

Gesprächskreis Politik und Geschichte
im Karl-Marx-Haus

Heft 15

Beatrix Bouvier, Harald Schwaetzer, Harald
Spehl, Henrieke Stahl (Hrsg.)

Was bleibt? Karl Marx heute

Workshop vom 14. – 16. März 2008 anlässlich des
125. Todestages von Karl Marx im Studienzentrum
Karl-Marx-Haus in Trier

Friedrich-Ebert-Stiftung

ISSN 1860-8280

ISBN 13: 978-3-86872-063-1

Herausgegeben von Beatrix Bouvier

Studienzentrum Karl-Marx-Haus der Friedrich-Ebert-Stiftung, Trier

Kostenloser Bezug im Studienzentrum Karl-Marx-Haus
der Friedrich-Ebert-Stiftung

Johannisstr. 28, 54290 Trier

(Tel. 0651-97068-0)

E-mail: Elke.Becker@fes.de

© 2009 by Friedrich-Ebert-Stiftung, Trier

Umschlag: Pellens Kommunikationsdesign GmbH, Bonn

Druckerei Bonner Universitäts-Buchdruckerei, Bonn

Alle Rechte vorbehalten

Printed in Germany 2009

Inhalt

Beatrix Bouvier, Harald Schwaetzer, Henrieke Stahl Zur Einführung: Was bleibt? Karl Marx heute	5
Sektion: Sozialmodelle vor Marx	19
Harald Schwaetzer (Alfter) Die grüne Brille des Menschen. Feuerbach und Cusanus	21
Wolfgang Christian Schneider (Hildesheim) Der Blick auf Thomas Müntzer als Problem. Marx und die Frage des Religiösen	43
Inigo Bocken (Nijmegen) Zur Religionsfrage. Die Bedeutung von Karl Marx' 'Zur Judenfrage' für die aktuelle Religionsdebatte	73
Elena Filippi (Ferrara/München) Dignitas hominis: Thomas Müntzer, Albrecht Dürer und die „vera mensura“ des sozialen Humanismus	95
Sektion: Philosophie und Politik	111
Ulrich Pagel (Berlin) Der beunruhigte Marx. Zur Rezeption Max Stirners in der „Deutschen Ideologie“	113
Christine Weckwerth (Berlin) Marx redivivus? Überlegungen zum kritischen und methodischen Gehalt der Marxschen Theorie	129

Gerald Hubmann (Berlin)

Reform oder Revolution? Zur politischen Publizistik
von Marx 159

Christoph Henning (St. Gallen)

Was bleibt von der Marx'schen Philosophie?
Zu Marx' moralischem Perfektionismus 175

Sektion Russland – Marx und Russland 199**Dirk Uffermann (Passau)**

„Orientalischer“ Anarchismus.
Marx und Engels über „asiatische Produktionsweise“,
Zarismus und „Bakunisterei“ 201

Gerhard Ressel (Trier)

Strukturanalyse und Transformationsphänomene
des Marxismus bei den russischen Philosophen Nikolaj
Berdjaev und Michael Ryklin 233

Eva-Maria Mischke (Trier)

“Glaube an die Zukunft als Mittel, das zum Wissen führt...”
Andreij Belyjs individualistisches Geschichtsmodell als
Gegenentwurf zum Marxismus 269

Henrieke Stahl (Trier)

Gottmensch oder Menschgott? Aspekte einer sophiologischen
Marx-Kritik in Russland 289

Petr Rezvykh (Moskau)

Zwischen zwei Marxismen. Zur Sprache der sowjetischen
Philosophie 317

Die Autorinnen und Autoren des Bandes 349

Beatrix Bouvier, Harald Schwaetzer, Henrieke Stahl

Zur Einführung: Was bleibt? Karl Marx heute

Jubiläen eignen sich immer wieder dazu, eine Person oder ein historisches Ereignis in den Blick zu nehmen und danach zu fragen, ob sie uns heute noch etwas – und wenn ja, was – bedeuten oder gegebenenfalls bedeuten können. Lässt man zudem Jubiläen in der Abfolge ein wenig Revue passieren, werden Veränderungen sichtbar. Denn es ist Tatsache, dass jede Generation die Geschichte neu schreibt, hat sie doch andere Fragen.

So war der hundertste Todestag von Karl Marx im Jahr 1983 – weltweit – Anlass, die Bedeutung des aus Trier stammenden Philosophen, Journalisten und Politökonomen auf unterschiedliche Weise nicht nur zu würdigen, sondern – mit unterschiedlichen Akzenten – hervorzuheben. Es erschienen zahlreiche wissenschaftliche Abhandlungen, darunter noch heute keineswegs überholte Biografien, aber auch Filme mit politisch-didaktischem Hintergrund, sowie unzählige populäre oder populärwissenschaftliche Veröffentlichungen, aber auch Briefmarken aus aller Welt und Münzen (in der damaligen Bundesrepublik ein Fünfmärkstück) ergänzten das Bild. Auf zahlreichen Podien und in Kolloquien mit hochkarätiger internationaler Besetzung wurde ebenfalls die weltweite Bedeutung herausgestrichen, nicht zuletzt die für die Dritte Welt.

Es war eine Würdigung in einer damals bipolaren Welt, die gleichwohl auf Begegnung und Austausch hinauslaufen sollte. China, das sich gerade erst aus der Erstarrung im Gefolge der Kulturrevolution zu lösen begann, geriet wenig in den Blick und war – jedenfalls nicht im Westen – an diesem Austausch kaum beteiligt. Die Akzente bei der Würdigung der Bedeutung wurden

naturgemäß unterschiedlich gesetzt, die Wirkmächtigkeit der Ideen von Marx in der ganzen Welt war freilich unbestritten. Es gab unterschiedliche Wertesysteme, die auch als wenig kompatibel thematisiert wurden, aber nicht konfrontativ gegenübergestellt wurden.

Fünfundzwanzig Jahre später, beim 125. Todestag von Karl Marx (14. März 2008) ist die Situation in einer Weise gewandelt, die ein Vierteljahrhundert zuvor kaum vorstellbar war. Die Welt hat sich seitdem gründlich verändert, wofür als Stichwort die welthistorische Zäsur von 1989/90 ff. genügen mag. Mit ihr kamen nicht nur der Zusammenbruch von kommunistischen Regimen und auf sie gestützten Staaten, sondern auch vielfältige neue Herausforderungen, die manchmal mit dem Stichwort Globalisierung verbunden werden. Es hatte den Anschein, als sei mit dem Zusammenbruch der kommunistischen Staaten auch Karl Marx von der Bildfläche „verschwunden“, und nicht selten wurden und werden kommunistische Regime völlig undifferenziert und losgelöst von ihrer marxistisch-leninistischen Provenienz und ihren stalinistischen oder sonstigen Varianten dem Denken von Karl Marx zugeordnet oder von ihm monokausal abgeleitet. Unabhängig von der untergegangenen Sowjetunion und der europäischen Entwicklung blieb Marx, blieb marxistisches Denken oder ein von ihm abgeleitetes Gedankengut in Teilen der Welt lebendig oder virulent. Stichworte hierfür sind Kuba und China.

Gleichzeitig wächst eine Generation auch von jungen Wissenschaftlern heran, die vom Kalten Krieg und der Blockkonfrontation nicht mehr geprägt ist, gleichwohl sie von ihren langfristigen Folgen und Nachwirkungen betroffen ist. Unterrichtserfahrungen, auch an der Hochschule, zeigen, dass nicht wenige gar nichts mehr wissen, den Namen von Karl Marx kaum kennen, allenfalls vage Negatives oder „Kommunismus“ mit dem Namen assoziieren. Wenn Marx in der ersten Hälfte der 1990er Jahre „tot“ schien, so

ist jedoch heute oder seit einigen Jahren ein neues Interesse und eine wissenschaftlich unbefangene Herangehensweise an sein Denken zu beobachten, ebenso die Historisierung seines Handelns, was die Einordnung des Revolutionärs in das 19. Jahrhundert, in dem dieser Typus häufig vorkam, einschließt. Diese Historisierung stößt gelegentlich auch auf Unverständnis und Widerspruch. Gleichzeitig kann die damit möglicherweise einhergehende Dekonstruktion seines Werkes (wie etwa die Arbeit an der kritischen Gesamtausgabe zeigt) den Blick öffnen für einen „anderen“ Marx, Fragen zulassen, die bisher so nicht gestellt wurden, die es bisher so nicht gab, und einer Rezeption nachgehen, die entweder nicht auf der Hand lag oder verschüttet gewesen sein mochte. Losgelöst von Verkrustungen durch Systeme eröffnen sich neue Perspektiven, und es mag sein, dass dadurch ein neues, zumindest jedoch ein facettenreicheres Marx-Bild entsteht.

Selbst wenn man davon ausgehen kann, dass Marx in vieler Hinsicht historisiert ist, so bleibt doch das Urteil über ihn, der selbst so streitbar war, höchst kontrovers. Angesichts von Vielschichtigkeit und einer ohne Zweifel nicht aufzulösenden Widersprüchlichkeit war der Charakter eines Workshops die angemessene Form der Auseinandersetzung und Beschäftigung mit Marx. Gleiches galt für die öffentliche Podiumsdiskussion, die zeigte, dass das Thema „Marx“ sich auch anlässlich eines Jubiläums nicht für eine Festrede eignete, dass aber eine kontroverse und faire Diskussion möglich ist und viele Menschen interessierte.

Der Workshop sollte, angesichts der Breitenwirkung der Marx-Rezeption und der Pluralität der Sichtweisen, interdisziplinär ausgerichtet sein und neben der wissenschaftlichen Auseinandersetzung mit Marx auch kritische und alternative Sichtweisen zu Marx und den verschiedenen „Marxismen“ einbeziehen und sowohl Marx selbst wie die Marxkritik in einen erweiterten geistesgeschichtlichen Zusammenhang rücken. Der Workshop war in

vier Sektionen gegliedert und setzte mit einem Blick auf Sozialmodelle vor Marx ein. Es folgte die Sektion zu Marx selbst. Im Anschluss daran behandelte die dritte Sektion die facettenreiche Marx-Rezeption in Russland. Der Workshop schloss mit einer Sektion, welche die marxistischen Ansätze und ihre Nachwirkungen in der Politischen Ökonomie der Gegenwart beleuchtete und, von Marx ausgehend, heute Aktualität beanspruchende alternative Wirtschaftsmodelle vorstellte. Bedauerlicherweise wurden aus der letzten Sektion keine Aufsätze zum Druck eingereicht.

Den Band eröffnet die Sektion „Sozialmodelle vor Marx“. Die Frage nach alternativen Sozialmodellen bewegt Europa bekanntlich nicht erst seit Karl Marx. Versuche unter dem Titel „Über den Staat“ oder auch Utopien sind seit Platons Zeiten geläufig. Dabei sind es aber gerade die Utopien – benannt nach Thomas Morus’ „Utopia“ –, die mit der frühen Neuzeit einsetzen. Diese Utopien reflektieren in besonderer Weise die Bewusstseinsituation der frühen Neuzeit. Sie unterscheiden sich von ihren Vorgängern durch die klare Betonung der Rolle des Individuums in einem sozialen Gefüge. Mit Macht bricht die soziale Frage gleichzeitig mit der Entdeckung des Individuums in der Renaissance hervor. Diese grundsätzliche Gemeinsamkeit lässt die Ansätze der frühen Neuzeit zu einer Folie werden, vor welcher gesehen dasjenige, was Karl Marx konzipiert hat, ein eigenes Gesicht gewinnt.

Im ersten Beitrag der Sektion macht Harald Schwaetzer die systematische Kraft deutlich, welche im historischen Rückbezug auf die frühe Neuzeit liegt. Vor diesem Hintergrund zeigt er, dass diejenige Auffassung, die Marx als Konsequenz aus Feuerbach entwickle, keineswegs die einzige ist, die sich daraus gewinnen lässt. Vielmehr ergebe sich hinsichtlich einer Analyse der neuralgischen Punkte von Gottesbegriff, Autonomie des Subjektes und Geistbezug, dass bereits die Diskussion um Feuerbach im 19. Jahrhundert jeweils Alternativen präsentiert habe und dass sich

diese Alternativen bereits gebündelt in der frühen Neuzeit, und zwar bei Nikolaus von Kues, finden. In ihrem Zentrum stehe der Gedanke einer Philosophie, welche auf die Selbstverwandlungsfähigkeit des Individuums setze, um von hier aus sowohl zu sich selbst wie zu Gott und zum Anderen zu finden. Anders als für Marx sei für Cusanus Selbstverwandlung die einzig erlaubte Form, die Welt zu verändern, weil jede andere in die Freiheit des Einzelnen eingreife.

Wie problematisch genau dieses Spannungsgefüge zwischen dem Anspruch auf Änderung der Verhältnisse und demjenigen auf Selbstverwandlung ist, führt der Beitrag von Wolfgang Christian Schneider weiter aus. Er verweist eingangs darauf, dass Marx und Engels selbst einen Bezug zur frühen Neuzeit sehen; sie bezögen ihn freilich auf die Zeit der Reformation und auf die Täuferbewegung. In seiner Analyse hebt er hervor, dass bei Thomas Müntzer neben dem Prinzip gottgewollter Waffengewalt ein Erwählungsimpetus vorliege, welcher totalitaristische Gefahren in sich berge, eben weil dies einen gesellschaftlichen Gestaltungsanspruch in absoluter Form in sich berge. Dieses Problem werde von Marx und Engels übersehen, sodass ihre historische Deutung von Religion problematisch sei, vor allem wenn sie Müntzer als Wegweiser und Bahnbrecher betrachteten. Mit Blick auf die vom 19. Jahrhundert und seiner Religionskritik bestimmte Gegenwart weist Schneider daraufhin, dass man sich angesichts dieses Befundes zum einen von materialistischer Axiomatik im Religionsverständnis zu befreien habe und Religion ernst nehmen müsse, aber zum anderen nicht erneut wie in der Täuferzeit einem endzeitlichen Dogmatismus verfallen dürfe.

Damit ist die Diskussion auf das Individuum selbst und seine Selbstgestaltung zurückgeworfen. Elena Filippi geht diesem Aspekt nach, indem sie auf die Ethik des rechten Maßes hindeutet. Sie weist mit ihrem Beitrag nach, dass bereits Dürer um dieses

rechte Maß im doppelten Sinne einer künstlerischen Proportion und einer Tugend gerungen habe. Beides gehe bei ihm in der Weise zusammen, dass äußeres Maß kein Garant für inneres sei, aber inneres Maß eine Bedingung dafür, dass Ordnung in der Welt existieren könne. Dadurch komme es zu einem Ringen um die „viva mensura“, das lebendige Maß des individuellen Menschen, welches je und je von ihm selbst zu gewinnen sei. Elena Filippi verweist darauf, dass sich in diesem Punkt im Denken Dürers cusanische Elemente fänden. Dieses lebendige Maß führe Dürer, so Filippi, auf die Frage nach der Würde des Menschen, die ihn über sich selbst hinaussetze und eine Unantastbarkeit nach sich ziehe. Dürer finde dieses mittels des *homo ad circulum*, dessen oberer Teil vom Scheitel bis zu den Fingerspitzen der empor gestreckten Arme ein Fünftel betrage. Eben dieses Fünftel nehme auf der berühmten Bauernsäule der durchstochene Bauer ein. Damit mache Dürer deutlich, dass es in dem Kampfe um das unanfechtbare Fünftel des wahren menschlichen Wesens ginge, seine „viva mensura“. So wird deutlich, dass die Forderung, die Gesellschaft zu verändern, eine ist, die nur auf die Weise der Selbstverwandlung der „viva mensura“ geschehen kann, wenn sie nicht totalitär in die Freiheit des Anderen eingreifen will.

