, seinem Denken fehlt etwas Wesentliches zum Denken.

Wir verdanken es Lenin, daß wir diesen Mangel überhaupt sehen können. Denn dem Denken von Engels entgeht genau das, was Lenin ergänzt. Lenin fügt Engels' Aussagen einen völlig kohärenten Gedankengang hinzu, worin bestimmte radikale Thesen, die die entsprechenden Lücken umgeben, an ihren richtigen Platz gerückt werden. Im Zentrum dieses Gedankengangs steht die These, daß die Philosophie *keinen Gegenstand* habe, womit gesagt ist, daß sich die Philosophie *nicht einfach durch ihre Beziehung zu den Wissenschaften* erklären lasse.

Wir nähern uns damit dem *Knotenpunkt* 2, ohne ihn jedoch schon im Griff zu haben.

2. Lenin und die philosophische Praxis

Um diesen *Knotenpunkt* in den Griff zu bekommen, wollen wir uns auf ein neues Gebiet begeben: das der philosophischen Praxis. Es wäre sicher interessant, Lenins philosophische Praxis in den verschiedenen Schriften zu untersuchen; es würde allerdings voraussetzen, daß wir wissen, was unter philosophischer Praxis eigentlich zu verstehen ist.

Gelegentlich sieht sich Lenin durch Anforderungen philosophischer Polemik gezwungen, eine Art *Definition seiner philosophischen Praxis* zu geben. Hier die beiden eindeutigsten Texte:

«Ihr werdet sagen: Diese Unterscheidung zwischen relativer und absoluter Wahrheit ist unbestimmt. Ich antworte darauf: Sie ist gerade 'unbestimmt' genug, um die *Verwandlung der Wissenschaft in ein Dogma im schlechten Sinn dieses Wortes*, d. h. in etwas Totes, Erstarrtes, Verknöchertes zu verhindern, sie ist aber zugleich 'bestimmt' genug, um sich auf das Entscheidendste und Unwiderwärtlichste vom Fideismus und Agnostizismus, vom philosophischen Idealismus und der Sophistik der Nachfolger Humes und Kants abzugrenzen. Hier ist eine *Trennungslinie*, die ihr nicht bemerkt habt...»¹⁰

«Freilich darf dabei nicht vergessen werden, daß das Kriterium der Praxis dem Wesen nach niemals irgendeine menschliche Vorstellung völlig bestätigen oder widerlegen kann. Auch dieses Kriterium ist 'unbestimmt' genug, um die Verwandlung der menschlichen Kenntnisse in ein 'Absolutum' zu verhindern, zugleich aber auch bestimmt genug, um gegen alle Spielarten des Agnostizismus und Idealismus einen unerbittlichen Kampf zu führen.»¹¹

Andere Texte bestätigen diese Position Lenins. Es handelt sich hier nicht um zufällige und zusammenhanglose Formulierungen, sondern um einen sehr tiefen Gedankengang. Lenin bestimmt das Wesen der philosophischen Praxis letztlich als einen *Eingriff (Intervention)* in den theoretischen Bereich. Dieser Eingriff vollzieht sich in zweifacher Form: theoretisch in der Formulierung definierter Kategorien, praktisch in der Funktion dieser Kategorien. Diese Funktion besteht darin, innerhalb des theoretischen Bereichs selbst zwischen wahren und falschen Vorstellungen, zwischen Wissenschaft und Ideologie «eine Trennungslinie zu ziehen». Die Auswirkungen dieser Trennungslinie sind zweifach: positiv, indem sie einer bestimmten Praxis, der wissenschaftlichen Praxis, die-

nen; negativ, indem sie diese Praxis gegen die Gefahren bestimmter ideologischer Begriffe (hier des Idealismus und Dogmatismus) verteidigen. Das sind die Auswirkungen von Lenins philosophischem Eingriff.

Im Ziehen der genannten Trennungslinie sehen wir die Konfrontation der bereits erwähnten Grundrichtungen. Die Trennungslinie wird von den materialistischen Philosophen gezogen, um die wissenschaftliche Praxis vor den Angriffen des Idealismus, die Wissenschaft vor den Angriffen der Ideologie zu schützen. Wir können diese Definition verallgemeinern, indem wir sagen: Jede Philosophie verwirklicht sich im Ziehen einer deutlichen Trennungslinie, wodurch sie alle ideologischen Begriffe anderer Philosophien zurückdrängt. Auf dem Spiel steht bei dieser Grenzziehung, also bei der philosophischen Praxis, immer die wissenschaftliche Praxis, die Wissenschaftlichkeit. Und hier stoßen wir wieder auf den *Knotenpunkt 1*: die besondere Beziehung der Philosophie zu den Wissenschaften.

Wir stoßen auch wieder auf das paradoxe Spiel der Umkehrung der Termini, ein Spiel, worin die Philosophiegeschichte in dem von ihr produzierten Nichts annulliert wird. Dieses Nichts ist nicht völlig nichtig: Denn auf dem Spiel steht dabei das Schicksal der wissenschaftlichen Praxisformen, der Wissenschaft selbst und ihres Gegenspielers, der Ideologie. Der philosophische Eingriff beutet entweder die wissenschaftlichen Praxisformen aus, oder er dient ihnen.

Es wird nun verständlich, daß die Philosophie eine Geschichte hat und daß sich trotzdem nichts in ihr ereignet. Denn das Eingreifen der Philosophie, das bestehende philosophische Kategorien beseitigt oder modifiziert und damit jene Veränderungen im philosophischen Diskurs produziert, mit denen die Philosophiegeschichte ihr Existieren zeigen will, ist einfach das philosophische Nichts, dessen Insistieren wir festgestellt haben. Auch eine Trennungslinie ist in Wirklichkeit ein Nichts, sie ist nicht einmal eine Linie, geschweige denn das Ziehen einer Linie: Sie ist nichts als die simple Tatsache einer Abgrenzung, also der *leere Raum einer vollzogenen Distanzierung*. Die Distanz hinterläßt in den Unterscheidungen, den modifizierten Kategorien und der Anordnung des philosophischen Diskurses ihre *Spuren*; all diese Veränderungen aber sind in sich selbst nichts, denn sie werden nur außerhalb ihrer eigenen Präsenz wirksam, in der Distanz oder Nichtdistanz, die die widerstrebenden Tendenzen der wissenschaftlichen Praxisformen – das eigentliche Ziel dieser ganzen Auseinandersetzungen – voneinander trennt.

Das eigentlich Philosophische an einer solchen nichtigen Grenzzie-

¹⁰ Materialismus und Empiriokritizismus, S. 125.

¹¹ Materialismus und Empiriokritizismus, S. 131 f.

hung ist allein die damit bewirkte Verschiebung – aber sie ist relativ zur Geschichte der wissenschaftlichen Praxisformen und der Wissenschaften. Denn es gibt eine Geschichte der Wissenschaften, und die philosophischen Trennungslinien verschieben sich mit den Veränderungen der wissenschaftlichen Situation (d. h. mit dem Stand der Wissenschaften und ihren Problemstellungen) und der Konstellation der durch diese Veränderungen hervorgerufenen philosophischen Ordnung. Daher sind die Termini, die das Wissenschaftliche und das Ideologische kennzeichnen, jedesmal *neu zu durchdenken*.

Eher als eine Geschichte der Philosophie gibt es eine Geschichte in der Philosophie: die Geschichte einer Verschiebung in der unbestimmten Wiederaufnahme einer nichtigen Spur, deren Auswirkungen real sind. Diese Geschichte kann man mit Gewinn bei allen großen, auch idealistischen Philosophen und bei dem Denker nachlesen, der die gesamte Philosophiegeschichte zusammenfaßt: bei Hegel. Deshalb liest Lenin Hegel mit höchster Verwunderung; aber die Hegel-Lektüre entspringt auch aus Lenins *philosophischer Praxis*: Hegel materialistisch lesen heißt in ihm eine Trennungslinie ziehen.

Ich bin in meinen Ausführungen zweifellos über ein wortwörtliches Verständnis Lenins hinausgegangen, glaube aber, ihn damit nicht falsch verstanden zu haben. Auf jeden Fall meine ich, daß uns Lenin etwas vermittelt, das uns dazu bringen kann, die besondere Form der *philosophischen Praxis* in ihrem Wesen zu denken und nachträglich vielen Formulierungen in den großen klassischen philosophischen Texten einen Sinn zu geben. Denn auf seine Weise hatte schon Platon von einem Kampf zwischen den «Liebhavern der Ideen» und den «Freunden der Erde» gesprochen und erklärt, daß der wahre Philosoph fähig sein müsse, zu unterscheiden, zu differenzieren und Trennungslinien zu ziehen.

Es bleibt freilich noch eine grundsätzliche Frage: Wie verhält es sich mit den beiden großen Richtungen, die einander in der Philosophiegeschichte bekämpfen? Lenin gibt darauf eine geradezu wilde Antwort, aber immerhin eine Antwort.

3. Die Parteilichkeit in der Philosophie

Lenins Antwort ist enthalten in der berühmten und – wie man sagen muß – skandalösen These von der Parteilichkeit in der Philosophie, eine Formulierung, die wie eine unverblümete politische Parole klingt, in der «Partei» für eine politische, genauer: für die kommunistische Partei steht. Dennoch zeigt sich bei etwas gründlicherer Lektüre Lenins (nicht nur von «Materialismus und Empiriokritizismus», sondern speziell der theoretischen Analysen zur Geschichte und Ökonomie), daß es sich bei dieser Formulierung nicht einfach um eine Parole, sondern um einen Begriff handelt.

Lenin stellt einfach fest, daß jede Philosophie für ihre eigene Grundrichtung gegen die ihr entgegengesetzte, in konkreten Philosophien verkörperte Grundrichtung Partei ergreift. Zugleich stellt er aber auch fest, daß die meisten Philosophen alles daransetzten, öffentlich zu erklären und nachzuweisen, daß sie nicht Partei ergriffen, weil das nicht ihre Aufgabe sei.

So auch Kant: Der «Kampfplatz», von dem er spricht, ist nur für die anderen, vorkritischen Philosophen, aber nicht für die kritische Philosophie da. Kants eigene Philosophie hält sich von diesem Kampfplatz fern und siedelt sich an einem ganz anderen Ort an, von wo aus sie sich selbst die Funktion zuspricht, die Streitfragen der Metaphysik im Namen der Vernunft zu schlichten. Seit es die Philosophie gibt – von Platons Deiwis bis zu Husserls Philosophen als «Funktionären der Humanität» und selbst bis zu bestimmten Texten Heideggers –, wird die Philosophiegeschichte von der Wiederholung des folgenden Widerspruchs beherrscht: *der theoretischen Negierung ihrer eigenen Praxis und den gigantischen theoretischen Anstrengungen, diese Negierung in den Zusammenhang ihrer Diskurse aufzunehmen.*

Lenins Antwort auf diese erstaunliche Tatsache, die für die meisten Philosophien konstitutiv zu sein scheint, besteht darin, daß er einfach ein paar Worte über die Hartnäckigkeit jener mysteriösen, in der Philosophiegeschichte einander bekämpfenden Richtungen sagt. Diese Richtungen hängen für ihn definitiv mit Klassenpositionen und Klassenaussetzungen zusammen. Ich sage: Sie «hängen zusammen», denn mehr sagt Lenin auch nicht: Er behauptet vor allem niemals, daß sich die Philosophie einfach auf den Klassenkampf, nicht einmal – wie es in der marxistischen Tradition heißt – auf den ideologischen Klassenkampf zurückführen lasse. Ohne über Lenins Ausführungen hinauszugehen,

können wir sagen, daß die Philosophie für Lenin den Klassenkampf, also die Politik repräsentiert. Das setzt eine Instanz voraus, neben der die Politik in dieser Weise repräsentiert wird. Diese Instanz sind die Wissenschaften.

Knotenpunkt 1: Beziehung der Philosophie zu den Wissenschaften,

Knotenpunkt 2: Beziehung der Philosophie zur Politik.

In dieser doppelten Beziehung spielt sich alles ab.

Wir können nun die folgende Behauptung vorwegnehmen: Die Philosophie ist eine bestimmte Fortsetzung der Politik, in einem bestimmten Bereich, im Zusammenhang einer bestimmten Realität. Die Philosophie repräsentiert die Politik im theoretischen Bereich, oder genauer: neben den Wissenschaften, und andererseits repräsentiert die Philosophie die Wissenschaftlichkeit in der Politik, neben den im Klassenkampf engagierten Klassen. Wie sich diese Repräsentation vollzieht, welche Mechanismen sie garantieren, durch welche sie verfälscht und vorgetäuscht, wodurch sie im *allgemeinen verfälscht* wird – das sagt uns Lenin nicht. Seine feste Überzeugung ist es offenbar, daß letztlich keine Philosophie diese Bedingungen überspringen und sich aus der Determination dieser doppelten Repräsentation befreien kann, kurz, daß die Philosophie in gewisser Weise zwischen den beiden größeren, sie selbst erst als Instanz konstituierenden Instanzen, zwischen Klassenkampf und Wissenschaften als dritte Instanz existiert.

Nun noch ein Hinweis: Bei Engels findet man zwar den **Knotenpunkt 1**, die Instanz Wissenschaften, trotz des Hinweises auf den Richtungskampf in der Philosophie aber nicht den **Knotenpunkt 2**, die Instanz Politik. Das heißt, daß Lenin als einfacher Kommentator von Engels der sogenannten marxistischen Philosophie etwas Neues und Entscheidendes, das bei Engels *fehlt*, hinzufügt.

Ein weiterer Hinweis zum Abschluß: Die Erkenntnis dieser doppelten Repräsentation der Philosophie ist nur ein erster zögernder Ansatz zu einer *Theorie der Philosophie*. Daß diese Theorie nur in embryonaler Form vorliegt und in den scheinbar ausschließlich polemischen Teilen von Lenins Werk nur in undeutlichen Umrissen erkennbar wird, ist nicht zu bestreiten. Lenins Hinweise führen aber – richtig verstanden – immerhin zu dem Ergebnis, daß sie die Frage in ein Problem verwandeln und das, was man die marxistische Philosophie nennt, aus dem Stadium ständiger Wiederholung einer philosophischen Praxis, die immer schon

weitgehend identisch war mit der *Negierung* ihrer wirklichen Praxis, herausführen.

In diesem Sinne antwortet Lenin auf die Losung der 11. These über Feuerbach, und er ist darin der erste; denn niemand – auch Engels nicht – hat das vor ihm getan. Lenin antwortete im «Stil» seiner eigenen Praxis, einer «wilden» Praxis in dem Sinne, wie Freud von einer «wilden Analyse» spricht: einer Praxis, die ihr Vorgehen theoretisch nicht absichert und damit einen Aufschrei der Philosophie provoziert, die sich als «Interpretation» der Welt versteht und die man als Philosophie der *Negierung* bezeichnen könnte. Eine wilde Praxis in jeder Hinsicht, aber was hat schließlich nicht mit solcher Wildheit begonnen?

