



Der historische Materialismus als Waffe des Proletariats

Eine marxistische Darstellung des historischen Materialismus zur Widerlegung des Vulgärmarxismus

Hassan Maarfi Poor
Hassan.maarfipoor@gmail.com

Inhalt

1. Einleitung	3
2. Die Entstehung und Entwicklung des historischen Materialismus bei Marx und Engels	7
2.1. Theoretische Grundlagen.....	9
2.2. „Zur Judenfrage“: Kritik der bürgerlichen „Emanzipation“	16
2.3. „Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie“: Verlagerung der Kritik vom Himmel zur Erde	17
2.4. „Ökonomisch-philosophische Manuskripte - aus dem Jahr 1844“, Die Entwicklung der Entfremdungstheorie.....	22
2.5. „Die deutsche Ideologie“: historische Materialismus wird zu Methode der Forschung	23
2.6. Das Manifest der kommunistischen Partei, 1848	31
3. Die Rezeption, Interpretation und Vereinnahmung des historischen Materialismus	32
3.1. Vulgärmarxismus als Feind des historischen Materialismus	39
3.2. Die Philosophie der Praxis, eine andere Bezeichnung des historischen Materialismus.....	46
4. Fazit.....	48
Literaturverzeichnis	51

1. Einleitung

In dieser Arbeit versuche ich, die Entwicklung des historischen Materialismus oder der materialistischen Geschichtsauffassung bei Marx und Engels auszuarbeiten und zu zeigen, wie er zu einer bedeutsamen eigenartigen Beschreibung und Analyse der Welt und einer neuen Art des Philosophierens wurde. Die Philosophie der Praxis, die später von Labriola beschrieben und von Gramsci übernommen und weiter ausgearbeitet wurde, baut auf dem historischen Materialismus auf und entwickelt diesen weiter (Haug 2006, 31ff). Der historische Materialismus bietet auch die Grundlage einer marxistischen Antwort darauf, ob die Emanzipation der Unterdrückten in der bürgerlichen Gesellschaft oder im Kommunismus möglich ist. Er ermöglicht ein umfassendes Verständnis von Arbeit, Verdinglichung, Klassenkampf, Emanzipation und der Rolle des Klassenbewusstseins. Indem der historische Materialismus die kapitalistische Gesellschaftsordnung mitsamt ihrer Ideologie durchleuchtet, ist er *„infolge der Klassenlage des Proletariats ein Kampfmittel geworden“* (Lukács 1970, 358).

Wenn man die Marxsche Analyse in der „Kritik der politischen Ökonomie“ (Das Kapital) im allgemeinen Sinne verstehen will, muss man sich vor allem mit den Grundelementen seiner Theorie, dem historischen Materialismus auseinandersetzen, der in „Die deutsche Ideologie“ intensiv ausgearbeitet wurde. Der historische Materialismus erscheint als Knackpunkt in der marxistischen Wissenschaft. Entsprechend viel wurde er diskutiert und in unterschiedlicher Weise auszulegen und anzuwenden versucht, was zu einer breit gefächerten Diskussion unter Marxisten und Marxistinnen, Vulgärmarxistinnen und -marxisten sowie Antikommunistinnen und Antikommunisten führte, die alle versuchten, den historischen Materialismus so darzustellen, wie sie ihn für ihre Ideologie und Politik brauchten. Auch unterschiedliche Marxistinnen und Marxisten sind sich über die Entwicklung des historischen Materialismus bei Marx und Engels nicht einig. Uneinigkeit besteht insbesondere in der Frage darüber, in welcher ihrer Schriften der Ursprung dieser Entwicklung zu suchen ist und ob Hegel oder Feuerbach ihre Grundlage bildet. Viele sehen einen großen Einfluss der Theorie Feuerbachs auf Marx und Engels, insbesondere des Buches „Das Wesen des Christentums“, in dem Feuerbach seinen Sinnlichen Materialismus darstellt und Religiosität entschieden ablehnt. Von Feuerbach zu lösen begannen sich Marx und Engels während ihrer

Arbeit mit den Deutsch-Französischen Jahrbüchern. Von Feuerbachs wenig definiertem Bezug zum Diesseits gingen sie dazu über, die gesellschaftlichen und ökonomischen Verhältnisse ins Zentrum des Materialismus zu stellen und damit vom Sinnlichen zum historischen Materialismus voranzuschreiten (Bloch 1968, 56ff). Andere wiederum lehnen den Einfluss Feuerbachs ab und sehen den Ursprung des historischen Materialismus in Hegels Philosophie, deren dialektische Methode sich durch sein gesamtes Werk ziehe (Reichelt und Fetscher 1973; Krahl 1970; Mensching 1970). Marx und Engels schrieben in der „Deutsche [n] Ideologie“ und anderen Schriften teilweise auf einer ironische Art und Weise. Diese Ironie wurde häufig von den Vulgärmarxisten nicht verstanden und als ernst dargestellt. (Hall 2004, S. 10)

Die Rekonstruktion und Dekonstruktion der Marxschen Theorie und Philosophie und seinen historischen Materialismus wurde zu einem Kämpfend zwischen unterschiedlichen philosophischen, historischen, anthropologischen Richtungen und hatte eine große Wirkung auf die Spaltung innerhalb der „Marxisten“ und der „Marxistinnen“. Die Diskussion um den Marxismus führte in großem Teil zu Vulgarisierung des Marxismus geführt. Von den Kantianischen „Marxisten“ und „Marxistinnen“ in der II. Internationale bis Menschewiki, Stalinismus, SED, und die akademischen und nicht akademischen Diskussionen sehen wir diese Vulgarisierung, die sich in unterschiedlichen Formen darstellt. Wenn Karl Kautsky als Herausgeber des vierten Bandes des „Kapitals“ (Theorien über den Mehrwert) das Marxsche Kapital als historisches Werk darstellt, diese Darstellung wird in der Rezeption des historischen Materialismus von Franz Mehring unkritisch übernommen, zitiert und die dialektisch, materialistisch und analytische Seite des Kapitals, die die logische Struktur des Kapitals bildet, nicht erwähnt. dann können wir davon ausgehen, dass „Der Papst“ des Marxismus weder den historischen Materialismus noch „das Kapital“ und andere Schriften begriffen hat und wir können Lenin zustimmen, dass meisten Marxisten „das Kapital“ nicht verstanden haben, weil sie die Wissenschaft der Logik nicht studiert oder verstanden haben. Mit anderen Worten spricht Lenin in seinen „Philosophischen Heften über Hegel“ von der Logik des Kapitals. (Lukács 1984, S. 126)

Roman Rosdolsky beschäftigte sich in den 1984 Jahren intensiv mit dem Marx „Rohentwurf“, den wir heute als „Grundrisse der Kritik der Politischen Ökonomie“

kennen und daraus entstehen zwei Bändige Analyse, die unter „Zur Entstehungsgeschichte des Marxschen Kapital“ nach seinem Tod erschienen sind. Die Analyse und die größte Leistung Rosdolsky sind aus verschiedenen Gründen sehr wichtig. Erstens ist diese Analyse die erste ernste und intensive Auseinandersetzung mit der „Grundrisse“ ist und neben „Essays on Marx's theory of value“ von Isaak Illitch Rubin, einer der bedeuteten marxistischen Denker in der Sowjetunion, der im Jahr 1937 zum Opfer der stalinistischen Säuberung wurde, die Grundlage für den Zugang der Marxschen Schriften und die die Marxsche Werttheorie zugänglich machen. Zweitens zeigt Rosdolsky, wie Marx in der „Grundrisse“ den historischen Materialismus verwendet. Drittens wird ein neuer Feld in der Forschung innerhalb der Marxisten und Marxistinnen Weltweit entdeckt, der sein Ursprung in den „Philosophische[n] Hefte“ bei Lenin hat, aber bis zur Veröffentlichung des Rosdolsky Buch nicht ernst genommen worden war. (Reichelt und Fetscher 1973, 14ff) Der Versuch für die Erforschung der Methode der Marxschen Theorie bildet teilweise in Europa außer trotzkistischen Parteien und Gruppierung, die teilweise sehr starke Ausarbeitung der Marxschen Theorie durchgeführt haben, wie bei Hal Draper in der „Karl Marx`s Theory of Revolution“ oder Ernst Mandel „Marxistische Wirtschaftstheorie“ und „Spätkapitalismus“ und eine Reihe der Trotzisten wie britische Trotzisten etc. der Fall war, entstand viele Lesekrise und Kapitallektüre in Deutschland Frankreich und Italien. Der deutsche Formanalytische Schule, die sich in großen Fall als linke Flügel der sogenannten Frankfurter Schule verstanden hat oder außerhalb der konservativen Kreisen der Frankfurter Schule den Marxismus Forschung getrieben, hat sehr fruchtbare Diskussionen entwickelt, die teilweise in der Bewegung der 68er Jahren sehr bedeutende Rolle spielten. Neben Helmut Reichelt und Iring Fetscher, muss man die Rolle der charismatischen Persönlichkeit und ein junger Theoretiker erwähnen, der neben Rudi Dutschke als eine Blochieaner Marxist und Utopist zum größten Denker der Studierenden Bewegung wurde. In Frankreich spielte den strukturalistischen Marxismus unter den Einfluss von Louis Althusser eine größere Rolle, obwohl sehr großer Denker wie Henri Lefebvre viel früher als Althusser sich mit der Marxschen Theorie beschäftigt hate. Althusser versuchte durch die Trennung zwischen Jung und reifem Marx, die starke Bedeutung der früheren Schriften von Marx abzulehnen und reife Marx als vernünftiger gegenüber dem jungen Marx als Romanist und Utopist zu stellen. (Althusser 1986) Althusser hat im

Folge der Vulgärmarxisten in „Für Marx“ alle empfohlen sich das Marxsche Kapital ab zweitem Kapitel zu lesen. Aus diesem Grund erklärt eine von Maoismus geprägter Marxistin, die sich in der Generation des „humanistischen“ Marxismus darstellt wie Raya Dunayevskaya „für Marx“ von Althusser als „Anti Marx“. (Dunayevskaya 2003)

In den 90er Jahren wurde das Erforschen der Marxschen Methode wieder durch eine Reihe von den Wissenschaftlern erfrischt, die in großem Teil, Engels Rezeption und Zusammenfassung zu Marxschem Kapital als die Grundlage für die Vulgarisierung des Marxismus und ein falschen Verstand des Marxschen Kapital schuldig machen und Engels zum Feindbild erklären. Unter diesen akademischen „Marxisten“ kann man einige wie Christopher J. Arthur, Geert Reuten und Fred Moseley erwähnen, die einen Streit um nichts angefangen haben, anstatt die Marxsche Theorie zu wiedergeben. (J. Arthur und Reuten 1998)

Adorno schreibt in „Minima Moralia“: *„Es gibt kein es gibt kein richtiges Leben im falschen“* (Adorno 1951, S. 59). Dieser bedeutende Satz möchte ich rekonstruieren und auf den Umgang mit dem historischen Materialismus verwenden. Wenn Marx die Definition Vulgärökonomie benutzt um pseudo Wissenschaft von der bürgerlichen Ökonomie oder die politischen Ökonomie zu unterscheiden, benutzen die Marxistinnen und Marxisten den Begriff des Vulgärmarxismus gegen die, die absolut vereinfachte Form des Marxismus statt Marxismus selbst vertreten, zu widerlegen. In dieser Arbeit kann ich leider nicht eine Kritik an gesamte Vertreter und Vertreterinnen des Vulgärmarxismus liefern. Das Ziel dieser Arbeit ist, den richtigen historischen Materialismus möglichst mit Bezug auf die originalen Schriften von Marx, Engels und die Vertreter und Vertreterinnen des Marxismus argumentativ zu liefern ohne Marx zu vereinfachen.

Der Marx und Marxismus und seinen historischen Materialismus wurden häufig von verschiedenen Richtung, sowohl von den Vulgärmarxisten, als auch von Rechten und Konservativen Antimarxisten im Interesse der jeweiligen Gruppen gefälscht oder durch absolute Vereinfachung durch die, die sich nie intensiv mit Marx und Marxismus beschäftigt haben, zu Vulgarisierung geführt. Ein gerechter Umgang mit Marx für mich als Marxist, kann nur ein Kritisch-solidarischer Umgang sei. Ein kritisch-solidarischer Umgang mit Marx bedeutet für mich, seine Schriften ernst zu

nehmen, aber auch kritisch zu lesen, sie in ihrer Entstehungszeit zu verorten und sein Werk nicht wie Vulgärmarxisten als heilige Schrift zu rezipieren. Jede Form der Vereinfachung, Vergöttlichung und Vulgarisierung der Marxschen Theorie lehne ich ab und versuche die radikale menschliche und emanzipatorische Aspekte der Marxschen Theorie gegen Vulgärmarxisten und Antimarxisten abzulehnen. Ich bin wie Adorno der Meinung, dass man nie im falschen richtigen finden kann. Wenn eine Argumentation auf eine falsche Logik aufgebaut wird, kann nie richtig und vernünftig verteidigt werden, weil der Grundgedanke falsch ist. Jeder Versuch zur Verteidigung eine unlogische falsche Argumentation scheitert oder führt zu mehr Unvernunft.

2. Die Entstehung und Entwicklung des historischen Materialismus bei Marx und Engels

Der historische Materialismus beschreibt die materialistische Geschichtsauffassung und stammt als Begriff weder von Marx noch von Engels. Der Begriff wurde aus der englischen Übersetzung „Historical Materialism“ übernommen und später von Engels verwendet. Der Marxismus und mit ihm auch der historische Materialismus wurde nach dem Tod von Marx und Engels vulgarisiert. Was später von den Vulgärmarxisten mit dem „Basis-Überbau“-Schema dargestellt wurde, wurde in politischen Parteien und unter den Vertretern des Vulgärmarxismus nicht nur in Bezug auf die Verhältnisse zwischen ökonomischer Basis und politischem Überbau bezogen, sondern auch, wie Lucien Goldman kritisiert, auf das Verhältnis von Ökonomie und Literaturkritik sowie Kulturwissenschaften übertragen. Viele „Marxisten“ erklärten dieses Schema zur wichtigsten These des Marxismus (Williams und Klaus 1977, S. 171).

Was Marx im „Vorwort der Kritik der politischen Ökonomie“ in knappen Worten zusammenfasst, wurde oberflächlich rezipiert, ohne seine umfangreichen Schriften zu der Frage einzubeziehen. So wurde seine Zusammenfassung auf eine vereinfachte Version seiner Theorie reduziert und diese zur unumstößlichen Staatsideologie gemacht. Marx beschreibt in diesem Vorwort vor allem die Entwicklung seiner Theorie und insbesondere der materialistischen Geschichtsauffassung, die mit seiner scharfen Kritik an Hegel angefangen hatte, mit der Kritik am Materialismus Feuerbachs in den „Feuerbachthesen“ und der

„Deutsche[n] Ideologie“ vertieft und mit der „Kritik der politischen Ökonomie“ abgeschlossen wird. Nach Marx treten Menschen unabhängig von ihrem Willen in eine bestimmte Produktionsweisen ein, die die gesellschaftlichen Verhältnisse und ihre ideologischen, politischen, juristischen, künstlerischen, moralischen und religiösen Vorstellungen beeinflusst. Die Produktionsweise in jeder Epoche bilde die geistige Vorstellung der Menschen und stelle die „reale Basis“ des Überbaus dar. Damit meint Marx nicht, dass dieser ideologische, rechtliche, moralische, künstlerische und rechtliche Überbau automatisch gebildet wird, sondern in einem komplexen Zusammenhang zwischen den ökonomischen Verhältnissen der Zeit und der Reflektion dieser Verhältnisse durch die Menschen entsteht. Allerdings klärt Marx nicht, wie dieser Prozess abläuft. Wenn Marx in diesem knappen Vorwort die Entwicklung der Ideologie beschreibt, versucht er damit die ökonomischen und gesellschaftlichen Verhältnisse und ihren dialektischen Zusammenhang mit der Entwicklung der Gesellschaft durch die Praxis und Bildung der Menschen in einem ökonomischen und gesellschaftlichen Verhältnis darzustellen, ohne dieses Verhältnis zu einer einseitigen Abhängigkeit zu vereinfachen. Marx und Engels beschreiben in der „Deutsche[n] Ideologie“ im Kapitel über Feuerbach die wirkliche „Basis der Ideologie“. Sie versuchen zu zeigen, wie die wirkliche Basis der Ideologie in den ökonomisch-sozialen und Eigentumsverhältnissen in der bürgerlichen Produktionsweise liegt und die Klasse, die die Macht über das Eigentum hat, die herrschende Ideologie bildet. Ergänzt werden diese Texte zur historischen Geschichtsauffassung von Marx „18. Brumaire Louis Bonaparte“, worin er darlegt, wie die Menschen durch ihre Praxis die Geschichte gestalten. Dabei gehen sie aber aus von den Verhältnissen und der Ideologie, die sie vorfinden. Nur auf dieser Grundlage können sie die Gesellschaft verändern und den Lauf der Geschichte bestimmen. In welche Richtung diese Entwicklung geht, ist keinesfalls vorbestimmt, sondern abhängig von ökonomischen und ideologischen Kräfteverhältnissen sowie dem Klassenbewusstsein der Arbeiterklasse (Marx 1972, 115f).

Den ersten Anstoß zur Beschäftigung mit materiellen Interessen und ökonomischen Fragen erhielt Marx in einer Auseinandersetzung in der Rheinischen Zeitung in den Jahren 1842-43 mit den *Verhandlungen des Rheinischen Landtags über Holzdiebstahl und Parzellierung des Grundeigentums*. Diese führten zu einer

wichtigen Debatte, in der Marx mit seinen Kenntnissen aus dem Jura- und Philosophie-Studium an seine Grenzen stieß und nach neuen Erklärungen suchen musste. So begann er, sich mit der politischen Ökonomie und ihrer Kritik auseinanderzusetzen und sie auszuarbeiten (Marx 1971, 8).