Aus dieser Analyse folgt also als systematische Konsequenz die Akzentuierung des einzelnen Menschen, der sich selbst verwandelt. Es ist offenkundig, dass mit einem solchen Konzept Religiosität auf eine völlig neue Weise zurückkehrt. Sie thematisiert der Beitrag von Inigo Bocken, der auf dieser Grundlage in die Gegenwart des 21. Jahrhunderts führt. In seinem Vergleich zwischen der niederländischen Diskussion um die Rolle der Religion in einem säkularen Staat und der Position, die Karl Marx dazu in seiner Schrift „Zur Judenfrage“ vorlegt, macht er, ohne die antisemitischen Tendenzen der Schrift zu verkennen, folgendes deutlich: Marx arbeite klar heraus, dass ein Verständnis politischer

Emanzipation, gleichgültig, welcher Religionszugehörigkeit die Menschen seien, die sie verträten, nicht von der Religionsfrage abstrahiert werden könne. Für Bocken sieht Marx klarer als Vertreter der aktuellen Diskussion wie Job Cohen, führender Sozialdemokrat und Bürgermeister von Amsterdam, oder Jürgen Habermas, dass der christliche Ursprung des liberalen Staates nicht zu leugnen sei. Bocken ist der Auffassung, dass gerade das Amerika-Bild von Marx in dieser Hinsicht aufschlussreich sei und weiterer Analysen bedürfe. Doch er verweist auch darauf, dass für Marx die Lebendigkeit der Religion im säkularen Amerika ein Zeichen fehlender Emanzipation sei. Vor der Folie der Gegenwart, so die Pointe von Bockens Beitrag, lässt sich die Position von Marx als ein kritischer Hinweis darauf lesen, dass Religion unverzichtbar ist – aber noch über Marx hinaus ganz anders zu verstehen ist: als Ringen um eine den Menschen der Gegenwart angemessene Form der Spiritualität.

Die zweite Sektion ist dem Thema „Philosophie und Politik“ gewidmet und beschäftigt sich in hohem Maße mit dem Philosophen Marx sowie mit den Konturen eines ungewohnten Marxbildes. Mit dem Philosophen war für Jahrzehnte der junge Marx gemeint, mit dem – gerade im Westen – Wissenschaftler sich immer wieder beschäftigt hatten. Er stand häufig genug dem Politökonom Marx mit seiner Analyse der kapitalistischen Produktionsweise gegenüber. Gleichwohl galt z.B. die „Deutsche Ideologie“, das Gemeinschaftswerk von Marx und Engels, als fundamental für den Historischen Materialismus. Das verschwieg, dass nicht nur das „Kapital“ unvollendet geblieben war, sondern dass auch die „Ökonomisch-politischen Manuskripte“ (1844) und die „Deutsche Ideologie“ erst im 20. Jahrhundert in der jungen Sowjetunion publiziert wurden. Das Primat des Politischen bzw. die politische Intention bestand darin, die systematische Ausformulierung des Historischen Materialismus nachzu-

weisen. Gestützt auf die historisch-kritische Editionsarbeit (MEGA), welche die Verschiebung vom Politischen zum Philologischen kennzeichnet, beschäftigen sich zwei Aufsätze mit der „Deutschen Ideologie“, die unvollendet geblieben ist und welche Marx und Engels nie publiziert haben. Marx sah ihren „Hauptzweck“ in einer Selbstverständigung.

Ulrich Pagels Beitrag will keineswegs die umfangreiche Kritik an Max Stirner und seinem Werk „Der Einzige und sein Eigentum“ erschöpfend rekonstruieren. Ihm geht es vielmehr um den Wert einer solchen Rekonstruktion. Zu diesem Zweck werden die wesentlichen Ursachen für die ideengeschichtliche Vernachlässigung der Kritik an Max Stirner beleuchtet, um dann Aspekte aufzugreifen, die gegen die traditionelle Geringschätzung des Wertes der Kritik an Stirner sprechen. Daran anschließend geht es um zentrale Züge des Stirnerschen Denkens, denn eine Erschließung der Kritik muss von einer Rekonstruktion der Stirnerschen Position und – dies ist besonders wichtig – ihrer Verankerung in der junghegelianischen Debatte ausgehen. Erst danach werden die zentralen Züge der Kritik von Marx und Engels skizziert. In der Konsequenz sahen beide in der Position Stirners und seiner Anhänger einen Abbruch des emanzipatorischen Projekts der Aufklärung und eine Konsolidierung des gesellschaftlichen Status quo. Sie selbst waren ja in der Auseinandersetzung mit den junghegelianischen Philosophen zu anderen Ergebnissen gekommen. Anders als Stirner legten sie das Primat bei der Veränderung der gesellschaftlichen Verhältnisse nicht auf das Bewusstsein, sondern auf die gesellschaftlichen Verhältnisse.

Christine Weckwerth bezieht sich in ihrem Beitrag auf den derzeitigen deutschen Theoriediskurs, bei dem man so etwas wie eine Renaissance des Trierer Denkers beobachten könne, und greift unter Zurückstellung der ökonomischen Theorie die Frage nach dem rationellen Kern der Marxschen Theorie auf. Dabei

geht es zunächst um den Problemgehalt des Marxschen Ansatzes in kritischer Hinsicht, d.h. um die Betrachtung, gegen welche Theoriekonzepte sich Marx wendet und wie er auf diese mit seinem Ansatz antworten will (Idealismus Hegels und der Junghegelianer, Feuerbach). Danach wendet sie sich dem methodischen Ansatz von Marx' Gesellschafts- und Geschichtstheorie zu, um daran anschließend nach Erweiterungen bzw. Modifizierungen des Ansatzes zu fragen, für die u.a. Ende des 19. Jahrhunderts die Einsicht den Anstoß gab, dass die Marx/Engelsschen Prognosen, bezogen auf einen gesamtgesellschaftlichen Umbruch, nicht mit der empirischen Entwicklung in Einklang standen. Das fand im 20. Jahrhundert seine Fortsetzung, wobei sie insbesondere auf kommunikationstheoretische Ansätze von Jürgen Habermas verweist, auf seine Rekonstruktion des historischen Materialismus, mit der er beabsichtigte, die ökonomische Evolution um eine moralisch-sozialintegrative Dimension zu erweitern.

In Christoph Hennings Aufsatz geht es um den philosophischen „Kernbestand“, der den sozialphilosophischen Kritiken in gewissem Sinne vorauslaufe. Marx habe eine ganze Reihe von philosophischen Themen aus dem Kanon der Zeit übernommen, und die Kombination derselben sei überaus originell. Henning interessiert vor allem der moralische „Perfektionismus“, der den kritischen Invektiven gegen die kapitalistische Wirtschaftstheorie vorauslaufe und sie motiviere, aber von seiner speziellen Wirtschaftstheorie unabhängig sei. Das mache diese Position auch für Skeptiker der Kapitalismuskritik interessant.

Perfektionismus im Sinne dieser politischen Philosophie bedeutet, dass es gehaltvolle Vorstellungen vom guten Leben gebe, nach denen Menschen sich in ihrer persönlichen Entwicklung richten sollen und sich zugleich – so die Überlegung – schon immer richteten, denn sonst wäre diese Ethik theoretisch nur als abstrakte Forderung, praktisch nur als Paternalismus möglich. Am

Ende dieses Strebens stehe ein Zustand des nachhaltigen *Glückes*, des gelingenden oder blühenden Lebens, und nach diesem Gut würden letztlich alle streben.

Christoph Henning will deutlich machen, dass es weder dem jungen noch dem späten Marx lediglich um eine Uniformierung der Gesellschaft durch eine rigoristische Gleichverteilung des *ökonomischen* Kuchens ging, sondern um Bedingungen für eine bessere Entwicklung der Menschen, um *menschlichen*, nicht um ökonomischen Reichtum, der dafür nur die Vorbedingung ist. Der Ansatz sei aktuell, weil er zeige, dass das Ideal einer menschlichen Entwicklung nicht von den Ideen von Freiheit und Gleichheit abzutrennen sei. Die Konsequenz ist ein reicheres und umfassenderes Verständnis von menschlicher Entwicklung, bei der freilich Marktförmigkeit nicht unbedingt im Mittelpunkt steht.

Gerald Hubmanns Beitrag greift ein Thema auf, das in der über einhundertjährigen Marx-Rezeption – wohl aus politischen Gründen – wenig akzentuiert worden ist. Anhand von journalistischen Arbeiten, die sich als durchweg sorgfältig recherchiert erweisen, geht Hubmann der Frage nach einem demokratisch orientierten Reformdenken bei Marx nach. Es sind Beispiele aus der „Rheinischen Zeitung“, der „New York Tribune“ und der Wiener „Die Presse“ (u.a. über das Holzdiebstahlgesetz und die Moselwinzer, über die Parlamentswahlen in Großbritannien sowie über Abraham Lincoln und den amerikanischen Bürgerkrieg), mit denen gezeigt werden soll, dass es im Marxschen Denken Alternativen gab zu einem oft behaupteten kategorischen Imperativ des Zusammenbruchs der kapitalistischen Gesellschaft oder deren revolutionärer Überwindung. Damit werde Marx nicht zum Anti-revolutionär, aber man könne ihn auch nicht ohne weiteres zum Feind einer offenen Gesellschaft machen. Konturen eines ungewohnten Marxbildes zeichnen sich damit ab.

Die dritte Sektion befasst sich mit dem Thema „Marx und Russland“. In der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts flammte in Russland zusammen mit der Rezeption von Materialismus und Positivismus eine Begeisterung für die europäische Sozialphilosophie und insbesondere die Schriften von Marx und seinem Umkreis auf, was sich durch den historischen Kontext der russischen Revolutionsbewegung, die späte Aufgabe der Leibeigenschaft 1861 und die in ihrem Gefolge zunehmenden gesellschaftlichen Komplikationen begründet. Auch wurde 1863 erstmals den russischen Universitäten die Autonomie erlaubt und damit die Philosophie mit allen den Disziplinen zugelassen, die zuvor von der staatlichen und kirchlichen Instanz verboten waren, und so die Möglichkeit geschaffen, die bisher mit dem Bann belegten sozialphilosophischen Fragen öffentlich zu thematisieren. Die jungen Studierenden entwickelten ein leidenschaftliches Engagement für soziale Bewegungen, die Ideen verbanden sich mit allerlei – zu meist scheiternden – Versuchen der Umsetzung. Sozialismus und Marxismus gewannen Einfluss auf die russische Philosophie wie Literatur, wobei aber auch viele bedeutende Autoren Positionen der Distanzierung und Problematisierung beziehen.

Marx' Verhältnis zu Russland war seinerseits bekanntlich negativ geprägt. In dem ersten Aufsatz dieser Sektion unterzieht Dirk Uffelmann Marx' kritisches Russlandbild einer dekonstruktiv-postkolonialen Lektüre, welche „punktuelle Orientalismen“ in den Schriften von Marx und Engels einschließlich ihrer Briefe aufdeckt. Er kommt zu dem Ergebnis, dass die Projektion von „anti-orientalischen Heterostereotypen“ auf Russland bei Marx und Engels zu bestimmten „Schlussmustern“ führe: Die Wirtschafts- und Herrschaftsweise sowie die russischen Revolutionstheorien werden durch ihre Ableitung aus dem asiatischen Einfluss negativ besetzt. Die orientalisierende Sicht bestimme Marx' und Engels politische Ansichten über Russland maßgeblich.

Den kritischen Stimmen aus Russland, welche sich ihrerseits gegen Marx und den Marxismus, speziell in seiner russischen Rezeption, wenden, sind die nächsten drei Beiträge gewidmet. Gerhard Ressel stellt Nikolaj Berdjajevs radikale Vorbehalte gegenüber der anthropologischen Grundlage des Marxismus heraus, welcher die Individualität des Menschen, zusammen mit Gott und dem geistigen Prinzip im Menschen, leugne. Der Marxismus suche sich selbst als Pseudo-Religion zu installieren, die keinen Schutz vor machtstrategischen Interessen bieten könne. Ressel weist nach, dass sich eine verwandte Marxismus-Kritik in der Gegenwart bei Michail Ryklin finde, die diesen als einen „säkularisierten Berdjajev der Gegenwart“ zu charakterisieren erlaube.

Ein ähnlicher Ansatz findet sich bei Sergej Bulgakov, der schon zu Beginn des 20. Jahrhunderts vor einer Verkehrung des Marxismus in totalitäre Diktaturen warnte. Aber Bulgakov bleibt nicht bei der Diagnose der Mängel des Marxismus stehen, die er, wie Berdjajev, vor allem in Marx' Atheismus und Anthropologie sucht, denn er weiß auch durchaus positive Seiten des Marxismus, vor allem hinsichtlich der politischen Ökonomie, zu sehen. Er schlägt eine Transformation des Marxismus durch eine Verchristlichung seines anthropologischen Fundaments vor, die vom Idealismus und speziell der Sophiologie Solov'evs ausgehen solle. Bulgakov versucht einerseits die von ihm benannten Defizite des Marxismus zu beheben, diesen aber andererseits zugleich positiv zu integrieren.

Zwar haben sowohl die Warnung als auch die den Marxismus spirituell und christlich umformenden Ideen Bulgakovs (und verwandter Denker) ein vereinzelt Echo auch nach 1917 in Russland gefunden, doch blieb dies ohne eine breitere gesellschaftliche oder gar politische Wirkung. Einem solchen Nachklang ist der Beitrag von Eva-Maria Mischke gewidmet, der die Geschichtsphilosophie des russischen Symbolisten Andrej Belyj be-

handelt, die in der Mitte der 1920er Jahre entsteht. Belyjs geschichtsphilosophischer Ansatz ist als Gegenentwurf zur marxistischen Geschichtsauffassung zu verstehen. Er entwirft eine universale Geistesgeschichte der westlichen Menschheit, in welcher der Individualität und Freiheit des Einzelnen eine zentrale Rolle zukommt und deren Grundlage er in der Auferstehung Christi sieht. So entwickelt Belyj bezeichnenderweise kein utopisches Sozialmodell, sondern stellt die Gestaltung der Zukunft in die Verantwortung und schöpferische Kraft des Einzelnen. Damit greift er auf die in der ersten Sektion angesprochenen Impulse der Renaissance zurück.

Die Komplexität der Marxrezeption in Russland steigert sich in der Sowjetunion. In dem letzten Beitrag der Sektion stellt Petr Rezvykh bestimmte Eigentümlichkeiten der sowjetischen Philosophie vor, deren Diskurse durch „Doppelkodierungsstrategien“ gekennzeichnet seien, die sich zwischen „zwei Marxismen“ bewegen: einem der offiziellen, tagesaktuellen Ideologie konformen Marxismus und einem inoffiziellen Marxismus, dessen Codes verschlüsselt und nur innerhalb des jeweiligen Diskurses verständlich seien. Gerade innerhalb dieser verschlüsselten Diskurse entfalteten sich, ausgehend von einem Studium der Werke von Marx und Engels, insbesondere von Marx' Frühwerk, auch innovative Initiativen mit gesellschaftlicher Wirkung, vor allem innerhalb der Sozialpädagogik, welche die Entwicklung des Menschen in den Vordergrund rückten. Rezvykhs Untersuchung zeigt, dass die sowjetische Marxrezeption philosophiehistorisch interessante und sozial progressive Konzepte hervorgebracht hat, welche ihrerseits gerade die Ansätze von Selbstentwicklung und Individualität zum Tragen kommen lassen, deren Fehlen die frühe philosophische Marxkritik (etwa bei N. Berdjaev und S. Bulgakov) bemängelt hatte. Diese ‚andere‘ Sicht auf Marx ist verwandt mit neueren, als humanistisch zu

charakterisierenden Marx-Deutungen (vgl. etwa Henning in diesem Band).

Die Sektion „Marx und Russland“ zeigt, dass neben der orientalisierend-abschätzigen Beurteilung Russlands durch Marx und umgekehrt der russischen Marx-Kritik (Berdjaev, Ryklin) verschiedene alternative Ansätze stehen: der Versuch einer Transformation des Marxismus durch Verchristlichung seiner Grundlagen (Bulgakov), ein Gegenentwurf eines christlich-individualistischen Ansatzes (Belyj) sowie, ausgehend von einer innovativen Marxinterpretation, philosophische und soziale Neuansätze (Bibler u.a.) von geistesgeschichtlicher Tragweite, die einen Bogen von der Renaissance bis in die Gegenwart zu schlagen erlauben.