Tatsache ist, daß diese philosophische Praxis eine *neue* ist: *neu* insofern, als sie nicht mehr jenes ständige Wiederkäuen ist, das nur eine Praxis der Leugnung darstellt; denn die Philosophie, die unaufhörlich in die für das reale Schicksal der Wissenschaften entscheidenden Auseinandersetzungen zwischen der Wissenschaftlichkeit, die sie begründen, und der sie bedrohenden Ideologie «politisch» eingreift und die ebenso unaufhörlich in die für das Schicksal der Klassen entscheidenden Kämpfe zwischen der Wissenschaftlichkeit, die ihnen dient, und der sie bedrohenden Ideologie «wissenschaftlich» eingreift – diese Philosophie leugnet in ihrer philosophischen «Theorie» ihr Eingreifen erbittert, *neuauch* insofern, als sie eine Praxis ist, die auf dieses Leugnen verzichtet und – im Bewußtsein ihres Tuns – *ihrem Wesen entsprechend handelt*.

Wenn sich das so verhält, ist es sicher kein Zufall, daß diese beispiellose Auswirkung durch die *wissenschaftliche* Entdeckung von Marx provoziert und von einem *politischen* Führer des Proletariats gedacht worden ist. Denn wenn die Philosophie von der ersten Wissenschaft der menschlichen Geschichte in der Klassengesellschaft Griechenlands ins Leben gerufen wurde und wenn man weiß, wie weit die Klassenausbeutung in ihren Auswirkungen reichen kann, wird man sich nicht darüber wundern, daß diese Auswirkungen in den Klassengesellschaften, in denen die herrschenden Klassen ihre Herrschaft *leugnen*, in der klassischen Form einer philosophischen Leugnung der Herrschaft der Politik über die Philosophie erscheinen. Man wird sich dann auch nicht wundern, daß allein die wissenschaftliche Erkenntnis der Mechanismen der Klassenherrschaft und aller ihrer Auswirkungen – so wie sie Marx begründet und Lenin praktiziert hat – in der Philosophie zu jener außerordentlichen Veränderung geführt hat, die alle Phantasmen der Leugnung beseitigt, worin die Philosophie – damit die Menschen und sie selbst daran glauben

– sich selbst die Geschichte erzählt, daß ihr Platz über der Politik und über den Klassen zu finden sei.

Daraus folgt, daß der prophetische Satz der 11. These über Feuerbach («Die Philosophen haben die Welt nur verschieden *interpretiert*, es kommt drauf an sie zu *verändern*.») bisher allein durch Lenin endlich Gestalt und Sinn erhalten kann. Verkündet dieser Satz eine neue *Philosophie*? Ich glaube nicht. Die Philosophie wird nicht beseitigt werden, sie wird die Philosophie bleiben. Aber im Bewußtsein oder am Beginn des Bewußtseins dessen, was ihre Praxis und was sie selbst ist, kann sie nach und nach verändert werden.

Zu der Annahme, der Marxismus sei eine neue Philosophie, eine Philosophie der Praxis, haben wir heute weniger Grund denn je. Im Zentrum der marxistischen Theorie ist eine Wissenschaft verborgen, eine absolut einzigartige Wissenschaft, aber eine Wissenschaft. Was der Marxismus an Neuem in die Philosophie einbringt, ist eine neue *Praxis der Philosophie*. Der Marxismus ist keine (neue) Philosophie der Praxis, sondern eine (neue) Praxis der Philosophie. Diese neue Praxis der Philosophie kann die Philosophie verändern. Darüber hinaus kann sie in ihren Grenzen bei der Veränderung der Welt *mithelfen*. Freilich nur mithelfen: Denn nicht die Theoretiker, ob Wissenschaftler oder Philosophen, ja nicht einmal die «Menschen» machen die Geschichte, sondern die «Menschen», d. h. die im Klassenkampf verbundenen Klassen.

Februar 1968

Nachtrag

Um Lenins Verdammung der Philosophieprofessoren und ihrer Philosophie richtig zu verstehen, muß man den Zeitpunkt, zu dem der Text verfaßt wurde, und bestimmte Formulierungen beachten. Mit Dietzgen verurteilt Lenin die Philosophieprofessoren *als Gruppe*, aber nicht alle Philosophieprofessoren ohne jede Ausnahme. Er verurteilt *deren* Philosophie, aber nicht die Philosophie überhaupt. Er empfiehlt sogar das *Studium* ihrer Philosophie, um eine andere philosophische Praxis als sie bestimmen und ausüben zu können.

Daher drei Punkte, die von den besonderen zeitlichen Umständen relativ unabhängig sind:

1. Philosophieprofessoren sind Professoren, d. h. Angestellte innerhalb eines bestimmten Erziehungssystems; sie sind diesem System unterworfen und haben insgesamt die gesellschaftliche Funktion der Indoktrinierung gemäß den «Normen der herrschenden Ideologie». Daß es innerhalb oder außerhalb der Erziehungsinstitutionen «Spielräume» geben kann, die es einzelnen Professoren erlauben, ihren Unterricht und ihre Reflexion gegen die herrschenden Normen zu kehren, ändert nichts an der Funktion der Philosophieprofessoren *insgesamt*. Philosophen sind Intellektuelle, also Kleinbürger, die insgesamt der bürgerlichen und kleinbürgerlichen Ideologie unterworfen sind.

2. Daher ist auch die herrschende Philosophie, deren Repräsentanten oder Träger die Philosophieprofessoren insgesamt auch noch in ihrer Freiheit zur «Kritik» sind, der herrschenden Ideologie unterworfen, einer Ideologie, die Marx seit der «Deutschen Ideologie» als die Ideologie der herrschenden Klasse definiert hat. Diese Ideologie steht unter dem Zeichen des Idealismus.

3. Diese Situation der kleinbürgerlichen intellektuellen Philosophieprofessoren und der Philosophie, die sie lehren oder in persönlicher Form reproduzieren, schließt nicht aus, daß manche Intellektuelle sich aus den Zwängen, von denen die Masse der Intellektuellen beherrscht wird, befreien und – falls sie Philosophen sind – zu Anhängern einer materialistischen Philosophie und einer revolutionären Theorie werden können. Diese Möglichkeit wird schon im «Manifest» angedeutet. Lenin greift den Gedanken auf und fügt hinzu, daß die Mitarbeit dieser Intellektuellen für die Arbeiterbewegung unentbehrlich ist. Er schrieb am 7. Februar 1908 an Gorki:

«Der Einfluß der Intellektuellen in unserer Partei ist im Schwinden; überall hört man, daß sie die Partei verlassen. Soll der Wind diese Kerle wegwehen! Die Partei reinigt sich von diesem kleinbürgerlichen Schutt. Die Arbeiter nehmen ihre Sache mehr und mehr in ihre eigenen Hände. Die Rolle der militanten Arbeiter erhält zunehmend Gewicht. Das alles ist ausgezeichnet.»

Gorki, von Lenin um Unterstützung gebeten, protestierte, und Lenin antwortete am 13. Februar 1908:

«Ich halte bestimmte Fragen, die Sie in bezug auf unsere Meinungsverschiedenheiten aufwerfen, einfach für ein Mißverständnis. Denn ich denke gewiß nicht daran, wie die schwachsinnigen Syndikalisten 'Jagd auf Intellektuelle' zu machen. Ich bestreite nicht, daß die Intellektuellen für die Arbeiterbewegung unentbehrlich sind. In all diesen Fragen kann es zwischen uns keine Divergenzen geben.»

Die Divergenzen zwischen Gorki und Lenin werden im selben Brief postwendend in philosophischen Fragen auf:

«Was den Materialismus als Konzeption der Welt betrifft, so glaube ich, mit Ihnen in den Grundfragen nicht einer Meinung zu sein.»

Das ist auch zu vermuten, denn Gorki vertrat die Sache des Empiriokritizismus und des Neukantianismus.

II. Über die Beziehung von Marx zu Hegel

Ich möchte – in aller Eile und sehr schematisch – ein paar Anmerkungen über die Beziehung von Marx zu Hegel machen.¹ Dabei verzichte ich auf rhetorische Finessen sowie auf jede sokratische oder phänomenologische Maieutik. In der Philosophie ist das Ende der eigentliche Anfang. Ich fange also mit dem Ende an. Ich decke meine Karten auf, damit sie jeder einsehen kann. Sie sind das, was sie sind: Sie tragen die Zeichen des Marxismus-Leninismus. So offengelegt werden sie natürlich Schlußfolgerungen ohne Prämissen zeigen.

Gehen wir von einer Tatsache aus. Die Beziehung Marx-Hegel ist eine entscheidende aktuelle theoretische und politische Frage. Eine *theoretische* Frage: Sie bestimmt die Zukunft der strategischen Wissenschaft Nr. 1 der modernen Zeit, der Geschichtswissenschaft, und der mit dieser Wissenschaft verbundenen Philosophie, des Dialektischen Materialismus. Eine *politische* Frage: Sie folgt aus diesen Prämissen. Sie ist in einem bestimmten Stadium unablässiger Bestandteil des Klassenkampfes.

Um die aktuelle Bedeutung der Frage nach der Beziehung Marx-Hegel zu verstehen, muß man sie als symptomatisch ansehen und sie als Symptom der folgenden Realitäten erklären. Das Symptom festmachen heißt diese Realitäten in Form von Thesen benennen.

These 1: Die Verbindung oder Vereinigung der Arbeiterbewegung mit der marxistischen Theorie ist das größte Ereignis in der Geschichte der Klassengesellschaften, d. h. praktisch in der ganzen menschlichen Geschichte.

Die berühmte wissenschaftlich-technische «Mutation», mit der man uns in den Ohren liegt (Atomzeitalter, elektronisches Zeitalter, Computerzeitalter, kosmisches Zeitalter etc.) ist trotz ihrer großen Bedeutung nur eine Folge überraschender wissenschaftlicher und technischer Entwicklungen. Diese Vorgänge sind nicht von gleicher Größenordnung: Sie erstrecken sich in ihren Auswirkungen nur auf bestimmte Aspekte der Produktivkräfte. Wir leben in den notwendigen Auswirkungen der Verbindung oder Vereinigung von Arbeiterbewegung und marxistischer Philosophie. Erste Ergebnisse: die sozialistischen Revolutionen (UdSSR, China etc., revolutionäre Bewegungen in Asien, Vietnam, Lateinamerika

¹ Diskussionsbeitrag zu einem Seminar von Jean Hyppolite im Februar 1968.

ka, kommunistische Parteien etc.).

a) Diese Vereinigung realisiert die «Einheit von Theorie und Praxis».

b) Diese Vereinigung ist kein einmal errungener Zustand, sondern ein Kampf. Alles kann wieder verlorengehen. Alles kann gewonnen werden. Ein Kampf in der Vereinigung selbst. Mit dem 1. Weltkrieg: die Krise der 2. Internationale. Gegenwärtig die Krise der internationalen kommunistischen Bewegung.

Die Vereinigung vergegenwärtigt Arbeiterbewegung und marxistische Theorie. Wir wollen hier nur über die marxistische Theorie sprechen. Was ist marxistische Theorie?

These 2: Die marxistische Theorie umfaßt eine Wissenschaft und eine Philosophie.

In der großen klassischen Tradition der Arbeiterbewegung von Marx bis zu Lenin, Stalin und Mao wird die marxistische Theorie als die Verbindung zweier verschiedener *theoretischer Disziplinen* bestimmt: einer *Wissenschaft* (auf Grund ihrer allgemeinen Theorie als «Historischer Materialismus» bezeichnet) und einer *Philosophie* (benannt mit dem Terminus «Dialektischer Materialismus»). Zwischen diesen beiden Disziplinen bestehen ganz besondere Beziehungen, deren Bestimmung politische Interessen und Richtungen ins Spiel bringt. Ein Beispiel: Die Zurückführung der Philosophie auf die Wissenschaft ist ein Rückfall an den Rechtsopportunistismus (Ökonomismus).

Die Zurückführung der Wissenschaft auf die Philosophie ist ein Rückfall auf den Linksopportunistismus (Subjektivismus). Aber diese Richtungen will ich hier nicht untersuchen. Ich weise nur auf Folgendes hin: Von den beiden Disziplinen Wissenschaft und Philosophie hat die Wissenschaft die *determinierende* Stelle inne. («Determinierende Stelle» in dem Sinne, wie es in «Das Kapital lesen» definiert und von Badiou in der «Critique» vom Mai 1967 präzisiert worden ist.) *Von dieser Wissenschaft hängt alles ab.* Die Philosophie aber hat die *dominierende* Stelle inne.

These 3: Marx hat eine neue Wissenschaft begründet: *die Wissenschaft von der Geschichte* gesellschaftlicher Formationen oder die Geschichtswissenschaft. Die Begründung der Geschichtswissenschaft durch Marx ist das größte theoretische Ereignis der modernen Geschichte.

Ich verwende ein Bild: Es gibt eine bestimmte Anzahl von Wissenschaften. Man kann behaupten, daß sie innerhalb dessen, was man den theoretischen Raum nennen könnte, einen bestimmten Platz einnehmen.

men. Das sind metaphorische Ausdrücke; sie machen aber bestimmte Tatsachen anschaulich: die Nachbarschaft mancher Wissenschaften; die Beziehungen zwischen benachbarten Wissenschaften; die Vorherrschaft bestimmter Wissenschaften im Vergleich zu anderen; zugleich aber auch insulare Wissenschaften ohne Nachbarwissenschaft (isolierte Positionen im leeren Raum, wie z. B. die Psychoanalyse). Mit dem nötigen Vorbehalt kann man nun in Betracht ziehen, daß im Lauf der Wissenschaftsgeschichte in diesem problematischen theoretischen Raum einige große *wissenschaftliche Kontinente* auftauchen:

1. der Kontinent Mathematik (erschlossen von den Griechen),
2. der Kontinent Physik (erschlossen von Galilei),
3. der Kontinent Geschichte (erschlossen von Marx).

Ein Kontinent in diesem metaphorischen Sinn ist niemals leer: Er ist immer schon «besetzt» von verschiedenen, vielgestaltigen, mehr oder weniger ideologischen Disziplinen, denen ihre Zugehörigkeit zu diesem «Kontinent» unbekannt ist. So war der Kontinent Geschichte z. B. bis zu Marx besetzt von Geschichtsphilosophen, der Politischen Ökonomie etc.

Die Erschließung eines Kontinentes durch eine kontinentale Wissenschaft stellt nicht nur das Recht und die Ansprüche der früheren Besitzer in Frage, sondern strukturiert auch die frühere Gestalt des «Kontinentes» völlig um. Ohne diese Metapher unbegrenzt strapazieren zu wollen, ließe sich noch sagen, daß die Erschließung eines neuen Kontinentes für die wissenschaftliche Erkenntnis einen *Terrainwechsel* oder einen *wissenschaftstheoretischen Bruch* notwendig macht. Ich überlasse es Ihnen, all diese Metaphern in einer provisorischen, aber notwendigen Arbeit zusammenzuflicken. Eines Tages wird man sicher etwas anderes als diese Flickarbeit zu leisten haben.

Die Erschließung eines wissenschaftlichen «Kontinentes» wird also in der Zeit und in der Theorie durch einen *Bruch* markiert. Dieser Bruch ist weder punktuell noch abgeschlossen: Er ist ein *kontinuierlicher* Bruch, der in endloser Tätigkeit das von ihm erschlossene theoretische Gebiet ausarbeitet. Diese endlose Tätigkeit ist die Arbeit der wissenschaftlichen Praxis in ihrer besonderen Form.

These 4: Jede große wissenschaftliche Entdeckung provoziert eine tiefgreifende Veränderung in der Philosophie. Die wissenschaftlichen Entdeckungen, welche die großen wissenschaftlichen Kontinente erschließen, setzen auch die wichtigsten Periodisierungsdaten der Philosophie-

geschichte:

Der erste Kontinent (Mathematik) – Entstehung der Philosophie. Platon.