Diese Arbeit ist ein Versuch für Vertiefung meiner Kenntnisse im Marxismus. Ich habe hier und dort in veröffentlichten und unveröffentlichten Artikeln oder Vorträgen auf unterschiedlichen Sprachen, das Thema historischen Materialismus ausgearbeitet, weil ich den historischen Materialismus zur Grundauffassung des Marxismus halte. Ohne ein tiefes Verständnis über den historischen Materialismus, kann Marx meiner Ansicht nach nie richtig verstanden und rezipiert werden. Ich habe versucht meine früheren Texte in der Arbeit zu integrieren, in dem ich sie umformulierte habe. Der größte Teil dieser Arbeit ist komplett neu. Wenn ich hier und dort ein Zitat von meinen früheren Schriften in der Arbeit integriert habe, habe ich in der Arbeit integriert ohne die Quelle zu erwähnen, weil meine vorherigen Arbeiten nirgendwo erschienen sind, wollte ich nicht unveröffentlichte Texte zitieren, die für die Publikation nochmal korrigiert und verändert werden. Die Auseinandersetzung von mit Hegel und mit der Reflexion der Hegeleschen Philosophie habe ich in einer Arbeit „Von Hegels Herr-Knecht Dialektik zur Verdinglichung bei Marx“ vor Monaten ausgearbeitet. Die vorherige Arbeit hat teilweise Gemeinsamkeiten mit dieser Arbeit. Aus diesem Grund versuchte ich so viel wie möglich eine Wiederholung meiner vorherigen Arbeit in dieser Arbeit zu verhindern. Weil ich diese Arbeit als eine Beschäftigung und Vertiefung meiner letzten Arbeit verstehe und aus dem Wiederstudium des historischen Materialismus habe ich Kenntnisse gewonnen, die für die Ergänzung und Veränderung meiner anderen Arbeiten benutzt werden.

2.1. Theoretische Grundlagen

In Abgrenzung und zur Widerlegung einer verkürzten und missbräuchlichen Darstellung, wie Stalin und seine Handlanger sie durchzusetzen versuchten, soll hier der grundlegende Einfluss herausgestellt werden, den Hegel und Feuerbach auf die Marxsche analytische Philosophie und vor allem die materialistische Geschichtsschreibung ausübten. Was Stalin den dialektischen Materialismus nannte und im Jahr 1938 als die Ideologie des Staates propagiert und wie Religion behandelt wurde, ist einerseits eine Vereinfachung, Verfälschung und

Vulgarisierung des historischen Materialismus, andererseits Fetischisierung der Ideologie, was er „dialektischen Materialismus“ nennt. Mit Georg Lukács kann man sagen, dass einerseits die „Dialektik der Natur“ und Dialektik in der Natur, auf den Stalin mit großer Begeisterung sich beziehen nicht geben kann, weil die Natur selbst ohne die Arbeit des Menschen kein Gegenstand sein kann, zweitens ist die staatliche Ideologie kein Klassenbewusstsein und wenn sie kein richtiges Bewusstsein sein soll, soll zwangsweise zur Verdinglichung führen. In der „Heilige[n] Familie“ spricht Marx noch mit Begeisterung von den frühen französischen Materialisten. Später müssen Marx und Engels aber feststellen, dass die frühen französischen und britischen Materialisten mehr agnostisch als materialistisch argumentierten, indem sie zwar die Frage nach dem Verhältnis von Geist und Materie in den Raum stellten, aber nicht beantworteten. Stattdessen suchten sie nach einer einfachen Antwort darauf, welches der beiden, Geist oder Materie, dem anderen vorangehe. Deren dialektisches Verhältnis konnten sie mit dieser Fragestellung nicht erfassen (Engels 1962a; Holz 2010, 248ff). In der „Heilige[n] Familie“ verteidigen Marx und Engels Feuerbachs Materialismus gegen die anderen Linkshegelianer wie Bruno Bauer und versuchen, seinen Materialismus als die Theorie des wissenschaftlichen Sozialismus darzustellen, während er sich in der Revolution in die Praxis umsetze:

„Man stellte die Philosophie der Metaphysik gegenüber, wie Feuerbach bei seinem ersten entschiedenen Auftreten wider Hegel der trunkenen Spekulation die nüchterne Philosophie gegenüberstellte. Die Metaphysik des 17. Jahrhunderts, welche von der französischen Aufklärung und namentlich von dem französischen Materialismus des 18. Jahrhunderts aus dem Felde geschlagen war, erlebte ihre siegreiche und gehaltvolle Restauration in der deutschen Philosophie und namentlich in der spekulativen deutschen Philosophie des 19. Jahrhunderts. Nachdem Hegel sie auf eine geniale Weise mit aller seitherigen Metaphysik und dem deutschen Idealismus vereint und ein metaphysisches Universalreich gegründet hatte, entsprach wieder, wie im 18. Jahrhundert, dem Angriff auf die Theologie der Angriff auf die spekulative Metaphysik und auf alle Metaphysik. Sie wird für immer dem nun durch die Arbeit der Spekulation selbst vollendeten und mit dem Humanismus zusammenfallenden Materialismus erliegen. Wie aber Feuerbach auf theoretischem Gebiete, stellte der französische und englische Sozialismus und

Kommunismus auf praktischem Gebiete den mit dem Humanismus zusammenfallenden Materialismus dar.“ (Marx und Engels 1972, Ebd.132)

Auffällig ist jedoch, dass sie bereits kurze Zeit später in der „Deutsche[n] Ideologie“ scharfe Kritik an Feuerbachs Materialismus üben. Es muss also davon ausgegangen werden, dass sie auch im Schreiben der „Heilig[n] Familie“ bereits einen differenzierteren und kritischeren Blick auf Feuerbach hatten, als es in der Schrift erscheinen mag. Es kann nur vermutet werden, dass sie hier den Fokus auf die Widerlegung der Linkshegelianer legen wollten und eine zusätzliche fundierte Kritik des Feuerbachschen Materialismus zu weit geführt hätte. In der Kritik an den Linkshegelianern wog der fortschrittliche Charakter des Sinnlichen Materialismus Feuerbachs schwerer als seine Unzulänglichkeiten, die Marx und Engels daher in einer anderen Schrift, der „Deutsch[n] Ideologie“, etwas später behandelten.

Hans-Jürgen Krahl hat plausibel gemacht, dass die Übertragung der Hegelschen Logik auf die Kategorien der politischen Ökonomie von Marx trotz des metaphysischen Zusammenhanges in der Hegelschen Logik gründen: „Marx hat die Differenz von Wesen und Erscheinung zum Inbegriff der Kritik gemacht.“ (Krahl 1970, S. 137) In der Wertkategorie differenziert Marx zwischen Wert und Tauschwert. Er geht davon aus, dass der Tauschwert die Erscheinungsform des Wertes ist, was bei politischen Ökonomen und Positivisten auf Unverständnis stieß. Marx studierte die Hegelsche Logik, um durch logische Abstraktion die Bewegungsgesetze der kapitalistischen Gesellschaft zu begreifen und die Notwendigkeit der Praxis beweisen zu können. In den „Feuerbachthesen“, der Grundlegung der Philosophie der Praxis, konnte Marx nur durch logische Abstraktion den Sinnenmaterialismus von Feuerbach kritisieren. Er stellte fest, dass dieser traditionelle Materialismus von Epikur bis Feuerbach die Realität nicht unter dem Aspekt der subjektiv umwälzenden Praxis, der menschlichen Tätigkeit anschaut, und somit in der Tradition des Idealismus verbleibt, weil sie *die Realität nicht unter dem Aspekt der subjektiven umwälzenden Praxis der menschlichen Tätigkeit begreifen* konnten (Krahl 1970, S. 137–138).

Marx kritisiert Proudhon dafür, die Hegelsche Dialektik mechanisch auf die Wirklichkeit übertragen zu wollen, worin sich zeige, dass er sie nicht verstanden habe. Marx beschreibt, dass er Proudhon mit der Hegelschen Philosophie „infiziert“

habe, woraufhin Proudhon bestimmte Begriffe Hegels wie „Gott“ und „Staat“ übernommen und versucht habe, damit Philosophie zu treiben, ohne zu verstehen, was Hegel mit diesen Begriffen beschreiben wollte.

„Das wird Herr Proudhon nie verstehen, denn er glaubt, etwas Großes zu tun, wenn er vom Staat [état] an die Gesellschaft, d.h. von dem offiziellen Resümee der Gesellschaft an die offizielle Gesellschaft appelliert. Man braucht nicht hinzuzufügen, daß die Menschen ihre Produktivkräfte - die Basis ihrer ganzen Geschichte nicht frei wählen; denn jede Produktivkraft ist eine erworbene Kraft, das Produkt früherer Tätigkeit. Die Produktivkräfte sind also das Resultat der angewandten Energie der Menschen, doch diese Energie selbst ist begrenzt durch die Umstände, in welche die Menschen sich versetzt finden, durch die bereits erworbenen Produktivkräfte, durch die Gesellschaftsform, die vor ihnen da ist, die sie nicht schaffen, die das Produkt der vorhergehenden Generation ist. Dank der einfachen Tatsache, daß jede neue Generation die von der alten Generation erworbenen Produktivkräfte vorfindet, die ihr als Rohmaterial für neue Produktion dienen, entsteht ein Zusammenhang in der Geschichte der Menschen, entsteht die Geschichte der Menschheit, die um so mehr Geschichte der Menschheit ist, je mehr die Produktivkräfte der Menschen und infolgedessen ihre gesellschaftlichen Beziehungen wachsen. Die notwendige Folge: Die soziale Geschichte der Menschen ist stets nur die Geschichte ihrer individuellen“ (MEW 4 1969, S. 548).

Marx selbst überträgt die Hegelsche Dialektik auf die Wirklichkeit und trennt sie vom¹ Geist, um sie auf die politische Ökonomie zu übertragen. Diese Übertragung hat nichts gemein mit dem Versuch Proudhons, die Wirklichkeit mithilfe der Hegelschen Dialektik zu beschreiben, was auch nicht überraschen kann angesichts der Tatsache, dass Hegel damals noch nicht ins Französische übersetzt worden war und Proudhon somit keinen Zugang zu seinen Schriften hatte. In dem oben zitierten Brief stellt Marx noch einmal seinen historischen Materialismus dar, indem er die Proudhons Darstellung der Entwicklung der Geschichte und Produktivkräfte widerlegt und das Bewusstsein wie die Praxis des Menschen als die Grundlage der

¹ Ich meine hier mit dem Geist die Trennung vom subjektiven Geist. Mit der idealistischen Dialektik beziehe ich mich darauf, dass Hegel von Kants Idee der Revolution der Denkungsart beeinflusst war. Diese Dialektik in Bezug auf das einzelne Subjekt übertrug Marx auf die Gesellschaft und das Verhältnis von Basis und Überbau.

Entwicklung der Geschichte in unterschiedlichen Epochen darstellt (MEW 4 1969, Ebd. 549ff).

„Die ökonomischen Formen, unter denen die Menschen produzieren, konsumieren, austauschen, sind also v o r ü b e r g e h e n d e u n d h i s t o r i s c h e. Mit der Erwerbung neuer Produktivkräfte ändern die Menschen ihre Produktionsweise, und mit der Produktionsweise ändern sie alle ökonomischen Verhältnisse, die bloß die für diese bestimmte Produktionsweise notwendigen Beziehungen waren.

Das gerade hat Herr Proudhon nicht begriffen und noch weniger nachgewiesen. Unfähig, die wirkliche Bewegung der Geschichte zu verfolgen, liefert Herr Proudhon eine Phantasmagorie, die den Anspruch erhebt, dialektisch zu sein. Er verspürt nicht das Bedürfnis, vom 17., 18., 19. Jahrhundert zu sprechen, denn seine Geschichte spielt sich im Nebelreich der Einbildung ab und ist hoch erhaben über Zeit und Ort. Mit einem Wort: das ist Hegelsches abgedroschenes Zeug, das ist keine Geschichte, keine profane Geschichte - Geschichte der Menschen -, sondern heilige Geschichte - Geschichte der Ideen. Nach seiner Ansicht ist der Mensch bloß das Werkzeug, dessen sich die Idee oder die ewige Vernunft zu ihrer Entwicklung bedient.“ (MEW 4 1969, S. 549)

Diese Stelle von Marx beschreibt die Beziehung von der Entwicklung der Produktionskräfte und wiederum den Einfluss dieser Entwicklung auf die zwischenmenschlichen Beziehungen in der Gesellschaft. Damit zeigt er, dass Proudhon im Vergleich zu bürgerlichen Ökonomen mehr im Irrtum noch zurückgeblieben sei. Marx schreibt:

„So hat Herr Proudhon, hauptsächlich aus Mangel an historischen Kenntnissen, nicht bemerkt: daß die Menschen, indem sie ihre Produktivkräfte entwickeln, d.h., indem sie leben, bestimmte Verhältnisse zueinander entwickeln, und daß die Art dieser Verhältnisse sich mit der Wandlung und dem Wachstum dieser Produktivkräfte notwendig verändert. Er hat nicht gesehen, daß die ö k o n o m i s c h e n K a t e g o r i e n nur A b s t r a k t i o n e n dieser realen Verhältnisse, daß sie nur so lange Wahrheiten sind, wie diese Verhältnisse bestehen. So verfällt er in den Irrtum der bürgerlichen Ökonomen, die in diesen ökonomischen Kategorien ewige Gesetze sehen und nicht historische Gesetze, die nur für eine bestimmte historische Entwicklung, für eine bestimmte Entwicklung der Produktivkräfte gelten. Statt

daher die politisch-ökonomischen Kategorien als Abstraktionen von den wirklichen, vorübergehenden, historischen gesellschaftlichen Beziehungen anzusehen, sieht Herr Proudhon, infolge einer mystischen Umkehrung, in den wirklichen Verhältnissen nur Verkörperungen dieser Abstraktionen. Diese Abstraktionen selbst sind Formeln, die seit Anbeginn der Welt im Schöße Gottvaters geschlummert haben.“ (MEW 4 1969, S. 552)

Im Nachwort der zweiten Auflage des ersten Bandes des Kapitals kommt Marx wieder auf die Besonderheit und Aktualität der Hegelschen Philosophie zurück. Als Hegel zum „toten Hund“ erklärt wurde, wandte sich Marx dem auch von ihm zuvor viel Kritisierten wieder als seinem Lehrer zu, um die unvernünftigen Analysen der positivistischen, konterrevolutionären Kantianer und Vulgärwissenschaftler zu widerlegen. Gleichzeitig unterscheidet Marx seine dialektische Methode von Hegel. Er bezeichnet Hegels Dialektik als idealistisch, mit einer mystifizierenden Seite, die man umstülpen muss, um den rationalen Kern unter der mystifizierenden Hülle zu entdecken. An dieses Bild anknüpfend meint Marx, er habe Hegel vom Kopf auf die Füße stellen und so den revolutionären und kritischen Kern in Hegels Philosophie herausarbeiten können. Der verkehrte, idealistische Charakter der Hegelschen Dialektik könne nichts daran ändern, dass er als Erster die *allgemeinen Bewegungsformen* der Dialektik herausarbeitete und damit auch die Grundlage der Marxschen Herangehensweise legte, die in der Dialektik und dem historischen Materialismus zum Ausdruck kommt (Marx 1975, S. 12).

Engels schlägt eine Interpretation der Hegelschen Dialektik vor, die sich durchaus um gesellschaftliche Verhältnisse dreht. Er geht aus von Hegels berühmtem Satz: „Alles was wirklich ist, ist vernünftig, und alles was vernünftig ist, ist wirklich“ (Hegel zitiert nach Engels 1962b, S. 266). Nun leitet Engels aber her, wieso dies keinesfalls als eine Rechtfertigung oder Festschreibung bestehender Verhältnisse und Herrschaft verstanden werden darf. Wirklichkeit bei Hegel sei nur, was notwendig ist. Die Notwendigkeit ändert sich jedoch im Lauf der Geschichte, wenn beispielsweise ein Herrschaftssystem nicht mehr von den Beherrschten geduldet wird und durch eine neue Ordnung ersetzt werden muss. Dabei sei von der alten Ordnung abhängig, ob sie diesen Wandel friedlich oder gewaltsam geschehen lasse. Paradoxerweise bedeutet damit der zitierte Satz Hegels keineswegs eine Festschreibung bestehender Verhältnisse, sondern bedeutet vielmehr die

Unbeständigkeit bestehender Verhältnisse als einzige Konstante in der menschlichen Geschichte: „Alles was besteht, ist wert, daß es zugrunde geht“ (Ursprünglich in Gothes Faust übernommen von Engels 1962b, S. 267).

So schätzt Hegel die Französische Revolution sehr hoch, dass es davon Rede ist, dass er „Phänomenologie des Geistes“ aufgrund der französischen Revolution schrieb. Dieser revolutionäre Ansatz Hegels steht in starkem Widerspruch zu seiner realpolitischen Haltung in der bürgerlichen Gesellschaft, in der er einen Kompromiss zwischen den Klassen vorschlägt, um ein vermeintlich friedliches Zusammenleben zu ermöglichen. Er geht davon aus, dass es in jeder bisherigen Gesellschaftsform zu einem tödlichen Kampf zwischen Herr und Knecht kam, der nur in einer Verschiebung oder Umkehrung des Herr-Knecht-Verhältnisses enden könne. Siegt der eine über den anderen, tötet er diesen anderen entweder oder unterwirft ihn sich als Knecht. Da Hegel sich keine Gesellschaft ohne Herr und Knecht vorstellen kann oder zumindest diese Beziehung in der bürgerlichen Gesellschaft mit Hilfe des Staates und der bürgerlichen Gesellschaft in einem Verhältnis der gegenseitigen Anerkennung reguliert werden muss, sucht er nach einem Kompromiss, der doch die Dialektik der Geschichte zu einem Ende bringt. Dafür müssen Herr und Knecht beide zu Subjekten werden, die einander anerkennen, um ein harmonisches Miteinander zu gestalten. Der Staat soll dabei als Vermittler zwischen den Klassen fungieren, der allen Bürgern aller Klassen verpflichtet ist, ihre Interessen zu erfüllen. Klassengegensätze sieht Hegel dabei ebenso wenig wie die Notwendigkeit der unterdrückten Klassen oder in seinen Worten der Knechte, für eine neue Gesellschaftsordnung ohne Unterordnung zu kämpfen (Hegel 2017).

Wie nun deutlich geworden sein sollte, baut der historische Materialismus auf Hegels Dialektik auf. Was allerdings bei Hegel im Abstrakten bleibt und daher bei dem Versuch der Übertragung der Theorie auf die gesellschaftlichen Verhältnisse zu Widersprüchen zwischen Theorie und Realpolitik führen muss, wird von Marx und Engels von Grund auf umgekehrt zu einer Dialektik, die die Bewegung und wechselseitige Beeinflussung von Produktivkräften und gesellschaftlichen Verhältnissen und Beziehungen beschreibt. Darin kann es keine Kompromisse geben, sondern nur revolutionäre Umbrüche. Daher muss nach Marx und Engels

im Gegensatz zu Hegel auch die bürgerliche Produktionsweise überwunden werden, die auf der Ausbeutung der Massen beruht.