Die Beiträge des Bandes machen im Ganzen drei Dinge deutlich: Erstens ist in den vergangenen Jahrzehnten ein vollkommen anderer Umgang mit den Texten von Marx möglich geworden. Der eher historisch-kritisch geprägte Blick und die systematische Differenziertheit, die nicht im Dienste ideologischer Grabenkämpfe steht, erlaubt ein facettenreicheres Bild. Dieses Bild ergibt zweitens, dass Marx selbst in seinem Werk und als Philosoph seiner Zeit ein hilfreiches Instrument darstellen kann, um die komplizierten Zusammenhänge in den Jahrzehnten um 1900 besser zu verstehen – auch in ihrer ganzen Problematik. Ordnet man drittens Marx in die Geschichte der frühen Neuzeit insgesamt ein, so ist ersichtlich, dass mit ihm sich eine Position philosophisch und gesellschaftlich geltend macht, deren Ursprünge in einer durchaus kritisch zu hinterfragenden Entwicklung liegen, welche im 15. Jahrhundert in der mitteleuropäischen Geschichte beginnt. Die Auseinandersetzung mit Marx um die Sozialgestalt Europas öffnet den Blick für Ansätze, die jenseits des Hüben und Drüben der Ideologien des 20. Jahrhunderts liegen und die zu entdecken dem 21. Jahrhundert zur Aufgabe gestellt ist.

Sektion: Sozialmodelle vor Marx

Harald Schwaetzer (Alfter)

Die grüne Brille des Menschen. Feuerbach und Cusanus

Für ein Verständnis dessen, was die philosophische, kulturelle, gesellschaftliche und politische Entwicklung der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts bis hin zur russischen November-Revolution von 1917 und zum Beginn der Weimarer Republik von 1918 ausmacht, also für ein Verständnis eines Geschichtsabschnitts, der unsere eigene Gegenwart maßgeblich bestimmt, gewinnt man einen wichtigen Augpunkt, wenn man das Jahr 1841 und seine Folgen in den Blick nimmt.

Es ist ein Kampf um Gott, den Geist und den Menschen, der 1841 stattfindet. Am 6. April reicht Karl Marx seine Dissertation ein, mit welcher der radikale Bruch mit Hegels Geistphilosophie vollzogen ist. Von wissenschaftstheoretischer Seite bilden die 1840 publizierten „Logischen Untersuchungen“ Friedrich Adolf Trendelenburgs den entscheidenden Anstoß zur Überwindung Hegels. Die Auseinandersetzung, die zwischen ihm und Kuno Fischer daraufhin entbrennt, bildet den Nährboden für den entstehenden Neukantianismus. In dem Todesjahr von Johann Friedrich Herbart entwickelt außerdem Friedrich Wilhelm Joseph Schelling, von München nach Berlin gerufen, in seiner „Philosophie der Offenbarung“ die Idee einer sich individuell frei entwickelnden geistigen Menschheit. Eine Gegenposition stellt Ludwig Andreas Feuerbachs „Das Wesen des Christentums“ ebenso wie die „Die christliche Glaubenslehre“ von David Friedrich Strauß dar.¹

¹ Die „Halleschen Jahrbücher“, in denen Feuerbach Vorüberlegungen zu seiner Religionskritik publiziert hatte, erhalten aufgrund von Zensurproblemen den Namen „Deutsche Jahrbücher“, bis sie 1843 endgültig verboten werden. In den „Halleschen Jahrbüchern“, Jahrgang 1939 (März), S. 481 ff. erschienen die zwei ersten Folgen eines Aufsatzes von Feuerbach zu Religionsfragen. Die

Schließlich hat auch der Materialismus-Streit seine Wurzeln bereits in der sensualistischen Erkenntnistheorie dieser Zeit und ist nicht erst in Folge der gescheiterten Revolution von 1848 aufgekomen.² Dabei ist nicht zu übersehen, dass Feuerbach in allen Bereichen, abgesehen von der Wissenschaftstheorie,³ eine zen-

Fortsetzung wurde von dem Zensor Wachsmuth untersagt; Otto Wigand, der Verleger, bietet an, den Beitrag unter einem neutraleren Titel zu publizieren. Vgl. jetzt: „Über Philosophie und Christentum“ (Werke in sechs Bänden, Bd. II, S. 261 ff.). Die von Arnold Ruge und Theodor Echtermeyer 1838 herausgegebene Zeitschrift hatte ihren – bereits kritischen – Ausgang von Hegel genommen und war schnell zum Organ der neuen Anti-Hegel-Stimmung geworden. Bezeichnenderweise äußert gleichsam als Gegenpol Carl Ludwig Michelet in seinem Vorwort zur Ausgabe von Hegels Naturphilosophie von 1841 die Hoffnung, dass mit den beiden Genien Goethe und Hegel es zur Ausbildung einer neuen spekulativen Physik kommen werde.

² Vgl. Weltanschauung, Philosophie und Naturwissenschaft im 19. Jahrhundert, Bd. 1: Der Materialismus-Streit, hrsg. v. K. Bayerz/M. Gerhard/W. Jaeschke, Hamburg 2007. Die Herausgeber weisen in der „Einleitung“ auf diesen Sachverhalt hin (ebenda, S. 15). Mit der Aussage, dass die Wurzeln des Materialismus-Streites bereits in den 40er Jahren liegen, soll nicht bestritten werden, dass der Ausbruch des Materialismus-Streites im engeren Sinne seit 1854 auch für die Philosophie von Bedeutung gewesen ist. Natürlich forcierte die öffentliche dominante Debatte die Stellungnahmen im Sinne eines „Sowohl – als auch“ (einseitige Zuschreibungen waren seltener); in dieser Hinsicht ist noch immer zu vergleichen: Klaus Christian Köhnke, Entstehung und Aufstieg des Neukantianismus. Die deutsche Universitätsphilosophie zwischen Idealismus und Positivismus, Frankfurt am Main 1986. In konkreten Einzelstudien hat den Einfluss des Materialismus-Streites auf Trendelenburg-Schüler im Detail untersucht Gudrun Kühne-Bertram, Zur Rezeptions- und Wirkungsgeschichte des Materialismusstreits in den Philosophien von Schülern F.A. Trendelenburgs, in: Weltanschauung, Philosophie und Naturwissenschaft im 19. Jahrhundert, Bd. 1: Der Materialismus-Streit, hrsg. v. K. Bayerz/M. Gerhard/W. Jaeschke, Hamburg 2007, S. 142–176.

³ Dabei ist es aber nicht unwesentlich, im Auge zu behalten, dass ein Schüler von Trendelenburg, Moriz Brasch, in seiner „Die Philosophie der Gegenwart“ Feuerbach als „eine der interessantesten und anziehendsten Gestalten nicht nur der neuern Philosophie, sondern des deutschen Geisteslebens überhaupt“ charakterisiert. Moritz Brasch, Die Philosophie der Gegenwart. Ihre Richtungen und ihre

trale und direkte Rolle spielt.⁴ Feuerbachs Philosophie ist Brennpunkt und Ausdruck des Ringens um das Wesen des Menschen: in der Abwendung vom Gottesbegriff Hegels sowie der Anthropologie Schellings und der Etablierung der sensualistischen Erkenntnistheorie. Karl Marx kommentiert die Rolle Feuerbachs in dem Ringen mit den Worten, „der alte Gegensatz des Spiritualismus und Materialismus“ sei „nach allen Seiten hin ausgekämpft und von Feuerbach ein für allemal überwunden.“⁵

Hauptvertreter. Für die Gebildeten dargestellt, Leipzig 1888, S. 133; ebenda S. 134 nennt er ihn einen „unserer besten philosophischen Schriftsteller“.

⁴ Bayerz u.a. (ebenda, S. 14 f.) weisen z. B. auf Feuerbachs Rolle für den Materialismus-Streit hin.

⁵ MEW 2, S. 99. Man vgl. hierzu die berühmten Bemerkungen von F. Engels, Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie, in: Marx und Engels, Über Religion, hrsg. v. Institut für Marxismus-Leninismus, Berlin 1958, S. 180: „Da kam Feuerbachs ‘Wesen des Christentums’. Mit einem Schlage zerstäubte es den Widerspruch, indem es den Materialismus ohne Umschweife wieder auf den Thron erhob [...] Man muß die befreiende Wirkung dieses Buches selbst erlebt haben, um sich eine Vorstellung davon zu machen. Die Begeisterung war allgemein: Wir waren alle momentan Feuerbachianer.“ Für Marx‘ eigene Entwicklung verweise ich auf die Schrift mit dem redaktionellen Titel „Zur Kritik des Hegelschen Staatsrechtes“ aus dem Jahre 1843 und die folgenden Abhandlungen bis zum teilweise gemeinsam mit Engels verfassten Werk „Die Heilige Familie, oder Kritik der kritischen Kritik“ von 1845. Vgl. dazu die Analyse des Materialismus-Begriffs von Marx in dieser Periode bei Andreas Arndt, Der Begriff des Materialismus bei Karl Marx, in: Weltanschauung, Philosophie und Naturwissenschaft im 19. Jahrhundert, Bd. 1: Der Materialismus-Streit, hrsg. v. K. Bayerz/M. Gerhard/W. Jaeschke, Hamburg 2007, S. 260–274, vor allem S. 261–266. Damit hat die Feuerbach-Verehrung von Marx ihren Zenit bereits überschritten. Diese Tatsache ist insofern nicht verwunderlich, als in seinen Augen der Übergang von philosophischer Begründung zu empirisch-wissenschaftliche Analyse zu vollziehen ist. Vgl. dazu Arndt, S. 266. Auf diese Figur sei aus zwei Gründen hingewiesen. Zum einen macht sie deutlich, dass die Abkehr von Feuerbach nicht so sehr einer sachlich-philosophischen Differenz geschuldet ist, sondern aus der Sicht von Marx einen folgerichtigen Schritt auf bestehender Grundlage bedeutet. Zum anderen dokumentiert sie aber auch, wie die von Hegel kommenden Denker sich dem Einfluss der durch Trendelenburg angestoßenen

Darum wird im Folgenden zunächst auf Feuerbachs philosophischen Weg geblickt, welcher, wie vielfach gezeigt ist, vom Idealismus in einen immer konsequenteren Materialismus mündet. Die folgenden Überlegungen wollen jedoch erstens zeigen, dass gerade bei den drei skizzierten Punkten, die im Werk Feuerbachs exemplarisch für die Zeit diskutiert werden, andere Optionen möglich wären und dass zweitens bereits 500 Jahre früher bei Nikolaus von Kues genau diese Punkte am Beginn der europäischen Neuzeit anders gewertet worden sind.

Feuerbachs Grundüberlegungen

Der Feuerbach noch bis zum „Das Wesen des Christentums“ ist in vielerlei Hinsicht ambivalent. Während David Friedrich Strauß im „Leben Jesu“ bereits 1835 einen geschichtsphilosophischen Ansatz vorlegte, um das Anthropomorphe im Gottesbegriff aufzuweisen, argumentierte Feuerbach wesentlich psychologistisch.⁶ Im Folgenden seien drei zentrale Momente der Feuerbachschen Konzeption herausgehoben. Wesentlich erscheinen sie mir aus dem Grunde, weil sie Gelenkstellen der *Bewegung* Feuerbachs hin auf einen Materialismus sind, aber aus ihnen keineswegs ein

Wende zur Wissenschaftstheorie in der Philosophie nicht entziehen konnten. Vgl. dazu Harald Schwaetzer, Sinn, Subjekt, Transzendenz. Gideon Spickers Idee der Unsterblichkeit im Kontext von Neukantianismus und Spätidealismus, Würzburg 2006, S. 200 ff. Leider hat der ansonsten sehr schöne Sammelband „Der Neukantianismus und das Erbe des deutschen Idealismus: die philosophische Methode“, hrsg. v. D. Pätzold/Chr. Krijnen, Würzburg 2002, diese entscheidende Bruchstelle bei Trendelenburg nicht gewürdigt. Instrukтив ist der Beitrag von Ernst Wolfgang Orth, Trendelenburg und die Wissenschaft als Kulturfaktum, in: Hermann Cohen und die Erkenntnistheorie, hrsg. v. W. Marx/E. W. Orth, Würzburg 2001, S. 49–61.

⁶ Ein bekanntes Beispiel dazu ist das Diktum „Der Wunsch ist der Ursprung der Religion“ aus „Das Wesen der Religion“ (1845).

Materialismus notwendig folgt. Mit Bezug auf Feuerbach lassen sich die drei Aspekte folgendermaßen fassen.

1. Die Abkehr vom Gottesbegriff manifestiert sich in der bekannten Grundthese, dass alle Vorstellungen von Gott nichts weiter als Vorstellungen des Menschen seien, sei als erstes festgehalten.

2. Feuerbachs Versuch, das Göttliche als anthropomorphe Vorstellung des Menschen zu verstehen, ganz in dem Sinne, dass, was der Mensch hinter der Natur denke, eigentlich vor der Natur sei, nämlich eben der dieses denkende Mensch, kann man zunächst eine anthropologisch emanzipatorische Seite abgewinnen. Indem sich Göttliches als menschliches Ideal erweist, ist die Autorität des Göttlichen etwa im Sittlichen aufgehoben. Der Mensch wird dadurch auf sich selbst zurückgeworfen. Die Autonomie des Subjektes in einem strengen Sinne, d.h. auch gegenüber Gott, begründen zu wollen kann als ein zentrales Anliegen Feuerbachs begriffen werden.

3. Mit diesem Punkt hängt der weitere zusammen, dass der frühe Feuerbach zumindest in einigen Äußerungen nicht nur die Scylla religiöser Abhängigkeit zu vermeiden, sondern das Subjekt auch von der Charybdis materieller Abhängigkeit des Denkens von der Materie freizuhalten versucht.

Die zeitgenössische Diskussion

Über diese drei Punkte ist bereits viel geschrieben worden. Hier soll es weniger darauf ankommen, Einsprüche zu formulieren als vielmehr auf „offene Stellen“ hinzuweisen, wie sie bereits zur Zeit Feuerbachs formuliert worden sind, aber sich, so soll gezeigt werden, auch schon bei Nikolaus von Kues diskutiert finden.

1. Der erste Punkt, dass alle Gottesvorstellung anthropomorph sei, wird von Feuerbach so umschrieben:

„Das Wissen des Menschen von Gott ist das Wissen des Menschen von sich, von seinem eigenen Wesen. Nur die Einheit des Wesens und des Bewußtseins ist Wahrheit. Wo das Bewußtsein Gottes, da ist auch das Wesen Gottes, *also im Menschen*.“

Ein Gott, der *nur* Vorstellung und Wunsch unseres Bewusstseins ist, wird auch *nur* dort seinen „Ort“ haben können. Die Frage ist aber doch, ob das „*nur*“ gerechtfertigt ist. Anders formuliert: Die Tatsache, dass unser Erkennen subjektiv ist, schließt nicht ein, dass es *nur* subjektiv ist. So gewendet, wird klar, wohin der Einwand zielt. Die genannte Kontroverse zwischen Trendelenburg und Fischer drehte sich genau um diese Frage. Trendelenburg war der Auffassung, Kant habe die Subjektivität des Erkennens gezeigt, aber er habe daraus fehlerhaft geschlossen, dass es *nur* subjektiv sei. Bekanntlich ist die Literatur zu dieser Frage bis ca. 1900 Legion. Indes gibt es einen Philosophen, der in dieser erkenntnistheoretischen Frage an Trendelenburgs Lösung anschließt, aber diese aus dem erkenntnistheoretischen Kontext löst und auf die Frage der Gottesvorstellung anwendet. Gideon Spicker nämlich gibt zu, dass unser Ideal von Gott anthropomorph sei und bleibe.⁷ Aber er gibt nicht zu, dass es *nur* anthropomorph

⁷ Bereits in seiner Schrift gegen Spencer formuliert Spicker: „Alle Vorstellungen und Begriffe, die wir uns von dem Absoluten bilden, sind anthropomorph und in Folge dessen inadäquat. Richtet sich die Skepsis gegen diese unzulänglichen Formen, so ist sie in ihrem vollen Recht. Aber sie sollte dabei nicht übersehen, dass all ihre kritischen Einwände nur die Form und nicht den Inhalt treffen. Diese scharfe Unterscheidung zwischen Beiden, Inhalt und Form, ist der einzig mögliche Ausweg, um die Religion gegen alle nur denkbaren Einwände zu schützen.“ Vgl. Spencer's Ansicht über das Verhältnis der Religion zur Wissenschaft, in: Religion und Wissenschaft. Gideon Spickers kleine Schriften, herausgegeben, eingeleitet, übersetzt und kommentiert in Verbindung mit A.M. Gehlen von

sei. Subtilerweise nimmt er genau den Prozess, welchen auch Feuerbach in der Entwicklung des Gottesbildes nachzeichnet, zum Ausgangspunkt für eine positive Wendung des Anthropomorphismus. In seinem methodischen Hauptwerk „Kampf zweier Weltanschauungen“ von 1898 löst trotz der Betonung der Unzulänglichkeit unseres Gottesbildes die Vorstellung des *Ideals* den Gedanken der Offenbarung ab. Denn das Ideal ist „nicht bloß subjektiv oder falsch, sondern entwicklungsfähig“ (ebd., S. 82). So verstanden, ist die Ausbildung des göttlichen Ideals der Zielpunkt der menschlichen Entwicklung.