Der zweite Kontinent (Physik) – tiefgreifende Veränderung der Philosophie. Descartes.

Der dritte Kontinent (Geschichte, Marx) – Revolution in der Philosophie, angekündigt in der 11. These über Feuerbach. Ende der klassischen Philosophie; nicht mehr Interpretation, sondern Veränderung der Welt.

Ein prophetisches, aber rätselhaftes Wort. Wie kann die Philosophie Veränderung der Welt sein? Welcher Welt?

Wie dem auch sei, man kann mit Hegel sagen, daß die Philosophie immer *nachträglich* kommt. Sie kommt immer zu spät, erscheint immer mit *Verzögerung*. Diese These ist für uns von großer Bedeutung. Die marxistische Philosophie oder der Dialektische Materialismus kann nur *nach der marxistischen Geschichtswissenschaft in Erscheinung treten*. Es braucht Zeit, bis eine Philosophie geboren, begründet und geformt ist, bis sie sich nach der großen wissenschaftlichen Entdeckung, die ihr Entstehen stillschweigend bewirkt hat, entwickelt.

Gerade bei Marx aber wurde die Wissenschaftlichkeit seiner Entdeckung von allen angeblichen Experten des betreffenden Kontinentes wütend geleugnet, bekämpft und verurteilt. Noch immer halten die sogenannten Wissenschaften vom Menschen den alten Kontinent besetzt. Sie sind zwar jetzt mit den neuesten hypermodernen Techniken und Methoden der Mathematik usw. ausgerüstet; das ändert aber nichts an der Tatsache, daß ihre theoretische Basis noch immer aus den alten abgedroschenen, wenn auch jetzt aufwendig herausgeputzten und retouchierten Ideologien der Vergangenheit besteht. Die außerordentliche Entwicklung der sogenannten Humanwissenschaften und besonders der Gesellschaftswissenschaften ist – von einigen bemerkenswerten Ausnahmen abgesehen – nur eine *Aktualisierung* der alten *ideologischen* Techniken gesellschaftlicher Anpassung und Wiedereingliederung.

Das ist der größte Skandal der gegenwärtigen geistigen Situation: Jeder spricht von Marx, fast jeder Vertreter der Human- oder Gesellschaftswissenschaften begreift sich mehr oder weniger als Marxist. Aber wer hat sich schon die Mühe gemacht, Marx gründlich zu lesen, die Neuartigkeit seiner Theorie zu begreifen und daraus theoretische Konsequenzen zu ziehen? Von Ausnahmen abgesehen arbeiten die Spezialisten in den Humanwissenschaften noch 100 Jahre nach Marx auf der Basis überholter Ideologien, so wie auch die Physiker noch 50 Jahre nach

Galilei eine Physik auf aristotelischer Grundlage getrieben. Wo sind die Philosophen, die Engels und Lenin nicht für philosophische Ignoranten halten? Ich glaube, man kann sie an den Fingern einer Hand abzählen. Aber selbst kommunistische Philosophen schätzen Engels und Lenin philosophisch nicht sehr hoch ein. Wo sind die *Philosophen*, die die Geschichte der Arbeiterbewegung, die Geschichte der Revolution von 1917 und die Geschichte der chinesischen Revolution studiert haben? Marx und Lenin haben die große Ehre, ihr Schicksal intellektueller Parias mit Freud zu teilen und – sofern man auf sie Bezug nimmt – ebenso wie Freud verraten und verkannt zu werden. Das ist kein Skandal im üblichen Sinne: Denn unter philosophischen Gedanken herrschen Machtverhältnisse, ideologische, also politische Machtverhältnisse. Und an der Macht sind die philosophischen Gedanken des Bürgertums. Auch in der Philosophie ist die Machtfrage entscheidend. Tatsächlich ist die Philosophie in letzter Instanz Politik.

These 5: Wie soll man von Marx' wissenschaftlicher Entdeckung Reichenschaft geben?

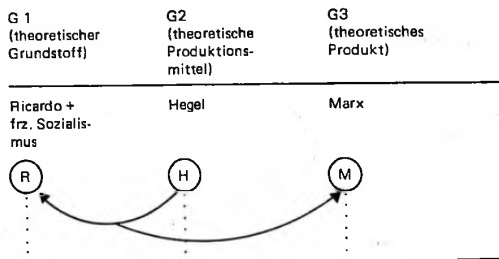
Wenn wir Marx' Äußerungen über die reale Dialektik der Geschichte ernst nehmen, dann machen nicht «die Menschen» die Geschichte – auch wenn sich die geschichtliche Dialektik in den Menschen und ihrer Praxis verwirklicht –, sondern die Massen in den Beziehungen des Klassenkampfes. Das gilt für die politische, die allgemeine Geschichte. Ebenso ist es auch in der Geschichte der Wissenschaften. Sie wird nicht von Individuen gemacht, auch wenn ihre Dialektik sich in ihnen und ihrer Praxis verwirklicht. Die empirischen Individuen, die für irgendeine Entdeckung bekannt geworden sind, verwirklichen in ihrer Praxis Beziehungen und eine Verbindung, die über sie hinausweisen.

Hier können wir das Problem der Beziehung Marx – Hegel stellen. Ich gebe einen sehr schematischen Überblick, der nur als Hinweis auf ein Problem und die schematischen Bedingungen der Problemstellung verstanden werden soll.

Zur Kennzeichnung der Problemstellung gehe ich von dem unter dem Stichwort «Drei Quellen des Marxismus» bekanntgewordenen, von Lenin aufgegriffenen und weiterentwickelten Hinweis von Engels aus. «Quellen» ist ein überholter, ideologischer Ausdruck; wichtig ist aber, daß Engels und Lenin das Problem nicht in individualgeschichtlicher, sondern in *theoriegeschichtlicher* Terminologie stellen. Sie inszenieren ein Zusammenspiel dreier theoretischer «Figuren»: deutsche klassische

Philosophie, englische Politische Ökonomie, französischer Sozialismus. Konkret: Hegel, Ricardo, Babeuf, Fourier, Saint-Simon usw. Der Einfachheit und Klarheit der Darstellung wegen lasse ich hier den französischen Sozialismus beiseite und betrachte nur Ricardo und Hegel als symbolische Vertreter der englischen Politischen Ökonomie und der deutschen Philosophie.

Ich greife nun auf ein sehr allgemeines Schema der «theoretischen Praxis» zurück, das ich vor fünf Jahren in einem Artikel über die materialistische Dialektik (abgedruckt in «Für Marx»*) zur Diskussion gestellt habe:



Das bedeutet – sehr schematisch gesagt –, daß Marx («Das Kapital») das Produkt der Arbeit Hegels (deutsche Philosophie) an der englischen Politischen Ökonomie und dem französischen Sozialismus ist, oder anders gesagt: das Produkt einer Anwendung der

Arbeitswerttheorie
(Ricardo)
und
Klassenkampf
(franz. Sozialisten)

Dialektik Hegels auf

$R + FS = \text{Grundstoff, Gegenstand der theoretischen Praxis von Marx}$

$H = \text{theoretisches Produktionsmittel}$

Das Produkt der Arbeit von Hegels Dialektik an Ricardo ist dann «Das Kapital» = Marx.

Das ist die klassische These, auf die sich richtig verstanden auch die Interpretationen des orthodoxen Marxismus stützen können, weil diese These in ihrer schematischen Formulierung der Vorstellung Vorschub leisten kann, daß sich die Beziehung Marx – Ricardo reduzieren lasse auf die Anwendung Hegels auf Ricardo.

Dennoch wird diese These in der klassischen Tradition immer im gleichen Atemzug mit der These von der Umkehrung Hegels durch Marx vorgebracht. Nicht Hegel, sondern der umgekehrte Hegel werde auf Ricardo angewandt. Ein rätselhafter Satz. Was bedeutet diese Umkehrung? Erster Hinweis auf ein Problem.

Für den zweiten Hinweis läßt sich bei den Klassikern des Marxismus eine Reihe von Beispielen finden. Ich greife eins heraus: die paradoxen offensichtlich widersprüchlichen Äußerungen Lenins über die Beziehung Marx – Hegel.

In seiner Schrift über die «Volkstümlichkeit» behauptet Lenin, Marx habe mit den schematischen Triaden Hegels nichts zu schaffen und «Das Kapital» sei nicht deren Anwendung auf Ricardo. Dagegen heißt es in den «Philosophischen Heften»:

«Aphorismus: Man kann «Das Kapital» von Marx und besonders das 1. Kapitel nicht vollständig begreifen, ohne die ganze Logik von Hegel durchstudiert und begriffen zu haben. Folglich hat nach einem halben Jahrhundert nicht ein Marxist Marx begriffen!»²

Und zwei Seiten davor heißt es:

«Die Analyse der Schlüsse bei Hegel . . . erinnert an die Nachahmung Hegels bei Marx im 1. Kapitel.»³

* Dt. Für Marx. Frankfurt/M. 1968 (Anm. d. Red.).

² Lenin, Werke, Bd. 38, S. 170.

³ Lenin, Werke, Bd. 38, S. 168.

Dieser Ausdruck erinnert stark an das berühmte Wort von Marx aus dem Nachwort zur 2. deutschen Ausgabe des «Kapital»:

«Aber gerade als ich den 1. Band des «Kapital» ausarbeitete, gefiel sich das verdrießliche, anmaßliche und mittelmäßige Epigontum, welches jetzt im gebildeten Deutschland das große Wort führt, darin, Hegel zu behandeln, wie der brave Moses Mendelssohn zu Lessings Zeiten den Spinoza behandelt hat, nämlich als «toten Hund». Ich bekannte mich daher offen als Schüler jenes großen Denkers und kokettierte sogar hier und da im Kapitel über die Werttheorie mit der ihm eigentümlichen Ausdrucksweise.»⁴

Eine seltsame Anwendung Hegels auf Ricardo. Ich fasse zusammen:

1. Nicht Hegel, sondern ein *umgekehrter* Hegel. Umkehrung: Extraktion des rationalen Kerns aus seiner mystischen Schale.
2. Mehr noch: Marx spricht von einem «Kokettieren mit der Hegelschen Ausdrucksweise», Lenin von einer «Nachahmung».
3. Läßt man die Nachahmung und das Kokettieren einmal beiseite, so bleibt immer noch diese seltsame Umkehrung. Es ist die Umkehrung des Idealismus in den Materialismus: Die Materie tritt an die Stelle der Idee.

Aber das ist im Hinblick auf die hier zur Diskussion stehenden Fragen viel zu allgemein. Denn auf *ideologischem Gebiet* hatte das schon Feuerbach geleistet. Die Umkehrung bezieht sich nicht nur auf die allgemeine Vorstellung von der Welt, sondern ganz speziell auch auf die *Dialektik*. Marx «stülpt» sie «um»; denn seine Dialektik ist das «genaue Gegenteil» der Dialektik Hegels. Was ist das Gegenteil der Hegelschen Dialektik? Das bleibt im Dunkel. Man muß aber noch weiter gehen, nämlich bis zum *rationalen Kern*, also einem Gehalt von *wissenschaftlich-theoretischer Qualität*. Hier aber handelt es sich nicht mehr um eine Umkehrung, sondern um eine *kritische Extraktion*, eine «Entmystifizierung» der Dialektik. Was heißt «entmystifizieren»? Um Anwendung geht es hier jedenfalls nicht mehr.

Ich habe diese Indizien zusammengestellt und unter großen Schwierigkeiten und um den Preis starker Unvollkommenheit folgende Hypothesen formuliert:

1. Marx hat Hegel gar nicht auf Ricardo «angewandt». Er läßt irgend- ein Hegelsches Element an Ricardo *arbeiten*.
2. Dieses Hegelsche Element ist zunächst der *umgekehrte* Hegel. Die

Umkehrung bezieht sich allein auf die *Weltanschauung*: Umkehrung des Idealismus in den Materialismus. Weltanschauung = *Tendenz*. Die Tendenz einer Weltanschauung aber liefert nicht *eo ipso* schon wissenschaftliche Begriffe.

3. Daher ist das Hegelsche Element etwas ganz anderes als die *Umkehrung* der idealistischen in die materialistische Tendenz: Es betrifft die *Dialektik*. Und hier sagt die Metapher von der Umstülpung nichts mehr aus; sie wird durch eine andere ersetzt. Umkehrung der Hegelschen Dialektik = Entmystifizierung = *Trennung* des rationalen Kerns von der irrationalen Schale. Diese Trennung ist kein Aussortieren, wobei man den einen Teil behält und den anderen beiseite läßt: Sie kann nur eine *Transformation* sein. Die marxistische Dialektik kann nur eine *transformierte* Hegelsche Dialektik sein.

4. Marx läßt Hegel an Ricardo arbeiten: Er läßt eine *Transformation* der Hegelschen Dialektik an Ricardo arbeiten.

Tatsächlich muß man sagen, daß die Hegelsche Dialektik im Vollzug ihrer theoretischen Arbeit an Ricardo *transformiert* wurde. Das theoretische Arbeitsinstrument, das den theoretischen Grundstoff umformt, wird durch diese Umformungsarbeit selbst umgeformt. Das Resultat ist jene Dialektik, die im «Kapital» am Werk ist: *nicht mehr die Hegelsche, sondern eine ganz andere Dialektik*.

Als Grundstoff für unsere Arbeit haben wir *diese Differenz* genommen. Die Resultate sind in «Für Marx» und «Das Kapital lesen» enthalten. Grundsätzlich haben wir bei Marx folgendes entdeckt:

- eine nicht-hegelsche *Geschichtskonzeption*,
- eine nicht-hegelsche Konzeption der *gesellschaftlichen Struktur* (ein strukturiertes Ganzes mit Dominante),
- eine nicht-hegelsche Konzeption der *Dialektik*.

Sind diese Thesen fundiert, so führen sie zu *entscheidenden philosophischen Konsequenzen*: in erster Linie zur *Ablehnung des Grundsystems der klassischen philosophischen Kategorien*.

Dieses System kann so dargestellt werden: (Ursprung = [(Subjekt = Objekt) = Wahrheit] = Zeit = Grundlage).

Es ist ein *Keisssystem*, denn seine *Grundlage* besteht darin, daß die *Angleichung* von Subjekt/Objekt der teleologische *Ursprung* jeder Wahrheit ist. Ich kann diese Kreisform hier nicht weiter erläutern.

Aus der Ablehnung dieses Systems folgt eine neue Konzeption der *Philosophie* – nicht nur eine neue Konzeption, sondern eine *neue Existenzweise*, eine neue *Praxis der Philosophie*: ein philosophischer Dis-

⁴ MEW Bd. 23, S. 27.

kurs, der auf einer *anderen Ebene* spricht als der klassische. Ziehen wir zum besseren Verständnis das analoge Beispiel der Psychoanalyse heran:

1. Es geht darum, eine *Verschiebung* vorzunehmen – in der inneren Anordnung der philosophischen Kategorien eine Veränderung in die Wege zu leiten,
2. so daß der philosophische Diskurs seine *Seinsweise* verändert und *anders* spricht: Unterschied zwischen Weltinterpretation und Weltveränderung,
3. ohne daß deshalb die Philosophie überhaupt verschwindet.