2.2. „Zur Judenfrage“: Kritik der bürgerlichen „Emanzipation“

In „Zur Judenfrage“ rechnet Marx mit Bruno Bauer ab, der sich als Linkshegelianer verstand, Hegel aber sehr vereinfacht interpretierte. Hegels Theorie, dass der Einzelne sich in der Totalität auflösen müsse, reduzierte dieser darauf, dass alle Jüdinnen und Juden sich in den christlichen Staat als deutsche Totalität integrieren müssten, indem sie ihr Judentum aufgeben. Darunter versteht Bauer die Emanzipation der Jüdinnen und Juden. Marx widerlegt das und argumentiert mit Bezug auf Tocquevilles Forschung in den USA, dass die sogenannte politische Emanzipation durch die Säkularisierung des Staates in den USA nicht zur menschlichen Emanzipation geführt hat (Rehmann 2013, 42ff). Marx Kritik an Bruno Bauers Konzept der politischen Emanzipation betrifft auch Hegels Konzept der bürgerlichen Gesellschaft, da dieser sich darin ebenfalls die Verwirklichung der Freiheit der Menschen erhoffte. Marx hingegen strebt die menschliche Emanzipation aller an und versteht die Emanzipation der Jüdinnen und Juden als Emanzipation vom Judentum (MEW 1 1976). Dies kann so interpretiert werden, dass eine Voraussetzung für die menschliche Emanzipation die Emanzipation von der Religion und religiöser wie nationaler Identität ist, die uns in der bürgerlichen Gesellschaft qua Geburt mitgegeben werden und unser ganzes Leben bestimmen². Die menschliche Emanzipation, von der Marx spricht, unterscheidet sich nicht nur grundlegend von der antisemitischen Analyse Bruno Bauers und andere Linkshegelianer, sondern bildet auch eine radikale Grundlage für das marxistische Verständnis von Menschenrechten, das bis heute nichts an seiner Gültigkeit verloren hat und die bürgerlichen Menschenrechte in ihrem reaktionären Charakter entlarvt (MEW 1 1976, 347ff). So stellt auch die UN-Menschenrechtscharta in Artikel 17 noch heute das Privateigentum über die Menschen, insbesondere über diejenigen ohne ausreichend Eigentum zum Leben. Das Recht auf Eigentum tritt die Erfahrungen derjenigen mit Füßen, die daran

² Eric Hobsbawm rekonstruiert das Konzept der Identität bei Marx in seinem Buch „Nationen und Nationalismus“. Er beschreibt darin die Entwicklung der Identität im Laufe der Geschichte, angefangen bei den bürgerlichen Revolutionen bis zum Zusammenbruch des sogenannten Staatssozialismus. Die nationale Identität, wie Hobsbawm sie beschreibt, kann auch auf andere Identitäten wie die religiöse oder geschlechtliche übertragen werden.

zugrunde gehen, dass ein kleiner Teil der Menschheit einen Großteil des Privateigentums in Händen hält.

Hannah Arendt kritisiert, dass weder Bruno Bauer noch Marx in „Zur Judenfrage“ eine tatsächliche Lösung des Problems herausarbeiten. Ihre eigens propagierte Lösung, die sie allerdings später zurücknimmt, besteht in der Gründung eines jüdischen Staates. Arendt schreibt, dass man sich als Jude verteidigen soll, wenn er als Jude angegriffen wurde. Sie ist der Meinung, dass die Juden sich als Juden und nicht die Bürger der Welt, nicht als Verteidiger des Menschenrechtes und auch nicht als Deutsche verteidigen sollten, wenn sie aufgrund ihres Judenseins angegriffen wurden (vgl. Young-Bruehl 1982, 109ff). Die Identitätspolitik, die Arendt treibt kann teilweise richtig sein. Wenn aber die Identität politisiert und die Politik Identitär wird, kann eine faschistische Vernichtung mit faschistischer Vernichtung von den Knechten, die zu Herren wurden, rechtfertigt und durchgeführt werden. Die Nazibarbarei hat, die Juden, die Kommunisten, Sozialdemokraten, Behinderten, Homosexuellen mit brutalsten Methoden vernichtet, der jüdische Staat, der sich als „Schutzlage“ der Juden dargestellt hat, hatte mehr als sechs Millionen Palästinenser mit der rassistischen menschenverachtende Politik aus ihrer Heimat vertrieben und hunderttausende ermordet. Man kann die Barbarei des NS nicht mit systematische Vernichtung und Assimilation der Araber mit Zwang gleichsetzen, aber die Gemeinsamkeiten dieser Politik hat natürlich Arendt enttäuscht Zionismus als rechter konservativer Flügel und Anhänger des westlichen Imperialismus in der Geschichte, am Ende ihr Leben zu verteidigen. (Taut 1986, Vgl.) mehr Als ein weiterer bürgerlicher Staat kann dieser aber die Entfremdung nicht überwinden. In der Ablehnung von Identitätspolitik muss daher auch Arendts Kritik als eine von der rechten Seite verstanden werden. Die Marxsche Auseinandersetzung mit Unterdrückung und der radikalen emanzipatorischen Theorie als Ganzer neben seiner radikalen revolutionären Tätigkeit und dem lebenslangen Kampf für die Befreiung der Menschen kann nur zu dem Schluss führen, dass Arendt im Unrecht lag.

2.3. „Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie“: Verlagerung der Kritik vom Himmel zur Erde

Die Religion und die Frage nach ihrer Abschaffung spielen bei Marx und Engels und in der Erarbeitung des historischen Materialismus eine zentrale Rolle. In der „Kritik

der Hegelschen Rechtsphilosophie“ legen sie dar, dass der Atheismus von Feuerbach selbst Religiosität und Idealismus in sich trägt. Feuerbachs Analysen sind religiös, weil sie das Christentum durch eine andere Religion, in diesem Fall „atheistische Religion“, ersetzen. Sie sind idealistisch, weil sie die Subjekt-Objekt-Beziehung nicht in der Praxis, sondern in der Theorie lösen wollen. Marx und Engels wenden sich gegen diese metaphysische Weltanschauung Feuerbachs trotz ihres materialistischen Ausgangspunkts, weil sie die Frage der Philosophie nur transzendental und nicht in der Wirklichkeit lösen konnte. Auch den Menschen versteht Feuerbach als theoretischen Menschen im Abstrakten und nicht als Produkt der Gesellschaft und Geschichte, die er durch seine Praxis gleichzeitig schafft und die Wirklichkeit reproduziert (Marx 1969; Engels 1962b). Diese scharfe Abrechnung mit Feuerbach fängt in den „Feuerbachthesen“ an, entwickelt sich in der „Deutsche[n] Ideologie“ und wird in „Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie“ bei Engels zu Ende gebracht. Bloch behauptet in seiner Ausarbeitung der Entwicklung des historischen Materialismus zwar, dessen Geburtsstunde läge in der „Heilige[n] Familie“ (Bloch 1968, S. 59). Engels selbst jedoch stellt in „Ludwig Feuerbach und Ausgang der klassischen deutschen Philosophie“ heraus, dass sowohl Marx als auch er selbst am Anfang „Feuerbachianer“ waren und Feuerbach einen starken Einfluss auf „Die Heilige Familie“ ausübte (Engels 1962b, 271ff). In diesem Buch äußerten Marx und Engels noch ihre Begeisterung vom alten Materialismus, der sich mit der „Natur“ und dem „Geist“ beschäftigte. In seiner Religionskritik in „Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie, Einleitung“ verfolgt Marx bereits eine andere Linie, die darüber hinausgeht. Darauf folgt eine sehr scharfe Widerlegung des Hegelschen Umgangs mit der Religion. Während Feuerbach versuchte, mit dem Atheismus und „Sinnenmaterialismus“ oder mit dem Schwert gegen den Schatten zu kämpfen und wenn Hegel den Protestantismus als echte geistige Revolution darstellt, versucht Marx zu zeigen, dass der eigentliche Kampf gegen die Religion der Kampf gegen die Institutionen, den Staat und eine Welt ist, die die Religiosität der Menschen braucht, um fortzubestehen und über die bestehenden Ungleichheiten hinwegzutrusten, wenn nicht sogar diese zu legitimieren. Darüber hinaus zeigt Marx im Widerspruch zu Hegel, wie Luther und sein Protestantismus in Deutschland die Knechtschaft durch die Religion verinnerlichte:

„Luther hat allerdings die Knechtschaft aus Devotion besiegt, weil er die Knechtschaft aus Überzeugung an ihre Stelle gesetzt hat. Er hat den Glauben an die Autorität gebrochen, weil er die Autorität des Glaubens restauriert hat. Er hat die Pfaffen in Laien verwandelt, weil er die Laien in Pfaffen verwandelt hat. Er hat den Menschen von der äußeren Religiosität befreit, weil er die Religiosität zum inneren Menschen gemacht hat. Er hat den Leib von der Kette emanzipiert, weil er das Herz an die Kette gelegt“ (Marx 1976, S. 386).

Wenn Hegel die Verinnerlichung der Religion in der „Philosophie der Weltgeschichte“ als eine Negation der katholischen Herrschaft positiv sieht, sieht Marx diese Verinnerlichung negativ, weil aus Marx Sicht diese Verinnerlichung eine gesteigerte Form der Entfremdung und Versklavung der Menschen durch die Religion ist. Marx bringt die Kritik der Religion mit der Kritik der Ökonomie in „Zur Judenfrage“ zusammen und betreibt dort eine materialistische Philosophie, die weder den Materialismus von Feuerbach rekonstruiert noch die Illusion des sogenannten Säkularismus in sich trägt.

„Im christlich-germanischen Staat ist aber die Religion eine »Wirtschaftssache«, wie die »Wirtschaftssache« Religion ist. Im christlich-germanischen Staat ist die Herrschaft der Religion die Religion der Herrschaft“ (MEW 1 1976, S. 359).

Alle diese Analysen von Marx zeigen, dass er eine andere Philosophie treibt, die weder mit der Hegelschen noch Feuerbachschen Philosophie übereinstimmt. In der „Einleitung zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie“ schreibt Marx, dass die Kritik der Religion in Deutschland beendet sei, wobei sie die Voraussetzung aller Kritik sei (Marx 1976, S. 378). Marx meint, dass die Kritik, die vor ihm getrieben wurde, keine radikale Kritik war, die die Sache hätte begreifen können. Aus diesem Grund ist diese Form der Kritik durch Feuerbach, Strauß, Bauer und andere Linkshegelianer zu ihrem Ende gekommen. Marx übernimmt in seiner Kritik der Religion Feuerbachs Konzept der Entfremdung durch die Religion, erweitert es aber, indem er die Kritik der Religion und Theologie von der Kritik des Himmels in die Kritik des Rechts, des Staats und der Politik übersetzt. Damit baut er eine Philosophie auf, die die Religion als Ausdruck des wahren Elendes und falschen Bewusstseins des Menschen darstellt, der sich entweder nicht gefunden oder verloren hat. Daraus entwickelt Marx die Forderung der Emanzipation von der

Religion durch die Aufhebung der rechtlich, politischen und staatlichen Verhältnisse, die die Religion brauchen. Er schreibt dazu: *„Die Kritik hat die imaginären Blumen an der Kette zerpfückt, nicht damit der Mensch die phantasielose, trostlose Kette trage, sondern damit er die Kette abwerfe und die lebendige Blume breche“* (Marx 1976, S. 379). Am Ende dieser kurzen Schrift entwickelt Marx die Philosophie der Praxis, indem er die Rolle der Theorie für die menschliche Praxis herausstellt, die die Bewegung der Massen lenken und damit zur Überwindung der Entfremdung führen könne:

„Die Waffe der Kritik kann allerdings die Kritik der Waffen nicht ersetzen, die materielle Gewalt muß gestürzt werden durch materielle Gewalt, allein auch die Theorie wird zur materiellen Gewalt, sobald sie die Massen ergreift. Die Theorie ist fähig, die Massen zu ergreifen, sobald sie ad hominem [am Menschen] demonstriert, und sie demonstriert ad hominem, sobald sie radikal wird. Radikal sein ist die Sache an der Wurzel fassen. Die Wurzel für den Menschen ist aber der Mensch selbst. Der evidente Beweis für den Radikalismus der deutschen Theorie, also für ihre praktische Energie, ist ihr Ausgang von der entschiedenen positiven Aufhebung der Religion. Die Kritik der Religion endet mit der Lehre, daß der Mensch das höchste Wesen für den Menschen sei“ (Marx 1976, S. 385).

Die Kritik kann nach Marx nur zur materiellen Gewalt werden, indem sie die Masse des Proletariats ergreift und die Aufhebung der Philosophie in diesem Sinne durch die Kritik der Waffen durchsetzt. Damit ermöglicht sie die Aufhebung des Proletariats von einer Klasse an sich zur einer Klasse für sich, sodass es zum Subjekt der Geschichte wird (Vester 2008, 736f; MEW 3 1969a, S. 181). An dieser Stelle führt Marx viele Begriffe an, ohne sie näher zu klären. An diese Arbeit machten sich nach seinem Tod andere. So stellte Lukács den zentralen Stellenwert der Ideologie heraus ebenso wie die Notwendigkeit, dass die Arbeiterinnen und Arbeiter nicht nur ein ökonomisches, spontanes Bewusstsein, sondern auch ein politisches, ontologisches Bewusstsein entwickeln, indem sie sich als arbeitende Klasse mit gemeinsamen Interessen wahrnehmen. Fehlt dieses Bewusstsein und vertritt die Mehrheit der Arbeiterinnen und Arbeiter die bürgerliche Ideologie, kann die materielle Gewalt zu einer massiven Verschlimmerung der Lage der arbeitenden Klasse und der Gesellschaft als Ganze führen, namentlich zum Faschismus. In „Der achtzehnte Brumaire des Louis Bonaparte“ zeigt Marx auf, wie die Mehrheit der

Gesellschaft sich einem Lumpen mit der Eigenbezeichnung „Napoleon“ unterordnet. Die Mächte der Vergangenheit werden *in dem römischen Kostüme und mit römischen Phrasen* (Marx 1972, S. 116) heraufbeschworen und verhelfen den bürgerlichen Kräften zur Macht, um dann wieder unter den Teppich gekehrt zu werden. Ihre Ursprünge konnte die bürgerliche Gesellschaft zwar leugnen, aber sie mussten weiterwirken und bauten mit an einer autoritäre Staatsform. Auch Wilhelm Reich beschreibt die Entstehung des Faschismus mithilfe einer historisch-materialistischen Analyse, in der er aufzeigt, wie das falsche Bewusstsein³ der arbeitenden Klasse in Deutschland dem Faschismus zum Aufstieg verhalf, indem die Rassenideologie, Nationalismus usw. sich als verkehrtes Bewusstsein (Das Interesse der Deutschen) in Deutschland verbreitet wird und das Klasseninteresse des Proletariats von der NSDAP, mit Hilfe der Faschisten durch rassistischen völkischen „Bewusstsein“ abgelöst wird und die ArbeiterInnen sich mit Faschismus zusammenschlossen. (Reich 2003). Hierin widerlegt sich das häufig angebrachte Missverständnis, nach Marx wäre die einzig mögliche Entwicklung der Gesellschaft die zum Kommunismus. Die Notwendigkeit der Entwicklung hin zum Kommunismus ist keinesfalls ein vorweg determinierter Verlauf der Geschichte, sondern die Notwendigkeit um der Menschlichkeit willen. Möglich ist dabei nach Marx und mit dem historischen Materialismus eine Entwicklung in unterschiedliche Richtungen. Das besagte Missverständnis entsteht beim selektiven Lesen einzelner Schriften oder sogar nur Passagen, anstatt Marx gesamtes Werk in seinem Zusammenhang zu rezipieren und begreifen. So betont auch Gramsci die Notwendigkeit, in Ergänzung der „Deutsche[n] Ideologie“ den „18. Brumaire“ zu lesen, u.a. auch deswegen, weil Marx selbst im Sinne des historischen Materialismus in historischen Lagen zu bestimmten historischen Entwicklungen schreibt, wodurch in seinen verschiedenen Schriften unterschiedliche Aspekte und Facetten seiner Theorie mehr oder weniger zum Ausdruck kommen (Gramsci 1980, S. 219).

³ Die Entstehung des Bewusstseins ist durch das Sein bestimmt, aber das Sein ist in sich kompliziert. Die individuellen Menschen haben unterschiedliche Wahrnehmungen und interpretieren das Sein unterschiedlich. Sie werden von der Gesellschaft beeinflusst, sie beeinflussen die Gesellschaft wiederum mit ihren Ideen und menschlichen Tätigkeiten. Falsches Bewusstsein entsteht, wenn erstens die Arbeiterklasse sich nicht als Arbeiterklasse sieht, sondern als Mittelstand oder ähnliche Klassen, zweitens wenn die Arbeiterklasse den Fetischcharakter der Ideologie nicht erkannt hat. Für Lukács ist das Klassenbewusstsein ein ontologischer Prozess und nicht eine Art der Automation mit dem Eintritt in die Fabrik. B

Die historische Notwendigkeit stellt Marx in dem berühmten Zitat in der „Einleitung zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie“ als kategorischen Imperativ dar, den er von Kants idealistischer Philosophie in die Praxis übersetzt: der kategorische Imperativ, *„alle Verhältnisse umzuwerfen, in denen der Mensch ein erniedrigtes, ein geknechtetes, ein verlassenes, ein verächtliches Wesen ist“* (Marx 1976, S. 385). In der idealistischen Philosophie habe die „Revolution“ im Kopf der Philosophen stattgefunden, was nach Marx in die Revolution der Wirklichkeit übersetzt werden müsse. Wenn Marx von der Aufhebung der Philosophie spricht, meint er damit die idealistische Philosophie, für die der Gegenstand der Erfahrung nur in der Vorstellung des Subjekts als Schein existieren kann. Ihre Aufhebung bedeutet dann die Verwirklichung der realen Philosophie als Philosophie der Praxis, die nur im Kommunismus zu ihrer vollen Entfaltung kommen kann. In der Rezeption wurde die Aufhebung der Philosophie bei Marx teilweise falsch verstanden, wenn beispielsweise Lefebvre schreibt, im Kommunismus werde es keiner Philosophie mehr bedürfen und diese damit abgeschafft werden (Lefebvre 1972).

2.4. „Ökonomisch-philosophische Manuskripte - aus dem Jahr 1844“, Die Entwicklung der Entfremdungstheorie

In den „Ökonomisch-philosophische[n] Manuskripten“, auch als „Pariser Manuskripte“ bekannt, findet man bei Marx den ersten Versuch einer systematischen Darstellung und Erarbeitung seiner Theorie. Hierin arbeitet er das Verhältnis von Mensch und Natur heraus, die im Stoffwechsel zueinander in Beziehung treten, wobei auch der Mensch ein Teil der Natur ist (Marx 1968).