„Die moderne Zeit glaubt an keine directe, räumlich und zeitlich beschränkte Offenbarung; sie geht vielmehr vom diametral entgegengesetzten Standpunkt aus, nämlich von der Idee, dass nicht Gott sich dem Menschen, sondern dieser sich Gott offenbare, d.h. dass die Vernunft sich die Begriffe vom Wesen und der Beschaffenheit des Menschen, der Natur und Gottes durch eigenes Forschen und Nachdenken allmählich erringen müsse. [...] An Stelle der Idee einer Offenbarung ist die der Entwicklung getreten.“ (ebenda., S. 39).

Mit seinem radikalen Begriff einer Offenbarung, in der sich der Mensch Gott offenbare, nimmt Spicker das Projektionsargument auf, verknüpft es aber zugleich mit dem weiteren damals ‚modernen‘ Gedanken der Entwicklung. Die Gottferne kann Spicker so

H. Schwaetzer, Regensburg 2004, S. 103-142, hier: S. 113. Dazu ist zu vergleichen: Matthias Hoffmann, Form und Funktion. Zu Gideon Spickers Kritik an Herbert Spencers Religionsbegriff, in: Harald Schwaetzer/Christian Schweizer (Hrsg.), Geschichte, Entwicklung, Offenbarung. Gideon Spickers Geschichtsphilosophie. 3. Gideon Spicker-Symposion, Regensburg 2005, S. 29–40. Ferner mit weiterer Literatur: Harald Schwaetzer, Sinn, Subjekt, Transzendenz. Gideon Spickers Idee der Unsterblichkeit zwischen Neukantianismus und Spätidealismus, Würzburg 2006.

als Entwicklungsfreiheit des Menschen deuten, ohne einer ‚Gott ist tot‘-Mentalität als Konsequenz eines bloßen Anthropomorphismus zu verfallen. Die Voraussetzung seines Ansatzes ist erkenntnistheoretisch genau diejenige, dass menschliches Erkennen nicht bloß subjektiv ist. Das Projektionsargument wird bei Spicker also im genauen Gegensatz zu Feuerbach zum Konstitutivum einer Beziehung des Menschen zu Gott. Eine gleiche Umkehrung des Argumentes findet sich, wie wir sehen werden, schon in der Schrift „Vom Sehen Gottes“ bei Nikolaus von Kues.

2. Blicken wir auf den zweiten Punkt, so kommt Feuerbach das Verdienst zu, einigen metaphysischen Ballast der Tradition energisch beiseite zu geschafft zu haben. Seinen Studenten, welche die Vorlesungen über das „Wesen der Religion“ hörten, rief er zu, er hoffe, seine Aufgabe erfüllt zu haben:

„[...] die Aufgabe nämlich, Sie aus Gottesfreunden zu Menschenfreunden, aus Gläubigen zu Denkern, aus Beter zu Arbeitern, aus Kandidaten des Jenseits zu Studenten des Diesseits, aus Christen [...] zu ganzen Menschen zu machen.“⁸

⁸ Ludwig Feuerbach, *Das Wesen der Religion* (1845). 30 Vorlesungen, Leipzig 1923, S. 341 (30. Vorlesung). Die Basis dieser Philosophie des reinen Menschen lautet: „Mein Recht ist mein gesetzlich anerkannter Glückseligkeitstrieb; meine Pflicht ist der mich zu seiner Anerkennung zwingende Glückseligkeitstrieb des andern“ (Ludwig Feuerbach, *Gottheit, Freiheit und Unsterblichkeit vom Standpunkte der Anthropologie. Sämtliche Werke* 10. Leipzig 1866, S. 66, 4. Prinzip der Sittenlehre). Die Inkonsequenz dieser Anschauung hat Feuerbach selbst ebenso gesehen wie seine Zeitgenossen. Richard Falckenberg, der eine der frühen wichtigen Monographien zu Nikolaus von Kues geschrieben hat, kommentiert 1886 diese Anschauung Feuerbachs: „Das Wesen des Menschen ist nur in der *Gemeinschaft* enthalten, nur im Leben mit anderen und für andere erreicht er seine Bestimmung und Glückseligkeit. Der Mensch mit Mensch, die Einheit von Ich und Du – ist Gott, Gott ist die Liebe. Später hat Feuerbach die Moral des ‚Tuismus‘ mit der seiner sensualistischen Erkenntnistheorie besser entsprechenden des Egoismus vertauscht.“ Vgl. Richard

Auf die Inkonsequenz dieses Versuches hat wohl niemand deutlicher aufmerksam gemacht als Max Stirner.⁹

In „Der Einzige und sein Eigentum“ notierte Stirner als Korrektur an Feuerbach:

„Mit der Kraft der *Verzweifelung* greift Feuerbach nach dem gesamten Inhalt des Christentums, nicht, um ihn wegzuworfen, nein, um ihn an sich zu reißen, um ihn, den langersehnten, immer ferngebliebenen, mit einer letzten Anstrengung aus seinem Himmel zu ziehen und auf ewig bei sich zu behalten.“¹⁰

Stirner hält diesen Versuch für einen Ausdruck christlicher Sehnsucht nach dem Jenseits. Er wirft Feuerbach vor, auf diese Weise doch noch Gott und die mit ihm verknüpften Ideale in den Menschen hineinzuholen.¹¹ Feuerbachs Anthropologie hat für Stirner

Falckenberg, Geschichte der neueren Philosophie von Nikolaus von Kues bis zur Gegenwart. Leipzig, 1886, S. 444.

⁹ Vgl. Falckenberg, S. 445. Zwischen Feuerbach und Stirner behandelt er kurz noch Bruno Bauer, der in demselben Umkreis gehört; Bauer ist radikaler als Feuerbach, aber bei weitem nicht so konstruktiv. Stirner setzte sich mit ihm auseinander in: Über B. Bauers Posaune des jüngsten Gerichts (1842). In dieser Zeit schreibt Stirner auch für die von Marx redigierte *Rheinische Zeitung*. Auch bei Marx findet sich eine intensive Auseinandersetzung mit Bauer etwa zu dessen Buch *Die Judenfrage* (vgl. Karl Marx, Die Frühwerke, hrsg. v. S. Landshut, Stuttgart 1964, S. 171ff., aber auch in *Die Heilige Familie* (ebenda, S. 319 ff.).

¹⁰ Max Stirner (= Johann Caspar Schmidt), *Der Einzige und sein Eigentum* (1845), Stuttgart 1981, S. 34.

¹¹ Ebenda, S. 34 f. vor allem: „Wir armen Dinger sind eben nur seine [sc. Gottes] ‚Wohnung‘, und wenn Feuerbach noch die himmlische Wohnung desselben zerstört, und ihn nötigt mit Sack und Pack zu Uns zu ziehen, so werden Wir, sein irdisches Logis, sehr überfüllt werden.“ Feuerbach hat übrigens sofort dazu Stellung bezogen in: Ludwig Feuerbach, Über das „Wesen des Christentums“ in Beziehung auf den „Einzigen und sein Eigentum“, in: Wigand's Vierteljahresschrift, Bd. 2, Leipzig 1845, S. 193–205, wiederabgedruckt in:

ihre Sache keineswegs „auf Nichts gestellt“, sondern behält die gestürzte theologische Metaphysik als Anthropologie ungebrochen weiter.¹² Bezeichnenderweise hat Feuerbach, anders als Stirner, deswegen auch nur einen schwachen Begriff von Individualität. Für Feuerbach ist das Ideal des Menschen die Gattung insgesamt.¹³ Seine Autonomie des Subjektes ist dadurch funda-

Ludwig Feuerbach, *Sämtliche Werke*, Bd. 7, Stuttgart-Bad Canstatt 1960, S. 294–310. Auf diese Entgegnung wiederum antwortet Stirner umgehend im dritten Band derselben Zeitschrift (1845), S. 147–194. Vgl. Klaus Bockmühl, *Leiblichkeit und Gesellschaft. Studien zur Religionskritik und Anthropologie im Frühwerk von Ludwig Feuerbach und Karl Marx*, Gießen, Basel, 2. Aufl. 1980, S. 49, resümiert die Diskussion, indem er festhält, dass sich Feuerbach gegen Stirner „schlecht zu wehren wußte“; er „lief ihm noch so weit nach, dass er behauptete, auch alle Liebe sei Selbstliebe“. Marx und Engels teilen ihrer Auffassung gemäß diesen Kritikpunkt; vgl. Engels Stellungnahme: Feuerbach „will die Religionsphilosophie keineswegs abschaffen, er will sie vollenden. Die Philosophie selbst soll aufgehen in Religion“, in: Karl Marx/Friedrich Engels, *Über Religion*, S. 191 [Engels: Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie].

¹² Natürlich mussten Marx/Engels diesen Standpunkt ihrerseits so kritisieren, wie sie es im dritten Abschnitt der „*Deutschen Ideologie*“ unter der Überschrift „*Sankt Max*“ getan haben. Vgl. Marx, *Frühwerke*, S. 418 ff. Für Stirner hingegen musste ihr Konstrukt von Gesellschaft als eine profanisierte Metaphysik des Heiligen gelten. Wenn die vierte These über Feuerbach (ebenda, S. 340) „die irdische Familie als das Geheimnis der heiligen Familie entdeckt“ hat und darum die theoretische und praktische Vernichtung derselben fordert, dann ist es aus der Perspektive Stirners nur sinnvoll, das gleiche auch im Hinblick auf die Gesellschaftskonstrukte (etwa als Abbild einer *communio sanctorum*) zu fordern. Stirner erweist sich in diesem Punkte als deutlich konsequenter.

¹³ Marx schreibt in der sechsten These über Feuerbach: „Feuerbach löst das religiöse Wesen in das menschliche Wesen auf. Aber das menschliche Wesen ist kein dem einzelnen Individuum innewohnendes Abstraktum.“ Vgl. Marx, *Das Frühwerk*, S. 540. Vgl. Klaus Bockmühl, *Leiblichkeit und Gesellschaft. Studien zur Religionskritik und Anthropologie im Frühwerk von Ludwig Feuerbach und Karl Marx*, Gießen, Basel, 2. Aufl. 1980, S. 31 f. hat darauf aufmerksam gemacht, dass bei Strauß in „*Leben Jesu*“ bereits die Gleichsetzung von Idee und Gattung des Menschen vorliegt. Von hier her, so Bockmühl (ebenda, S. 32) trete bei Feuerbach die Gattung Mensch zugleich an die Stelle

mental in Frage gestellt. Wiederum ist es Nikolaus von Kues, so wird gezeigt werden, der in der Schrift „Vom Sehen Gottes“ ein starkes Individualitätskonzept angesichts der Gottesfrage begründet.

3. Mit Bezug auf den dritten Punkt, den Versuch einer Vermittlung von Materialismus und Spiritualismus oder Idealismus ist deutlich und bekannt, dass Feuerbach selbst in der Folge eine materialistische Konsequenz zieht, wie sie seiner sensualistischen Erkenntnistheorie gerecht wird.¹⁴

„Das Wirkliche in seiner Wirklichkeit oder als Wirkliches ist das Wirkliche als Objekt des Sinns, ist das *Sinnliche*. Wahrheit, Wirklichkeit, Sinnlichkeit sind identisch. Nur ein sinnliches Wesen ist ein wahres, wirkliches Wesen.“¹⁵

Feuerbach legt sich damit als empirischer Sensualist fest. Von dieser Voraussetzung her kann er freilich rein Geistiges nicht mehr zulassen. Damit ist aber auch die Annahme des Menschen als eines geistigen Wesens nicht mehr haltbar. Das einzig Wirkliche ist der äußere, leibliche Mensch; das Denken ist für Feuerbach ein organischer Vorgang – nicht ganz im Sinne des naturwissenschaftlichen Vulgärmaterialismus, aber auch nicht sehr weit davon entfernt.

der absoluten Vernunft Hegels wie an die Gottes. Für Feuerbach folgt daraus, dass allein die Gattung im Ganzen das Ideal verwirklicht, so dass die Idee der Inkarnation eines Messias in einem Individuum für ihn nicht vorstellbar ist. Vgl. ebenda, S. 32.

¹⁴ Bereits die erste der „Thesen über Feuerbach“ von 1845/46 versteht Feuerbach als Materialisten. Vgl. Marx, Frühwerk, S. 339; das war zu dem Zeitpunkt klarer formuliert, als es bei Feuerbach war.

¹⁵ Feuerbach, Grundsätze der Philosophie der Zukunft (1843), in: Sämtliche Werke, Bd. 2, S. 321 (§ 32).

Die Entscheidung, die Feuerbach für die Sinnlichkeit trifft, weist einen interessanten psychologischen Hintergrund auf. Denn er erwägt an anderer Stelle eine andere Version, dass nämlich hinter den geistigen Gedanken auch geistige Wesen wären. Hätte der Mensch die Fähigkeit geistiger Wahrnehmung, so würde er, schreibt Feuerbach, mit diesen Wesen verkehren. Statt der Gedanken von Uranus oder Saturn würden wir dann mit Uranus- oder Saturnwesen kommunizieren. Die Folge davon wäre:

„Jene höhern Wesen wären uns näher und verwandter, als uns Gedanken sind, denn sie sind ja nicht rein geistige Wesen [...] noch rein sinnlich ‚körperliche‘ Wesen [...].“¹⁶

Infolgedessen müssten wir uns, so Feuerbach, bevor wir uns zur reinen Gottheit erheben könnten, erst durch diese höheren Wesen hindurcharbeiten. Da er den Terminus „Engel“ für diese Wesen verwendet, wird deutlich, was er im Auge hat: die mittelalterliche und frühneuzeitliche Lehre der deutschen Mystik¹⁷, nach welcher der Mensch im Durchgang durch die Engelshierarchien sich zu Gott erhebt.¹⁸ Bedenkt man, dass Feuerbach in ebenderselben

¹⁶ Ludwig Feuerbach, Gedanken über Tod und Unsterblichkeit (1830), in: Ders., Werke in sechs Bänden, hrsg. v. E. Thies, Bd. I, Frankfurt 1975, S. 155.

¹⁷ Dass Feuerbach auch nach „Gedanken über Tod und Unsterblichkeit“ ein Interesse für Mystik hatte, belegt u.a. sein Artikel über das Böse bei Jacob Böhme, in dem sich für die Philosophie der Liebe, aber auch andere Theoriestücke auf Böhme verweisende Anknüpfungspunkte finden, vgl. Feuerbach, Der Ursprung des Bösen nach Jacob Böhme, in: Ders., Werke in sechs Bänden, hrsg. v. E. Thies, Bd. II, Frankfurt 1975, S. 7–15.