Scheinbar ist das der bewußteste Diskurs, den es gibt; in *Wirklichkeit* ist es der Diskurs von etwas *Unbewußtem*. Hier geht es ebensowenig darum, die Philosophie abzuschaffen, wie es bei Freud um die Abschaffung des Unbewußten geht. Vielmehr handelt es sich darum, durch die Arbeit an den Phantasmen der Philosophie (die ihre Kategorien stützen) die Anordnung der Instanzen des philosophischen Unbewußten zu ändern, damit auch der unbewußte philosophische Diskurs seinen Platz findet und offen von dem Platz spricht, den ihm die Instanzen, die ihn hervorbringen, zuweisen.

Ich lasse diese wichtigen Fragen hier beiseite. Eine Frage ist allerdings noch offen. Was wir bisher über Hegel publiziert haben, läßt das *positive Erbe*, das Marx – nach eigenem Eingeständnis – Hegel verdankt, außer acht. Marx hat die Dialektik Hegels transformiert, aber er verdankt Hegel die große Errungenschaft *dialektischen Denkens überhaupt*.

Darüber haben wir noch nichts gesagt. Dazu noch ein Wort. Im Nachwort zur 2. deutschen Ausgabe des «Kapital» spricht Marx über die Dialektik. Der Text enthält zwei Aussagen:

1. Die Dialektik ist kritisch und *revolutionär*. Man beachte die Ambivalenz der Dialektik. Sie kann auftreten als

a) *Verklärung des Gegebenen* = Bestehenden = der bestehenden Ordnung.

Dialektik = Bestätigung der bestehenden (gesellschaftlichen, wissenschaftlichen) Ordnung.

b) *kritisch und revolutionär*: Sie impliziert die Relativität jeder (gesellschaftlichen und theoretischen) Ordnung, der Gesellschaften und Systeme, der Institutionen und Begriffe.

Dialektik = Kritik des historischen Relativismus am Absoluten.

Eindeutiges Thema bei Engels: Dialektik bringt die Begriffe in Bewegung (direkte Wiederholung des Hegelschen Themas von der Vernunft als dem Kritiker des Verstandes).

Der klassische Gegensatz im Marxismus zwischen metaphysischem und dialektischem Materialismus (= Gegensatz Metaphysik = Dialektik) ist demnach nur die Wiederaufnahme des Hegelschen Gegensatzes zwischen *Verstand* und *Vernunft*. Man kommt von Hegel nicht los. Das alles ist sehr formal und daher gefährlich. Beweis: die spontan sich einstellende relativistisch/historizistische Interpretation der Dialektik als einer Kritik an den Verstandesfixierungen. Gegenbeweis: Lenins heftige Reaktion auf Relativismus und Historizismus als bürgerlichen Ideologien von Geschichte und Dialektik (vgl. «Materialismus und Empirio-kritizismus»).

2. Da ist aber noch ein anderer, wichtiger Punkt: Die Hegelsche Dialektik soll einen «rationellen Kern» enthalten. Welchen?

Zur Erkenntnis dessen bedarf es eines *langen Umweges*; denn man muß die theoretische Entwicklung von Marx zurückverfolgen. Das entscheidende Moment in dieser Entwicklung ist der Bruch mit Feuerbach, der sich in dem kurzen Aufleuchten der Feuerbachthesen ankündigte. Die Feuerbachthesen sind in großer Eile nach dem entscheidenden theoretischen Ereignis der *Einführung Hegels in Feuerbach* (vollzogen in den Manuskripten von 1844) niedergeschrieben. Die Manuskripte von 1844 sind ein *explosiver* Text. Hegel, gewaltsam in Feuerbach hineingetragen, bewirkt beim jungen Marx eine erstaunliche *Auflösung* des theoretischen Widerspruchs, worin sich der Bruch mit dem theoretischen Humanismus vollzieht.

Von Marx' Bruch mit dem theoretischen Humanismus sprechen impliziert ein ganz präzises Verständnis dieses Ausdrucks: Marx konnte mit dieser Ideologie brechen, weil er sozusagen ehelich mit ihr verbunden war; und er hatte sich mit ihr verbunden, weil sie existierte (es war also keine Scheinheirat). Bei den von der Geschichte der Theorien gesegneten Verbindungen gibt es keine imaginären Heiraten; das gilt auch für den besonderen theoretischen, imaginären Bereich der Ideologien. Der Humanismus, mit dem Marx sich verbunden hatte, war der Humanismus Feuerbachs. Wie alle Junghegelianer hat auch Marx Feuerbach unter jenen ganz besonderen Bedingungen «entdeckt», die ich in Anlehnung an die Untersuchungen von A. Cornu wie folgt skizziert habe: Feuerbach «rettete» die radikalen Junghegelianer für eine bestimmte Zeit theoretisch aus den unlösbaren Widersprüchen, die in ihrem rationalistisch-liberalen «philosophischen Bewußtsein» durch ihr Eingenommensein für den geheiligten Preußischen Staat hervorgerufen wurden, der – obwohl er doch «an sich» die Inkarnation von Vernunft und Freiheit sein sollte –

sein eigentliches Wesen verleugnete und gegen alle Schicklichkeit in Unvernunft und Despotismus verhartete. Feuerbach «rettete» diese Junghegelianer theoretisch, indem er ihnen mit seiner Theorie der *Entfremdung des Menschen* den Widerspruch zwischen Vernunft und Unvernunft deutete.

Man glaube aber nicht, daß man – unter welchem Vorzeichen auch immer, und sei es unter marxistischem – mit Feuerbach anhand einiger Zitate von ihm oder auch von Marx und Engels, die ihn ja gelesen haben, fertig wird. Man wird auch nicht durch die Etikettierung «*Spekulative Anthropologie*» mit ihm fertig – ein Adjektiv, das als Ausdruck von Bequemlichkeit und Ignoranz in den Polemiken gegen Feuerbach anklingt. Als ob man aus der Anthropologie nur das spekulative Element zu entfernen brauchte, um die Anthropologie (vorausgesetzt, man weiß, was man damit eigentlich meint) auf die Füße zu stellen: Auch eine Ente läuft noch, nachdem man ihr den Kopf abgeschlagen hat. Als ob die Beschwörung dieser magischen Ausdrücke genüge, um Feuerbach bei seinem richtigen Namen zu nennen. Versuchen wir also, Feuerbach beim Namen zu nennen, und sei es um den Preis einer notwendigen Verkürzung seines Namens!

Wir sprechen hier wohlgerne nur von dem Feuerbach der Jahre 1839–1845, dem Verfasser von «Das Wesen des Christentums» und «Grundsätze einer Philosophie der Zukunft». Wir sprechen nicht von dem Feuerbach nach 1848, der – im Widerspruch zu früheren Rezepten – sehr viel Wasser in seinen Wein goß. (In seiner besten Zeit hatte er gefordert, man solle alles unvermischt, rein, «natürlich» – etwa den Kaffee ohne Zucker – genießen.)

Der Verfasser von «Das Wesen des Christentums» nimmt in der Philosophiegeschichte einen ganz außergewöhnlichen Platz ein. Er macht sich in der Tat an das gewaltsame Vorhaben, mit der klassischen deutschen Philosophie «Schluß zu machen» und Hegel, den letzten Philosophen, der die gesamte Geschichte der klassischen Philosophie zusammenfaßte, durch eine – verglichen mit der großen idealistischen deutschen Philosophie – *theoretisch rückschrittliche* Philosophie niederzuwerfen (d. h. genauer, ihn «umzukehren»). «Rückschrittlich» im wörtlichen Sinne: Feuerbachs Philosophie trägt zwar die Spuren des deutschen Idealismus, ihre theoretischen Grundlagen aber stammen aus der Zeit, die vor dem deutschen Idealismus liegt. Mit Feuerbach kehren wir vom Jahr 1810 ins Jahr 1750, vom 19. ins 18. Jahrhundert zurück.

Paradoxerweise hatte die Philosophie Feuerbachs – aus Gründen, die

eine «gute» Dialektik im Sinne Hegels das Schwindeln lehren könnten – gerade wegen ihres *theoretisch rückschrittlichen* Charakters auf die *Ideologie* und die politische Geschichte ihrer Anhänger einen günstigen und fortschrittlichen Einfluß.

Aber lassen wir das beiseite. Was soll man unter einer Philosophie verstehen, die die *Spuren* des deutschen Idealismus trägt und zugleich mit dem deutschen Idealismus und seinem größten Vertreter, Hegel, in einem *theoretisch rückschrittlichen* System abrechnet?

Die Spuren des deutschen Idealismus: Feuerbach übernimmt die philosophische Problemstellung des deutschen Idealismus, vor allem die Probleme der Reinen Vernunft, der Praktischen Vernunft, der Natur und der Freiheit, des Wissens (Was kann ich wissen?), der Moral (Was soll ich tun?), der Religion (Was darf ich hoffen?).

Das sind die Kantischen Grundprobleme, «aufgenommen» freilich durch Hegels Kant-Kritik und die Hegelschen Lösungen hindurch. (Allgemein gesagt: die Kritik Hegels an den Kantischen *Unterscheidungen* oder Abstraktionen; diese resultieren für Hegel aus dem Mißverständnis, daß Kant die Vernunft auf die Funktion des Verstandes reduziert.) Feuerbach stellt die Probleme des deutschen Idealismus in der Absicht, sie auf Hegelsche Weise zu lösen: Er will die *Einheit* der Kantischen *Unterscheidungen* oder *Abstraktionen* in so etwas wie der Hegelschen Idee denken. Dieses der Hegelschen Idee ähnliche «Etwas» ist – in radikaler «Umkehrung» dieser Idee – der «Mensch» oder: die «Natur» oder: die «Sinnlichkeit» (sinnlich wahrnehmbare Materie. Rezeptivität und sinnliche Untersubjektivität in einem).

Das alles zusammenzubringen, die Begriffe Mensch, Natur, Sinnlichkeit als Einheit zu denken, kommt einem überraschenden Glücksspiel gleich und macht aus der «Philosophie» Feuerbachs ein philosophisches Wunschdenken, d. h. eine theoretische Inkohärenz in Form eines «Wunsches» nach unmöglicher philosophischer Kohärenz. Ein bewegender, ja pathetischer «Wunsch», gewiß; artikuliert und proklamiert er doch in feierlichen Tönen den verzweifelten Willen, von einer philosophischen Ideologie loszukommen, deren Rebell und das heißt Gefangener er letztlich bleibt. Tatsache ist, daß diese Unmöglichkeit ein Werk hervorgebracht, das in der Geschichte eine Rolle gespielt und einen geradezu verwirrenden Einfluß ausgeübt hat: teils unmittelbar (auf Marx und seine Freunde), teils mit Verzögerung (auf Nietzsche und die Phänomenologie, auf eine bestimmte Richtung in der modernen Theologie, ja sogar noch auf die moderne «hermeneutische» Philosophie).

Die unmögliche Einheit von Mensch – Natur – Sinnlichkeit ermöglichte es Feuerbach, die großen philosophischen Probleme des deutschen Idealismus auf seine Weise zu «lösen», indem er über Kant «hinausging» und Hegel «umkehrte». So finden z. B. die Kantischen Probleme der Unterscheidung von reiner und praktischer Vernunft, von Natur und Freiheit etc. bei Feuerbach ihre Lösung in dem *einheitlichen* Prinzip des Menschen und seiner Attribute. So findet ferner das Kantische Problem der wissenschaftlichen Objektivität ebenso wie das Hegelsche Problem der Religion bei Feuerbach seine Lösung in der ungewöhnlichen Theorie der Objektivität als einer *Widerspiegelung* («Das Objekt für ein Sein ist die Objektivation seines Wesens»: Das Objekt oder die Objekte des Menschen sind Objektivationen des menschlichen Wesens). Und schließlich findet das Kantische Problem der Idee und der Geschichte, das Hegel in seiner Theorie des Geistes als der letzten Manifestation der Idee behandelt, bei Feuerbach seine Lösung in der ungewöhnlichen Theorie einer für die menschliche Gattung konstitutiven Intersubjektivität.

Als Grundlage all dieser Lösungen findet man immer wieder den «Menschen» mit seinen Attributen und «wesenhaften» Objekten («Widerspiegelungen» seines Wesens). So ist der Mensch für Feuerbach der einzige ursprüngliche und fundamentale Begriff, mit dem er *alles erklärt*; dieser Begriff steht für das transzendente, noumenale und empirische Subjekt; er steht ebenso für die Kantische wie für die Hegelsche Idee.

Das «Ende der klassischen deutschen Philosophie» besteht also im verbalen Beseitigen ihrer Lösungen und im Akzeptieren ihrer Problemstellungen; es besteht im Austauschen ihrer Lösungen gegen seltsame, aus der Philosophie des 18. Jahrhunderts zusammengesuchte Begriffe (Es ist ein Sensualismus, Empirismus, Materialismus der Sinnlichkeit aus der Tradition Condillacs, ein vage von Diderot inspirierter Pseudo-Biologismus, ein von Rousseau übernommener Idealismus des «Menschen» und des «Herzens»); und diese Begriffe werden gewaltsam mit theoretischen *Wortspielen* unter dem Begriff «Mensch» zusammengefaßt.

Die außergewöhnliche Position Feuerbachs und die Auswirkungen seiner Inkohärenz rühren daher, daß er sich abwechselnd und auch gleichzeitig als Materialist, Rationalist, Sensualist, Empirist, Realist, Atheist und Humanist ausgeben konnte (was für ihn selbst weder besonders boshaft noch inkohärent war). Daher auch seine Attacken auf die Spekulation Hegels, deren Wesen er auf die *Abstraktion* reduzierte; daher seine Appelle ans «Konkrete», sein Ruf «zu den Dingen selbst»;

zum Realen, Sinnlichen, gegen alle Formen der Entfremdung, unter denen für ihn die letzte und wesentlichste eben die *Abstraktion* war. Daher der Sinn seiner «Umkehrung» Hegels, mit der Marx sich lange Zeit als der wirklichen Kritik an Hegel identifizieren konnte, während sie doch völlig im Bereich eines Empirismus befangen blieb, von dem die Theorie Hegels nur eine sublimiertere Form ist: das Attribut ins Subjekt, die Idee ins Sinnlich-Reale, das Abstrakte ins Konkrete umkehren etc., und das alles unter der Kategorie des *Menschen*, der das Reale, das Sinnliche, das Konkrete sein soll. Eine alte Melodie, zu der man uns auch heute noch abgestandene Variationen liefert.

Das also ist der *theoretische Humanismus*, mit dem Marx es zu tun hatte. Ich sage *theoretisch*, weil der Mensch für Feuerbach nicht nur eine Idee im Kantischen Sinne darstellt, sondern das theoretische Fundament seiner gesamten «Philosophie», ganz so wie es das «Cogito» für Descartes, das transzendente Subjekt für Kant und die Idee für Hegel waren. Und diese Form des Humanismus ist es, die wir wortwörtlich in den Manuskripten von 1844 am Werke sehen.

Bevor wir nun zu Marx kommen, noch ein Wort über die Konsequenzen dieser paradoxen philosophischen Position, die vorgibt, den deutschen Idealismus radikal zu beseitigen, dabei aber zugleich dessen Problemstellungen akzeptiert und die Probleme durch ein Zusammensuchen von Begriffen des 18. Jahrhunderts und ihrer Unterordnung unter den theoretischen Leitbegriff «Mensch», der ihnen eine gewisse Einheit und «philosophische» Kohärenz garantieren soll, zu lösen meint.