Mit dieser Arbeit legt Marx die Grundlage für die Entwicklung des historischen Materialismus, den er im Jahr 1847 in „Die deutsche Ideologie“ ausführlich ausarbeitet. Diese Grundlegung prägt seine Werke über den historischen Materialismus bis zum Ende seines Lebens (Colletti 1992 [1975]).

Auch die Historisierung der Begriffe wie Klassenbewusstsein und Ware als eine ontologische Herangehensweise entwickelt Marx in den „Pariser Manuskripte[n]“ von 1844 und greift sie später in anderen Werken wie „Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie“ und „Das Kapital“ auf und diskutiert sie ausführlicher (Hobsbawm 2016; Marx 1975, S. 23). Er historisiert die Begriffe in ihrem Zusammenhang mit historischen Epochen in der menschlichen Geschichte. Aus

seiner Sicht kann Klassenbewusstsein nur in der industriellen kapitalistischen Produktionsweise entstehen, in der die Arbeiterklasse sich als eine Klasse erkannt hat.

2.5. „Die deutsche Ideologie“: historische Materialismus wird zu Methode der Forschung

Die gründlichste Ausarbeitung des historischen Materialismus durch Marx und Engels findet sich in der „Deutsche[n] Ideologie“. Raya Dunayevskaya merkt an, wie in diesen Manuskripten dargestellt wird, dass es den Marxschen historischen Materialismus ohne die Hegelsche Dialektik nicht hätte geben können. Aus ihrer Sicht kann der Mensch mit Bezug auf Marx und seinen historischen Materialismus nicht entweder Subjekt oder Objekt sein. Der Mensch ist gleichzeitig beides (Dunayevskaya 2003). Die Herangehensweise wird historischer Materialismus genannt, wenn die Subjekt-Objekt-Beziehung aufgehoben wird.

Den alten Materialismus lehnt Marx bereits ab, bevor er „Die deutsche Ideologie“ mit Engels schreibt. Marx „Thesen über Feuerbach“ von 1845 eröffnen ein neues Feld in der Geschichte der Philosophie, die später von Antonio Labriola als Grundlage der Philosophie der Praxis verwendet wurde (Labriola 2018). Wesentliche Elemente in Marx materialistischer Weltanschauung stimmen weder mit Feuerbachs sinnlichem Materialismus überein, der eigentlich die Folge, Weiterentwicklung und Aufhebung des deutschen Idealismus von Kant bis Hegel war, noch treibt er den metaphysischen deutschen Idealismus. Dabei schreibt Engels in „Die Entwicklung des Sozialismus von der Utopie zur Wissenschaft“, dass die materialistische Geschichtsauffassung aus der deutschen „Nation“, Dialektik und dem deutschem Idealismus entstanden ist, nicht aus Utopien. Daher sollten die deutschen Sozialisten auf Kant, Fichte und Hegel stolz sein, nicht auf Saint-Simon, Fourier und Owen (Marx 1969, 5ff; Engels 1962a, S. 188). Engels ergänzt jedoch korrigierend in der dritten deutschen Ausgabe seines Buches, das eigentlich ein Teil des „Anti-Dühring“ werden sollte, in einer Fußnote, dass die Entwicklung der deutschen Dialektik von den ökonomischen und politischen Verhältnisse in England und Frankreich geprägt war und damit der wissenschaftliche Sozialismus kein ausschließlich deutsches, sondern ein internationales Produkt sei (Engels 1962a, Ebd.188).

Marx ist der Meinung, dass der Sinnmaterialismus von Feuerbach trotz seiner scharfen Kritik nicht die Grenzen des Idealismus überwunden hat. Marx historischer Materialismus unterscheidet sich vom Idealismus, indem Marx und Engels die Lebensbedingungen der Menschen, die Produktionsweise in jeder menschlichen Epoche, als Ausgangspunkt ihrer Theorie begreifen und daraus zur Abstraktion in der Theorie kommen. Marx spricht in der ersten Feuerbachthese von der Subjekt-Objekt-Beziehung, mit der sich die traditionelle philosophische Lehre, so auch Feuerbachs sinnlicher Materialismus, beschäftigt. Marx legt dar, dass Feuerbach die Praxis des Menschen als sinnliche theoretische Tätigkeit vor Augen hat und die „Wirklichkeit“⁴ der revolutionären Tätigkeit (die revolutionäre Praxis) des Menschen nicht wahrnimmt. (Marx 1969, Ebd.5)

Um hier die Beziehung zwischen Sinnmaterialismus und deutschem Idealismus zu klären, muss ich kurz auf Kant und Hegel als zwei wichtige Quelle sowohl für Feuerbach als auch für Marx zurückblicken. Während Kant als Begründer des Idealismus in Deutschland verstanden werden kann, hat Hegel diesen restauriert. Kant stellt die Erscheinung der Dinge an sich über die Dinge an sich, Hegel fasst die dialektische Entwicklung der Geschichte in der Entwicklung des Geistes und der Zurückkehrung des Geistes zu sich selbst zusammen und stellt den Geist in den Mittelpunkt seiner Theorie. Feuerbachs Kritik am Christentum kann trotz seiner scharfen Ablehnung der Religion als ein Kampf mit dem Schwert gegen den eigenen Schatten bezeichnet werden. Die Marxsche Kritik der Religion und des Idealismus hingegen ist eine grundlegende materialistische Kritik an der Religion im Allgemeinen, die sich gegen jede Art der Produktion wendet, die Menschen ausbeutet, und die Staatlichkeit im bürgerlichen oder vormodernen Sinne ablehnt. Marx entfernt sich von der Kritik der Religion von Feuerbach über Bruno Bauer und Strauß bis zu Stirner, die sich auf die Kritik der religiösen Vorstellung von Menschen beziehen:

„Was religiöses Bewußtsein, religiöse Vorstellung sei, wurde im weiteren Verlauf verschieden bestimmt. Der Fortschritt bestand darin, die angeblich herrschenden metaphysischen, politischen, rechtlichen, moralischen und andern Vorstellungen

⁴ Marx spricht von der Wirklichkeit und nicht von der Realität, weil die Wirklichkeit mit der Aktivität und der Praxis des Menschen zu tun hat und die Realität als passiver Zustand verstanden werden kann. Wirklichkeit kommt von dem Verb „wirken“ und wirken kann nur, was mit der Praxis von Menschen zu tun hat.

auch unter die Sphäre der religiösen oder theologischen Vorstellungen zu subsumieren; ebenso das politische, rechtliche, moralische Bewußtsein für religiöses oder theologisches Bewußtsein, und den politischen, rechtlichen, moralischen Menschen, in letzter Instanz ‚den Menschen‘, für religiös zu erklären. Die Herrschaft der Religion wurde vorausgesetzt. Nach und nach wurde jedes herrschende Verhältnis für ein Verhältnis der Religion erklärt und in Kultus verwandelt, Kultus des Rechts, Kultus des Staats pp. Überall hatte man es nur mit Dogmen und dem Glauben an Dogmen zu tun. Die Welt wurde in immer größerer Ausdehnung kanonisiert, bis endlich der ehrwürdige Sankt Max sie en bloc heiligsprechen und damit ein für allemal abfertigen konnte." (Marx und Engels 1969, S. 19)

Marx und Engels sehen den Unterschied zwischen Mensch und Tier darin, dass die Menschen im Gegensatz zu den Tieren ihre Lebensmittel produzieren können, indem sie in einen Stoffwechsel mit der Natur treten. Durch die Beherrschung der Natur produzieren sie ihre Lebensmittel und reproduzieren sich dadurch als Mensch. Der Unterschied zwischen Menschen und Tieren besteht aber nicht nur darin, dass die Menschen von der Natur profitieren, sondern auch darin, dass die Menschen im Gegensatz zu den Tieren durch die Abstraktion ein Bewusstsein bilden und sich immer weiterentwickeln. Die Rolle der Sprache darf dabei nicht vergessen werden (Marx und Engels 1969, S. 21). Jan Rehmann widerlegt die Kritik der Idee des falschen Bewusstseins in Bezug auf Ideologie und Religion bei Marx und Engels, wie Stuart Hall, Raymond Williams und Terry Eagleton sie vorbringen. Sie werfen Marx und Engels ein mechanisches und einseitiges Verständnis des Verhältnisses von Ideologie und Materialität vor, wenn sie in der „Deutsche[n] Ideologie“ die Metapher der Camera obscura anbringen, die den Einfluss der Ideologie und des Bewusstseins auf die Produktions- und Lebensbedingungen nicht fassen könne. Vielmehr, so argumentiert Rehmann, geht es Marx und Engels um den gesellschaftlichen Charakter des Bewusstseins, der sich in der Sprache ausdrückt. Das Bewusstsein ist somit nur als integraler Bestandteil der Lebenspraxis der Menschen zu fassen, kann also nicht losgelöst davon betrachtet, geschweige denn ihm vornan gestellt werden (Rehmann 2015, 24ff). Sahlins ergänzt, dass der Mensch sowohl sich selbst als physisches Wesen als auch sein Bewusstsein durch seine Tätigkeit in der Welt schaffe. Diese Tätigkeit ist jedoch durch die Verwendung

der Sprache immer eine gesellschaftliche, da die Menschen durch Sprache miteinander in Kontakt treten und Sprache nur im menschlichen Kontakt zueinander entstehen kann. In der Befriedigung ihrer Bedürfnisse treten die Menschen in den Stoffwechsel mit der Umwelt, wodurch sich wiederum neue Bedürfnisse ergeben. So üben sie Einfluss auf die Produktionsverhältnisse aus und verändern diese, wodurch sich auch die Gedanken und das Verständnis der Welt bei den Menschen verändern und sich neuen Produktionsbedingungen anpassen, um diese wiederum weiterzuentwickeln. Die Beziehung des Menschen zu der Natur wird durch ein historisches Subjekt vermittelt, den Menschen. Die ethnologische Debatte um den Zusammenhang von Kultur und Natur kommt zu einem Schluss, wie er bei Marx und Engels bereits nachzulesen war (Sahlins 1994, 184f).

Wesentlich im Stoffwechsel von Mensch und Natur ist die Arbeit, die in der menschlichen Produktion eine doppeldeutige Funktion hat. Einerseits bedeutet sie die genussvolle Selbstverwirklichung der Menschen in ihrer Abgrenzung zu den Tieren, andererseits ist sie aber unter den herrschenden Produktionsbedingungen auch Mittel der Entfremdung der Arbeiter von ihrer eigenen Arbeit und ihren Produkten (MEW Ergänzungsband 1 1968). Die Rolle der Arbeit und Abstraktion beim Menschen in Unterscheidung zum Tier bringt Marx an dieser Stelle des „Kapitals“ auf den Punkt, worin sich auch nochmals der untrennbare Zusammenhang von menschlichen Ideen und menschlicher Praxis zeigt:

„Wir unterstellen die Arbeit in einer Form, worin sie dem Menschen ausschließlich angehört. Eine Spinne verrichtet Operationen, die denen des Webers ähneln, und eine Biene beschämt durch den Bau ihrer Wachszellen manchen menschlichen Baumeister. Was aber von vornherein den schlechtesten Baumeister vor der besten Biene auszeichnet, ist, daß er die Zelle in seinem Kopf gebaut hat, bevor er sie in Wachs baut. Am Ende des Arbeitsprozesses kommt ein Resultat heraus, das beim Beginn desselben schon in der Vorstellung des Arbeiters, also schon ideell vorhanden war. Nicht daß er nur eine Formveränderung des Natürlichen bewirkt; er verwirklicht im Natürlichen zugleich seinen Zweck, den er weiß, der die Art und Weise seines Tuns als Gesetz bestimmt und dem er seine Willen unterordnen muß. Und diese Unterordnung ist kein einzelner Akt. Außer der Anstrengung der Organe, die arbeiten, ist der zweckmäßige Wille, der sich als Aufmerksamkeit äußert, für die ganze Dauer der Arbeit erheischt, und um so mehr, je weniger sie

durch den eignen Inhalt und die Art und Weise ihrer Ausführung den Arbeiter mit sich fortreißt, je weniger er sie daher als Spiel seiner eignen körperlichen und geistigen Kräfte genießt.

Die einfachen Momente des Arbeitsprozesses sind die zweckmäßige Tätigkeit oder die Arbeit selbst, ihr Gegenstand und ihr Mittel“ (MEW 23, 193).

Der historische Materialismus nimmt in den Blick, dass die menschliche Geschichte durch die Praxis des Menschen selbst gemacht wird. Die Entwicklung des Menschen vom Schimpansen konnte nur durch die Arbeit und die Praxis der Menschen ermöglicht werden. Die Menschwerdung der Affen wird noch einmal bei Engels in der „Dialektik der Natur“ historisch-materialistisch dargestellt. Engels schreibt: „So ist die Hand nicht nur das Organ der Arbeit, sie ist auch ihr Produkt“ (Engels 1973, S. 165). Engels merkt an anderer Stelle in der „Dialektik der Natur“ an, dass die Beziehung von Mensch und Natur die Menschen dazu führt, sich und ihre Lebensbedingungen zu verändern. Zwar unterscheidet sich der Mensch von anderen Tieren dadurch, dass er die Natur beherrscht. Dies tut er allerdings nicht als eine ihr fremde Macht, sondern als Teil der Natur. Er kann dabei nie alle Folgen seines Eingriffs in und Beherrschung der Natur absehen, sodass sein Verhalten in ungeahnter Weise auf ihn zurückschlägt:

„Die Leute, die in Mesopotamien, Griechenland, Kleinasien und anderswo die Wälder ausrotteten, um urbares Land zu gewinnen, träumten nicht, daß sie damit den Grund zur jetzigen Verödung jener Länder legten, indem sie ihnen mit den Wäldern die Ansammlungscentren und Behälter der Feuchtigkeit entzogen [...] Und so werden wir bei jedem Schritt daran erinnert, daß wir keineswegs die Natur beherrschen, wie ein Eroberer ein fremdes Volk beherrscht, wie jemand, der außer der Natur steht - sondern daß wir mit Fleisch und Blut und Hirn ihr angehören und mitten in ihr stehn, und daß unsre ganze Herrschaft über sie darin besteht, im Vorzug vor allen andern Geschöpfen ihre Gesetze erkennen und richtig anwenden zu können“ (Engels 1973, 173f).

Auf die Entwicklung der Arbeit, dem produktiven Umgang mit der Natur, folgt ihre Teilung innerhalb der Gesellschaft und später auch zwischen den Gesellschaften. Marx schreibt der Arbeitsteilung eine wichtige Rolle in der menschlichen Entwicklung zu und sieht durch sie die Entwicklung der Nationen sowie die

Trennung von Stadt und Land verwirklicht. In seiner dialektischen Betrachtungsweise der Gesellschaft erkennt Marx neben der horizontalen Teilung in gleichwertige Arbeiten aber auch die Trennung zwischen Produktionsmitteln und Produzenten, die in jeder Gesellschaft eine neue Form der Produktionsweise schafft, die auch wiederum auf die Teilung der Arbeit wirkt.

Er rekonstruiert die Entwicklung in der menschlichen Geschichte so, dass zunächst innerhalb der Nationen die industrielle und kommerzielle Arbeit von der agrarischen, bäuerlichen Arbeit getrennt wird. Daraufhin trennen sich industrielle und kommerzielle Arbeiten voneinander und gleichzeitig werden die Arbeiten innerhalb der einzelnen Produktionsbereiche in unterschiedliche Arbeiten ausdifferenziert. Bedingt werden die Verhältnisse der getrennten Arbeiten zueinander durch die Gesellschaftsform und Produktionsweise, in die sie eingebettet sind, die bei entsprechendem Verkehr auch die Verhältnisse zwischen den Nationen bestimmen. Die Teilung der Arbeit bestimmt ebenso die Form des Eigentums und damit die Verhältnisse der Menschen zueinander:

„Die verschiedenen Entwicklungsstufen der Teilung der Arbeit sind ebensoviel verschiedene Formen des Eigentums; d.h., die jedesmalige Stufe der Teilung der Arbeit bestimmt auch die Verhältnisse der Individuen zueinander in Beziehung auf das Material, Instrument und Produkt der Arbeit“ (MEW 3. S. 22).

In der „Deutsche[n] Ideologie“ als Grundlage des historischen Materialismus stellen Marx und Engels eine Analyse vor, die die „Feuerbachthesen“ ausführt und über Feuerbach hinausgeht. Sie versuchen, die Entwicklung der menschlichen Gesellschaft und der Geschichte darzustellen und verschiedene Arten des Eigentums in den vormodernen Gesellschaften mit ihrer jeweils spezifische Arbeitsteilung etc. auszuführen. Ich verstehe die Teilung der Arbeit in jeder Gesellschaft als eine Folge der Produktionsweise, die einerseits die Trennung der unterdrückten Klassen von den Produktionsmitteln begünstigt und andererseits die Produktion weiterentwickelt und eine Form annimmt, die durch die Produktionsweise bedingt wird. Solange es eine unterdrückte Klasse gibt, findet diese Weiterentwicklung jedoch vornehmlich im Interesse und der Profitmaximierung der herrschenden Klasse statt. Wenn daraus doch Erleichterungen und Fortschritte für die Arbeiter entstehen, ist das eher als ein

Nebenprodukt zu verstehen. Insgesamt führt die Teilung der Arbeit im Kapitalismus zu Unterschieden und zur Spaltung innerhalb der Arbeiterklasse und trägt damit wiederum bei zur Unterjochung und Unterdrückung der Mehrheit der Menschen in jeder Gesellschaft, in der eine Klasse des Menschen Macht über die anderen hat.

Den Zusammenhang von menschlicher Produktion und Praxis mit der menschlichen Tätigkeit und dem Sein der Menschen beschreiben Marx und Engels wie folgt:

„Man kann die Menschen durch das Bewußtsein, durch die Religion, durch was man sonst will, von den Tieren unterscheiden. Sie selbst fangen an, sich von den Tieren zu unterscheiden, sobald sie anfangen, ihre Lebensmittel zu produzieren, ein Schritt, der durch ihre körperliche Organisation bedingt ist. Indem die Menschen ihre Lebensmittel produzieren, produzieren sie indirekt ihr materielles Leben selbst.