¹⁸ Methodisch, d.h. bezogen auf die Wahrnehmungsfrage, findet sich ähnliches natürlich auch bei den deutschen Idealisten, z.B. bei Fichte. In den „Einleitungsvorlesungen in die Wissenschaftslehre, die transcendente Logik und die Tatsachen des Bewußtseins“ (1812/1813). Aus dem Nachlass hrsg. v. I.H. Fichte, Bonn 1834, S. 4, schreibt Fichte, seine Lehre setze ein ganz neues Sinnesorgan voraus, durch das eine völlig neue Welt aufgehe. Er analogisiert diesen Vorgang mit dem Verhältnis des Sehenden und dem Blindgeborenen. Für

Schrift als Einsicht formuliert, irgendwann müsse jeder Mensch einmal Mystiker werden¹⁹, ist mit diesem Punkt ein weiterer sachlicher Anknüpfungspunkt an Nikolaus von Kues gewonnen. Was Feuerbach treibt, eine Position geistiger Anschauung zu verlassen, ist die Angst, dass in einem solchen Fall das gewöhnliche Gedankenleben nicht das höchste Bewusstsein des Menschen wäre, sondern gegenüber einem geistigen Schauen wie ein Traum wäre.²⁰ Aus diesem Grunde identifiziert er das jenseits der geistigen Wesen liegende göttliche Eine der Mystiker mit dem im Bewusstsein vorhandenen Begriff desselben. Dieser Sachverhalt scheint ange-

die mystische Literatur dürften Nachweise sich erübrigen; die Namen Cusanus und Eckhart genügen. Im Kontext vgl. Feuerbach, Gedanken über Tod und Unsterblichkeit, in: Werke in sechs Bänden, Bd. I, S. 232: „Die alte Fabel lehret zwar / Ich käme zu der Engel Schar; / Doch solches glauben nur Theologen, / Die um die Wahrheit sich längst betrogen“. Im weiteren Verlauf wird angemerkt, dass, selbst wenn es Engel gäbe, diese ein „Exzerpt“ des Individuums wären (offenbar gegen Positionen wie die Schellings opponierend, vgl. dessen „Stuttgarter Privatvorlesungen“), und eben darum kein Wesen *in natura*.

¹⁹ Feuerbach, Gedanken über Tod und Unsterblichkeit, in: Werke in sechs Bänden, Bd. I, S. 101: „Du solltest daher eben durch die Betrachtung des natürlichen Todes, dieses mystischen Aktes der Natur, bewogen und erinnert werden, beizeiten, noch während des Lebens mystisch und Mystiker zu werden; denn du mußt einmal Mystiker sein.“ Dabei muss man allerdings im Auge haben, dass Feuerbach eine bestimmte Form der Mystik meint, frömmelnde und affektive Arten derselben (etwa den Pietismus) hingegen radikal ablehnt. Vgl. Feuerbach, Gedanken über Tod und Unsterblichkeit, in: Werke in sechs Bänden, Bd. I, S. 274 ff. Vgl. ebenda, S. 282: „Der Ursprung des Mystizismus / Bald ist den Herren verbrannt das schwächige Kerzchen des Geistes, / Freilich den Kopf erfüllt nur noch das mystische Gas.“ Die Invektive gegen die Pietisten rührt letztlich auch daher, dass Feuerbach im Zensurverbot von Halle 1838 pietistischen Geist walten sah. Vgl. Werke in sechs Bänden, Bd. II, S. 272.

²⁰ Vgl. Feuerbach, Gedanken über Tod und Unsterblichkeit, in: Werke in sechs Bänden, Bd. I, S. 157: „Gäbe es nämlich überhaupt noch andere Wesen, so käme in uns nicht das Denken und die Vernunft zur Existenz. Das Denken erhebt sich nur bei dem Abschlusse. [...] Im Denken ist die Natur an ihre Endschafft gekommen.“ Mit der Annahme von geistigen Wesenheiten wäre also das Denken als abschließende höchste Fähigkeit in Frage gestellt.

sichts des Anthropomorphismus durchaus konsequent, ist es jedoch nicht, weil der ganze Gedankengang unter der realen Annahme geistiger Wesen steht. Der Sensualismus, der sich auf das mit den äußeren Sinnen Wahrnehmbare als das eigentlich Wirkliche beschränkt, hat also seine psychologischen Wurzeln in der Furcht vor der gegenteiligen Position einer „realen Geisterwelt“, wie es der späte Schelling dieser Jahre genannt hat.²¹

Marx hat die drei angesprochenen Punkte bei Feuerbach aufgenommen und konsequent weiter in den Materialismus geführt: Erstens löste er die in abstrakten anthropologischen Ideenbau geronnene Geistigkeit einseitig in rein irdische Produktionsverhältnisse auf, betrachtete also nur das Wirtschaftsleben ohne eigenständiges Geistes-, Religions- oder Rechtsleben²²; zweitens ließ er das irdische Ich nur insofern, als es Teil dieser irdischen Ver-

²¹ Vgl. zu Schellings Geistbegriff Harald Schwaetzer, Schellings Begriff von Offenbarung, in: G Krieger/B. Dörflinger/M. Scheuer (Hrsg.), Wozu Offenbarung? Zur philosophischen und theologischen Begründung von Religion, Paderborn 2006, S. 204–230. Es bleibt zu fragen, ob die Angst Feuerbachs berechtigt ist. Denn wenn an die Stelle der Wahrnehmung durch die äußeren Sinne diejenige durch einen inneren, geistigen Sinn träte, dann wäre zwar das gewöhnliche Bewusstsein in jedem Fall, aber Ideen und Gedanken, kurz das Denken, nur dann entwertet, wenn der Inhalt der höheren Anschauung zugleich Garant ihrer Wahrheit wäre. Dieses ist aber durchaus in der Tradition nicht immer der Fall. Ein Beispiel aus dem Umfeld Feuerbachs bildet etwa Schellings Clara-Gespräch, in dem die Realität einer geistigen Welt vertreten wird, aber dieselbe nicht einfach in einer positivistischen Geistschau erfahren, sondern sowohl in der Ausbildung des Wahrnehmungsorgans wie auch im Verstehen vermittelt des Denkens errungen werden muss. Wir halten also als dritten Punkt fest, dass Feuerbach für einen einseitigen, auf die äußere Wahrnehmung beschränkten Sensualismus plädiert.

²² Engels konkretisiert in diesem Sinne die Position gegenüber Feuerbach, dem es nicht vergönnt gewesen sei, den naturwissenschaftlichen Materialismus dahin zu führen, dass die historischen und gesellschaftlichen Wissenschaften auf materialistische Grundlage gestellt worden seien. Vgl. Marx/Engels, Über Religion, S. 188 [Friedrich Engels, Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie].

hältnisse und Teil der Masse (des Proletariats oder des Kapitals) ist, gelten; und drittens leugnete er jedweden Wert geistigen Erkennens ab.

Diese Weiterführung Feuerbachs bei Marx mag zwar folgerichtig erscheinen, ist aber, das hat die Betrachtung des zeitlichen Umfeldes bereits erwiesen, keineswegs der einzige Weg, den man gehen kann. Wichtig scheint mir aber vor allem, dass der „historische Materialismus“ sich gerade vom historischen Blickpunkt her als eingeschränkt erweist. Was Feuerbach entscheidend diskutiert, nämlich den Bezug zur Mystik noch des 15. Jahrhunderts, das blendet die Analyse von Marx, die über das 16. Jahrhundert substantiell nicht hinausreicht, aus.²³ Der historische Materialismus setzt also eine Analyse der vier letzten Jahrhunderte, die von einem bestimmten, an Gesellschaftsphänomen interessierten Standpunkt aus unternommen ist, durchaus in einem hegelschen Sinne absolut, ohne an die eigentlichen Wurzeln des neuzeitlichen Europa anzuknüpfen.²⁴

Selbstverwandlung statt Interpretation: Nikolaus von Kues

Demgegenüber sei im letzten Schritt gezeigt, dass bereits zu Beginn des von Marx in den Blick genommenen Zeitraums, also im

²³ Eine wirkliche historische Kenntnis hat Marx bis ins 16. Jahrhundert. Vgl. dazu etwa die Beiträge von Elena Filippi und Wolfgang Christian Schneider in diesem Band. Über frühere Zeiten gibt es verstreute Bemerkungen, zum Teil durchaus scharfsinnig, aber mit dem Charakter von Allgemeinplätzen wie die Bemerkung, der Nominalismus in England sei der erste Ausdruck des Materialismus dort. Vgl. Die Heilige Familie, in: Marx, Das Frühwerk, S. 329.

²⁴ Vgl. zur Bedeutung des Cusanus für das europäische Denken: Das Europäische Erbe im Denken des Nikolaus von Kues. Geistesgeschichte als Geistesgegenwart, hrsg. v. H. Schwaetzer/K. Zeyer, Münster 2008.

Beginn der frühen Neuzeit, bei Nikolaus von Kues ein Entwurf existiert, der auf seine Weise die neuralgischen Punkte Feuerbachs vorweg nimmt und ihnen zugleich eine andere, geradezu entgegengesetzte Richtung gibt.

Dabei beziehe ich mich im Folgenden auf seine Schrift „De visione Dei“.²⁵ Ausgangspunkt der Schrift ist eine Bitte der Mönche vom Tegernsee, Cusanus möchte ihnen Auskunft über den mystischen Weg zu Gott geben. Mit dieser Fragestellung stehen folgende drei Punkte zur Debatte: 1. Hat nicht der Begründer der negativen Theologie, Dionysios Areopagita, gelehrt, dass alle Bilder von Gott nichts über ihn auszusagen vermöchten, weil er erhaben über alles sei, was der Mensch sich vorstellen könne? Damit bewegen wir uns im Kontext des Anthropomorphismus. 2. Wie steht der einzelne als einzelner zu Gott? – die Autonomiefrage. 3. Wie erfolgt das Sehen Gottes? Wie ist geistige Schau möglich? – Das ist offenbar die Frage nach einem umfassenden Sensualismus. Zweifelsfrei lässt sich also die 1453 geschriebene Schrift des Kuesers als systematischer Beitrag zu dem 500 Jahre später verhandelten Problemfeld lesen.

Gleich eingangs werden wir der zentralen Figur gewahr, mit der Cusanus arbeitet: Während er den Mönchen vom Tegernsee brieflich versichert hatte, dass er über keinerlei Gotteserfahrung ver-

²⁵ Zu dieser vielbehandelten Schrift empfiehlt sich als Einführung noch immer der Band 18 der Mitteilungen und Forschungsbeiträge der Cusanus-Gesellschaft „Das Sehen Gottes nach Nikolaus von Kues“, Trier 1989. Zur vielbearbeiteten Problematik des Sehens bei Cusanus vgl. gleichfalls einführend Inigo Bocken/Harald Schwaetzer (Hrsg.), *Spiegel und Porträt. Zur Bedeutung zweier zentraler Bilder im Denken des Nicolaus Cusanus*, Maastricht 2005; vgl. auch Bernhard Mc Ginn, *Nicolas de Cues sur la vision de Dieu*, in: Marie-Anne Vannier (Hrsg.), *La naissance de Dieu dans l'âme chez Eckhart et Nicolas de Cues*, Paris 2006, S. 137–158.

füge, will er ihnen gleichwohl einen praktisch-experimentellen Zugang vermitteln. Dieser Zugang erfolgt über das berühmte Experiment mit dem allessehenden Christus.²⁶ Er schickt den Mönchen eine „Icona Dei“, also einen Christuskopf, wie ihn die Flämischen Maler des 15. Jahrhunderts gerne malten.²⁷ Er bittet die Mönche, diesen Christuskopf mit den Augen, die einen überall anschauen, an der Wand des Klosters aufzuhängen und sich selbst im Kreise darum aufzustellen. Die Mönche machen die Erfahrung, einzeln individuell angeblickt zu werden, sie machen die Erfahrung, dass der Blick ihnen in der Bewegung folgt, sie machen die Erfahrung, dass auch andere, stehend wie in gegenläufigen Bewegungen, angesehen werden. Dieses bis ins 20. Jahrhundert wirkende Experiment muss hier nicht weiter thematisiert werden.²⁸ Ich beschränke mich auf die drei für unsere Fragestellung methodisch entscheidenden Punkte.

Cusanus macht in der Einleitung zu dem Experiment deutlich, dass es darum geht, ein *exercitium* zu durchlaufen, also durch Experimente wie das geschilderte, sich seelisch zu entwickeln. Die Ausbildung der Seele, die dazu dient, überhaupt erst eine

²⁶ Vgl. dazu Harald Schwaetzer, *Aequalitas*. Erkenntnistheoretische und soziale Implikationen eines christologischen Begriffs bei Nikolaus von Kues. Eine Studie zu seiner Schrift *De aequalitate*, Hildesheim 2004, S. 177 ff.

²⁷ Sie waren für Cusanus wichtig – bezeichnet er doch Rogier van der Weyden in „De visione Dei“ als den „pictor maximus“. *Opera omnia VI* (ed. A. Riemann, Hamburgi 2000), n. 2.

²⁸ Vgl. dazu u.a. Jocelyne Sfez, *Vom Spiegel zum Ort des Anderen*. Eine henologische Lehre der Standpunkte in: Inigo Bocken/Harald Schwaetzer (Hrsg.), *Spiegel und Porträt. Zur Bedeutung zweier zentraler Bilder im Denken des Nicolaus von Kues*, Maastricht 2005, S. 159–176. Generell zur Rolle des Cusanus im 20. Jahrhundert vgl. Klaus Reinhardt/Harald Schwaetzer, *Cusanus-Rezeption in der Philosophie des 20. Jahrhunderts*, Regensburg 2005; darinnen vor allem der Beitrag von Johannes Hoff, *Philosophie als performative Praktik. Spuren cusanischen Denkens bei Jacques Derrida und Michel de Certeau* (S. 93–120).

Wahrnehmungsfähigkeit für Gott zu erlangen, scheint mir ein entscheidender Sachverhalt im Hinblick auf alle drei Punkte.²⁹

Dass Nikolaus von Kues das durch Xenophanes wirksam gewordene Argument des Anthropomorphismus im Experiment umgekehrt hat, ist vor allem von Inigo Bocken herausgearbeitet worden. Nikolaus gibt nicht nur zu, sondern betont sogar, dass Gott dem Jüngling als Jüngling, dem Zornigen zornig etc. erscheine. Anders als für negativ anthropomorphistische Positionen liegt für ihn darin gerade der entscheidende positive Ansatzpunkt. Denn die negative Theologie hat für Cusanus insofern Recht, als sich Gott in seinem Ansich dem Menschen nicht zeigen kann. Er vermag sich ihm aber dennoch sichtbar zu machen, was dann notwendig auf menschliche Weise geschieht. Wenn Gott sich zeigt, dann zeigt er sich als Gott auf menschliche Weise. Die Gottesvorstellung ist demzufolge zwar subjektiv, aber nicht nur subjektiv.

Man muss sich freilich fragen, wie Nikolaus diese Aussage über eine bloße Behauptung hin plausibel machen will. Dazu sei zunächst auf das Subjekt und dessen Autonomie geschaut. Scheitert das cusanische Konzept bereits daran, dass auch er nicht die spätere Stirnersche Schärfe des Individuums erreicht? Bemerkenswerterweise ist die 500 Jahre ältere Konzeption in dieser Hinsicht bereits konsistent, und nicht nur das: Anders als Stirner verliert sie darüber auch nicht einen tragfähigen Gesellschaftsbegriff.