Denn man «kehrt» nicht ungestraft hinter eine Philosophie «zurück», indem man deren Problemstellung *beibehält*. Die grundlegende Konsequenz dieser in Korrelation mit der Beibehaltung gegebener Probleme stehende theoretische Rückkehr ist – unter dem Anschein einer «Umkehrung», die doch nur der unmögliche Wunsch nach Umkehrung ist – eine erstaunliche *Verengung* der bestehenden philosophischen Problematik. Engels und Lenin war diese «Verengung» der Hegelschen Philosophie vollkommen bewußt. «Im Vergleich zu Hegel ist Feuerbach klein.»

Kommen wir zum entscheidenden Punkt: Was Feuerbach unverzeihlicherweise von der Hegelschen Philosophie geopfert hat, ist Geschichte und Dialektik oder besser (denn bei Hegel ist das ein und dasselbe): Geschichte oder Dialektik. Auch in diesem Punkt haben sich Marx, Engels und Lenin nicht getäuscht: Feuerbach ist Materialist in den Wissenschaften, aber Idealist in seiner Geschichtskonzeption. Feuerbach spricht von der Natur, aber er spricht nicht von der Geschichte: Die

Natur nimmt deren Stelle ein. Feuerbach ist kein Dialektiker usw.

Wir wollen diese Urteile auf Grund unserer größeren Distanz präzisieren.

Natürlich spricht Feuerbach auch von der Geschichte; er weiß die «menschliche Natur der Hindus» von der der «Juden», «Römer» etc. zu unterscheiden. Was man bei ihm aber vergeblich sucht, ist eine *Theorie* der Geschichte. Es fehlt vor allem jede Spur von der Geschichtstheorie, die wir Hegel verdanken, worin die Geschichte als *dialektischer Prozeß der Produktion von Formen* verstanden wird.

Natürlich beginnen wir jetzt nach und nach zu sehen, daß das, was die Hegelsche Konzeption der Geschichte als dialektischer Prozeß unheilbar infiziert hat, die *teleologische* Konzeption der Dialektik ist; eine Konzeption, die den Strukturen der Hegelschen Dialektik in einem ganz bestimmten Punkt eingepreßt ist: im Punkt der *Aufhebung* (beseitigen, bewahren, das Beseitigte als Verinnerlichtes bewahren), in direkter Form zum Ausdruck gebracht in der Hegelschen Kategorie von der *Negation der Negation* (oder der Negativität). Kritisiert man die Hegelsche Geschichtsphilosophie, weil sie *teleologisch* ist, weil sie von Anfang an ein Ziel (die Verwirklichung des absoluten Wissens) verfolgt, lehnt man also das *teleologische* Element in der Geschichtsphilosophie ab, so gerät man in einen merkwürdigen Widerspruch: Auch die Hegelsche Dialektik ist nämlich in ihrer *Grundstruktur teleologisch*; denn ihre entscheidende Struktur ist die der *Negation der Negation*: das *Teleologische*, mit der Dialektik identische selbst.

Die Frage nach den *Strukturen* der Dialektik ist daher die entscheidende, das gesamte Problem einer materialistischen Dialektik bestimmende Frage. Daher kann selbst Stalin, zumindest wegen der Tatsache, daß er die Negation der Negation aus den «Gesetzen» der Dialektik ausradiert hat, als heilsichtiger marxistischer Philosoph gelten.

Aber selbst wenn man in der Hegelschen Konzeption der Geschichte und Dialektik von dem teleologischen Element abstrahiert, bleibt doch ein Element übrig, das wir ebenfalls Hegel verdanken und das Feuerbach, dessen theoretischer Sinn durch seine Besessenheit vom «Menschen» und «Konkreten» getrübt war, unmöglich verstehen konnte: nämlich die Konzeption der Geschichte als *Prozeß*.

Unbestreitbar – denn sie durchzieht sein ganzes Werk und ist auch im «Kapital» dokumentiert – verdankt Marx Hegel die entscheidende philosophische Kategorie des *Prozesses*. Er verdankt Hegel darüber hinaus etwas, das Feuerbach auch nicht ahnen konnte: den Begriff eines *Prozes-*

ses ohne Subjekt.

In philosophischen Plaudereien, aus denen bisweilen Bücher gemacht werden, gehört es zum guten Ton zu behaupten, bei Hegel sei Geschichte die «Geschichte der Entfremdung des Menschen». Was immer man sich bei dieser Formulierung denken mag: Man stellt damit eine philosophische Behauptung auf, die einen unversöhnlichen Sinn hat, einen Sinn, der sich ohne Schwierigkeiten in ihren Ablegern wiederfinden läßt, sofern man ihn nicht in den ursprünglichen Formulierungen selbst entdecken kann. Man behauptet damit nämlich: Die Geschichte ist ein *Entfremdungsprozeß mit einem Subjekt* und dieses Subjekt ist der Mensch.*

Nun ist aber, wie J. Hyppolite bereits sehr richtig bemerkt hat, dem Denken Hegels nichts fremder als eine derartige *anthropologische* Geschichtskonzeption. Für Hegel ist die Geschichte zwar ein Entfremdungsprozeß; das Subjekt dieses Prozesses ist aber nicht der Mensch. Zunächst geht es in der Hegelschen Geschichte nicht um den Menschen, sondern um den Geist; und wenn man schon um *jeden Preis* (was in Beziehung auf das «Subjekt» außerdem falsch ist) ein «Subjekt» der Geschichte verlangt, so müßte man eher von «Völkern» oder genauer (und hier kommen wir der Wahrheit näher): von den *Entwicklungsmomenten* der Geist gewordenen Idee sprechen.

Was heißt das? Die Sache ist sehr einfach, «interpretiert» man sie aber richtig, so ist die theoretisch so wichtige Sache der Geschichte nicht die Entfremdung des Menschen, sondern die Entäußerung des Geistes, d. h. das letzte Moment in der Entäußerung der Idee. Für Hegel «beginnt» der Entfremdungsprozeß nicht mit der (menschlichen) *Geschichte*, weil die Geschichte selbst nur die Entfremdung der Natur und diese die Entfremdung des Logos darstellt. Die Entfremdung, welche (in ihrem Grundprinzip der Negation der Negation oder der Aufhebung) identisch ist mit der Dialektik oder, um es genauer zu sagen: der *Entfremdungsprozeß* ist – im Gegensatz zu den Behauptungen einer bestimmten, Hegel «korrigierenden» und «verengenden» Richtung in der modernen Philosophie – kein Merkmal der menschlichen Geschichte.

Vom Standpunkt der menschlichen Geschichte aus hat der Entfremdungsprozeß *immer schon begonnen*. Nimmt man diese Terminologie ernst, so bedeutet es, daß die Geschichte bei Hegel als ein *Entfremdungs-*

* Zur Geschichte und Theorie des Entfremdungsbegriffs vgl. auch Joachim Israel, Der Begriff Entfremdung. rde Bd. 359 (Anm. d. Red.).

prozeß ohne Subjekt oder als ein subjektloser dialektischer Prozeß gedacht wird. Man vergegenwärtige sich nur einen Augenblick, daß die ganze Hegelsche Teleologie in den eben erwähnten Ausdrücken, in den Kategorien der Entfremdung oder in dem enthalten ist, was die beherrschende Struktur der dialektischen Kategorien (Negation der Negation) bildet, und *abstrahiere, wenn möglich*, von allen in diesen Kategorien mitenthaltene theologischen Komponenten. Es bleibt dann die Formulierung: Die Geschichte ist ein Prozeß ohne Subjekt. Und diese Kategorie eines Prozesses ohne Subjekt, die natürlich aus der Hegelschen Teleologie herausgelöst werden muß, ist – wie ich meine – ohne Zweifel das größte theoretische Erbe, das Marx an Hegel bindet.

Ich weiß natürlich sehr gut, daß es in diesem subjektlosen Entfremdungsprozeß bei Hegel sehr wohl ein Subjekt gibt, über das sich wichtige Aussagen machen ließen: Dieses Subjekt ist die Teleologie des Prozesses selbst, die Idee im Prozeß der Selbstentäußerung, worin sie als Idee konstituiert wird. Das ist keine esoterische These über Hegel. Sie kann vielmehr in jedem Augenblick, d. h. an jedem «Moment» des Hegelschen Prozesses, verifiziert werden. Die Behauptung, der Entfremdungsprozeß habe kein Subjekt (sei es in Geschichte, Natur oder Logik), bedeutet einfach, daß man dem Entfremdungsprozeß in keinem «Moment» ein bestimmtes «Subjekt» als Subjekt zuordnen kann: weder ein bestimmtes Sein (nicht einmal den Menschen) noch ein bestimmtes Volk oder ein bestimmtes «Moment» des Prozesses, weder die Geschichte noch die Natur oder die Logik. Das einzige Subjekt des Entfremdungsprozesses ist der Prozeß selbst in seiner Teleologie. Nicht einmal das Ende des Prozesses ist das Subjekt des Prozesses (man könnte sich darin täuschen: Sagt Hegel nicht, daß der Geist das «Subjektwerden der Substanz» sei?): Subjekt des Prozesses ist allein der Entfremdungsprozeß, sofern er seinem Ende zustrebt, also der teleologische Entfremdungsprozeß. Das Teleologische ist keine von außen an den subjektlosen Entfremdungsprozeß herangetragene Bestimmung; es ist vielmehr in seiner Definition, und zwar im Begriff der Entfremdung selbst enthalten: Die Entfremdung ist die Teleologie im Prozeß selbst.

Von hier aus kann auch der eigenartige Status der Hegelschen Logik geklärt werden. Denn was ist die Logik? Sie ist die Wissenschaft von der Idee, die Entfaltung ihres Begriffs, der Begriff des subjektlosen Entfremdungsprozesses oder, anders gesagt: der Begriff des Selbstentäußerungsprozesses, der – in seiner Totalität betrachtet – nichts anderes ist als die Idee selbst. So gesehen ist die Logik oder der Begriff der Idee die Dialek-

tik, der «Weg» des Prozesses als Prozeß, die «absolute Methode». Wenn die Logik nichts anderes ist als der Begriff der Idee (des Entfremdungsprozesses ohne Subjekt), dann ist sie der Begriff jenes merkwürdigen Subjekts, das wir suchen.

Da aber das Subjekt nur der Begriff des Entfremdungsprozesses selbst oder, anders gesagt: Da das Subjekt die Dialektik, also die Bewegung der Negation der Negation ist, begreift man das ungewöhnliche Paradox Hegels. Der subjektlose Entfremdungsprozeß (oder die Dialektik) ist das einzige Subjekt, das Hegel kennt. Im Prozeß selbst gibt es kein Subjekt: Der Prozeß selbst aber ist Subjekt, gerade insofern er kein Subjekt hat. Wollen wir das finden, was bei Hegel letztlich die Stelle des Subjekts einnimmt, so müssen wir es in der theologischen Natur dieses Prozesses, in der theologischen Natur der Dialektik suchen: Das Ende ist bereits im Anfang enthalten. Daher gibt es auch bei Hegel keinen Ursprung und – was immer nur dessen Erscheinungsform wäre – keinen Anfang. Der Ursprung, so unerlässlich er für die teleologische Natur des Prozesses ist (denn er ist nur die Reflexion seines Endes), muß in dem Augenblick, wo er gesetzt ist, wieder negiert werden, damit der Entfremdungsprozeß ein Prozeß ohne Subjekt sei.

Es würde hier zu weit führen, diese These detailliert zu begründen: ich stelle sie hier nur auf, um die möglichen Konsequenzen vorwegzunehmen: Hegel hat diese unmögliche Forderung (den Ursprung im selben Moment setzen und negieren) bewußt in seine Theorie des Anfangs der Logik aufgenommen: Das Sein ist unmittelbar Nichtsein. Der Anfang der Logik ist die Theorie der nicht-ursprünglichen Natur des Ursprungs. Die Logik Hegels ist der gesetzte und negierte Ursprung: die erste Erscheinungsform des Durchstreichens (*rature*), ein Begriff, den Derrida in die philosophische Reflexion eingeführt hat. Aber das Hegelsche «Durchstreichen», das vom ersten Wort an in der Logik herrscht, ist auch Negation der Negation, es ist dialektisch, also teleologisch. In der Teleologie liegt das wahre Hegelsche Subjekt. Man beseitigt, wenn möglich, die Teleologie, und es bleibt die von Marx übernommene philosophische Kategorie eines Prozesses ohne Subjekt.

Das ist das wichtigste positive Erbe, das Marx und Hegel übernahmen: der Begriff eines subjektlosen Prozesses. Dieser Begriff trägt «Das Kapital». Marx hatte davon ein ganz klares Bewußtsein. Als Beleg diene die folgende, von Marx der französischen Ausgabe des «Kapital» hinzugefügte Anmerkung:

«Das Wort ›Prozeß‹, das eine in der Gesamtheit ihrer realen Bedingungen gesehene Entwicklung bezeichnet, gehört schon seit langem zur wissenschaftlichen Sprache ganz Europas. In Frankreich hat man es zunächst vorsichtig in seiner lateinischen Form ›processus‹ eingeführt. Dann hat es diese pedantische Verkleidung abgestreift und sich u. a. in Chemie- und Physiologiebücher und sogar in einige metaphysische Werke eingeschlichen. Es wird sich schließlich völlig einbürgern. Bemerken wir noch kurz, daß in der gewöhnlichen Sprache die Deutschen ebenso wie die Franzosen das Wort ›Prozeß‹ auch im juristischen Sinne gebrauchen.» (Französische Ausgabe des «Kapital», S. 181.)

Nebenbei sei darauf hingewiesen, daß der Begriff des Prozesses ohne Subjekt auch für das Werk Freuds bestimmend ist.

Von einem Prozeß ohne Subjekt sprechen impliziert aber, daß der Ausdruck «Subjekt» ein ideologischer Ausdruck ist. Nimmt man die Thesen ernst:

1. daß der Begriff «Prozeß» wissenschaftlich,
 2. daß der Ausdruck «Subjekt» ideologisch ist,
- so ergeben sich zwei Konsequenzen:
1. eine Revolution in den Wissenschaften: Die Geschichtswissenschaft wird formal möglich,
 2. eine Revolution in der Philosophie: Denn die gesamte klassische Philosophie beruht auf den Kategorien Subjekt/Objekt. (Objekt = Widerspiegelung des Subjekts.)

Nun ist dieses positive Erbe aber noch *formal*. Die Frage, die sich uns stellt, lautet: Welches sind die Bedingungen des Geschichtsprozesses? Und in diesem Punkt verdankt Marx Hegel nichts mehr. Er fügt vielmehr an der entscheidenden Stelle den völlig neuen Gedanken hinzu, daß es einen Prozeß nur unter der Bedingung von Verhältnissen geben könne: von Produktionsverhältnissen (auf diese beschränkt sich «Das Kapital»), politischen, ideologischen und anderen Verhältnissen.

Wir sind mit der Betrachtung dieser wissenschaftlichen Entdeckung und ihrer Konsequenzen nicht am Ende, sondern beginnen gerade erst, sie zu ahnen und abzuschätzen.