Die Weise, in der die Menschen ihre Lebensmittel produzieren, hängt zunächst von der Beschaffenheit der vorgefundenen und zu reproduzierenden Lebensmittel selbst ab. Diese Weise der Produktion ist nicht bloß nach der Seite hin zu betrachten, daß sie die Reproduktion der physischen Existenz der Individuen ist. Sie ist vielmehr schon eine bestimmte Art der Tätigkeit dieser Individuen, eine bestimmte Art, ihr Leben zu äußern, eine bestimmte Lebensweise derselben. Wie die Individuen ihr Leben äußern, so sind sie. Was sie sind, fällt also zusammen mit ihrer Produktion, sowohl damit, was sie produzieren, als auch damit, wie sie produzieren. Was die Individuen also sind, das hängt ab von den materiellen Bedingungen ihrer Produktion (MEW 3 1969b, S. 21).

Erst durch eine wachsende Bevölkerung treten Menschen in „Verkehr“, in materiellen und geistigen Austausch, miteinander, was die Grundlage der Produktion bildet, die aber wiederum auch den Verkehr bedingt (MEW 3 1969b, S. 21). Die erste, noch unentwickelte Form des Eigentums nach Marx ist das Stammeigentum. Es entsteht in einer Bevölkerung, die sich von Jagd und Fischfang, Viehzucht oder höchstens Ackerbau ernährt. In dieser gesellschaftlichen Entwicklungsstufe ist die Arbeit nur in geringem Maße geteilt und beschränkt sich auf familiäre Strukturen, die sich in Stammesstrukturen ausdehnen und schließlich bei weiterem Bevölkerungswachstum und einem vermehrten Verkehr in Kriegen und Tauschhandel auch Sklaven erweitert wird (MEW 3 1969b, S. 22).

Die zweite Form des Eigentums nach Marx und Engels ist das antike Gemeinde- und Staatseigentum. Es entsteht aus dem vertraglichen oder kriegerischen Zusammenschluss mehrerer Stämme zu einer Stadt, in der die Sklaverei weiterhin besteht. Dem Gemeindeeigentum untergeordnet entwickelt sich hier bereits zunächst mobiles und später auch immobiles Privateigentum:

„Die Staatsbürger besitzen nur in ihrer Gemeinschaft die Macht über ihre arbeitenden Sklaven und sind schon deshalb an die Form des Gemeindeeigentums gebunden. Es ist das gemeinschaftliche Privateigentum der aktiven Staatsbürger, die den Sklaven gegenüber gezwungen sind, in dieser naturwüchsigen Weise der Assoziation zu bleiben. Daher verfällt die ganze hierauf basierende Gliederung der Gesellschaft und mit ihr die Macht des Volks in demselben Grade, in dem namentlich das immobile Privateigentum sich entwickelt“ (Marx und Engels 1969, 22f).

In dieser Gesellschaft besteht bereits die Trennung zwischen Stadt und Land, sowie in einem späteren Stadium zwischen den Staaten. Bürger und Sklaven stehen hier in einem „vollständig ausgebildet[en]“ (MEW 3 1969b, S. 23) Klassenverhältnis zueinander.

Auf das antike Gemeinde- und Staatseigentum folgt als dritte Form das feudale oder ständische Eigentum. Die Lebens- und Produktionsbedingungen, die diesem Eigentum zugrunde liegen, unterscheiden sich grundlegend von denen des antiken Eigentums. Grundlage bildet eine weit verstreute Landbevölkerung im Gegensatz zu der dichten Stadtbevölkerung der Antike. Mit dem Niedergang des römischen Reichs wurden die Produktivkräfte deutlich verringert und der Ackerbau ging zurück, die Industrie brach zusammen, der Handel verebbte und auch die Bevölkerungszahl nahm ab. Diese Verhältnisse bedingten also die Eroberung, mit der das feudale Eigentum entwickelt wurde:

„Es beruht, wie das Stamm- und Gemeindeeigentum, wieder auf einem Gemeinwesen, dem aber nicht wie dem antiken die Sklaven, sondern die leibeigenen kleinen Bauern als unmittelbar produzierende Klasse gegenüberstehen. Zugleich mit der vollständigen Ausbildung des Feudalismus tritt noch der Gegensatz gegen die Städte hinzu. Die hierarchische Gliederung des Grundbesitzes und die damit zusammenhängenden bewaffneten Gefolgschaften gaben dem Adel die Macht über die Leibeigenen. Diese feudale Gliederung war ebensogut wie das antike

Gemeindeeigentum eine Assoziation gegenüber der beherrschten produzierenden Klasse; nur war die Form der Assoziation und das Verhältnis zu den unmittelbaren Produzenten verschieden, weil verschiedene Produktionsbedingungen vorlagen“ (MEW 3 1962, S. 24).

In der Einteilung der Epochen der menschlichen Gesellschaften wird der Unterschied von Marx und Engels zu den Idealisten und unter ihnen insbesondere Hegel sehr deutlich. Sie berufen sich nicht auf die Ideen und den Geist als Motoren der Geschichte, sondern stellen die Produktionsverhältnisse als Basis ins Zentrum ihrer Untersuchungen und betrachten deren dialektischen Zusammenhang mit dem gesellschaftlichen Überbau.

Marx und Engels arbeiten in der „Deutsche[n] Ideologie“ die Eigentums- und Produktionsverhältnisse vorkapitalistischer Gesellschaften aus. In Hegels Sprache gefasst stellt das Kapitel über Feuerbach in der „Deutsche[n] Ideologie“ die Knospe der Marxschen materialistischen Theorie dar, die ihre Blüte im weiteren Lebenswerk ihrer beiden Verfasser entfalten wird, um schließlich im „Kapital“ voll aufzublühen. In dem Verlauf ihrer Entfaltung verfasst aber auch Engels Schriften, die darlegen, wie die Bourgeoisie sich im Kampf der unterdrückten Klassen gegen den Feudalismus an den Kopf der Revolution stellen und die Unterdrückten benutzen, um unter dem Deckmantel der „Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit“ im „Vernunftsstaat“ die Macht zu ergreifen. Aus der Freiheit wurde die Freiheit des bürgerlichen Kapitals und die Freiheit der Arbeiter von Produktionsmitteln, aus Gleichheit Ungleichheit, aus Brüderlichkeit Konkurrenz und der Vernunftsstaat wurde zum brutalen Staat als Vertreter der Irrationalität und Ausbeutung. Hatte die Bourgeoisie sich zu Beginn nicht als eine Klasse sondern als Vertreterin der gesamten Menschheit dargestellt, bildete sie sich nun allzu deutlich als erhabene und unterdrückerische Klasse heraus (MEW 19 1962, 190ff).

2.6. Das Manifest der kommunistischen Partei, 1848

Das „Manifest der kommunistischen Partei“ ist keine rein theoretische Ausarbeitung, sondern eine Schrift für die Masse des Proletariats. Gleichwohl ist das Manifest praktizierter historischer Materialismus. Marx und Engels fassen darin die wesentlichen Erkenntnisse ihrer Arbeiten bis zum Zeitpunkt der Verfassung des Manifests in einer leicht verständlichen Sprache zusammen und entwickeln damit

ein agitatorisches Werk im Klassenkampf. Wenn sie beschreiben, wie die Geschichte aller bisherigen Gesellschaften die Geschichte von Klassenkämpfen ist, zeigen sie damit auf, wie die Geschichte sich entwickelt hat: als brutaler Kampf zwischen Unterdrückern und Unterdrückten. Die Folge der Epochen ist bei ihnen keine Aufzählung voneinander getrennter Zeitabschnitte, sondern eine Form der Geschichtsschreibung, die die menschliche Praxis als den Motor der Entwicklung aufzeigt. Neue Gesellschaftsformen entstehen demnach aus der Gesellschaftsform heraus, die sie ablösen. Darin lässt sich der Einfluss Hegels erkennen, wobei Marx und Engels ihn hier tatsächlich vom Kopf auf die Füße stellen.

3. Die Rezeption, Interpretation und Vereinnahmung des historischen Materialismus

Die Marxschen Schriften und Analysen wurden im Ganzen sowohl in der Zeit von Marx als auch später häufig gefälscht, missinterpretiert oder als die Folge der Nationalökonomie, als romantische Analyse, Ökonomismus, Historismus, etc. interpretiert (Haug 2008, Vgl.323ff). Wenn Hegels Dialektik in der Rezeption durch Vulgärhegelianern sowie in Schul- und Wörterbüchern und teilweise an Universitäten auf „These, Synthese und Antithese“ reduziert wird, die eigentlich nichts mit Hegel gemein hat, verwundert es nicht, dass die Marxsche und Engelsche Dialektik auf das „Basis-Überbau“-Schema reduziert wird. Das Schema „These-Antithese-Synthese“ wurde nicht von Hegel, sondern ursprünglich von Fichte und Schelling entwickelt. Diese Art vereinfachter Vulgärdialektik wird mit der Hegelschen Dialektik verwechselt, obwohl Hegel die Negation ins Zentrum seiner Dialektik stellt (Dunayevskaya 2003). Die Marxsche Analyse und vor allem der historische Materialismus wurden sowohl von „orthodoxen“ Marxisten wie Karl Kautsky, „revisionistischen“ Sozialdemokraten wie Edward Bernstein, österreichischen Sozialdemokraten und kantianischen „Marxisten“ wie Max Adler als auch von Rechtskonservativen wie dem Mitbegründer der neoliberalen Lehre und Mitglied der „Mont pelerin society“ Karl R. Popper, dem Vordenker der konservativen rechten Sozialdemokratie und dem „Wohlfahrtsstaat“ John Maynard Keynes, von der bürgerlichen Soziologie von Karl Mannheim in der Weimarer Republik, von bürgerlichen Ökonomen wie Joseph Schumpeter und später auch von den sogenannten Sowjetmarxisten, die unter der Lehre und Herrschaft des Staatskapitalismus arbeiteten, zu einer Pseudowissenschaft

gemacht, die weit entfernt ist von der Marxschen Lehre (Theoder Mohl 1967, 7ff; Jakubowski 1968, 1ff).

Die Rezeption der Marxschen Theorie wurde in unterschiedlichen Epochen zu einem Kampffeld zwischen verschiedenen Richtungen und Interpreteten. Marx wurde sowohl mit der Hegelschen Brille als auch durch neue Positivisten mit der Kantschen Brille gelesen. Die Kantianischen „Marxisten“ reduzierten die Marxsche Analyse des historischen Materialismus und seine revolutionäre Theorie auf die automatische Entwicklung der Gesellschaft und setzten sie mit Darwins Evolutionstheorie gleich (Vgl. Elbe 2010, 12ff). Die Kantianischen „Marxisten“ und neuen Positivisten negieren die Rolle der Praxis des Menschen in der Entwicklung der Geschichte und rutschen damit in eine kontrerevolutionäre Richtung ab. Die Gegenbewegung zum Kantianischen „Marxismus“ stellten die Marxistischen Hegelianer dar. Zu ihnen zählen Antonio Labriola, Lenin ab 1914 und Georg Lukács, die in der Zeit der Krise der Sozialdemokratie und des Kantianischen Marxismus mit allen Mitteln gegen die evolutionistische Theorie der SPD, Menschewiki in Russland und Sozialdemokratie in Österreich kämpften und sehr wichtige Schriften hinterließen (Rees 2011, 165ff). Die Zurückkehrung von Lenin zu Hegel in der Zeit des ersten „Weltkriegs“ vertiefte nicht nur sein Verständnis des Marxismus, sondern führte ihn gleichzeitig in den Kampf gegen die Kantianer unter den „Marxisten“, die Marx vulgarisierten. Aus seinem intensiven Hegel-Studium zwischen 1914 und 1915, während dessen er sich intensiv mit der „Wissenschaft der Logik“, der „Phänomenologie des Geistes“ und anderen Schriften Hegels sowie einigen wichtigen philosophischen Schriften anderer Autoren befasste, schrieb Lenin mehr als 800 Seiten Notizen nieder. Er kam nie dazu, daraus ein Buch zu schreiben, sie wurden aber nach seinem Tod als „Philosophische Hefte“ veröffentlicht. Diese Notizen und andere über den Imperialismus bilden die Grundlage seiner Schriften „Der Imperialismus als höchstes Stadium des Kapitalismus“ im Jahr 1916 und das im finnischen Exil verfasste „Staat und Revolution“ im Jahr 1917, die tiefsten marxistischen Kenntnisse seiner Zeit. Diese zwei Schriften Lenins, die er unter dem Einfluss von Hegels Schriften verfasste, unterschieden sich qualitativ von seinem früheren Werk „Materialismus und Empiriokritizismus“. (Dunayevskaya 2003; Rees 2011) Lenin erklärt in den „Philosophische[n] Hefte[n]“ die Schwäche und Unvollständigkeit von

„Materialismus und Empiriokritizismus“ und erklärt, Hegel materialistisch lesen zu wollen (Lenin 1971, 94). Nach seinem Hegel-Studium sagt Lenin, dass er in Hegels Schriften mehr Materialismus als Idealismus vorgefunden habe. Er ist der Meinung, man könne „Das Kapital“ von Marx und insbesondere das erste Kapitel des ersten Bandes nicht vollständig verstehen, ohne Hegels Logik studiert und begriffen zu haben. *„Folglich hat nach einem halben Jahrhundert nicht ein Marxist Marx begriffen“* (Lenin 1971, 170)! Lenin mag hier übertrieben haben, aber ein intensives Studium der Geschichte des Marxismus zeigt, dass Lenin im Ganzen doch Recht hatte, denn nur Hegelianische Marxisten wie Labriola, Korsch und Lukács, die starke Hegelsche Tendenzen in der Ausarbeitung des Marxismus hatten, wurden nicht von der reaktionären positivistischen Welle und vom neuen Kantianismus beeinflusst. Goldman bestätigt mit anderen Worten diese Aussage Lenins und schreibt, dass in der Zeit der II. Internationale fast alle Marxisten außer Luxemburg und Trotzki vom mechanischen Materialismus, Positivismus und Kantianismus geprägt waren (Goldmann 2016). Ich kann leider nicht sagen, ob Goldman sich mit den Schriften Labriolas und Korsch auseinandergesetzt hat oder nicht. Intensiv beschäftigt hat er sich aber mit Lukács. Goldman fordert in der Reflexion von „Geschichte und Klassenbewusstsein“ selbst die Zusammenarbeit und Integration der revolutionären Parteien in Europa mit den reformistischen parlamentarischen und linkspopulistischen Parteien, statt eine revolutionäre Bewegung zu unterstützen (Goldmann 2016, Ebd.) Wie Michael Brie in einem Buch „Lenin neu entdecken“ schreibt, hat Lenin durch sein intensives Hegel-Studium nicht nur seinen theoretischen Ansatz korrigiert und verbessert, sondern ihn auch auf die „Realpolitik“ seiner Zeit übertragen. Lenin lehnte den Krieg als Folge des Imperialismus ab, obwohl die SPD am 4. August 1914 im Reichstag für den Krieg gestimmt hatte. Lenins Nein war keine einfache Negation, sondern auch eine Abrechnung mit der II. Internationale und eine Überlegung zur Überwindung des imperialistischen Krieges, indem er zum Bürgerkrieg gegen die herrschende Klasse aufrief. In Russland gelang dies, indem der imperialistische Krieg mit einer dialektischen Negation durch die Bolschewiki und durch den starken Einfluss Lenins zum Bürgerkrieg und der Bürgerkrieg zur sozialistischen Revolution gemacht wurde (Brie 2017, 16ff).

In der Auseinandersetzung mit der Rezeption des historischen Materialismus muss beachtet werden, dass die „Deutsche Ideologie“ erstmals 1932 veröffentlicht wurde. Während die materialistische Geschichtsauffassung bei Marx und Engels häufig auf die „Deutsche Ideologie“ reduziert wird, taucht dieser bei vielen Vertretern und auch Feinden des Marxismus auch vor den 1930er Jahren auf. Insbesondere die russischen Marxisten, bezugnehmend auf Plechanow, sprechen auch von „dialektischem Materialismus“, obwohl dieser Begriff weder von Marx noch bei Engels verwendet wird. In diesem Begriff werden zwei unterschiedliche, wenn auch zusammenhängende Marxsche Konzepte zusammengeworfen und verwischt, ohne die Bildung des neuen Begriffs zu begründen oder zu hinterfragen (Löser 1995, 964f; Haug 2018, 171ff). Die „Deutsche Ideologie“ stellte offensichtlich eine Gefahr für die stalinistische Herrschaft in der Sowjetunion dar. So durfte sie zwar gelesen werden, den Kritikerinnen und Kritikern des Vulgärmarxismus wurde aber verboten, das in der „Deutsche[n] Ideologie“ besonders ausführlich dargelegte Konzept der Entfremdung auf die Sowjetgesellschaft zu übertragen.

Die Marxschen und Engelschen Schriften wurden in verschiedenen Epochen aus unterschiedlichen Perspektiven gelesen und rekonstruiert. Viele ihrer Schriften erschienen erst nach ihrem Tod oder wurden nach einmaliger Auflage nicht wieder gedruckt und verbreitet. So konnten sie erst später in die Rezeption der Marxschen Theorie einfließen (Hobsbawm 2014, 136ff). Aber auch heute noch beziehen sich die meisten Menschen, die Marx zitieren oder auf ihn Bezug nehmen, auf die eine oder andere seiner Schriften, ohne ihren Zusammenhang zu sehen und weitere Ausführungen in anderen Schriften hinzuzuziehen. Durch diesen Umgang kommt es häufig zu einer Vulgarisierung des Marxismus. Ein ähnlicher Umgang ließ sich auch bei Rechts- und Linkshegelianern mit Hegel beobachten. Jede Seite zitierte den Teil der Hegelschen Philosophie, der ihrem Interesse entsprach (MEW 3 1969b, S. 19). Beide Seiten hatten auch teilweise Recht, weil die Hegelsche Philosophie die Widersprüche ihrer Zeit in sich trug und sich nicht daraus befreien konnte (MEW 21 1975, 266ff). Schon vor Marx und Engels erkennt der revolutionäre Philosoph Heinrich Heine die Mystifikation in der Hegelschen Philosophie und ihre Doppeldeutigkeit. Er bezeichnet sie als esoterisch und exoterisch und legt eine materialistische Grundlage für Hegels Kritiker und vor allem Marx und Engels dar, indem er sich scharf gegen die transzendente deutsche Philosophie von Kant,

Fichte und Schelling wendet und die Notwendigkeit der radikalen Revolution durch die Masse der Bevölkerung statt einer philosophisch abstrakten und unzugänglichen Auseinandersetzung fordert (Heine 1970, 182ff; MEW 21 1975, S. 265).