Die entscheidende Einsicht, die Nikolaus vermitteln will, ist diejenige, dass das Subjekt im eigentlichen Sinne kein Subjekt ist,

²⁹ Auf die zentrale Rolle des *exercitium* für die cusanische Philosophie hat Kazuhiko Yamaki gleichfalls unlängst hingewiesen. Vgl. Kazuhiko Yamaki, Universalität der Vernunft und Pluralität der Philosophie in „De pace fidei“ des Nikolaus von Kues, in: Klaus Reinhardt/Harald Schwaetzer (Hrsg.), Universalität der Vernunft und Pluralität der Erkenntnis bei Nicolaus Cusanus, Regensburg 2008, S. 9-19, hier: S. 15.

sondern vielmehr Objekt. Es entsteht, indem es von Gott gesehen wird. Das Sehen Gottes konstituiert sein Sein. Der Mensch kann sich angesichts dieses Sachverhaltes unterschiedlich verhalten. Er kann sich beispielsweise ganz vom Blicke Gottes abwenden. In diesem Fall sagt er mit subjektivem Recht, dass es Gott für ihn nicht gibt. Die Überlegung in „De visione Dei“ lässt auch diese Position ausdrücklich zu. Noch mehr, in gewisser Weise fordert sie sie geradezu ein. Denn die ganze Schrift ist nach dem Experiment als eine Art Meditation der menschlichen Seele an Gott angelegt; nur ein einziger Satz wird Gott in den Mund gelegt, der den Menschen anspricht: „Sei du dein, und ich werde dein sein“ (ebd. n.25). Anders als es die mystische Tradition vor ihm durchaus lehrte, meint Nikolaus gerade nicht, dass die Selbstaufgabe des Ichs notwendig sei, um Gott zu erfahren. Im Gegenteil, er lässt Gott zuerst verlangen, dass der Mensch ganz er selbst, Mensch, werde, seine Sache gleichsam auf nichts als auf sich selbst stelle; erst dann komme Gott zu dem Menschen. Ganz wie beim frühen Feuerbach ist dieses Verhältnis für Cusanus durch Gott als Liebe bestimmt, welche Wesenheit und Person ineinander einschließt.³⁰

In dieser Position liegt aber zugleich ein Anspruch, eine stete Frage an den Menschen: Bist du wirklich du selbst? Auf der ei-

³⁰ Feuerbach unterscheidet zwischen Wesenheit als dem alleinigen Grund und der individuellen Person: „Liebe ist nicht, wo nur Wesen, aber auch nicht, wo nur Person ist, Liebe ist Einheit der Persönlichkeit und der Wesenheit“, in: Werke in sechs Bänden, Bd. I, S. 109. Freilich ist dieser Aspekt nur auf die irdische Person bezogen. Schlussendlich löst sich für Feuerbach der menschliche Geist sich in Gott auf und findet in ihm seine Unsterblichkeit (ebenda, S. 129 f.). Zur Liebe als Wesenskategorie im Verhältnis zwischen Gott und Mensch vgl. Paula Pico Estrada, Dreieinige Vollkommenheit der Liebe und der menschlichen Freiheit in *De visione Dei* von Nicolaus Cusanus, in: Klaus Reinhardt/Harald Schwaetzer (Hrsg.), Universalität der Vernunft und Pluralität der Erkenntnis bei Nicolaus Cusanus, Regensburg 2008, S. 169-182.

nen Seite wird der Mensch dadurch sich seiner eigenen Unabschließbarkeit bewusst: Jede gesetzte Position ist eine zu überwindende. Auf der anderen Seite entsteht die Frage: Kann das menschliche Wesen eigentlich zu einer Selbsterkenntnis gelangen, die Gotteserkenntnis erübrigt? Für Nikolaus von Kues ist die Antwort offenkundig: Gerade dort, wo der Mensch sich wirklich selbst erkennt, da erfährt er sich zugleich in seiner Autonomie und in seinem Bildcharakter. Als Selbsterkennender vermag er er selbst zu sein – unabhängig von Gott. Aber indem er sich selbst erkennt, erkennt er sich zugleich als derjenige, der sich nicht selbst den eigenen Grund gegeben hat: Er ist nicht Sein, sondern Bild von Sein. In der Subjekt-Objekt-Metaphorik ist mit dieser Einsicht ein entscheidender Umschwung gegeben. Der Mensch versteht sich zunächst als Subjekt, um in Selbsterkenntnis sein eigen zu werden. In einem zweiten Schritt begreift er sich als Bild und damit als Objekt: Er weiß sich als von Gott gedacht bzw. geschaut. Für Cusanus ist also das Subjekt gerade deswegen autonom, weil es von Gott als autonomes Objekt konstituiert wird.

Es gibt also eine Relation zwischen Gottes- und Menschenerkenntnis. Diese Relation ist auf Entwicklung und Bewegung angelegt. Je genauer die Selbsterkenntnis wird, desto durchlässiger wird sie als Gotteserkenntnis. Verbunden mit dem Anthropomorphismus-Argument in seiner positiven Wendung unterläuft Nikolaus, um zum dritten Punkt zu kommen, jede Vorstellung, nach der uns die Wahrnehmung eines höheren Wesens einfach gegeben werden könnte. Sein Experiment macht deutlich, dass auf Seiten einer *cognitio Dei experimentalis* Schwierigkeiten über die Einschätzung der Gotteserfahrung eben genau dann entstehen, wenn die Seele nicht hinreichend ausgebildet ist. Denn was sie erfährt, an dem ist sie immer beteiligt. Sie muss also sehr genau über den durchaus gegebenen bloß subjektiven Anteil an der

Wahrnehmung Bescheid wissen. Damit modifiziert Nikolaus aber seinerseits die alte Vorstellung des Schemas von Reinigung, Erleuchtung und Vollendung, wie sie der Neuplatonismus aus dem griechischen Mysterienwesen aufgreift. Denn Cusanus verlangt, dass die Ausbildung einer Deutungsfähigkeit gegenüber „Bildern“ trainiert wird, die nichts anderes sind als – ganz im Sinne des frühen Feuerbachs – je und je zu überwindende Bilder³¹ – der gemalte Christuskopf ist keine Gotteserscheinung (Dass er möglicherweise zu einer werden kann, steht auf einem anderen Blatt). Cusanus kennt also nicht nur den moralischen und allgemein intellektuellen Aspekt der Reinigung als Grundlage für eine spätere geistige Schau, sondern er konstruiert bewusst einen irrealen Raum (weder diesseitige noch jenseitige Realität) durch das Bild, in dem die menschliche Seele in Freiheit (weil unabhängig von beiden Realitäten) und individuell sich eine Bildverstehensfähigkeit aneignen kann.³² Für ihn gilt also, dass geistige Wahrnehmung einerseits eine Frage einer auszubildenden Fähigkeit ist, dass andererseits aber die Übung intellektueller Kompetenz zur Bewertung solcher Erfahrung noch wichtiger ist.

³¹ Vgl. Feuerbach, Gedanken über Tod und Unsterblichkeit, in: Werke in sechs Bänden, Bd. I, S. 119: „Den Sinn des Rätsels erkennst du, indem du es auflöst, die Bedeutung des Bildes, indem du es vernichtest.“

³² Dabei muss man im Hinterkopf haben, dass ein solches Konzept auch auf die kritische Diskussion um die Wahrheit von Visionen zielt, welche Gerson u.a. geführt haben. Sie war bis ins Basler Konzil hinein von Bedeutung, und der mit Cusanus befreundete Heymericus de Campo hat beispielsweise auf dem Konzil ein Gutachten über die Visionen der heiligen Brigitta von Schweden verfasst, die damals sehr populär waren (u.a. malte Rogier van der Weyden mit Elementen aus ihren Visionen); vgl. zu Heymeric und Cusanus: Florian Hamann, Das Siegel der Ewigkeit. Universalwissenschaft und Konziliarismus bei Heymericus de Campo, Münster 2006. Zu dem Gutachten vgl. die Edition: *Dyalogus super Relevacionibus beate Brigitte. A Critical Edition with an Introduction*, ed. by Anna Fredriksson Adman, Uppsala 2003.

Resümee

Was Ludwig Feuerbach und in der Folge Karl Marx als Konsequenzen des Materialismus entwickelten, das hat 500 Jahre vor ihnen Nikolaus von Kues als Grundlage eines spirituellen Weltbildes verstanden. Für den frühen Europäer ist Gottes Menschenähnlichkeit Ausdruck der menschlichen Gottesebenbildlichkeit und nicht der Nicht-Existenz Gottes, insofern für ihn gerade menschliche Individualität sich dahin entwickeln kann, sich als von Gott geschaut zu erfahren. Wenn Marx am Ende der Thesen über Feuerbach notierte, es komme nicht darauf an, die Welt verschieden zu interpretieren, sondern sie zu verändern, dann hätte Nikolaus dem zwar zugestimmt; aber er hätte angefügt, dass dasjenige Wesen der Welt, welches zu verändern ich das Recht, die Freiheit und die Macht habe, einzig und allein – ich selbst bin. Wenn man durch eine grüne Brille auf Schnee schaut, so heißt es in „De visione Dei“, so erscheint der Schnee grün, mit einer roten Brille rot. Wenn man diesen grünen Schnee verändern will, kann man ihn anmalen, man kann aber auch versuchen, sein eigenes Sehen zu verwandeln.

Wolfgang Christian Schneider (Hildesheim)

Der Blick auf Thomas Müntzer als Problem. Marx und die Frage des Religiösen

Die religiösen Radikalen der Jahre um 1520, insbesondere Thomas Müntzer und die Täuferischen, waren früh ein Thema für Marx und Engels. Erste Äußerungen fallen schon in das Jahr 1843. Den Anstoß dazu gab für Marx die Rechtsphilosophie Hegels. Nachdem Marx schon in seinen Äußerungen zur Judenfrage von Herbst 1843 im Zusammenhang mit der Frage des Privateigentums kurz auf Thomas Müntzer hingewiesen hatte, und zwar auf dessen Klage, „*dass alle Kreatur zum Eigentum gemacht worden sei, die Fisch im Wasser, die Vögel in der Luft, das Gewächs auf Erden – auch die Kreatur müsse frei werden*“³³, ging er in seiner wenig später geschriebenen in den Deutsch-Französischen Jahrbüchern 1844 erschienenen „Einleitung“ der unveröffentlicht gebliebenen Studie „*Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie*“ ausführlicher auf die religiösen Gegebenheiten um 1520 ein. Inhalt dieser Studie ist die Auseinandersetzung mit der spekulativen Philosophie, als deren Voraussetzung die Religion in den Blick kommt. Der Kritik der spekulativen Rechtsphilosophie wird da die Aufgabe gestellt, den Übergang von der theoretischen Emanzipation zum praktischen revolutionären Tun zu gewinnen. Damit sieht Marx eine Situation gege-

³³ MEW 1, S. 375; aus der Schrift Müntzers von 1525: „Hoch verursachte Schutzrede und Antwort wider das geistlose sanftlebende Fleisch zu Wittenberg, welches mit verkehrter Weise durch den Diebstahl der heiligen Schrift die erbärmliche Christenheit also ganz jämmerlich besudelt hat“. Alle Zitate von Marx und Engels nach der MEW; beide scheinen ihr Wissen und ihre (oft recht freien) Zitate weniger aus Müntzers Schriften selbst, als vielmehr aus Wilhelm Zimmermanns: „Allgemeine[r] Geschichte des großen Bauernkrieges“ (1841–1843) gezogen zu haben.

ben, die schon in „*Deutschlands revolutionärer Vergangenheit*“ bestand, in der Reformation: „So wie damals der Mönch, so ist es jetzt der Philosoph, in dessen Hirn die Revolution beginnt.“ (MEW 1 S. 385). Dabei war der Protestantismus jedoch „nicht die wahre Lösung, er war die wahre Stellung der Aufgabe“. Luther, so erläutert Marx, „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 die 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 in Ketten gelegt hat.“ (S. 386). Dem gemäß stellt Marx fest, „scheiterte der Bauernkrieg, die radikalste Tatsache der deutschen Geschichte an der Theologie.“ (S. 386). Damit aber scheint nicht nur Theologie an sich gemeint zu sein, sondern auch eine gruppenmäßig gebundene Theologiepraxis, ja das Religiöse im Allgemeinen.

Für Friedrich Engels war die Sache etwas weniger kompliziert. Nahezu zur selben Zeit wie Marx kam er in einer Artikelfolge über die „Fortschritte der Sozialreform auf dem Kontinent“ auf die Reformation zu sprechen; in der zweiten Folge vom November 1843 schreibt er gleich einleitend: „Deutschland hatte seine Sozialreformer schon zur Zeit der Reformation“, um danach Luthers Haltung zu beschreiben, der als sein Ziel immer „die Rückkehr zum ursprünglichen Christentum“ gesehen habe.³⁴ „Die Bauern wollten das gleiche und forderten deshalb die Erneuerung des Urchristentums nicht bloß in der Kirche, sondern auch im gesellschaftlichen Leben. Sie hielten den Zustand der Leibeigen-

³⁴ Dies und das Folgende nach MEW 1, S. 488 ff; vgl. auch die Äußerungen von Engels in: Der deutsche Bauernkrieg, MEW 7, S. 327–413; insbes. S. 339; 351–358; 400–404.

schaft und Knechtschaft, in dem sie lebten, für unvereinbar mit den Lehren der Bibel. [...] so erhoben sie sich zum Krieg gegen ihre Herren, der nur ein Vernichtungskrieg sein konnte. Der Prediger Thomas Müntzer, den sie an ihre Spitze stellten, erließ einen Aufruf, der natürlich voll des religiösen abergläubischen Unsinn seiner Zeit war, der aber unter anderem auch Grundsätze wie diese enthielt: Nach der Bibel habe kein Christ das Recht, irgendwelches Eigentum ausschließlich für sich zu behalten; Eigentumsgemeinschaft sei der einzig geeignete Zustand für eine Gesellschaft von Christen; keinem guten Christen sei es erlaubt, irgendeine Herrschaft oder Befehlsgewalt über andere Christen auszuüben, auch nicht ein Regierungsamt oder erbliche Herrschaft innezuhaben, sondern im Gegenteil, so, wie vor Gott alle Menschen gleich sind, sollen sie es auch auf Erden sein. Diese Lehren“, so kommentiert Engels seine Darstellung, „waren nichts weiter als logische Schlüsse aus der Bibel und aus Luthers eigenen Schriften; aber der Reformator war nicht bereit so weit zu gehen, wie das Volk. [...] So fest, wie er an die Bibel glaubte, glaubte er an das göttliche Recht der Fürsten und Grundherren, das Volk mit Füßen zu treten.“ (S. 489). Ausführlicher geht Engels dann in seinen Schriften zum Bauernkrieg vom Sommer 1850 auf Müntzer ein. Den Tenor seiner Darlegungen gibt er schon in den ersten Sätzen seiner Darlegungen zu erkennen, wenn er darauf hinweist, dass es auch in Deutschland eine Zeit gab, in der „Deutschland Charaktere hervorbrachte, die sich den besten Leuten der Revolutionen anderer Länder zur Seite stellen können“, in der „deutsche Bauern und Plebejer mit Ideen und Plänen schwanger gingen, vor denen ihre Nachkommen oft genug zurückschrecken.“

Seine Schilderung der „ungefügen, aber kräftigen und zähen Gestalten des großen Bauernkriegs“ von 1850 versteht Engels als Mittel gegen die „augenblickliche Erschlaffung, die sich nach

zwei Jahren des Kampfs überall zeigt“ (S. 329). Wie Marx spannt also auch Engels seine Schilderung des Bauernkriegs in die tagespolitische Auseinandersetzung ein – und er vergegenwärtigt das durch wiederholte Vergleiche der Gegebenheiten des 16. Jh. mit denen der eigenen Zeit.

Gleichwohl ist spürbar, dass Marx und Engels zwar gleichsinnig argumentieren, im Verständnis der Geschehnisse um 1525 jedoch nicht unerheblich von einander abweichen. Während Marx trotz seiner Überzeugung von der mittlerweile erreichten Beendigung der Kritik der Religion (vgl. S. 378) in den Kern des theologischen Denkens zumindest Luthers vordringt, bleibt Engels außerhalb jeder theologischen Reflexion, das Theologische ist ihm nur – in seiner Zeitbedingtheit unvermeidbar – „religiöser abergläubischer Unsinn“.

Die Fragestellung

Angesichts dessen scheint es angemessen, die Frage „Was bleibt? – Marx heute“ gerade auch im Hinblick auf die Stellung des Religiösen als politisches Phänomen zu prüfen, und zwar an Hand der miteinander verflochtenen Ereignisse von Reformation und Bauernkrieg, einerseits, weil Marx und Engels selbst diese als exemplarisch betrachteten, andererseits aber auch, weil in diesem Fall in einer europäischen Gesellschaft Prozesse und Momente zu beobachten sind, die derzeit in einer größeren Zahl von außereuropäischen Gesellschaften in durchaus problematischer Form hervortreten: Die Verbindung von Religiösem und Politischen, deren Vertreter sich selbst (im Sozialen) als revolutionär *und* (im Religiösen) als konservativ, als ‚bewahrend‘ verstehen. Wie sahen in der kritischen Zeit um 1520 die sozialen und religiösen Vorstellungen der radikalen religiösen Neuerer aus, was trug diese; lässt sich bei ihnen das Politische vom Religiösen trennen, wie Engels

es voraussetzt; kann der Zugriff von Marx und Engels als angemessen gelten und wie müssen wir uns heute dazu stellen?