Unnötig zu betonen, daß es nicht die schillernde strukturalistische Ideologie ist, die uns die Mittel zur Erforschung der unermesslichen Weiten des von Marx erschlossenen Kontinents an die Hand geben kann. Dieser Kontinent ist seit 100 Jahren erschlossen, und die einzigen, die bisher tiefer in ihn eingedrungen sind, sind die revolutionären Klassenkämpfer. Die Intellektuellen wittern die Existenz dieses Kontinents nur,

weil sie glauben, ihn wie eine der üblichen Kolonien annektieren und ausbeuten zu können.

Diesen Kontinent müssen wir kennenlernen und erforschen, um ihn von seinen Okkupanten zu befreien. Um diesem Ziel näherzukommen, brauchen wir uns nur an die zu halten, die uns seit 100 Jahren auf diesem Wege vorangehen: an die revolutionären Klassenkämpfer. Von ihnen müssen wir lernen, was sie schon wissen. Unter dieser Voraussetzung werden wir dann auch weitere Entdeckungen machen können, Entdeckungen, die – wie Marx 1845 verkündete – nicht zur weiteren «Interpretation», sondern zur Veränderung der Welt beitragen. Weltveränderung ist etwas anderes als Erforschung des Mondes. Es bedeutet, die Revolution zu machen und den Sozialismus zu errichten, ohne in den Kapitalismus zurückzufallen.

Alles übrige, einschließlich des Mondes, fällt uns dann als Beigabe zu.

Februar 1968

III. Lenins Hegel-Lektüre

In einer Vorlesung, die ich vor einem Jahr hielt und die unter dem Titel «Lenin und die Philosophie» bei Maspero als Taschenbuch erschienen ist, versuchte ich, darauf hinzuweisen, daß Lenin einen wichtigen Beitrag zum Dialektischen Materialismus geleistet, daß er in bezug auf Marx und Engels eine echte Entdeckung gemacht hat und daß diese Entdeckung in folgender These zusammengefaßt werden könnte: Die wissenschaftliche Theorie von Marx führt nicht nur zu einer neuen Philosophie (dem Dialektischen Materialismus), sondern auch zu einer neuen Praxis der Philosophie, genauer: zu einer auf dem proletarischen Klassenstandpunkt in der Philosophie basierenden philosophischen Praxis.¹ Diese – nach meiner Ansicht wesentliche – Entdeckung läßt sich in folgenden Punkten zusammenfassen:

1. Die Philosophie ist keine Wissenschaft; sie hat keinen Gegenstand im wissenschaftlichen Sinne.
2. Die Philosophie ist eine Praxis des politischen Eingriffs in theoretischer Form.
3. Die Philosophie tritt im wesentlichen in zwei bevorzugten Bereichen in Erscheinung: im theoretischen Bereich der Auswirkungen des Klassenkampfes und im theoretischen Bereich der Auswirkungen wissenschaftlicher Praxis.
4. Die Philosophie in ihrem Wesen selbst entsteht im theoretischen Bereich durch eine Verbindung der Auswirkungen von Klassenkampf und wissenschaftlicher Praxis.
5. Sie greift also in theoretischer Form politisch in den Bereich der politischen und den der wissenschaftlichen Praxis ein: Beides sind ihre Bereiche insofern, als sie selbst das Produkt der Verbindung von Auswirkungen beider Praxisformen ist.
6. Die gesamte Philosophie ist Ausdruck eines Klassenstandpunktes, der «Parteilichkeit» in der großen, die Philosophiegeschichte bestimmenden Auseinandersetzung zwischen Idealismus und Materialismus.
7. Die marxistisch-leninistische Revolution in der Philosophie besteht in der Zurückweisung der idealistischen Konzeption der Philosophie (Philosophie als «Interpretation der Welt») die – obwohl selbst Ausdruck eines Klassenstandpunktes – den Klassenstandpunkt in der Philosophie

¹ Vorlesung zum Hegel-Kongreß. Paris, April 1968.

leugnet; sie besteht in der Errichtung des materialistischen proletarischen Klassenstandpunktes in der Philosophie und der Einführung einer neuen, materialistischen und revolutionären philosophischen Praxis, die in der Theorie zur Klassentrennung führt.

All diese Thesen sind explizit oder implizit in «Materialismus und Empiriokritizismus» enthalten. Ich habe nun begonnen, sie ausdrücklich zu formulieren. «Materialismus und Empiriokritizismus» entstand 1908. Lenin hatte damals Hegel noch gar nicht oder nur sehr flüchtig gelesen. Gründlich las er ihn erst 1914/1915. Wir können feststellen, daß Lenin unmittelbar vor seiner Lektüre Hegels («Kleine Logik», «Große Logik», «Philosophie der Geschichte») Feuerbach liest (1914).

Lenin liest also Feuerbach und Hegel in den Jahren 1914/1915: in den beiden ersten Jahren des Krieges zwischen den imperialistischen Staaten, neun Jahre nach der Niederschlagung der Oktoberrevolution von 1905, in einem sehr kritischen Moment in der Geschichte der Arbeiterbewegung, als die sozialdemokratischen Parteien der 2. Internationale durch ihren Verrat und ihre Praxis der Heiligen Allianz eine tiefe Spaltung der Arbeiterbewegung einleiteten, deren Auswirkungen sich auch auf die gewaltige Arbeit Lenins und der Bolschewisten, auf die Revolution von 1917 und die Begründung der 3. Internationale erstreckten.

Heute, im April 1969, mitten in einer zweiten Spaltung der internationalen kommunistischen Bewegung, wo die KP Chinas ihren 9. Parteitag abhält und die Internationale Konferenz der von Moskau abhängigen kommunistischen Parteien vorbereitet wird, ist es alles andere als überflüssig, sich über Lenin Gedanken zu machen, der in den Jahren 1914/1915 die «Logik» Hegels las. Nicht aus rein wissenschaftlichen, sondern aus philosophischen und, da die Philosophie eine theoretische Form der Politik ist, *letztlich aus politischen Gründen*. Wir haben Lenin gegenüber den unschätzbaren Vorteil, daß wir nicht in einem Weltkrieg leben und für die Zukunft der internationalen kommunistischen Bewegung trotz oder vielleicht gerade wegen ihrer aktuellen Spaltung und des geringen Wissens, das wir davon haben, doch etwas klarer sehen. Gedanken machen kann man sich immer.

Die paradoxe Haltung Lenins gegenüber Hegel kann in der Verbindung zweier Tatsachen gesehen werden:

1. In seiner Schrift über die «Volkstümler» von 1894 widmet Lenin, der ganz offensichtlich nicht Hegel, sondern nur die Anmerkungen von Marx und Engels zu Hegel (Nachwort zur 2. deutschen Ausgabe des «Kapital», «Anti-Dühring», «Ludwig Feuerbach») gelesen hat, etwa ein

Dutzend Seiten dem Unterschied zwischen der materialistischen Dialektik von Marx und der Dialektik Hegels. Ich zitiere die Schlußfolgerung aus diesen 12 Seiten: «... wie unsinnig es ist, dem Marxismus Hegelsche Dialektik vorzuwerfen».²

Zuvor hatte Lenin Marx zitiert, der ja behauptete, seine Methode sei «das direkte Gegenteil» der Methode Hegels. Was nun bestimmte Hegelsche Formulierungen speziell im 1. Teil des «Kapital» betrifft, die schon Marx selbst als ein «Kokettieren» mit der besonderen Ausdrucksweise Hegels bezeichnet hatte, so tut sie Lenin mit dem Hinweis ab, daß es sich hierbei nur um eine Ausdrucksweise handele, die «auf den Ursprung der Theorie» zurückverweise, und daß man – wie er hinzufügt – einer Theorie «nicht ihre Herkunft vorwerfen» dürfe. Lenin fügt dann hinzu, die Hegelschen Formeln der Dialektik, das «leere dialektische Schema» der Triaden, spielen nur «die Rolle des Deckels und der Haut»: Man kann diese entfernen, ohne damit den Inhalt des Topfes, den man abdeckt, oder der Frucht, die man schält, zu verändern, ja, man *muß* sie sogar entfernen, um festzustellen, was in dem Topf oder der Frucht vorhanden ist.

Ich erinnere daran, daß Lenin 1894 Hegel noch gar nicht oder kaum gelesen hatte; dafür hatte er aber (im Alter von 24 Jahren) bereits «Das Kapital» nicht nur sehr gründlich gelesen, sondern auch in einer einmaligen und ungewöhnlich tiefen Weise begriffen, so daß man die beste Einführung in «Das Kapital» in den Werken Lenins finden kann. Das scheint die Behauptung zu rechtfertigen, daß man Hegel und die Beziehung Marx/Hegel am besten versteht, wenn man zunächst «Das Kapital» gelesen und verstanden hat.

2. 1915 notiert Lenin in seinen Anmerkungen zur «Großen Logik» jenen Satz, den heute jeder zitiert:

«Aphorismus: Man kann das «Kapital» von Marx und besonders das 1. Kapitel nicht vollständig begreifen, ohne die ganze Logik von Hegel durchstudiert und begriffen zu haben. Folglich hat nach einem halben Jahrhundert nicht ein Marxist Marx begriffen!»⁴ (Zwei Ausrufezeichen von Lenin.)

Diese Behauptung widerspricht auf den ersten Blick offensichtlich den Thesen von 1894; denn statt der früheren radikal anti-hegelschen Posi-

2 Lenin, Werke 1, S. 167, Anm.

3 Lenin, Werke 1, S. 161.

4 Lenin, Werke 38, S. 170.

tion haben wir es hier anscheinend mit einer radikal pro-hegelschen Äußerung zu tun. In letzter Konsequenz hätte dann auch Lenin selbst – der ja in den Jahren 1893–1905 und auch später großartige Texte über «Das Kapital» schrieb – «Marx nicht begriffen», denn vor 1914/1915 hatte er die «ganze Logik» Hegels weder «durchstudiert» noch «begriffen».

Über diesen kleinen «Widerspruch» mögen sich die Kommentatoren die Köpfe zerbrechen; ich bezweifle allerdings, daß er sie wesentlich weiterbringt, auch wenn sie – als gute Kommentatoren anderer Texte Lenins – den «Widerspruch» für den Motor jeden Fortschritts, den der Erkenntnis eingeschlossen, ansehen. Ich erkläre dagegen, daß ich beide Äußerungen Lenins wortwörtlich akzeptiere.

Ich will das gleich erläutern: Lenin hat vollkommen recht, wenn er sagt, daß zum Verständnis des «Kapital» und – wie er genial erkennt – speziell des 1. Kapitels, das heißt des schrecklichen, in seiner Terminologie und Gliederung noch Hegelschen ersten Teils von Buch I, eine gründliche Kenntnis von Hegels «Logik» notwendig sei – und das aus gutem Grund!

Ich werde das Paradox von Lenins zweiter Äußerung gleich klären, indem ich darauf hinweise, daß dieser Äußerung eine andere sehr interessante Bemerkung vorangeht. Lenin schreibt dort auf der vorhergehenden Seite der «Philosophischen Hefte»⁵: «Die Analyse der Schlüsse bei Hegel ... erinnert an die Nachahmung Hegels bei Marx im 1. Kapitel.»

Lenin erinnert damit an Marx' Selbsteinschätzung: sein «Kokettieren» mit Hegel. Wohl dem, der das versteht! Hier spreche nicht ich, sondern es spricht Lenin nach Marx. In der Tat: Man kann den 1. Teil von Buch I unmöglich verstehen, ohne seinen Hegelschen «Deckel» völlig abzunehmen, ohne diesen Teil wie Lenin als Materialist zu lesen und ohne – man verzeihe mir diese Anmaßung – ihn unter diesem Aspekt noch einmal zu schreiben.

Hier ein erster Hinweis auf meine wichtigste These zur Hegel-Lektüre Lenins: In seinen Anmerkungen zu Hegel vertritt Lenin genau dieselbe Position wie schon in seiner Schrift über die «Volkstümler» und in «Materialismus und Empiriokritizismus», Schriften, die noch vor seiner Hegel-Lektüre liegen. Das führt uns zu einer «anstoßigen», aber richtigen Schlußfolgerung: Lenin brauchte Hegel gar nicht zu lesen, um ihn zu verstehen; er hatte ihn schon verstanden, nachdem er gründlich Marx

gelesen und verstanden hatte. Womit ich meinerseits auch einen entscheidenden Aphorismus riskieren möchte: «Niemand hat seit 150 Jahren Hegel begriffen; denn man kann Hegel unmöglich begreifen, ohne «Das Kapital» durchstudiert und begriffen zu haben.»

Eine Provokation nach der anderen! Ich hoffe, daß mir wenigstens die Marxisten verzeihen werden.

Was aber die Hegelianer angeht, so können sie ihr philosophisches Wiederkäuen an Hegel, dem Wiederkäuer alles Wiedergekäuten, d. h. dem Interpreten aller Interpretationen der Philosophiegeschichte, gesteuert fortsetzen. Als gute Hegelianer wissen sie jedenfalls, daß die Geschichte beendet ist, daß sie sich nur noch in der Theorie vom Ende der Geschichte, d. h. bei Hegel, im Kreise drehen können. Am Ende gibt es nur noch Manegen, die im Kreis herumführen, und auch das Rad der Philosophiegeschichte, das sich immer nur im Kreise dreht und dessen Vorzug – sofern es ein echt Hegelsches Rad ist – ebenso wie der Vorzug der unendlichen Schwäche des Menschen bei Pascal – darin besteht, «ein Wissen davon zu haben».

Was interessiert also Lenin so sehr an Hegels «Großer Logik»?

Um diese Frage zu beantworten, müssen wir lernen, die Anmerkungen Lenins bei seiner Hegel-Lektüre richtig zu lesen. Die Annahme, daß von allen Interpreten der «Philosophischen Hefte» keiner jemals selbst ein solches Heft mit persönlichen Anmerkungen zu irgendwelchen Lektüren geführt hat, scheint eine solche Binsenwahrheit zu sein, daß daraus noch niemand die einfachsten, sich aufdrängenden Schlußfolgerungen gezogen hat. Denn Anmerkungen, die man sich bei einer Lektüre macht, dienen zunächst der Zusammenfassung des gerade Gelesenen, dann der Beurteilung des Gelesenen. Darüber hinaus gibt es Passagen, die man sich notiert, und solche, die man sich nicht notiert. Vergleicht man z. B. den Text von Hegels «Großer Logik» mit Lenins Notizen, so wird man feststellen, daß Lenin Hegels Kapitel über das Sein – von einer kurzen Zusammenfassung abgesehen⁶ – ohne jede Anmerkung fast völlig übergeht. Das ist bemerkenswert, d. h. symptomatisch. Weiter wird man feststellen, daß Lenins Notizen – und hier nicht nur seine Zusammenfassungen, sondern auch seine kritischen, in erster Linie zustimmenden, gelegentlich aber auch mißbilligenden Anmerkungen – in dem Maße zunehmen, wie Lenin sich dem Kapitel über das Wesen nähert; das interessiert ihn offenbar sehr. Schließlich wird man feststellen, daß Lenins Anmerkungen noch zahlreicher werden bei dem Kapitel über die

⁵ Lenin, Werke 38, S. 168.

subjektive Logik und daß sie bei Hegels Passagen über die *absolute Idee* geradezu in Lobreden übergehen; denn dieses Kapitel erscheint Lenin – ein scheinbar seltsamer Vorgang – fast schon als *materialistisch*.

Ich kann hier nicht auf alle wesentlichen Details eingehen, sondern werde mein Hauptaugenmerk im Folgenden auf die kritische, d. h. materialistische Lektüre Hegels durch Lenin richten, um zunächst zu begreifen, wie Lenin Hegel liest, und um dann festzustellen, was Lenin an Hegel vor allem interessiert. Schließlich will ich versuchen, die Gründe für dieses Interesse zu verstehen.