Marx und Engels historischer Materialismus konnte nicht nur die Philosophie des Marxismus prägen, sondern auch verschiedene politische Parteien und Richtungen sowie Wissenschaften wie Geschichte, Psychologie, Anthropologie, „Cultural Studies“ von Raymond Williams und Stuart Hall. Walter Benjamin versucht in der Zeit des Faschismus in seiner letzten Schrift kurz vor seinem Selbstmord die Integration der Theologie in den historischen Materialismus. Obwohl er die Theologie als hässlich und klein darstellt, scheint er durch diese Integration den Faschismus schlagen und den Konformismus der Sozialdemokratie beseitigen zu wollen, die durch ihre Praxis den Weg der Entstehung des Faschismus in Deutschland vorbereitet hatte (Benjamin 2011, 957ff). Benjamins utopische und romantische Analyse stellt neben Blochs esoterisch-utopischen und romantischen Analyse in „Atheismus im Christentum“ den Versuch dar, Marxismus und Theologie zusammenzuschließen. Die „Befreiende“ Theologie in Südamerika ist eigentlich eine reaktionäre Schule, die stark von Blochs Messianismus und dessen Buch „Atheismus im Christentum“ geprägt wurde. Die ursprüngliche Behauptung, das Christentum habe „progressive“ oder atheistische Ansätze, kam weder von Bloch noch von Benjamin, sondern von Engels. Laut Paul Lafarge steckte Marx große Mühe darein, Engels vom Gegenteil zu überzeugen, was ihm schließlich durch eine Auseinandersetzung mit der Religion, Mythologie und der Geschichte der Religion gelang. Für Marx gab es nichts wichtigeres, als Engels von seiner Ansicht zu überzeugen (Lafarge 1890).

Ich erwähne nur einige der Wissenschaften, die durch den Einfluss des historischen Materialismus die Schwerpunkte ihrer Forschung geändert haben. Perry Anderson schreibt im Vorwort seines Buches „Von der Antike zum Feudalismus – Spuren der Übergangsgesellschaften“, dass seine Analyse und Darstellung der Geschichte historisch-materialistisch geprägt sei, wobei die Verwendung nicht marxistischer Quellen seine historisch-materialistische Analyse bestätigen sollen. Der historische Materialismus ist für Anderson eine nicht geschlossene Wissenschaft, die sowohl von Marxisten und Marxistinnen als auch von Nicht-Marxisten

verwendet wird (Anderson 1978, 8f). Auch der marxistische Historiker Hobsbawm analysiert die Geschichte historisch-materialistisch und prägt damit auch die antikommunistische Geschichtsschreibung.

Es wurde aber auch versucht, den historischen Materialismus und die Marxsche Theorie mit anderen Herangehensweisen zu vereinen. Jan Rehmann versucht, Blochs Analyse als romantischer Marxist und seine „Hoffnungsphilosophie“ in Zusammenhang mit der Philosophie der Praxis von Gramsci zu bringen und den Ursprung der „Hoffnungsphilosophie“ in den „Feuerbachthesen“ zu suchen (Rehmann 2018). Ein intensives Studium von Blochs Philosophie kann zeigen, dass Bloch eigentlich nicht mehr als ein christlicher Sozialist mit utopischen Vorstellung war, dessen Hoffnungsphilosophie keine Möglichkeit für die revolutionäre Umwandlung des Kapitalismus zum Kommunismus leisten konnte. Ihren Ursprung hat sie im romantischen Sozialismus, der schon von Marx und Engels in verschiedenen Schriften wie „Die deutsche Ideologie“, „Das Elend der Philosophie“, „Manifest der kommunistischen Partei“, „Entwicklung des Sozialismus von der Utopie zu Wissenschaft“, „Anti Dühring“ und anderen Schriften wie „Kritik Gothaer Programms“ widerlegt und als ungültig dargestellt wurde (Löwy 2014, Vgl.).

Mehrere Psychologen, vor allem Wilhelm Reich und Erich Fromm, waren stark vom Marxismus und der Lehre des historischen Materialismus beeinflusst. Reich versucht in seinem Buch „Die Massenpsychologie des Faschismus“ mit Hilfe des historischen Materialismus einerseits, die ideologische Veränderung der Menschen vor der Entstehung des Faschismus in Deutschland als materielle Gewalt darzustellen, und andererseits diese Veränderung der Wahrnehmung der Menschen, die von den Umständen geprägt ist, zur Basis seiner Forschung zu machen und mit Hilfe der Psychoanalyse von Freud und des historischen Materialismus von Marx und Engels eine marxistische Psychologie zu entwickeln. Reich wendet sich wiederum gegen den Vulgärmarxismus, der nicht die Entstehung des Faschismus begreifen konnte und die Sozialdemokratie als einzige Schuldige darstellte.

Der historische Materialismus wurde auch vom konservativen Flügel der Frankfurter Schule, namentlich Adorno und Horkheimer, auf die Kritik der Kulturindustrie und ideologisches Eindringen in die kapitalistischen Gesellschaft reduziert. Da sie nach ihrer Rückkehr nach Frankfurt um jeden Preis das „Institut

für Sozialforschung“ retten wollten und von der Sorge durchdrungen waren, dass eine Revolution in einer Gesellschaft, die dafür nicht reif ist, wieder zum Stalinismus führen würde, nahmen sie ihre vorherige radikale Gesellschaftskritik zurück und integrierten sich in die bürgerliche Logik und die parlamentarische Ordnung (vgl. Horkheimer und Adorno 1988, 129ff; Krahl 1969). Später wurde der historische Materialismus auch von Habermas als Evolutionstheorie dargestellt und zur Theorie des „Kommunikativen Handelns“ gemacht, um die „Intersubjektivität“ zu ermöglichen. (Habermas 1976) Habermas schreibt im Vorwort seines Buches: *„Während Marx die evolutionär folgenreichen Lernvorgänge, die die epochalen Entwicklungsschübe auslösen, in der Dimension [...] der Produktionskräfte lokalisiert hat, gibt es inzwischen gute Gründe für die Annahme, daß auch in der Dimension der moralischen Einsicht, des praktischen Wissens, des kommunikativen Handelns und der konsensuellen Regelung von Handlungskonflikten Lernvorgänge stattfinden, die sich in reiferen Formen der sozialen Integration, in den neuen Produktionsverhältnissen niederschlagen und ihrerseits erst den Einsatz neuer Produktivkräfte möglich machen.“* (Habermas 1976, 11f) Diese Analyse, die Habermas als Rationalität und „kommunikatives Handeln“ bezeichnet, und mit einer moralischen, pazifistischen und esoterischen Sprache rechtfertigt, hat weder etwas mit linker Theorie noch mit dem Marxismus zu tun. Es ist ein Weberscher Ansatz und die irrationale „Rationalität“, die zur Integration in den imperialistischen Staat führte und aus diesem Grund Habermas zum „Staatphilosophen“ machte.

Die Aufnahme des historischen Materialismus durch Ethnologen und Ethnologinnen wie Eric Wolf, Lawrence Krader, Eleanor Leacock und Marshall Sahlins öffnet ein weiteres Feld der Vertiefung, Ergänzung und Bestätigung des historischen Materialismus in Bezug auf Feldforschung und Teilnahmebeobachtung in Gesellschaften und Gemeinschaften wie denen der Jäger und Sammler. Die Arbeiten dieser Ethnologinnen und Ethnologen bestätigen, dass Marx und Engels die Welt radikal betrachteten. Die Ethnologie und Archäologie haben uns geholfen, die richtigen und falschen Seiten der Marxschen Theorie besser zu verstehen, weil die Ethnologen und Ethnologinnen sich im Gegensatz zu Historikern, Philosophen und Soziologen intensiv mit dem alltäglichen, tätigen Leben der Menschen in der Gesellschaft beschäftigten. So konnte Wolf darlegen, dass die wahre Geschichte

nicht erst mit der bürgerlichen Gesellschaft beginnt⁵, wie Hegel schreibt, oder mit dem Kommunismus, wie Marx schreibt, sondern dass jeder Mensch eine Geschichte hat, die in die gesellschaftlichen Umstände seiner Zeit eingebettet ist. Sahlins weist uns mit seinen Forschungen darauf hin, dass das Leben in Jäger- und Sammler-Gesellschaften in einigen Aspekten einen höheren Standard hatte als in späteren Gesellschaften, insbesondere in Bezug auf die körperliche und psychische Gesundheit der Menschen. Dies bedingte sich durch ihre Lebens- und Produktionsweise, durch die sie sich viel bewegten und gesund ernährten. Gleichzeitig kann er aufzeigen, dass Bachofens Analyse über den Ursprung der Frauenunterdrückung in der Abschaffung des Mutterrechts, die Engels unkritisch übernimmt, reiner Mythos ist. Sahlins betont, dass der historische Materialismus, der auch seine eigene Arbeit leiten soll, weder dem Ökonomismus noch dem Historismus oder funktionalistischen Reduktionismus erlegen ist, die sich zwar alle im Marxismus, aber nicht bei Marx finden.

3.1. Vulgärmarxismus als Feind des historischen Materialismus

Wie bereits angeklungen, wurde der Marxsche historische Materialismus häufig von Vulgärmarxisten und Positivisten wie Karl Popper falsch interpretiert, weil der Zusammenhang zwischen verschiedenen Marxschen Werken unreflektiert oder absichtlich missachtet wird. Gramsci wendet sich im Jahr 1930 in seinen Notizen über „Basis und Überbau“ gegen den Vulgärmarxismus und argumentiert, dass ein richtiges Verständnis des Marxschen historischen Materialismus ohne einen Blick auf seine Schriften über die Revolution 1849, den Staatsstreich des 18. Brumaire, den Bürgerkrieg in Frankreich sowie die Revolution und Kontrerevolution in Deutschland nicht möglich sei. Gramsci widerlegt den Irrtum des Vulgärmarxismus mit drei Argumenten: Erstens ist die Politik nicht unbedingt die Widerspiegelung der Basis, weil in einer bürgerlichen Gesellschaft in unterschiedlicher Form Politik betrieben werden kann. Die Lehre von Marx über den Bonapartismus im „18. Brumaire“ zeigt, wie die Mächte der Vergangenheit mit römischen Kostümen

⁵ Für Hegel ist der Beginn der wahren Geschichte die Bildung des Staates. Ich habe ihn hier zu eng interpretiert, weil ich die bürgerliche Gesellschaft so eng mit dem Staat verbunden sehe. Aber natürlich gab es auch in anderen Gesellschaftsformen Staaten.

wieder an die Macht kommen und wie ein Gespenst auf die Gesellschaft stoßen. Zweitens verstehen der mechanische historische Materialismus⁶ und insbesondere diejenigen, die sich seiner zur Legitimation ihrer eigenen Herrschaft bedienen, jede politische Handlung als einzig logische und damit vorbestimmte Folge der Basis und ihrer Veränderungen. Damit können politische Handlungen nicht falsch sein. Sie können damit nicht fassen, dass eine Form des Staates Einfluss auf die Basis haben kann und darauf, wie die Produktionsweise weiterentwickelt wird und die Entwicklung der Geschichte und des Kapitalismus regional unterschiedlich sein kann. Sie leugnen damit die Rolle der Praxis und der Partei, der Organisation und Gruppen, die sich für die Weiterentwicklung der Gesellschaft engagieren. Drittens verlässt sich der mechanische historische Materialismus auf die „Notwendigkeit“ der automatischen Entwicklung, ohne die Kräfteverhältnisse der unterschiedlichen gesellschaftlichen Akteure oder der Akteure innerhalb einer Partei oder Gruppe vor Augen zu haben (Gramsci 1980, 219f).

Goldmann spricht davon, dass die meisten Marxisten vom Positivismus der II. Internationale und ihrem mechanischen Materialismus beeinflusst waren, ausgenommen Luxemburg und Trotzki. Was Goldmann beschreibt, kann übertrieben sein oder nicht ganz stimmen. Es enthält aber sicherlich einen Teil der Wahrheit. Goldmann will in seiner Schrift einerseits die Wirkung des Kantianismus auf den Marxismus und die Überwindung der Dialektik durch einen positivistischen Kantianismus bei den Vertretern des „Orthodoxen Marxismus“ in Deutschland und den sogenannten Austromarxisten aufgreifen. Andererseits befasst er sich mit der Rolle von Lukács Buch „Geschichte und Klassenbewusstsein“ und dessen Wirkung auf die Verständigung der Marxisten über die Notwendigkeit des Zurückkehrens zur Hegelschen Dialektik. (Goldmann 2016) Obwohl Lukács in den 1960er Jahren selbst die Gültigkeit seines Buches in Frage stellt, war „Geschichte und Klassenbewusstsein“ ein radikaler Versuch der Widerlegung des Vulgärmarxismus und wurde zu einem der wichtigsten Werke in der Geschichte des Marxismus.

⁶ Mit „mechanischem historischem Materialismus“ bezeichnet Gramsci das, was ich Vulgärmarxismus nenne. Beide Begriffe teilen die gleiche Schwierigkeit: ein mechanischer „historischer Materialismus“ ist ebenso wenig historischer Materialismus, wie ein vulgärer „Marxismus“ Marxismus ist. Da ihre Vertreter aber sich und ihrer Theorie diese Namen geben und in Ermangelung eines anderen Begriffs, verwende ich zu seiner Bezeichnung den „Vulgärmarxismus“. Er hat dem „mechanischem historischem Materialismus“ voraus, dass er deutlicher darauf hinweist, dass die theoretische Unzulänglichkeit sich im gesamten theoretischen Verständnis und in der politischen Praxis seiner Vertreter widerspiegelt.

Bevor Lukács sein Buch schrieb und Jahre vor der Entdeckung und Veröffentlichung der „Ökonomisch-philosophische[n] Manuskripten“ und der „Deutsche[n] Ideologie“ schrieb Lenin die Grundelemente des historischen Materialismus in verschiedenen Schriften wie „Was tun?“, „Sozialismus und Religion“, „Philosophische Hefte“, „Staat und Revolution“ und teilweise „Materialismus und Empiriekritizismus“ nieder. Ohne diese Schriften Marx und Lenins zu kennen, die alle erst später veröffentlicht wurden, entwickelte Lukács in „Geschichte und Klassenbewusstsein“ Aspekte des historischen Materialismus in erstaunlicher Nähe zu den ihm unbekanntem Schriften der Gründungsväter dieser wissenschaftlichen Herangehensweise. Seine Arbeit erweitert und korrigiert er während seines Exils in Wien nach intensiver Auseinandersetzung mit den schließlich veröffentlichten Schriften Lenins und Marx in „Der junge Hegel“ und vor allem in „Ontologie des gesellschaftlichen Seins“ (Lukács 1970, 5ff. Aus dem Vwwort von 1967).

Auch Wilhelm Reich spricht in seinem Buch „Die Massenpsychologie des Faschismus“ gegen den Vulgärmarxismus. Er wendet sich sehr scharf gegen mechanische Analysen der Marxisten, die den historischen Materialismus von Marx zu einem Irrtum gemacht haben, die Rolle der Ideologie und die dialektische Beziehung der Ideologie zur Basis nicht verstanden haben und falsche Erklärungen über die Entstehung des Faschismus liefern (Reich 2003, 38-ff): *„Der Marxsche Satz, daß sich das >Materielle< (das Sein) im Menschenkopfe in >Ideelles< (in Bewußtsein) umsetzt, und nicht ursprünglich umgekehrt, läßt zwei Fragen offen: erstens, wie das geschieht, was dabei >im Menschenkopfe< vorgeht, zweitens, wie das so entstandene >Bewußtsein< (wir werden von nun an von psychischer Struktur sprechen) auf den ökonomischen Prozeß zurückwirkt“* (Reich 2003, S. 37). Reich will mit Hilfe der materialistischen Psychologie diese Lücken füllen, indem er mit seiner Analyse dort an Marx selbst anknüpft, wo dieser mit „Theorien über den Mehrwert“ den Menschen als Basis seiner materiellen Produktion erklärt und die menschlichen Verhältnisse als Grund für die Beeinflussung der materiellen Produktion darstellt (Reich 2003, S. 38).

„Denken und Sein sind also zwar unterschieden, aber zugleich in Einheit miteinander“ (Marx 1968, S. 539). Dieser Satz von Marx ist eine Grundlage des historischen Materialismus oder der materialistischen Geschichtsauffassung, die gegen jede Form der Vulgarisierung des Marxismus benutzt werden kann. Ein

Grund dafür, dass die „Ökonomische-philosophischen Manuskripte“ bis 1932 in der „Haft“ der Sozialdemokratie blieben und erst später in der DDR in einem Ergänzungsband erschienen, muss meiner Meinung nach in der radikal dialektischen Formulierung dieses Satzes liegen, der die Vulgarisierung des Marxismus nicht dulden konnte.

Die Schema von Basis und Überbau wurde sowohl durch die bürgerliche Soziologie als auch den Vulgärmarxismus zur einer Form der mechanischen Beschreibung der Geschichte und des Marxismus gemacht, der eigentlich nicht mit den Marxschen Grundgedanken zusammengebracht werden kann. Engels kritisiert 1890 in einem Brief an Joseph Bloch die Missinterpretation und Vulgarisierung des historischen Materialismus und versucht klarzumachen, dass weder Marx noch er selbst der Meinung waren, dass der ökonomische Moment der einzige sei, der die Reproduktion bestimme. Engels schreibt:

„Nach materialistischer Geschichtsauffassung ist das in letzter Instanz bestimmende Moment in der Geschichte die Produktion und Reproduktion des wirklichen Lebens. Mehr hat weder Marx noch ich je behauptet. Wenn nun jemand das dahin verdreht, das ökonomische Moment sei das einzig bestimmende, so verwandelt er jenen Satz in eine nichtssagende, abstrakte, absurde Phrase. Die ökonomische Lage ist die Basis, aber die verschiedenen Momente des Überbaus - politische Formen des Klassenkampfes und seine Resultate - Verfassungen, nach gewonnener Schlacht durch die siegende Klasse festgestellt usw. - Rechtsformen, und nun gar die Reflexe aller dieser wirklichen Kämpfe im Gehirn der Beteiligten, politische, juristische, philosophische Theorien, religiöse Anschauungen und deren Weiterentwicklung zu Dogmensystemen, üben auch ihre Einwirkung auf den Verlauf der geschichtlichen Kämpfe aus und bestimmen in vielen Fällen vorwiegend deren Form. Es ist eine Wechselwirkung aller dieser Momente, worin schließlich durch alle die unendliche Menge von Zufälligkeiten (d. h. von Dingen und Ereignissen, deren innerer Zusammenhang untereinander so entfernt oder so unnachweisbar ist, daß wir ihn als nicht vorhanden betrachten, vernachlässigen können) als Notwendiges die ökonomische Bewegung sich durchsetzt. Sonst wäre die Anwendung der Theorie auf eine beliebige Geschichtsperiode ja leichter als die Lösung einer einfachen Gleichung ersten Grades“ (Engels 1967, S. 463).