Dabei sollen nicht die Vorstellungen Luthers zu Grunde gelegt werden, über den Marx wie Engels sich ja sehr dezidiert äußerten, sondern – weil näher an der zeitgenössischen Problematik – die Vorstellungen des ‚dritten‘, des individualreligiös verfassten spiritualistischen Flügels der Reformation. Im Mittelpunkt soll dabei Thomas Mützer stehen, der in Engels‘ Schrift eine besonders ausführliche Schilderung erhält. Wenigstens Seitenblicke sollen den täuferischen Spiritualen gelten, die bei Engels als stets bereite Helfer und Propagandisten von Mützer in Erscheinung treten.³⁵

Thomas Mützer

Wenig vor 1490 in Stollberg im Harz geboren, war Thomas Mützer in gesicherten bürgerlichen Verhältnissen aufgewachsen.³⁶ Nach theologischen Studien in Leipzig (seit 1506) und Frankfurt/Oder (seit 1512) erlangte er den Grad eines Baccalaureus und Magister Artium sowie den Magister der Theologie. Nach der Weihe zum Priester erhielt er eine Pfründe an der Michaelskirche in Braunschweig. Zwischen Ende 1517 und Frühjahr 1519 weilte er in Wittenberg, wo zu dieser Zeit auch Andreas aus Karlstadt, der spätere Bilderstürmer lebte. Ein mehrjähriges unstetes Umherziehen folgte, nahezu halbjährlich wechselten die Stellungen, oft verbunden mit heftigen Konflikten. Immerhin scheint er damals Gelegenheit zu vertiefenden Studien der Kirchenväter und Mystiker (Tauler, Seuse und Schriften der Frauen-

³⁵ MEW 7, S. 356 f.

³⁶ Einen kurzen angemessenen Überblick über Leben und Werk Thomas Müntzers bietet Gottfried Seebaß, Art. Thomas Mützer in der TRE 23, 414–436, dort auch reiche Literaturangaben.

mystik) gehabt zu haben, sowie der Akten des Konzils von Konstanz, das die Lehre von Jan Hus verurteilt hatte. Im Sommer des Jahres könnte er in Leipzig Zeuge der Auseinandersetzung zwischen M. Luther und J. Eck gewesen sein. Offenbar auf Grund seiner reformatorischen Einstellung erhielt er im Mai 1520 eine Pfarrvertretung, dann eine Predigerstelle in Zwickau. Dort trat Müntzer in Beziehung mit chiliastisch getönten Basisreligiösen spätmittelalterlicher Tradition (wie sie etwa unter dem Namen der „Brüder des freien Geistes“ bekannt sind)³⁷, zumeist kleineren Tuchhandwerkern unter der Führung eines Niklas Storch.³⁸ Ihre Auffassung von einer unmittelbaren Geisterweckung nahm ihn bald ganz ein, nur stellte er deren eher duldsamer Innerlichkeit die Forderung entgegen, dass der Wiederkunft Christi durch das eigene Handeln Vorschub geleistet werden müsse. Es kam zum Zerwürfnis mit der Ratsobrigkeit der Stadt: Müntzer wurde entlassen (April 1521), und im folgenden Jahr ging M. Luther mit seinen ‚Invocavitpredigten‘ gegen diese von ihm so genannten „Schwärmer“ vor. Müntzer versuchte in Böhmen Fuß zu fassen, erfolglos, doch brachte ihn das in Berührung mit hussitisch-tabo-ritischen Traditionen.

³⁷ Kurz dazu R. Manselli, Art. Brüder des freien Geistes; TRE 7, 218–220. Matthias Benad, „Alles, was das Auge sieht und begehrt, soll die Hand befolgen“. Zentrale Motive freigeistiger Religiosität nach der Confessio des Johannes von Brünn (um 1335); in: A. Mehl/W. Ch. Schneider, Reformatio et Reformationes. Festschrift für Lothar Graf zu Dohna zum 65. Geburtstag, Darmstadt 1989, S. 75–96.

³⁸ Paul Wappler, Thomas Müntzer in Zwickau und die ‚Zwickauer Propheten‘, Gütersloh 1966 (Schriften des Vereins für Reformationgeschichte 182); Siegfried Hoyer, Radikaler Prediger und soziales Umfeld. Bemerkungen zu Thomas Müntzers Tätigkeit in Zwickau, in: Rainer Postel/Franklin Kopitzsch (Hrsg.), Reformation und Revolution, Stuttgart 1989, S. 155–169; Susan C. Karant-Nunn, Art. Zwickau Prophets, in: The Oxford Encyclopedia of the Reformation, Bd. 4, 1996, S. 319.

Nach (wahrscheinlichen) Aufhalten in Süddeutschland³⁹, im Westharz, in Erfurt und Glauchau bei Halle erhielt Müntzer 1523 eine Pfarrstelle im sächsischen Allstedt. In Übereinstimmung mit Rat und Obrigkeit bemühte er sich dort um eine Neuordnung des christlichen Lebens der Gemeinde, erarbeitete – vor Luther – eine deutschsprachige Messordnung und übersetzte bei Predigten die Schrift abschnittsweise. Sein Erfolg und die wachsende Anziehungskraft über Allstedt hinaus riefen den benachbarten Grafen von Mansfeld auf den Plan, der seinen Untertanen den Gottesdienstbesuch in Allstedt bei schwerer Strafe untersagte. Müntzer schrieb daraufhin einen Brief an seinen Landesherrn, den sächsischen Kurfürsten: dass das Kirchenvolk es nicht dulden werde, dass der Mansfelder (mit dem Gottesdienstverbot für seine Untergebenen) mit menschlichem Gebot das Gebot des Evangeliums aufheben wolle. Den Frommen sind solche Fürsten nicht erschrecklich, denn wenn Fürsten so gegen das Evangelium handeln, „so wirt das swert yhn genommen werden und wirt dem ynbrunstigen volke gegeben werden zum untergange der gotlosen“.⁴⁰ Die Spannungen nahmen zu, als einige von Müntzers Anhängern die Mallerbacher Kapelle des benachbarten Klosters Naundorf ausraubten und niederbrannten.⁴¹ Unterstützt von Müntzer verweigerte die Stadtobrigkeit, gegen die Täter vorzugehen, und im Frühjahr 1524 gründete der Prediger zum Schutz

³⁹ Im „Bekenntnis“ (16. Mai 1525) erwähnt er sein Wirken im Klettgau und Hegau. Vgl. Günther Franz/Paul Kirn (Hrsg.), Thomas Müntzer. Schriften und Briefe (Quellen und Forschungen zur Reformationsgeschichte 33), Gütersloh 1968, S. 544; S. 549.

⁴⁰ Brief 45: Franz/Kirn [wie Anm. 39], S. 395–397; vgl. den Brief 44 (Franz/Kirn S. 393 f.) an den Mansfelder selbst, wo er mit kommenden „Zank“ droht.

⁴¹ Vgl. die Aussage im „Bekenntnis“ (16. Mai 1525); in: Franz/Kirn, S. 546. Solche Zerstörungen müssen in Übereinstimmung mit Müntzers Haltung erfolgt sein, denn auch in der Fürstenpredigt befürwortet er die Zerstörung der „Götzen und Bilder“ (S. 201). Auch im frühen Anhang Luthers gab es mit Andreas Karlstadt einen Bilderstürmer.

seiner Gemeinde ein Verbündnis, dem 30 Vertraute angehörten, im Mai wird der Bund um 500 Mitglieder, großteils Bergknappen erweitert. Als aber auch Luther sich immer heftiger über Müntzer äußerte, trat die von Müntzer angerufene Obrigkeit auf: Herzog Johann bestellte bei Müntzer eine Predigt, um so einen eigenen Eindruck von dem Geistlichen zu erhalten.

Die Lehre Müntzers

Am 13. Juli 1524 hielt Müntzer die erbetene Predigt, die er wenig später auch drucken ließ. Die biblische Grundlage dieser „Fürstenpredigt“ war die Geschichtsvision Daniels, womit Müntzer – den damaligen Hörern wohl kaum voll bewusst – nicht nur die spirituall-eschatologische Tradition des Joachim von Fiore (12. Jh.) aufgriff, sondern zugleich auch an den Hussiten Lukas von Prag (1460–1528)⁴² anschloss. So verbanden sich die taboristische und die spiritualistische Tradition. Der Kerngedanke der Argumentation von Thomas Müntzer in seiner Auslegung des zweiten Kapitels Daniels ist der „Geist Christi“, dem unbedingt Raum zu geben ist. Schon kurz nach dem Eingang seiner Predigt stellt er fest: „Nu ist klar am Tage, dass kein Ding, Gott sei’s geklagt, also schlimm {schlecht} und gering geachtet wird, als der Geist Christi. Und mag doch niemand selig werden, derselbige Heil’ge Geist versicher ihn dann zuvorn seiner Seligkeit, als geschrieben ist Röm. 8, Luk. 12, Joh. 6 und 17.“⁴³ Der rechte

⁴² Vgl. Bernhard Töpfer, *Das kommende Reich des Friedens*, 1964 (FMAG 11), S. 48–103; Robert E. Lerner, Art. Joachim von Fiore, TRE 1784–88, mit reicher Literatur. Zu Lukas vgl. E. Peschke, *Kirche und Welt in der Theologie der Böhmischn Brüder*, B. 1981, insbes. S. 146 ff. Lukas von Prag, der auch engere Beziehungen zu den Waldensern pflegte, hatte seinerseits eine Deutung der Daniel-Vision geschaffen.

⁴³ Der guten Zugänglichkeit wegen greife ich (soweit möglich) auf die Auswahl von Müntzers Schriften in der Bibliothek Deutscher Klassiker [im Fol-

Mensch erfährt die Ankunft des Heiligen Geistes, der der Meister {Lehrer} der Furcht Gottes ist und die Achtung der Weisheit Gottes vermittelt, so dass er das Gute vom Bösen zu sondern vermag (so nach S. 189). In diesem Sinne ist dem Menschen abverlangt, täglich der Offenbarung Gottes gewärtig zu sein (S. 185) und darauf zu achten, „was Gott in die Seele redet“, wie der Heilige Geist ihn weist „auf die ernstliche Betrachtung des lautereren, reinen Verstandes“ (S. 191) – das macht das Wesen der „Furcht“ Gottes aus. Diese ist das einzige Moment, das Müntzer als den Menschen auf Gott hin bewegend angibt (S. 185 f.). Durch diesen unmittelbaren Bezug ist der echte Mensch Wohnung des Heiligen Geistes und Wohnung Gottes (S. 192), demgegenüber tritt die Schrift als Bezugspunkt des Handelns zurück, es ist erst die unmittelbare ‚Begeisterung‘, die sie verständlich werden lässt. Ganz in diesem Sinne verweist Müntzer bei seinen Darlegungen nur pauschal auf belegende Stellen der Schrift, ohne sie weiter argumentativ zu behandeln, so dass nicht nur die Frage des konkreten Bezugs, sondern insbesondere auch der Wirkzusammenhang zwischen Gott und Mensch offen bleibt.⁴⁴

Hinsichtlich der konkreten Umstände stellt Müntzer lediglich fest: „Es ist wahr und [ich] weiß vorwahr, dass der Geist Gottes itzt

genden BDK] zurück. Vgl. Hutten, Müntzer, Luther. Werke in zwei Bänden, Bd. I, Berlin, Weimar 1975, hier: S. 183. Hier und im Folgenden werden als Verständnishilfe Übersetzungen des Originalwortlauts in geschweifte Klammern {} gesetzt. Zur Gesamtausgabe vgl. Günther Franz/Paul Kirm [wie Anm. 39]; M. Bensing/B. Rüdiger (Hrsg.); Siegfried Bräuer/Wolfgang Ullmann (Hrsg.), Thomas Müntzer, Theologische Schriften aus dem Jahre 1523, Berlin 21982.

⁴⁴ Beispielhaft zeigt dies in der Fürstenpredigt (S. 183) der Aufruf von Ps. 46 in Verbindung mit 1Kor 10, der dann auf längere Frist hin Darstellung und Argumentation von Müntzer bestimmt, die Aussetzung Christi in eine Welt der Gottlosen und Sein Machtvolles Tun belegen soll, der aber insgesamt völlig diffus bleibt.

vielen auserwählten, frommen Menschen offenbart: [dass] eine treffliche, unüberwindliche, zukünftige Reformation vonnöten sei.“ Die Fürsten werden aufgefordert, dies zu unterstützen und zugleich (wie der Graf von Mansfeld) bedroht, falls sie das nicht in dem von Müntzer gedachten Sinne tun sollten. Dabei bleiben die Fürsten jedoch grundsätzlich aus der Beziehung zwischen religiösem Einzelnen und Heiligem Geist ausgeschlossen, ja, sie werden in ihrer Stellung dieser wesentlichen Beziehung entschieden nachgeordnet. Hierbei setzt sich Müntzer grundlegend von Luther ab, der den Fürsten gegenüber ihren Untergebenen im Religiösen eine gleichsam treuhänderische Sorgepflicht zugestanden hatte.

Eine besondere Rolle in der Darlegung des Predigers spielt die Waffengewalt. Schon in seiner Zwickauer Zeit hatte Müntzer die Forderung nach einer praktischen Umsetzung des spirituell Erlebten erhoben. Weiter ging er in seinem Beschwerdebrief an den sächsischen Herzog von 1523, als er – wie schon erwähnt – den Grafen von Mansfeld auf das Verbot des Gottesdienstbesuchs bei Müntzer hin mit Waffengewalt von Seiten der Untertanen bedrohte. All dies verstärkt sich in der Fürstenpredigt vom Juli 1524, wenn er gleich eingangs von den Verfolgungen und späteren Verleumdungen Jesu spricht, angesichts deren die Gläubigen sich Gott zuwenden müssten, rechte Schüler Gottes werden müssten, „von Gott gelehret (Joh. 6, Matth. 23), so will {wird} uns vonnöten sein grosse mächtige Stärke, die uns von oben hernieder verleihen werde, solche unaussprechliche Bosheit zu strafen und zu schwächen“. Und er erläutert dies: „Das ist die allerklärste Weisheit Gottes (Spr. 9), welche allein von der reinen, ungedichten Forcht Gottes entspreuset. Diesselbige muss uns allein mit gewaltiger Hand wappnen zur Rache wider die Feinde Gottes mit dem höchsten Ifer {Eifer} zu Gott“ (S. 185).

Doch dieser Aufruf mit seiner Befürwortung von Gewaltanwendung zur Wahrung der eigenen Gottgefälligkeit richtet sich posi-

tiv an die sächsischen Fürsten, die „allerteuersten liebsten Regenten“ (S. 197): Sie haben aus den biblischen Kündungen, dem Wort aus Gottes Munde, unmittelbar zu lernen, dürfen sich von den (nicht spirituell erfüllten) Pfaffen nicht verführen lassen, dabei sollen sie sich ein Beispiel an den armen Laien und Bauern nehmen, die das Rechte schon scharf sähen.⁴⁵ Wenn benachbarte Fürsten die gläubigen Fürsten um des Evangeliums willen verfolgen wollten, so werden jene von ihrem eigenen Volk vertrieben werden. (S. 197). „Das weiss ich fürwahr“, begründet Müntzer seine Aussage. „Suchet nur stracks die Gerechtigkeit Gottes und greifet die Sache des Evangeliums tapfer an. Denn Gott steht so nah bei euch, dass {wie} ihr’s nicht glaubt“, ruft der Prediger den sächsischen Fürsten zu. (S. 197). Müntzer ist also keineswegs gegen eine Herrschaft der Fürsten über andere Christen, wie Engels schrieb, nur hat der Fürst eben dem Heiligen Geist zu folgen, sich gegen gottferne Fürsten zu wenden, wie jeder andere Christ, dem er diesbezüglich somit gleichsteht. Alle Bewegung im Sozialen hat sich aus der Beziehung zum Heiligen Geist zu rechtfertigen.