1. Wie liest Lenin Hegel?

Lenin liest Hegel – dieser Ausdruck kehrt ständig wieder – «als Materialist». Was heißt das?

Es heißt zunächst, daß Lenin Hegel liest, indem er ihn «umkehrt». Was bedeutet das? Es bedeutet die «Umkehrung» des Materialismus in den Idealismus. Aber Vorsicht! Praktisch bedeutet es *nicht*, daß Lenin die Materie an die Stelle der Idee setzt und umgekehrt, denn das würde uns nur eine neue materialistische Metaphysik bescheren (d. h. eine materialistische Variante der klassischen Philosophie, oder besser: einen mechanistischen Materialismus). Es bedeutet vielmehr, daß Lenin bei seiner Lektüre einen *proletarischen Klassenstandpunkt* (als dialektischer Materialist) einnimmt, und das ist etwas ganz anderes.

Anders gesagt: Lenin liest Hegel nicht, um Hegels System des absoluten Idealismus in Form eines materialistischen Systems auf die Füße zu stellen. Er liest ihn, indem er eine neue philosophische *Praxis* anwendet, eine Praxis, die sich aus dem Klassenstandpunkt des Proletariats, d. h. dem Standpunkt des Dialektischen Materialismus herleitet. Lenin interessiert an Hegel vor allem die Konsequenzen einer solchen dialektisch-materialistischen Lektüre; er möchte sehen, welche *Konsequenzen* sich vor allem aus einer Lektüre der Hegelschen Passagen ergeben, die sich mit der sogenannten «Erkenntnistheorie» und der Dialektik beschäftigen.

Wenn Lenin Hegel nicht nach der Methode der «Umkehrung» liest, wie liest er ihn dann? Er liest ihn genau nach der Methode, die er schon 1894 in seiner Schrift über die «Volkstümler» anlässlich der Lektüre von «Kapital» I, 1 beschrieben hat: nach der Methode des «*Herausschälens*». Was für die Lektüre der noch von der Hegelschen Terminologie und Darstellungsweise beeinflussten Passagen des «Kapital» gilt, trifft natürlich in weitaus stärkerem Maße für die Lektüre Hegels selbst zu. Also radikale «Säuberung». An einer zentralen Stelle der «Philosophischen Hefte» ist das ausdrücklich formuliert:

«Bewegung und Selbstbewegung (dies NB selbsttätige [selbständige], spontane, innerlich-notwendige Bewegung), Veränderung, Bewegung und Lebendigkeit, «Prinzip jeder Selbstbewegung», «Trieb» zur «Bewegung» und zur Tätigkeit – Gegensatz zum toten Sein – wer würde glauben, daß das der Kern der «Hegelei», der abstrakten und abstrusen (schwerfälligen, absurden) Hegelei ist? Diesen Kern mußte man begreifen,

entdecken, hinüberretten, herausschälen, reinigen, und das eben haben Marx und Engels getan.⁶

Wie soll man diese Metapher des «Herausschälens», des «Säuberns» oder des «Herausziehens» (dieser Ausdruck wird an anderer Stelle benutzt) verstehen, wenn nicht als ein Bild dafür, daß es bei Hegel so etwas wie einen «rationalen Kern» gibt, den man von seiner Schale oder besser noch: von den ihn überlagernden Schalen, kurz, von einer mehr oder weniger starken Kruste befreien muß? (Man denke an eine Frucht, eine Zwiebel, eine Artischocke.) Von der Reinigung bis zum Herausziehen bedarf es also der Arbeit. Manchmal – so etwa in dem Kapitel über die absolute Idee – sitzt der materialistische Kern gleich unter der Oberfläche der Schale: Dann genügt eine einfache Reinigung. Manchmal ist die Schale sehr stark und mit dem Kern verwachsen: Dann muß der Kern herausgelöst werden. In jedem Fall bedarf es einer mehr oder weniger verändernden Arbeit. Manchmal ist auch nur Schale vorhanden: Dann gibt es nichts, was zu retten wäre, *alles ist dann zu verwerfen*, weil ein rationaler Kern fehlt. Das ist der Fall in den Kapiteln über das Sein sowie in allen Passagen, in denen es – wie Lenin sagt – nur um «Geschwätz über den lieben Gott» geht (etwa wenn der Logos sich in die Natur entäußert). Lenin notiert dann wütend: «dummes Zeug», «Unsinn», «unglaublich», und er verwirft ganz direkt und einfach:

«Idioten über das Absolute. Ich versuche immer, Hegel materialistisch zu lesen: Hegel, das ist auf den Kopf gestellter Materialismus (nach Engels); das heißt, ich eliminiere den lieben Gott, das Absolute, die Idee.»

Eine ganz besondere Methode also. Die Umkehrung dient einfach der Behauptung des proletarischen Klassenstandpunktes in der Philosophie: daher die Umkehrung des Idealismus in den Materialismus. Die wirkliche Arbeit einer materialistischen Lektüre besteht in einer ganz anderen Tätigkeit:

1. In der Verwerfung einer ganzen Reihe von Behauptungen und Schlüssen, mit denen absolut nichts anzufangen, aus denen nichts zu entnehmen ist: Schalen ohne Kern.
2. Im Sammeln bestimmter, sorgfältig ausgesuchter Früchte, die in einer wirklich verändernden Arbeit vorsichtig geschält werden oder deren Kern aus einer starken, mit dem Kern verwachsenen Schale heraus-

gelöst wird: «Man muß die materialistische Dialektik zunächst von ihrem Hegelschen Beiwerk befreien. Und das gibt 90 Prozent Spreu und Hülsen.»

Was für ein Verlust! Mit dem Wunder der «Umkehrung» hat das nichts mehr zu tun.

⁶ Lenin, Werke 38, S. 131.

2. Was interessiert Lenin? Woran arbeitet er bei Hegel? Was bewahrt er?

Hier könnte man zahlreiche Anmerkungen zitieren. Ich ordne sie nach zwei Themenkreisen, die für mich und – wie ich meine – für jeden aufmerksamen Leser der «Philosophischen Hefte» die wichtigsten sind. Der erste betrifft die Kant-Kritik Hegels, der zweite die absolute Idee.

a) Die Kant-Kritik Hegels

Immer wenn Lenin bei Hegel auf eine Kritik an Kant stößt, stimmt er unweigerlich zu, besonders bei Hegels Kritik am Kantischen Begriff der Unerkennbarkeit des Dinges an sich. In diesem Punkt sind Lenins Beifallsäußerungen kategorisch, ja geradezu lyrisch:

«Hegel ist hier im wesentlichen Kant gegenüber vollkommen im Recht. Das Denken, das vom Konkreten zum Abstrakten aufsteigt, entfernt sich nicht von der Wahrheit, sondern nähert sich ihr. Die Abstraktion der Materie, des Naturgesetzes, die Abstraktion des Wertes usw., mit einem Wort alle wissenschaftlichen (richtigen, ernstzunehmenden, nicht unsinnigen) Abstraktionen spiegeln die Natur tiefer, richtiger, vollständiger wider. Von der lebendigen Anschauung zum abstrakten Denken und von diesem zur Praxis – das ist der dialektische Weg der Erkenntnis der Wahrheit, der Erkenntnis der objektiven Realität. Kant setzt das Wissen herab, um dem Glauben Platz zu machen: Hegel erhöht das Wissen, betuernd, daß Wissen das Wissen von Gott sei. Der Materialist erhöht das Wissen von der Materie, von der Natur, und wirft Gott und das ihn verteidigende Philosophenpack auf den Misthaufen.»⁷

In diesem Punkt wiederholt Lenin nur Engels:

«Daneben gibt es aber noch eine Reihe anderer Philosophen, die die Möglichkeit der Erkenntnis der Welt oder doch einer erschöpfenden Erkenntnis bestreiten. Zu ihnen gehören unter den neueren Hume und Kant, und sie haben eine sehr bedeutende Rolle in der philosophischen Entwicklung gespielt. Das Entscheidende zur Widerlegung dieser Ansicht ist bereits von Hegel gesagt, soweit dies vom idealistischen Standpunkt möglich war ...» (Ludwig Feuerbach).

Wie ist diese Haltung zu interpretieren? Man halte sich vor Augen, daß Lenins Billigung der Kant-Kritik Hegels nicht zugleich eine inhaltliche Zustimmung zu Hegels Standpunkt ist; Lenin teilt nicht völlig Hegels

Standpunkt, billigt aber hundertprozentig die Tatsache der Kant-Kritik und zum großen Teil auch Hegels Argumentation. Dahinter verbirgt sich die Selbstverständlichkeit, daß man sich bei aller Unterschiedlichkeit der Gründe in der Kritik an einer Position durchaus einig sein kann. So ist Kant für Lenin ebenso wie für Hegel ein Vertreter des *Subjektivismus*.⁸ Das Transzendente – sagt Lenin nahezu in Hegelscher Formulierung – ist etwas Subjektivistisches, es gehört in den Bereich der Psychologie. Man wird nun nicht erstaunt sein, wenn man sieht, daß Lenin gelegentlich Mach mit Kant in Verbindung bringt. Lenin ist sich also mit Hegel in der objektivistischen Kritik an Kant einig. Welcher objektivistische Standpunkt liegt hier vor? Wir werden es sehen.

Auf jeden Fall freut sich Lenin über Hegels Kritik des Dinges an sich. «Ein leerer Begriff», schreibt Lenin in Übereinstimmung mit Hegels Formulierung, und: Es ist ein Mythos, das Unerkennbare denken zu wollen; das Ding an sich ist nichts anderes als die Identität des Wesens in der Erscheinung. «Kants Ding an sich ist eine leere Abstraktion, und Hegel behauptet, daß die Abstraktionen dem Wesen entsprechen.»

Lenin ist sich also mit Hegel einig in der kategorischen Ablehnung des Dinges an sich und auch in der gegenteiligen Behauptung der Existenz des Wesens in der Erscheinung, was Lenin als Identität von Wesen und Ding an sich (des mit seiner Erscheinung identischen Wesens) liest. Damit ist aber noch nicht gesagt, daß die «Wirklichkeit» des Dinges an sich das Wesen ist. (Auch hierin stimmt Lenin mit Hegel überein.) Nur eine Nuance, gewiß, aber eine sehr wichtige. Warum?

Hegels Kant-Kritik ist die Kritik am subjektiven kritischen Idealismus in Namen des absoluten Idealismus; das bedeutet, daß Hegel nicht bei einer Theorie des Wesens stehenbleibt, sondern daß er Kant von einer Theorie der Idee her kritisiert. *Lenin aber bleibt bei dem, was Hegel eine Theorie des Wesens nennen würde.*

Hier kann nun gefragt werden, von welchem Standpunkt Lenin den Subjektivismus Kants kritisiert. Wir haben gesagt: vom Standpunkt des *Objektivismus*. Dieser Terminus stellt sich aber – um nicht suspekt zu sein – zu schnell als Pendant zum «Subjektivismus» ein. Sagen wir daher lieber, daß Lenin den Subjektivismus Kants von einem materialistischen Standpunkt aus kritisiert, der sowohl die (materielle) Existenz als auch die (wissenschaftliche) Objektivität beinhaltet. Kurz: Lenin kritisiert

⁸ «Hegel wirft Kant Subjektivismus vor. Das ist wichtig. Hegel ist für die objektive Bedeutung der Erscheinung, der unmittelbaren Gegebenheit.»

⁷ Lenin, Werke 38, S. 160

Kant vom Standpunkt des *philosophischen Materialismus* und der *wissenschaftlichen Objektivität*, die zusammen im Begriff des *Materialismus* gedacht sind. Das ist die Position, die auch in «Materialismus und Empirio-kritizismus» vertreten wird.

Sie ermöglicht es uns, einige wichtige Konsequenzen hervorzuheben; Lenins – durch eine selektive und «reinigende» Hegel-Lektüre vollzogene – Kritik am transzendentalen Subjektivismus Kants ergibt tatsächlich:

1. die Eliminierung des Dinges an sich und seine Reintegration in das dialektische Spiel der Identität von Wesen/Erscheinung.

2. die Eliminierung der Kategorie eines (transzendentalen oder anderen) Subjekts.

3. Durch diese zweifache Eliminierung und die Wiedereinführung des Dinges an sich in das dialektische Spiel des Wesens in seiner Erscheinung bringt Lenin eine *Wirkung* hervor, die in «Materialismus und Empirio-kritizismus» bisweilen akzentuiert wird: die *Freisetzung der wissenschaftlichen Praxis*, die damit, endlich von jedem versteinernden Dogma befreit, die ihr angemessene lebendige Existenzform wiedergewinnt – das Leben der Wissenschaft, dessen Sinn es ist, das Leben der Realität zu reflektieren.⁹

Das ist die kategorische Trennungslinie zwischen Lenin und Hegel in ihrer Kritik an Kant. Für Lenin kritisiert Hegel Kant vom Standpunkt der absoluten Idee, d. h. einseitigen vom Standpunkt des «lieben Gottes»; Lenin dagegen benutzt Hegels Kant-Kritik, um Kant vom *Standpunkt der Wissenschaft, der wissenschaftlichen Praxis, der wissenschaftlichen Objektivität und ihrer Entsprechung, der materiellen Existenz ihres Gegenstandes*, zu kritisieren. Hier befindet sich die Praxis des «Reinigungs», des «Abschälens» und «Säuberns» an einem Punkt, *wo sie möglich ist*: Von seinem Standpunkt entnimmt Lenin dem von einem ganz anderen Standpunkt verfaßten Hegelschen Diskurs das, was ihn interessiert. Die Verschiedenartigkeit des Standpunktes bestimmt das Auswahl-

⁹ «Sehr gut ... wenn wir fragen, was die Dinge an sich sind, so ist in die Frage gedankenloserweise die Unmöglichkeit ihrer Beantwortung gelegt ... Das ist sehr tief: das Ding an sich und seine Verwandlung in ein Ding für andere. Das Ding an sich als solches ist leere, leblose Abstraktion. Im Leben, in der Bewegung ist alles und jedes sowohl «an sich» als auch «für andere» in Beziehung zu einem Anderen, indem es sich von einem Zustand in den anderen verwandelt» (Lenin, Werke 38, S. 99).

«Bei Kant steht die «leere Abstraktion» des Dinges an sich an Stelle des lebendigen Ganges, der Bewegung unseres sich immer mehr vertiefenden Wissens von den Dingen» (Lenin 38, S. 83 f.).

prinzip. Für Lenin: Primat der Wissenschaft und ihres materiellen Gegenstandes. Für Hegel: kein Primat der Wissenschaft, verstanden als die Einzelwissenschaften der Gelehrten (die im Bereich des Verstandes stehenbleiben); die Wissenschaft ist bei Hegel der Religion und Philosophie, d. h. der Wahrheit der Religion untergeordnet.

b) Das Kapitel über die absolute Idee

Wir kommen von einem Paradox zum anderen; denn eben haben wir gesagt, daß Lenin an Hegel besonders dessen Kant-Kritik interessiert, und zwar vom Standpunkt der wissenschaftlichen Objektivität und nicht der bei Hegel durch die absolute Idee repräsentierten Wahrheit. Dennoch interessiert sich Lenin leidenschaftlich für das Kapitel über die absolute Idee, ein für ihn fast materialistisches Kapitel:

«Bemerkenswert, daß im ganzen Kapitel über die absolute Idee fast mit keinem Wort Gott erwähnt ist (höchstens, daß da einmal zufällig ein «göttlicher Begriff» entschlüpft, und außerdem – dies NB – hat das Kapitel fast gar nicht spezifisch den Idealismus zum Inhalt, sondern sein Hauptgegenstand ist die dialektische Methode: Fazit und Resümee, das letzte Wort und der Kern der Hegelschen Logik ist die dialektische Methode – das ist äußerst bemerkenswert. Und noch eins: In diesem idealistischsten Werk Hegels ist am wenigsten Idealismus, am meisten Materialismus. «Widersprechend», aber Tatsache!»¹⁰

Wie ist dieses Paradox zu erklären? Auf eine letztlich sehr einfache Weise. Dazu muß ich etwas weiter ausholen.