Diese Beschreibung und Warnung sind einerseits eine Wiederholung des Marxschen Vorworts zur „Kritik der politischen Ökonomie“, andererseits eine ergänzende Warnung, die jede Art der Vulgarisierung der materialistischen Geschichtsauffassung verhindern wollte. Trotz dieses Versuches ist es Engels nicht gelungen, die Vulgarisierung des Marxismus sowohl in der Zeit seines Lebens als auch nach seinem Tod zu verhindern. In dem Brief an Joseph Bloch versucht Engels in Bezug auf die Schriften von Marx wie „Der achtzehnte Brumaire des Louis Bonaparte“ zu zeigen, dass die Menschen selbst ihre Geschichte unter bestimmten politisch und ökonomisch geprägten Voraussetzungen und Bedingungen machen (Marx 1972, S. 115; Engels 1967, S. 463), die neben der in den Köpfen der Menschen spukenden Tradition eine Rolle spielen. Letztlich spielen für Engels und Marx die ökonomischen Voraussetzungen eine entschiedenere Rolle im Vergleich zu andern (Engels 1967, 463).

Die Geschichte entwickelt sich nach Engels so, „daß das Endresultat stets aus den Konflikten vieler Einzelwillen hervorgeht, wovon jeder durch eine Menge besonderer Lebensbedingungen zu dem gemacht wird, was er ist; es sind also unzählige einander durchkreuzende Kräfte, eine unendliche Gruppe von Kräfteparallelogrammen, daraus eine Resultante - das geschichtliche Ergebnis - hervorgeht, die selbst wieder als das Produkt einer, als Ganzes, bewußtlos und willenlos wirkenden Macht angesehen werden kann. Denn was jeder einzelne will, wird von jedem andern verhindert, und was herauskommt, ist etwas, das keiner gewollt hat. So verläuft die bisherige Geschichte nach Art eines Naturprozesses und ist auch wesentlich denselben Bewegungsgesetzen unterworfen. Aber daraus, daß die einzelnen Willen - von denen jeder das will, wozu ihn Körperkonstitution und äußere, in letzter Instanz ökonomische Umstände (entweder seine eignen persönlichen oder allgemein-gesellschaftliche) treiben - nicht das erreichen, was sie wollen, sondern zu einem Gesamtdurchschnitt, einer gemeinsamen Resultante verschmelzen, daraus darf doch nicht geschlossen werden, daß sie = 0 zu setzen sind. Im Gegenteil, jeder trägt zur Resultante bei und ist insofern in ihr einbegriffen“ (Engels 1967, 464).

Engels bittet Joseph Bloch, den Marxismus in Originalquellen zu studieren, um Missverständnisse zu vermeiden. Er erwähnt verschiedene Werke von Marx und sich selbst, in denen sie den historischen Materialismus dargestellt haben. Diese

Werke sind z.B. „Der 18. Brumaire des L. Bonaparte“, „Das Kapital“, „Herrn E. Dührings Umwälzung der Wissenschaft“ und „L. Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie“. Interessanterweise erwähnt er weder „Die deutsche Ideologie“, wo Marx und Engels zum ersten Mal die materialistische Geschichtsauffassung ausführlich darlegen, noch das „Vorwort zur Kritik der politischen Ökonomie“, wo Marx die gesamte Entwicklung seiner Theorie und vor allem die Entwicklung des historischen Materialismus im knappen Worten sehr präzise darstellt und versucht, darin ein langjähriges Studium wiederzugeben.

Karl Popper versucht durch eine Art Vulgärwissenschaft die Marxsche Lehre zu widerlegen und Marx und Hegel als Feinde der „offenen Gesellschaft“ darzustellen. In einem Kapitel seines Buches schreibt er über die Marxsche Methode. Er wirft Marx und Engels historischem Materialismus Ökonomismus vor (Popper 1977, S. 191), indem er exakt den Vorwurf wiederholt, dem Engels in seinem Brief an Joseph Bloch widerspricht. In diesem Fall gibt es nur zwei Möglichkeiten: Entweder haben Popper und andere Vulgärmarxisten wie Bernstein Marx nicht richtig gelesen und verstanden oder sie berufen sich auf Sekundärliteratur, in der die längst widerlegte Kritik hochgehalten wird. Gegen diese pauschalen Behauptungen von Popper und ähnlichen Antimarxisten verteidigt Hobsbawm Marx und lehnt den Ökonomismus-Vorwurf ab (Hobsbawm 2005): Marx habe beweisen wollen, dass ein bestimmtes Ergebnis, der Kommunismus, das unvermeidliche Resultat der Entwicklung der Geschichte sei, ohne die Rolle der politischen Partei, die in diesem Kampf die Macht übernimmt, auszuarbeiten. Dabei könne nicht sicher davon ausgegangen werden, dass mit wissenschaftlichen Mitteln die Notwendigkeit und der Beweis des Kommunismus möglich ist. Eindeutig sei aber, dass Marx keinen Ökonomismus betreibt, weil er die Rolle der Praxis des Menschen und die Arbeit als Grund der Entwicklung der Geschichte zum Kommunismus erwähnt (Hobsbawm 2005, S. 213).

Lenin versucht in „Materialismus und Empirio-kritizismus“ die Vulgarisierung des Materialismus zu verhindern, um den Materialismus gegen die Anhänger von Ernst Mach innerhalb der sozialdemokratischen Strömung in Russland zu verteidigen. Dieser Streit hat eine lange Geschichte innerhalb der Sozialdemokraten in Russland, aber eine ausführliche Ausarbeitung von Lenin findet erst 1909 statt (Kolakowski 1977, S. 469). Bei der Verteidigung des Materialismus rutscht Lenin teilweise in eine falsche Position. Während er die positivistischen

opportunistischen Strömungen in Russland und die Anhänger von Ernst Mach (Bogdanow, Juschkwitsch, Rachmetow, Berman, Lunatcharski, Gelfond, Walentinow und Suworow) als Begründer der ursprünglichen Relativitätstheorie, widerlegen will, verfällt er selbst teilweise positivistischen und vereinfachten Positionen, die Marx in der „Heilige[n] Familie“ nahelegt, aber später in der „Deutsche[n] Ideologie“ korrigiert und widerlegt. Die Empiriokritizisten unterschiedenen sich von den europäischen Revisionisten und Kantianern, die die Philosophie des Marxismus zur einer neutralen Philosophie machen wollten. Laut Kolakowski kann man von einer „nur kurzlebigen, aber starken philosophischen Formation von empiriokritizistischen Marxisten“ (Kolakowski 1977, S. 474) in Russland sprechen. Sie wollten den Unterschied zwischen Naturwissenschaften und Gesellschaftswissenschaften aufheben, um die wiederholbaren Gesetze der Natur auf die Sozialwissenschaften zu übertragen. Die sogenannten Empiriokritizisten oder auch Machisten konnten nicht nur gegen die sogenannte „metaphysische“ Philosophie den Kampf aufnehmen, sondern auch mit ihrem rigoristischen Ansatz und ihrer aktivistischen erkenntnistheoretischen Reflexion eine pseudorevolutionäre Anziehung entwickeln (Kolakowski 1977, 474). Gegen die Anhänger des deutschen Philosophen Ernst Mach und des österreichischen Physikers Richard Avenarius schreibt Lenin in „Materialismus und Empiriokritizismus“, dass Marx und Engels ihre philosophische Anschauung dutzende Male als „dialektischen Materialismus“ bezeichnet hätten (Lenin 1962, 9). Wenn dies auch eine falsche Behauptung ist, widerlegt Lenin Mach und Avenarius in vielen Punkten sehr treffend. Er verteidigt Kants Philosophie in dem Kapitel „Die Kritik des Kantianismus von links und von rechts“ und schreibt gegen Avenarius, dieser sei in einem großen Irrtum gefangen, weil er als Philosoph in der Tradition von Hume und Berkeley zum ersten Mal eine „Reinigung der Erfahrung“ vom Apriorismus und dem Ding an sich unternommen habe (Lenin 1962, 194). Lenin ist der Meinung, der Grundsatz der Kantschen Philosophie sei eine Form der Aussöhnung des Materialismus mit dem Idealismus. Lenin begründet, Kant sei Materialist, da er vom Ding an sich spricht. Idealist sei Kant wiederum, da er das Ding an sich außerhalb der Erfahrung darstellt und seine Erkennbarkeit in Frage stellt (Lenin 1962, Ebd. 195). Erst in den 70er Jahren wurde Lenin in wissenschaftlichen Kreisen von marxistischen Intellektuellen als Philosoph erkannt,

womit auch erst die intensive Auseinandersetzung mit seiner Philosophie begann, wie sie sich in seinen „Philosophische[n] Hefte[n]“ darstellt (Dunayevskaya 2003).

3.2. Die Philosophie der Praxis, eine andere Bezeichnung des historischen Materialismus

Dabei verstand Lenin es wie wenige andere, die Marxsche Theorie mit der „Aktualität der Revolution als einer Tagesfrage der Arbeiterbewegung“ (Korsch 1971, S. 147) zusammenzubringen und damit die Theorie in ihrer Wechselwirkung von Theorie und Praxis umzusetzen. John Rees beschreibt in „Algebra of Revolution“ den prägenden Einfluss den Labriolas Philosophie der Praxis auf Lenin ausübte, als er sich in der Zeit seiner Verbannung in Sibirien damit beschäftigte. In dieser Zeit des intensiven materialistischen Studiums schreibt Lenin eine seiner wichtigsten Schriften, „Die Entwicklung des Kapitalismus in Russland“. Zentral in dieser Schrift ist die Auseinandersetzung mit der politischen Ökonomie und unterschiedlichen Produktionsweisen, die parallel zueinander in Russland existierten. Sie liest sich wie eine Fortführung des „Kapitals“, bzw. dessen Übertragung auf die russische Gesellschaft des frühen 20. Jahrhunderts. Auf dieser Arbeit bauen auch spätere historisch-materialistisch arbeitende Ethnologen auf. In all diesen Werken wird deutlich, dass das Verhältnis von Basis und Überbau weitaus komplexer ist als ein einfacher, mechanischer Kausalzusammenhang. Lukács schreibt 1924 in der Zeit seiner Verbannung in Wien: *„Der großartige Realismus, mit dem Lenin während der Diktatur alle Probleme des Sozialismus behandelt hat, der selbst seinen bürgerlichen und kleinbürgerlichen Gegnern Achtung abringen mußte, ist also nichts weiter als die konsequente Anwendung des Marxismus, der geschichtlich-dialektischen Betrachtungsweise auf die nunmehr aktuell gewordenen Probleme des Sozialismus“*. Und weiter darüber, dass der Sozialismus weder bei Marx noch bei Lenin als Zustand behandelt wird, sondern stets als ein Werdendes, das im Kampf um seine Entstehung erfasst und angegangen werden muss: *„Und jeder Versuch, zu einer Erkenntnis über den Sozialismus nicht auf dem Weg dieser seiner dialektischen Wechselwirkung mit den Alltagsproblemen des Klassenkampfes zu gelangen, macht aus dieser Erkenntnis eine Metaphysik, eine Utopie, etwas bloß Anschauendes, nicht Praktisches“* (Lukács 1924)⁷.

⁷ Aus einem Internetdokument zitiert. Die Seitenzahl ist darin nicht erkennbar.

Der historische Materialismus ist die Philosophie der Praxis, welche die Praxis dieser Theorie beabsichtigt (Braun 1992, S. 174). Die Rückkehr zum historischen Materialismus in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts stellt den Versuch der Umkehrung und Kritik des Darwinismus, Positivismus, Pazifismus und Evolutionismus durch Labriola, Lukács und Korsch als Mitbegründer der Philosophie der Praxis dar, die später von Gramsci aufgenommen wurde, jener Marxisten, die teilweise durch die Wirkung der „Pariser Manuskripte“ ihre Analyse änderten (Colletti 1992 [1975]; Braun 1992). Die marxistische Philosophie und Theorie ist selbst die Konsequenz der revolutionären Praxis des Proletariats. Diese Philosophie hebt die transzendente und spekulative Philosophie auf und versucht, die Philosophie der Praxis zur Veränderung der Gesellschaft zu übersetzen. Braun zeigt, dass die marxistische Philosophie der „Pariser Manuskripte“ nichts mit der transzendentalen Philosophie zu tun hat.

„Der historische Materialismus ist die Theorie der proletarischen Revolution. Er ist es, weil sein Wesen die gedankliche Zusammenfassung jenes gesellschaftlichen Seins ist, das das Proletariat produziert, das das ganze Sein des Proletariats bestimmt; er ist es, weil in ihm das um Befreiung ringende Proletariat sein klares Selbstbewußtsein findet. Die Größe eines proletarischen Denkers, eines Vertreters des historischen Materialismus mißt sich deshalb an der Tiefe und Weite, die sein Blick in diesen Problemen erfaßt. Daran: mit welcher Intensität er imstande ist, hinter den Erscheinungen der bürgerlichen Gesellschaft jene Tendenzen zur proletarischen Revolution richtig zu erblicken, die in ihnen und durch sie sich zum wirksamen Sein und zu hellem Bewußtsein heraufarbeiten.“⁸ (Lukács 1924)

Der historische Materialismus entspringt damit der Praxis und ist gleichzeitig Grundlage der revolutionären Tätigkeit des Proletariats. Er ist das Instrument, mit dem die Arbeiterklasse die ideologischen Verkehrungen und Täuschungen der Bourgeoisie entlarven kann. Im historischen Materialismus selbst ist daher die ideologische Wissenschaft nicht von der menschlichen Praxis zu trennen, wie Lukács schreibt: *„So konnte die vornehmste Funktion des historischen Materialismus doch nicht in der reinen, wissenschaftlichen Erkenntnis liegen, sondern darin, dass er Tat war“* (Lukács 1970, S. 358). Die Philosophie der Praxis ist

⁸ Aus einem Internetdokument zitiert. Die Seitenzahl ist darin nicht erkennbar.

der Versuch, diese Erkenntnis und Wirkweise des historischen Materialismus wieder hervorzuheben und in Ablehnung des Vulgärmarxismus in die proletarische Tätigkeit zu übersetzen.

4. Fazit

Diese Arbeit stellt einen Versuch dar, den historischen Materialismus darzustellen und dem Vulgärmarxismus entgegenzustellen. Dabei konnte nicht auf alle Richtungen und Argumentationen des Vulgärmarxismus und Antikommunismus eingegangen werden. Ziel war es, den historischen Materialismus so auszuarbeiten, dass er anhand seiner hier angeführten Elemente und Zusammenhänge dennoch seine Leugner und Vulgärisierer auch in den Argumenten widerlegt, auf die hier nicht explizit eingegangen werden konnte.

Der historische Materialismus ist die Lehre der Entstehung des Privateigentums in unterschiedlichen Epochen und deren Zusammenhang mit ideologischen und geistigen Entwicklung der Menschen. Das bedeutet nicht, dass Marx und Engels die gesellschaftliche Entwicklung mit dem historischen Materialismus auf eine mechanische Beziehung zwischen Basis (Produktionsweise) und Überbau (geistige, rechtliche, moralische, kulturelle und ideologische Gesellschaftselemente) reduzieren. Während sie die „Deutsche Ideologie“ schrieben, hatten sie nicht den umfassenden Zugriff auf Kenntnisse, wie wir sie heute haben. Der Mangel an Quellen bedeutet aber nicht, dass ihre Lehre unvernünftig war. Vielmehr zeigen spätere Arbeiten, dass sie trotz fehlender Forschungen und Kenntnisse die Entwicklung der menschlichen Geschichte in ihrer Wirkungsweise sehr treffend beschrieben. Die Ausarbeitung der Marxschen ethnologischen Schriften durch Krader beweisen, dass er in seinen Notizen ein tiefes Verständnis vorheriger Gesellschaften darlegte (Krader 1976). Wenige Theorien wurden so wie die von Basis und Überbau verfälscht, vereinfacht und vulgarisiert. Diese brutale Form der Vereinfachung und Verfälschung wird zudem an vorderster Front von Menschen betrieben, die sich selbst als Marxisten verstehen oder ausgeben. Die berühmtesten und gleichzeitig folgenschwersten Vulgärmarxisten Stalin, Mao und Politzer⁹ bereiteten den Weg der Antikommunisten. Ihre Theorie und Praxis gaben

⁹ S. hierzu Stalins „Dialektischer Materialismus“, Maos „Dialektischer Materialismus“ und Politzers „Elementary Principles of Philosophy“

sie als Marxismus aus, was von Antikommunisten unwissend, unreflektiert oder auch sehr bewusst und gewollt so angenommen wurde. Damit befeuerten die Vulgärmarxisten die Ablehnung des Kommunismus und erschwerten die Festigung und Verbreitung tatsächlich kommunistischer Theorie und Praxis in den Gesellschaften der heutigen Welt.

Marx und Engels waren der Meinung, dass die menschliche Geschichte notwendigerweise zum Kommunismus führen müsse. Sie wollen aber die Notwendigkeit mit der Praxis klassenbewusster Menschen zusammenbringen und haben immer die Gefahr des Rückgangs zur Barbarei im Blick behalten, die droht, wenn sich in Phasen der gesellschaftlichen Veränderung kein Klassenbewusstsein entwickelt oder die Arbeiterklasse es nicht schafft, dieses in die Bildung einer Partei zu übersetzen. Das Klassenbewusstsein ist aber, wie Lukács herausarbeitet, ein Produkt der Industrialisierung und der modernen bürgerlichen Gesellschaft. Dies bedeutet nicht, dass die Masse der Arbeiter durch den Eintritt in die Produktion automatisch Klassenbewusstsein im ontologischen Sinne entwickeln (Lukács 1970, 119ff). Hobsbawm fügt dem hinzu, dass sich auch in vorigen Gesellschaften in Ausnahmefällen ein gemeinsames Bewusstsein einer Klasse entwickelte, das jedoch nie eine solche Masse wie die der Arbeiterinnen und Arbeiter vereinen konnte. Wenn sich die Bourgeoisie einer Region gegen die Bourgeoisie außerhalb dieser zusammenschloss, konnte dies auch immer nur vorübergehend sein, weil das Interesse der Bourgeois immer ein individuelles, von Konkurrenz zu anderen Bourgeois geprägtes sein muss (Hobsbawm 2016).