Im vorigen Jahr habe ich in einem Beitrag zu einem Seminar von Jean Hyppolite gezeigt, was Marx Hegel theoretisch verdankt. Nach einer kritischen Überprüfung der Dialektik jenes Stadiums, das man als Stadium begrifflichen Experimentierens bezeichnen kann (Marx demonstriert es in den Manuskripten von 1844), worin Feuerbachs Theorie der Entfremdung des menschlichen Wesens mit dem Hegelschen Element des geschichtlichen Entfremdungsprozesses angereichert wird, versuchte ich zu zeigen, daß diese unhaltbare und explosive Verbindung einerseits (in einem nicht veröffentlichten Manuskript und durch später wieder zurückgenommene Thesen) von Marx aufgegeben wurde, andererseits aber einer Explosion Raum gab.

¹⁰ Lenin, Werke 38, S. 226.

Die in den Manuskripten von 1844 vertretene unhaltbare These ist die Auffassung, daß die Geschichte die Entfremdungsgeschichte eines Subjekts, die Geschichte des menschlichen, durch «entfremdete Arbeit» entfremdeten Gattungswesens ist. Diese These *explodiert*. Das Ergebnis dieser Explosion ist die Zertrümmerung der Begriffe «Subjekt», «menschliches Wesen», «Entfremdung»; diese Begriffe verschwinden in völliger Atomisierung; freigesetzt wird der allen Analysen des «Kapital» zugrundeliegende Begriff eines *Prozesses ohne Subjekt*.

Marx selbst bestätigt das in einer Anmerkung zur französischen Ausgabe des «Kapital». (Interessant, daß Marx diese Anmerkung erst drei oder vier Jahre nach Erscheinen der deutschen Ausgabe, also nach einer Frist hinzugefügt hat, die es ihm ermöglichte, die Bedeutung dieser neuen Kategorie voll zu erfassen und zu formulieren.) Marx schreibt:

«Das Wort „Prozeß“, das eine in der Gesamtheit ihrer realen Bedingungen gesehene Entwicklung bezeichnet, gehört schon seit langem zur wissenschaftlichen Sprache ganz Europas. In Frankreich hat man es zunächst vorsichtig in seiner lateinischen Form „processus“ eingeführt. Dann hat es diese pedantische Verkleidung abgestreift und sich u. a. in Chemie- und Physiologiebüchern und sogar in einige metaphysische Werke eingeschlichen. Es wird sich schließlich völlig einbürgern. Bemerken wir noch kurz, daß in der gewöhnlichen Sprache die Deutschen ebenso wie die Franzosen das Wort „Prozeß“ auch im juristischen Sinne gebrauchen.» (Französische Ausgabe des «Kapital», S. 181.)

Nun ist dieser Prozeß ohne Subjekt für den, der Hegels «Logik» als Materialist «zu lesen versteht», genau das, was man schon in dem Kapitel über die absolute Idee finden kann. J. Hyppolite hat überzeugend dargelegt, daß die Hegelsche Geschichtskonzeption absolut nichts Anthropologisches an sich hat. Der Beweis: Die Geschichte ist die Geschichte des Geistes, sie ist das letzte Entäußerungsstadium in einem Prozeß, der mit der Logik «beginnt», sich in der Natur fortsetzt und im Geist seinen Abschluß findet; Geist ist das, was in Form von «Geschichte» erscheinen kann.

Im Gegensatz zu den falschen Auffassungen von Kojève, dem jungen Lukács und seitdem auch noch anderer Interpreten, die sich des Gedankens an die Dialektik der Natur schämen, ist die Dialektik für Hegel keineswegs ausschließlich ein Merkmal der Geschichte. Es bedeutet, daß die Geschichte ihren Ursprung nicht in sich selbst – in welchem Subjekt auch immer – hat. Mit vollem Recht griff die marxistische Tradition die These von der Dialektik der Natur wieder auf, eine These, in der pole-

misches unter anderem zum Ausdruck kommt, daß die Geschichte ein *Prozeß ohne Subjekt*, daß die Dialektik, die in der Geschichte am Werk ist, nicht das Produkt irgendeines absoluten (Gott) oder einfachen menschlichen Subjektes ist, daß es also in der Geschichte philosophisch weder einen Ursprung noch ein Subjekt gibt. Was uns hier nun interessiert, ist der Gedanke, daß für Hegel auch die Natur selbst nicht ihr eigener Ursprung, daß sie selbst das Resultat eines nicht mit ihr beginnenden Entfremdungsprozesses ist, eines Prozesses also, der seinen Ursprung woanders, nämlich in der Logik hat.

Und hier wird die Sache aufregend. Denn Lenin beseitigt offenbar mit einem Wort die monströse Vorstellung von einer Natur als Produkt der Entäußerung des Logos und behauptet dennoch, das Kapitel über die absolute Idee sei in sich schon quasi materialistisch. Merkwürdig.

Welchen Status hat nun die Logik bei Hegel tatsächlich? Einen doppelten: Einerseits ist die Logik der Ursprung selbst, jenes Jenseits, über das man nicht hinausgehen kann, das was den jenseitigen Entäußerungsprozeß in Gang setzt. Dieser Entäußerungsprozeß hat demnach offenbar ein Subjekt: die Logik. Untersucht man aber gerade in den Kapiteln über die absolute Idee genauer, welcher «Natur» dieses Subjekt, das ja absolut sein soll, sein könne, so stellt man fest, daß es *der als Ursprung gelegnete Ursprung* ist. Das läßt sich an zwei Punkten genauer zeigen:

Zunächst am Beginn der Logik. Hier wird das, womit sie von Anfang an beginnt, gelegnet, indem unmittelbar das Sein im Nichts gelegnet wird. Das kann nur bedeuten, daß der Ursprung gesetzt und zugleich negiert, daß also das Subjekt, im Moment, wo es gesetzt wird, negiert werden muß.

Dann an Hegels berühmter These, daß die absolute Idee einfach die absolute Methode sei, die – als die Bewegung des Prozesses selbst – nur die Idee des Prozesses als das einzig Absolute ist.

Auf diese doppelte These wendet Lenin seine materialistische Lektüre an. Und deshalb ist er von der absoluten Idee so fasziniert. Er reinigt auch diesen Begriff, indem er das Absolute bewahrt und die *Idee verwirft*, was darauf hinausläuft, daß Lenin aus Hegel folgende Konsequenz zieht: Es gibt in der Welt nur ein Absolutes: die Methode oder den Begriff des absoluten Prozesses selbst. Und wie ja Hegel selbst durch den Anfang (Sein = Nichts) und die Stelle seiner Logik (der als Ursprung gelegnete Ursprung, das als Subjekt gelegnete Subjekt) schon dazu aufgefordert hat, so findet dann auch Lenin darin die Aussage (die er bereits durch seine gründlichere Lektüre des «Kapital» begriffen hatte), daß man jeden

Ursprung und jedes Subjekt beseitigen und die Behauptung wagen müssen, daß nur der Prozeß ohne Subjekt absolut sei, sowohl in der Realität als auch in der wissenschaftlichen Erkenntnis.

Da diese Schlußfolgerung ganz geradlinig ist, da sie sich ständig auf der obersten Schicht der «Schale» befindet, genügt es, diese dünne Schale ein wenig zu «säubern», um den marxistisch-leninistischen Begriff der materialistischen Dialektik, den Begriff vom absoluten Charakter der Bewegung, vom absoluten Prozeß der Wirklichkeit der Methode, genauer: von der fundamentalen wissenschaftlichen Gültigkeit des Begriffs eines Prozesses ohne Subjekt, so wie er im «Kapital» und auch an anderer Stelle (etwa bei Freud) zum Ausdruck gebracht wird, hervortreten zu lassen.

Die materialistische These von der materiellen Existenz und der Objektivität wissenschaftlicher Erkenntnis findet so in dem Kapitel über die absolute Idee eine zugleich radikale und überraschende Bestätigung. Völlig überraschend für den Leser Hegels, der Marx nicht kennt, nicht überraschend für den, der Marx gelesen hat. Nicht überraschend – würde ich sagen – auch für jemanden, der sich, ohne Hegel schon gelesen zu haben, in völliger Unkenntnis und vollkommenem Verständnis zugleich über Hegel äußern konnte – so wie es Lenin im Alter von 24 Jahren vermochte, als er 1894 die schon erwähnten 12 Seiten schrieb.

Von diesen Anmerkungen ausgehend, fordere ich Sie auf, selbst noch einmal Lenin bei seiner Hegel-Lektüre zu lesen. Vielleicht werden Sie dann erkennen, daß die von mir soeben aufgestellte skandalöse Behauptung der Wahrheit entspricht: «Seit 150 Jahren hat niemand Hegel begriffen. Um Hegel zu verstehen, muß man «Das Kapital» von Marx durchstudiert und begriffen haben.»

Dank Lenin können wir nun die philosophische Welt Hegels nicht nur zu lesen und zu interpretieren beginnen, sondern durch Umformung begreifen.

Ich erinnere daran, daß Lenins intuitiv richtige Einschätzung Hegels und seine spätere Hegel-Lektüre nur vom proletarischen Klassenstandpunkt und der aus ihm abgeleiteten neuen philosophischen Praxis her möglich waren. Daraus können wir vielleicht für die Gegenwart und Zukunft etwas lernen. Denn die aktuelle Situation der internationalen marxistischen Arbeiterbewegung ist im Grunde weniger kompliziert als im Jahre 1915. Das bedeutet aber nicht, daß die Aufgabe nicht gewaltig wäre; sie ist nur – allem Anschein zum Trotz – weniger schwierig. Das gilt freilich unter der Bedingung, die Marx am Beginn des «Kapital» seinen Lesern stellte: Sie müßten den Mut aufbringen, «selbst zu den-

ken» und wachsam zu sein für das, was sich mehr oder weniger langfristig in den Massen vorbereitet. Denn die Massen, und nicht die Philosophen, machen die Geschichte.

April 1968

Personenregister

- Babeuf, François 52
 Bachelard, Gaston 11
 Badiou 48
 Bazarow 9
 Bergson, Henri 11
 Berkeley, George 26, 30, 33
 Bogdanow, Alexander 8, 30, 35
 Boutroux, Emile 11
 Brunschvicg, Léon 11

 Carnot, Sadi 32
 Cavaillès, Jean 11
 Comte, Auguste 11
 Condillac, Etienne Bonnot de 60
 Cornu, Auguste 57
 Cournot, Antoine Augustin 11
 Cousin, Victor 11
 Couturat, Louis 11

 Darwin, Charles 20
 Derrida, Jacques 65
 Descartes, René 22, 50, 61
 Diderot, Denis 27, 30, 33, 60
 Dietzgen, Joseph 12, 33, 45
 Duham, Pierre 10
 Dühring, Eugen 18, 24
 Durkheim, Emile 11

 Engels, Friedrich 11, 12, 14, 17, 24,
 32-37, 42, 51, 56, 57, 61, 62, 70,
 76-78
 Feuerbach, Ludwig 21, 23, 32, 43,
 44, 50, 58-63, 70, 78, 83
 Fourier, Charles 52
 Freud, Sigmund 11, 20, 66, 84

 Galilei, Galileo 19, 22, 49
 Gorkij, Maksim 7, 9, 13, 45
 Gramsci, Antonio 17, 24

 Grotius, Hugo 12

 Hamelin, Octave 11
 Hegel, Georg Wilhelm Friedrich
 11, 22, 30, 34, 40, 47, 50, 51-84
 Heidegger, Martin 33, 41
 Hobbes, Thomas 12
 Hume, David 34, 38, 78
 Husserl, Edmund 11, 22, 29, 41
 Hyppolite, Jean 11 (Fn.), 47 (Fn.),
 63, 82

 Israel, Joachim 63 (Fn.)

 Kant, Immanuel 11, 22, 27, 30, 34,
 38, 41, 59, 60, 61, 78, 79, 80, 81
 Kojève, Alexandre 82

 Labriola, Antonio 17
 Lachelier, Jules 11
 Lavoisier, Antoine Laurent 20
 Lefebvre, Henri 10
 Lenin, Wladimir Iljitsch 7, 9-15,
 20, 24-46, 48, 51, 54, 61, 69-75,
 78-81, 83, 84
 Lévi-Strauss, Claude 37
 Locke, John 12
 Lukács, Georg 24, 82
 Lunatscharskij, Anatolij 8

 Mach, Ernst 7, 8
 Machiavelli, Nicoló 12
 Maine de Biran, François Pierre 11
 Mao Tse-tung 48
 Marx, Karl 11, 12, 13, 14, 17-20,
 23, 24, 34, 36, 43, 45, 47-58,
 59-61, 64-67, 70-73, 76, 81, 82,
 84, 85
 Mendel, Gregor Johann 20
 Merleau-Ponty, Maurice 10, 11

Nietzsche, Friedrich 59

Pascal, Blaise 73

Platon 22, 40, 41, 50

Poincaré, Henri 8, 10

Ravaisson-Mollien, Félix 11

Rey, Abel 8, 10

Ricardo, David 52, 53, 54, 55

Ricœur, Paul 10

Rousseau, Jean-Jacques 12, 60

Saint-Simon, Claude Henri, Graf
von 52

Sartre, Jean-Paul 10, 11

Spinoza, Benedictus de 12, 54

Stalin, Josef Wissarionowitsch 48

Thales 19

Wahl, Jean 7 (Fn.)

Die philosophischen Schriften Lenins werden von der bürgerlichen Schulphilosophie zumeist als polemische Traktate eines philosophischen Laien gewertet, vom offiziellen Standort des Marxismus-Leninismus hingegen als dogmatisches Lehrgebäude kanonisiert. Für Louis Althusser stellt sich diese Alternative nicht; denn die Lektüre der Schriften Lenins «war und konnte keine Lektüre im aufgeschlagenen Buch sein».

«Das gesamte Werk Lenins ... jenes unerschütterliche revolutionäre Manifest für die Erkenntnis und die wissenschaftliche Theorie sowie für die ›Parteilichkeit der Philosophie‹», ist nicht nur Philosophie der Praxis, sondern «man kann darin die marxistische Philosophie in Aktion sehen, im Zustand der ›Praxis‹, umgesetzt in Politik, Aktion, Analyse und politische Entscheidung» (Althusser).

Die hier abgedruckten Vorträge Althussters dokumentieren exemplarisch seine Deutung der Leninschen Philosophie:

- Lenin und die Philosophie
- Über die Beziehung von Marx zu Hegel
- Lenins Hegel-Lektüre