Vertreterinnen und Vertreter der Modernisierungstheorie wie Popper, Schumpeter und Habermas argumentieren, das Marxsche Klassenkonzept sei überholt, und erklären den historischen Materialismus für überflüssig. Wenn Habermas davon ausgeht, dass die Entwicklung des Kapitalismus und der Produktivkräfte uns zu einem Punkt gebracht haben, dass ein revolutionärer Umsturz nicht mehr notwendig ist und wir durch kommunikatives Handeln und diskursive Auseinandersetzungen die Klassenprobleme lösen können, versucht er, der bürgerlichen Ideologie einen emanzipatorischen Anstrich zu verleihen. Das ist nicht Naivität, sondern Scharlatanismus. Mit David Harvey können wir beweisen, dass die Modernisierung der Produktivkräfte nicht zur Befreiung der Arbeiterklasse führt, sondern von der Bourgeoisie zur weiteren Steigerung der eigenen Profite

eingesetzt wird, die im Verhältnis zum Lohn und Besitz der arbeitenden Klasse in den letzten Jahrzehnten um ein Vielfaches gestiegen sind (Harvey 2005).

Die gesamte Untersuchung von Marx und Engels basiert trotz aller berechtigten und unberechtigten Kritik auf einer materialistischen, radikalen und revolutionären Analyse, die aus einer Ausarbeitung der Geschichte und Gegenwart die Befreiung der Zukunft nicht wie viele Romantiker, Reaktionäre, Konterrevolutionäre und Konservative in einer revolutionären Entwicklung der Gesellschaft zum Kommunismus vorbereiten wollen, wohlwissend und immer darauf bedacht, dass dieser Weg im Gehen erkundet und weiter geführt werden muss. Marx und Engels haben in unterschiedlichen Schriften vom Kommunismus gesprochen, aber nie vorgegeben, die genauen Lebens- und Funktionsweisen einer kommunistischen Gesellschaft vorhersagen zu können. In der „Deutsche[n] Ideologie“ bezeichnen sie den Kommunismus nicht als das Ziel, nach dem sich die menschliche Praxis ausrichten muss, sondern beschreiben den Kommunismus als die Bewegung der Arbeiterklasse aus der bisherigen Entwicklung der menschlichen Gesellschaften heraus. Beschreiben können wir den Kommunismus nach meinem Verständnis als die Abschaffung des Privateigentums an Grund und Boden sowie an Produktionsmitteln, die Aufhebung der Kommodifizierung menschlicher Verhältnisse und Vergesellschaftung der Menschheit. Es wäre aber vermessen und utopistisch, die konkrete Bedeutung und Ausgestaltung dessen vorhersagen zu wollen. Der Schlüssel auf dem Weg zum Kommunismus ist der historische Materialismus, der den revolutionären Kampf gegen den kapitalistischen Staat leiten muss, um die besitzlosen Arbeiterinnen und Arbeiter an die Macht zu bringen. Die Produzenten dürfen mit Marx gesprochen nicht von ihren Produkten entfernt werden, sondern müssen Besitzer ihrer Produkte werden, bis dieser Besitz keine Rolle mehr spielt: *„Jeder nach seinen Fähigkeiten, jedem nach seinen Bedürfnissen“* (Marx 1962, 21).

Literaturverzeichnis

Adorno, Theodor W. (1951): MINIMA MORALIA. Reflexionen aus dem beschädigten Leben. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Althusser, Louis (1986): Für Marx. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Anderson, Perry (1978): Von der Antike zum Feudalismus: Spuren der Übergangsgesellschaften. 1. Aufl. Frankfurt am Main: Suhrkamp (Edition Suhrkamp, 922).

Benjamin, Walter (2011): Gesammelte Werke. Frankfurt a. M.: Zweitausendeins (Zweitausendeins Klassiker-Bibliothek).

Bloch, Ernst (1968): Über Karl Marx. 2. Aufl. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Braun, Eberhard (1992): "Aufhebung der Philosophie". Karl Marx und die Folgen. Zugl.: Tübingen, Univ., Habil.-Schr., 1979. Stuttgart: Metzler.

Brie, Michael (2017): Lenin neu entdecken. Das hellblaue Bändchen zur Dialektik der Revolution & Metaphysik der Herrschaft. Hamburg: VSA Verlag (Die hellblauen Bändchen).

Colletti, Lucio (1992 [1975]): Introduction. In: Penguin Books (Hg.): Karl Marx, Early Writings. London: New Left Review, I-56.

Dunayevskaya, Raya (2003): Philosophy and revolution. From Hegel to Sartre, and from Marx to Mao. Lanham, Boulder, New York, Oxford: Lexington Books.

Elbe, Ingo (2010): Marx im Westen. Die neue Marx-Lektüre in der Bundesrepublik seit 1965. 2., korrigierte Aufl. Berlin: Akad.-Verl. (Politische Ideen, 21).

Engels, Friedrich (1962a): Die Entwicklung des Sozialismus von der Utopie zur Wissenschaft. In: Institut für Marxismus-Leninismus beim ZK der SED (Hg.): MEW 19, Bd. 19. 40+ Bände. Berlin: Dietz, S. 177–228.

Engels, Friedrich (1962b): Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie. In: MEW 25. Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie, Bd. 21. 5. Aufl. 44 Bände. Berlin: Dietz, S. 259–307.

Engels, Friedrich (1967): Engels an Joseph Bloch in Königsberg. In: Institut für Marxismus-Leninismus beim ZK der SED (Hg.): MEW 37. 40+ Bände. Berlin: Dietz (37), S. 462–466.

Engels, Friedrich (1973): Dialektik der Natur. Berlin: Dietz.

Goldmann, Lucien (2016): Reflection on history and class consciousness. In: István Mészáros (Hg.): Aspects of History and Class Consciousness. s.l.: Taylor and Francis (Routledge Library Editions).

Gramsci, Antonio (1980): Antonio Gramsci. Zu Politik, Geschichte und Kunst. Hg. v. Guido Zaimis. Leipzig: Philipp Reclam jun.

Habermas, Jürgen (1976): Zur Rekonstruktion des historischen Materialismus. 1. Aufl. Frankfurt am Main: Suhrkamp (Suhrkamp-Taschenbuch Wissenschaft, 154).

Hall, Stuart (2004): Ideologie, Identität, Repräsentation. 1. Aufl. Hamburg: Argument-Verl. (Argument classics, / Stuart Hall ; 4).

Harvey, David (2005): A brief history of neoliberalism. Oxford: Oxford Univ. Press.

Haug, Wolfgang Fritz (2006): Philosophieren mit Brecht und Gramsci. Erweiterte Ausgabe, 2., erweiterte Auflage. Hamburg: Argument.

Haug, Wolfgang Fritz (2008): Kapital-Lektüre. In: Herausgeber: Wolfgang Fritz Haug, Frigga Haug, Peter Jehle (Hg.): Historisch Kritisches Wörterbuch des Marxismus - HKWM. 7.1 Bände. Hamburg: Argument, S. 323–348.

Haug, Wolfgang Fritz (2018): Antonio Labriolas Grundlegung der Philosophie der Praxis. In: *Das Argument* 60, 2018 (2/2018), S. 159–181.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (2017): Phänomenologie des Geistes. 14. Auflage. Frankfurt am Main: Suhrkamp (Suhrkamp-Taschenbuch Wissenschaft, 603).

Heine, Heinrich (1970): Zur Geschichte der Religion und Philosophie in Deutschland. Anhang: Briefe über Deutschland, Aus den Geständnissen. Leipzig: Philipp Reclam jun.

Hobsbawm, Eric (2005): On history. reprint. London: Abacus.

Hobsbawm, Eric J. (2014): Wie man die Welt verändert. Über Marx und den Marxismus. Ungekürzte Ausg. München: Dt. Taschenbuch-Verl. (dtv, 34812).

Hobsbawm, Eric J. (2016): Class Consciousness in History. In: István Mészáros (Hg.): Aspects of History and Class Consciousness. s.l.: Taylor and Francis (Routledge Library Editions).

Holz, Hans Heinz (2010): Die Algebra der Revolution. Von Hegel zu Marx. Berlin: Aurora-Verl. (Aufhebung und Verwirklichung der Philosophie, / Hans Heinz Holz ; Bd. 1).

Horkheimer, Max; Adorno, Theodor W. (1988): Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente. Ungekürzte Ausgabe, Lizenzausgabe. Frankfurt am Main: Fischer-Taschenbuch-Verlag (Fischer-Taschenbücher Fischer-Wissenschaft, 7404).

J. Arthur, Christopher; Reuten, Geert (1998): The circulation of capital. Essays on volume two of Marx's Capital ; [the first versions of the papers were discussed at the the International Symposium on Marxian Theory V, held at Mount Holyoke College (Massachusetts) in 1995. Basingstoke: Macmillan.

Jakubowski, Franz (1968): Der ideologische Überbau in der materialistischen Geschichtsauffassung. Archiv sozialistische Literatur 9. Neue Kritik KG: Frankfurt/M.

Kolakowski, Leszek (1977): Die Hauptströmungen des Marxismus: Entstehung, Entwicklung, Zerfall. 3 Bände. München: R. Pieper & co (2).

Korsch, Karl (1971): Georg Lukács: Lenin, Studie über den Zusammenhang seiner Gedanken. In: Karl Korsch: Die materialistische Geschichtsauffassung und andere Schriften. Hg. v. Erich Gerlach und Karl Korsch. Frankfurt am Main: Europ. Verl.-Anst (Basis-Studienausgaben), S. 147–150.

Krader, Lawrence (1976): Ethnologie und Anthropologie bei Marx. Anthropologie. Ungekürzte Ausg. Frankfurt a.M.: Ullstein (Ullstein-Buch, 3268).

Krahl, Hans-Jürgen (1969): Der politische Widerspruch der Kritischen Theorie Adornos. Online verfügbar unter <https://krahl-seiten.de/der-politische-widerspruch-der-kritischen-theorie-adornos>.

Krahl, Hans-Jürgen (1970): Bemerkungen zum Verhältnis von Kapital und Hegelscher Wesenslogik. In: Oskar Negt (Hg.): Aktualität und Folgen der Philosophie Hegels. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, S. 137–150.

Labriola, Antonio (2018): Drei Versuche über zur materialistischen Geschichtsauffassung. 1. Auflage. Hg. v. Wolfgang Fritz Haug. Berlin: Dietz (Theorie).

Lafargue, Paul (1890): Karl Marx, Persönliche Erinnerungen. In: Die Neue Zeit, 9. Jahrg., I.Bd., 1890/1891, S. 10-17, 37-42. Online verfügbar unter <https://www.marxists.org/deutsch/archiv/lafargue/1890/09/marx.htm>, zuletzt geprüft am 27.08.2019.

Lefebvre, Henri (1972): The sociology of Marx. Harmondsworth: Penguin (Penguin university books).

Lenin, W.I (1962): Materialismus und Empiriekritizismus. In: Institut für Marxismus-Leninismus (Hg.): Lenin Werke, Bd. 14. 1. Aufl. 40+ Bände. Berlin: Dietz (14), VII-537.

Lenin, W.I (1971): Philosophische Hefte. In: Institut für Marxismus-Leninismus (Hg.): Lenin Werke Band 38, Bd. 38. 4. Aufl. 40+ Bände. Berlin: Dietz, VII-838.

Löser, Christian (1995): Dialektischer Materialismus. In: Wolfgang Fritz Haug, Frigga Haug, Peter Jehle und Wolfgang Küttler (Hg.): Historisch-kritisches Wörterbuch des Marxismus. Hamburg: Argument-Verl., S. 693–704.

Löwy, Michael (2014): Marx and Engels as Romantic Communists. In: Argument Vergag (Hg.): Communism in the 21st century. Santa Barbara, California: Praeger an imprint of ABC-CLIO LLC, S. 229–247.

Lukács, Georg (1924): Lenin. Studie über den Zusammenhang seiner Gedanken. Online verfügbar unter <https://www.marxists.org/deutsch/archiv/lukacs/1924/lenin/index.htm>, zuletzt geprüft am 14.04.2020.

Lukács, Georg (1970): Geschichte und Klassenbewußtsein. Studien über marxistische Dialektik. Ulm: Luchterhand.

Lukács, György (Hg.) (1984): Zur Ontologie des gesellschaftlichen Seins. Unter Mitarbeit von Frank Benseler. Darmstadt: Luchterhand (Georg Lukács Werke, Bd. 13-14).

Marx, Karl (1962): Kritik des Gothaer Programms. In: Institut für Marxismus-Leninismus beim ZK der SED (Hg.): MEW 19. 40+ Bände. Berlin: Dietz, 13-32.

Marx, Karl (1968): Ökonomisch-philosophische Manuskripte (1844). In: Institut für Marxismus-Leninismus beim ZK der SED (Hg.): Ergänzungsband 1 (MEW). 40+ Bände. Berlin: Dietz, S. 465–588.

Marx, Karl (1969): Die Thesen über Feuerbach. In: Institut für Marxismus-Leninismus (Hg.): MEW 3. 40+ Bände. Berlin: Dietz.

Marx, Karl (1971): Kritik der politischen Ökonomie. Vorwort. In: Institut für Marxismus-Leninismus (Hg.): MEW 13. 7. Aufl. 40+ Bände. Berlin: Dietz, 7-11.

Marx, Karl (1972): Der achtzehnte Brumaire des Louis Bonaparte. In: Institut für Marxismus-Leninismus beim ZK der SED (Hg.): MEW 8. 40+ Bände. Berlin: Dietz, S. 111–207.

Marx, Karl (Hg.) (1975): Das Kapital I. Der Produktionsprozeß des Kapitals. Mit einem Geleitwort von Karl Korsch. 6. Aufl. Frankfurt: Ullstein (Ullstein-Buch, 2806).

Marx, Karl (Hg.) (1976): MEW 1. Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie, Einleitung. Unter Mitarbeit von Karl Marx. 44 Bände. Berlin: Dietz.

Marx, Karl; Engels, Friedrich (1969): Die deutsche Ideologie. In: Institut für Marxismus-Leninismus (Hg.): MEW 3. 40+ Bände. Berlin: Dietz, S. 5–530.

Marx, Karl; Engels, Friedrich (Hg.) (1972): Die heilige Familie oder Kritik der kritischen Kritik. gegen Bruno Bauer und Kunsorten. Marxismus-Leninismus. 44 Bände: Dietz (2).

Mensching, Günther (1970): Thesen und Materialien zu Hegels Verhältnis des Materialismus. In: Oskar Negt (Hg.): Aktualität und Folgen der Philosophie Hegels. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, S. 123–136.

MEW 1 (1976): Zur Judenfrage. In: Karl Marx (Hg.): MEW 1. Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie, Einleitung, Bd. 1. Unter Mitarbeit von Karl Marx. 44 Bände. Berlin: Dietz, S. 347–377.

MEW 19 (1962): "Die Entwicklung des Sozialismus von der Utopie zur Wissenschaft",. In: MEW 19. Kritik des Gothaer Programms, Bd. 19. Berlin: Dietz, S. 177–228.

MEW 21 (1975): "Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie". In: MEW 21. "Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie", Bd. 21. 5. Aufl. 40+ Bände. Berlin: Dietz, S. 259–307.

MEW 3 (1962): Die deutsche Ideologie. In: Institut für Marxismus-Leninismus beim ZK der SED (Hg.): MEW 3. Berlin: Dietz Verlag, S. 9–521.

MEW 3 (1969a): Das Elend der Philosophie. In: MEW 4, Bd. 4. 44 Bände. Berlin: Dietz, S. 65–182.

MEW 3 (1969b): Die deutsche Ideologie. In: MEW 3. Die deutsche Ideologie, Bd. 3. Berlin: Dietz, S. 5–530.

MEW 4 (1969): Karl Marx an P.W Annenkow. In: MEW 4, Bd. 4. 44 Bände. Berlin: Dietz, S. 547–557.

MEW Ergänzungsband 1 (1968): Ökonomisch-philosophische Manuskripte aus dem Jahre 1844. In: Institut für Marxismus-Leninismus beim ZK der SED (Hg.): MEW Ergänzungsband 1. Berlin: Dietz Verlag, S. 465–588.

Popper, Karl R. (1977): Die offene Gesellschaft und ihre Feinde. 5. Aufl. München: Francke (Uni-Taschenbücher, 473).

Rees, John (2011): The algebra of revolution. The dialectic and the classical Marxist tradition. London, New York: Routledge (Revolutionary studies). Online verfügbar unter <http://search.ebscohost.com/login.aspx?direct=true&scope=site&db=nlebk&db=nlabk&AN=134399>.

Rehmann, Jan (2013): Max Weber: Modernisierung als passive Revolution. Kontextstudien zu Politik, Philosophie und Religion im Übergang zum Fordismus. Berlin: Argument-Verl. (Argument-Sonderbände N.F, 253).

Rehmann, Jan (2015): Einführung in die Ideologietheorie. Dt. Orig.-Ausg., 4. Aufl. Hamburg: Argument-Verl.

Rehmann, Jan (2018): Ernst Bloch als Philosoph der Praxis. In: Argument Verlag und InkriT (Hg.): Ernst Bloch als Philosoph der Praxis: Argument Verlag.

Reich, Wilhelm (2003): Die Massenpsychologie des Faschismus. 6. Aufl. Köln: Kiepenheuer & Witsch (KiWi, 111).

Reichelt, Helmut; Fetscher, Iring (1973): Zur logischen Struktur des Kapitalbegriffs bei Karl Marx // Zur logischen Struktur des Kapitalsbegriffs bei Karl Marx. Zugl.: Frankfurt am Main, Univ., Diss., 1970. 4., durchges. Aufl. Frankfurt am Main: Europ. Verl.-Anst (Politische Ökonomie, Geschichte und Kritik).

Sahlins, Marshall David (1994): Kultur und praktische Vernunft. 1. Aufl. dieser Ausg. Frankfurt am Main: Suhrkamp (Suhrkamp-Taschenbuch Wissenschaft, 1139).

Taut, Jakob (1986): Judenfrage und Zionismus. 1. Aufl. Frankfurt/M.: isp-Verl. (Internationale sozialistische Publikationen).

Theoder Mohl, Ernst (1967): Anmerkungen zur Marx- Rezeption. In: Suhrkamp Verlag (Hg.): Folgen einer Theorie. Essays über >Das Kapital< von Karl Marx. Frankfurt am Main: Suhrkamp, S. 7–27.

Vester, Michael (2008): Klasse an sich/ für sich. In: Wolfgang Haug, Frigga Haug, Marco Iorio und etc. (Hg.): HKWM-7-1, 7-1. Hamburg: Argument (7-1), S. 735–776.

Williams, Raymond; Klaus, H. Gustav (Hg.) (1977): Innovationen. Über den Prozeßcharakter von Literatur und Kultur. Frankfurt am Main: Syndikat-Autoren- u. Verl.-Ges.

Young-Bruehl, Elisabeth (1982): Hannah Arendt. For love of the world. New Haven: Yale Univ. Press.