Die Widersacher, Feinde dieses gotthörigen Tuns sind – wie unter Berufung auf die Evangelien gesagt wird – die „Pfaffen“ und „Schriftgelehrten“, worin Müntzer mit dem Wortlaut des Evangeliums einerseits die kultbefangenen Träger der bisherigen Kirchlichkeit, andererseits die schrifthörigen Theologen des lutherischen Kreises zusammenfasst. Gegen diese beiden hat sich der Kampf zu richten. Unter Berufung auf alle Heiligen haben die einen wie die anderen verkündet, dass die Fürsten ein ‚heidnisches‘ {ausserchristliches} Amt innehätten und vor allem die Einigkeit der Untergebenen zu wahren hätten. Dem erteilt Münt-

⁴⁵ Das meint offensichtlich die auswärtigen (auch die mansfeldischen) Gottesdienstbesucher in Allstedt.

zer eine grundlegende Absage – und er kann das, weil für ihn ja jeder, so er Gott nur fürchtet, *unmittelbar* vom göttlichen Geist erleuchtet wird.

So haben die angesprochenen (gottesfürchtigen) Fürsten zu berücksichtigen, dass Jesus gesagt habe, er sei nicht gekommen „den Frieden zu bringen sondern das Schwert“ [Mt 10,34]. „Was soll man aber mit dem Schwert machen?“, fragt der Prediger; „nichts anderes, als die Bösen, die das Evangelium verhindern, wegtun und absondern – will man nicht Teufel, sondern Diener Gottes sein.“ (S. 198). Und er fährt fort:

„Christus hat befohlen mit grossem Ernst (Luk 19 [27]) und spricht: ‚Nehmet meine Feinde und würet sie vor meinen Augen‘.⁴⁶ Warum? Ei darum, dass sie Christus sein Regiment verderbet und wollen noch dazu ihre Schalkheit unter der Gestalt des Christusglaubens verteidigen und ärgern mit ihrem hinterlistigen Schanddeckel {Deckmantel} die ganze Welt. Darum sagt Christus unser Herr (Matth. 18): ‚Wer do einen aus diesen Kleinsten ärgert, ist ihm besser, dass man ihm ein Mühlstein an den Hals hänge und werf ihn in das tiefe Meer.‘ Es glossiere wer do will, hin und her. Es sein die Wort Christi. Darf nu Christus sagen, wer do einen von den Kleinsten ärgert, was soll man sagen, so man ein grossen Haufen ärgert am Glauben? Das tun die Erzbösewichter, die die ganze Welt ärgern und abtrinnig machen vom rechten Christusglauben“ (S. 199).

Die rechten Regenten müssen daher als geisterfüllte „Mittler“ eingreifen und die Feinde Christi von seinen Auserwählten mit

⁴⁶ Lk 19,27; Müntzer lässt bewusst – bis auf den kurzen Hinweis: „Es glossiere wer da will“ – unerwähnt, dass es sich hierbei um die Rollenrede innerhalb eines Gleichnisses handelt.

Waffengewalt wegtreiben und die Übeltäter töten – wie der Prediger mit mehreren Schriftziten untermauert (S. 199 f.). Für diesen Streit sichert der Prediger überirdische Hilfe zu:

„Ihr dürft nicht zweifeln, Gott wird alle eur Widersacher zu Trümmer schlahen, die euch zu verfolgen un-
terstehen. Dann sein Hand ist noch nicht verkörzet, wie
Jesias sagt 59. Drum mag er euch noch helfen, wie er
dem auserwählten Könige Josias und anderen, die den
Namen Gottes verteidigt haben, beigestanden hat. Also
seid ihr Engel, wo ihr recht tun wollet, wie Petrus sagt
(2. Petr. 1).“ (S. 198 f.).

Erst sofern sich – nach Müntzers Wahrnehmung – abzeichnet, dass die Fürsten *nicht* nach Maßgabe des „Heiligen Geistes“ handeln, etwa indem sie gegen Gottergebene vorgehen, spricht er davon, dass dem Volk die Macht wider „die Tyrannen“ gegeben sei – wobei für den Begriff des Tyrannen hier freilich nicht der heutige, sondern der mittelalterliche Sinn als ‚Widersacher der göttlichen Ordnung‘ maßgeblich ist. Dem Volk wird somit nicht im Sinn einer wirklich eigenen Identität, eines eigenen Anspruchs Raum (für Waffengewalt) gegeben, das von Müntzer beworbene „revolutionäre Tun“ hat nicht wirklich das Volk und seine Rechte zum Ziel, sondern Gott: die Erfüllung der Offenbarungen des Heiligen Geistes, die Müntzer und die „erwählten Frummen“ beispielhaft und letztlich normgebend vermitteln, sie muss gewährleistet sein, zu ihr ist *jeder* verpflichtet, wer ihr herrschaftlich entgegenwirkt ist „Tyrann“.⁴⁷

⁴⁷ Vgl. den Brief an Albrecht von Mansfeld 12. Mai 1525, in: Franz/Kirm [wie Anm. 39], S. 468 f. Auch in seinem Brief an die Erfurter (13. Mai 1525, in: Franz/Kirm, S. 471 f.) nennt Müntzer das Tun der gegnerischen Fürsten „Tyrannie“: eben weil er sie als der rechten religiösen Ordnung zuwiderhandelnd ansieht; vgl. auch die Aussagen unter Folter 6 und 8 im „Bekenntnis“ (16. Mai 1525), in: Franz /Kirm, S. 548.

Das tritt gerade in der Polemik gegen Luther in Erscheinung, der Marx sein Müntzer-Zitat entnimmt, die Klage, „*dass alle Kreatur zum Eigentum gemacht worden sei, die Fisch im Wasser, die Vögel in der Luft, das Gewächs auf Erden – auch die Kreatur müsse frei werden*“⁴⁸ ist Teil einer Auseinandersetzung Müntzers mit Luther, und zwar hinsichtlich des Bündnisses, das Luther eigener Gewinne wegen mit „gottlosen“ Fürsten geschlossen habe, die Luther aufgerufen hatte, gegen Müntzer und seine Theologie mit Waffengewalt vorzugehen. Abgesehen davon, dass der letzte Teil der Aussage: „*auch die Kreatur müsse frei werden*“, in Müntzers Text gänzlich fehlt, zielt der Prediger mit seiner Aussage in eine ganz andere Richtung, als Marx angibt: Die Frage der Eigentumsnahme der Natur durch die Fürsten, die die Herren mit dem Gottesgebot ‚Du sollst nit stehlen‘ für sich absichern, wird zwar tatsächlich als Übergriff der Fürsten festgestellt, doch nur im Hinblick darauf, dass diese Eigentumsnahme zu „Dieberei und Rauberei“ führt, welche Luther die Fürsten mit Waffengewalt und Blutvergießen zu unterbinden auffordert. Luther billigt damit in den Augen Müntzers die Eigentumsnahme der Natur durch die Fürsten – des eige-

⁴⁸ So der von Müntzers Aussage abweichende Wortlaut bei Marx, in: MEW 1, S. 375, der Müntzers Schrift von 1525 meint: „Hoch verursachte Schutzrede und Antwort wider das geistlose sanftlebende Fleisch zu Wittenberg, welches mit verkehrter Weise durch den Diebstahl der heiligen Schrift die erbärmliche Christenheit also ganz jämmerlich besudelt hat“. So in der Ausgabe der BDK [wie Anm. 43], S. 240–262; hier die Originalstelle S. 247: „Er [Luther] sagt aber, im Buch der Kaufhandlungen, dass die Fürsten sollen getrost unter die Diebe und Rauber streichen {schlagen}. Im selbigen verschweigt er aber, den Orsprung aller Dieberei. Er ist ein Heerhold {ein Sprachrohr der Fürsten}. Er will Dank verdienen mit der Leute Blutvergiessen um zeitlich Gut willen, welches doch Gott nit auf seine Meinung {in seinem Sinne} befohlen. Sie {sieh} zu, die Grundsuppe des Wuchers, der Dieberei und Rauberei sein unser Herren und Fürsten, nehmen alle Kreaturen zum Eigentum: die Fisch im Wasser, die Vögel im Luft, das Gewächs auf Erden muss alles ihr sein (Jes. 5). Darüber lassen sie dann Gottes Gebot ausgehn: Gott hat geboten: Du sollst nit stehlen.“

nen Gewinns wegen – und lässt außer Acht, dass eben diese umfassende Eigentumsnahme der Fürsten selbst der Grund solcher „Dieberei und Rauberei“ ist. Die einfachen Menschen sind durch die Schindereien der Fürsten zu solcher Kleinkriminalität gezwungen. Doch obwohl demgemäß die Berufung auf das Gottesgebots ‚Du sollst nit stehlen‘ der Absicht Gottes zuwiderläuft, segnet Luther in „lügnerischer“ Weise die harten Strafen der Fürsten für die Verstöße gegen die fürstliche Naturaneignung ab. Müntzer äußert an dieser Stelle also keineswegs eine allgemeine Ablehnung des Privateigentums, er greift die allumfassende, den sozialen Frieden untergrabende Eigentumsnahme der Natur durch die Fürsten und deren geistliche Billigung durch Luther an; ihr setzt er die Forderung entgegen, die Ursache des Aufruhrs, der in den Übergriffen der einfachen Leute gegeben ist, zu beseitigen (S. 248). Luther und seine Fürsten aber bewerten diese Forderung nach Verständnis und sozialem Ausgleich einfach als Aufruhr.

Müntzers Aussage ist also Teil einer Auseinandersetzung um das rechte Verständnis des Religiösen: Nicht die einfache Schriftlichkeit ist es, die das Wort Gottes ausmacht, sondern der Geist; eben dies weist Müntzer mit dem Hinweis auf die „lügnerische“ Inanspruchnahme des göttlichen Verbots zu stehlen durch Luther und seine Fürsten nach. Eine rechte, dem Heiligen Geist angemessene Bewertung des Sachzusammenhangs müsste den Gesamtzusammenhang sehen, Gott ‚will mit Urteil und nit mit Grimm gestraft haben‘, wie Müntzer später sagt (S. 248). Eine Wendung gegen die fürstliche Herrschaft ist in dem nicht enthalten und keine gegen das Privateigentum, keine Rede ist von einer Forderung nach einer allgemeinen Freiheit aller Kreatur. Enthalten ist darin jedoch zweifellos ein sozialer Impetus, der sich aber allein aus dem Verhältnis des Einzelnen zu Gott nährt: das recht Verhältnis zu Gott hat sich in einem angemessenen Verhalten gegenüber den Mitmenschen zu konkretisieren.

Religiöse Sozialordnung und spirituelle Sozialutopie

In der Gesellschaft, die Müntzer in seinen Äußerungen voraussetzt, hat das Religiöse somit absolute Priorität. Im Mittelpunkt der gesellschaftlichen Prozesse steht für ihn der Heilige Geist, der prinzipiell auf alle Glieder der Gemeinschaft einwirkt, die eben durch diesen alle erfassenden Bezug – gleich welcher äußerlichen Standeszugehörigkeit – sämtlich auf die selbe Stufe kommen. Diese pneumatisch bestimmte, gleichsam fundamental-egalitäre Gemeinschaft sucht Müntzer mit aller Intensität vorzubereiten, herzustellen – rücksichtslos auch gegenüber sich selbst. Das heißt konkret: das Gesellschaftliche, die soziale Lage der Menschen wird unter dem Blickwinkel des Verhältnisses zu Gott gesehen: das gilt für die Fürsten, die städtischen Obrigkeiten wie für die einfachen Menschen, deren Notwendigkeiten und Zwänge der Prediger zu berücksichtigen verlangt. Jeder steht unmittelbar unter Gottes Willen, der seinerseits unmittelbar auf die Menschen zugreift; vor diesem Wissen um die Gottesunmittelbarkeit hat sich jedes Handeln zu rechtfertigen. Damit fällt bei Müntzer tatsächlich eine rangmäßige Schichtung der Menschen hin, so dass diesbezüglich Engels zu Recht Müntzer lobt und ihn als vorbildhaft für die Revolutionäre von 1850 hinstellt. Aber diese „Egalität“ ist eben nur *durch* – und im Hinblick *auf* den allumfassenden Bezug zu Gott gegeben. Die Fürsten, deren Status als solcher nicht angegriffen wird, haben ihr Handeln am Wirken des Heiligen Geist auszurichten: Tut der Einzelne das, ist sein Handeln an der ihm äußerlich untergebenen, im Religiösen aber gleichsam egalitären Gemeinde Gottes ausgerichtet, so ist er ein Freund Christi, und Müntzer hat gegen seine gehobene Stellung nichts einzuwenden; tut er das aber nicht, wendet er sich gegen die „Freunde“ Gottes, so wird Gott tätig, der etwa „der Gemeyn“ die Macht gibt, ihn als „Tyrannen“ zu bekämpfen und sich seiner zu entledigen. So spricht Müntzer zwar von einer Freiheit, doch

dies ist allein eine Freiheit zu Gott hin, wie er ihn interpretiert, auf Grund seiner Inspiration durch den Heiligen Geist.

Dementsprechend wird die Gesellschaft und das soziale Geschehen ganz dualistisch gesehen: Den „Freunden“ Gottes, den „Freunden Christi, stehen die Feinde Christi gegenüber, die eben, weil sie gegen Gott stehen, von Grund her nichtig sind. So fällt dann letztlich auch die Scheidung zwischen der inneren Disposition des Menschen und der äußeren sozialer Ordnung: Die äußere Ordnung hat die vom Heiligen Geist bestimmte innere Ordnung nachzuvollziehen und zu unterstützen. Gleichwohl wird diese im Heiligen Geist begründete Ordnung, die allein von den recht Erleuchteten erkannt wird, als für alle anderen verpflichtend und gültig angesehen, so dass die Spiritualität die Gesellschaft umfassend in auserwählte Gute und dagegenstehende Böse teilt, wobei Müntzer den Guten Recht und (missionarische) Pflicht gegeben sieht, zur Durchsetzung des von ihnen als gottgewollt Empfundenes gegen die Anderen aufzutreten bis hin zu Gewaltmaßnahmen. Das Religiöse ist für Müntzer damit nicht auf das Innere beschränkt, sein Ort ist vielmehr zugleich umfassend der äußere Raum, den das Religiöse durchwirkt und zu durchwirken hat. Müntzer spricht von einer spirituellen Haltung aus, die – da vom Erleben des Heiligen Geistes abhängig – von außen argumentativ nicht recht fassbar ist, gleichzeitig aber umfassende Ansprüche für das Äußere erhebt.

Ganz folgerichtig beschreibt Müntzer allein im Hinblick auf religiöse „Zumutungen“ überhaupt ein politisches Handeln des Volkes; erst in dem Fall dass die Fürsten für die ihnen Untergebenen den Raum für eine religiöse Praxis nicht gewährleisten, kommt es von den Untergebenen her im Hinblick auf die eigene Wahrung des Religiösen zu einer politischen Handlung: zur Gewaltanwendung. Sie werden sich auflehnen gegen ihre Obrigkeit, die ihnen die „richtige“ religiöse Praxis verwehrt. So erklärt

Müntzer im Frühjahr 1525 dem Grafen von Mansfeld, dem „*elenden dorftigen Madensack*“, dass „*der ewigke lebendige Got hatz geheissen, dich von dem still mit gewalt uns gegeben zu stossen*“, da er den Freunden Gottes zuwiderhandle.⁴⁹ Bei ihrer Auflehnung wider solche Gottesfeinde mit Waffengewalt wird Gott die Seinen unterstützen, es ist *sein* Streit, verkündet der Prediger wiederholt.

Die Verschränkung von Innerem und Äußerem lässt Müntzer auf ökonomische Zusammenhänge des Sozialen nur wie nebenher eingehen. So spricht er von „armen Laien und Bauern“, doch das ist aus religiösem Blickwinkel gesprochen, meint keine ökonomischen Gegebenheiten, sondern benennt – ganz im Sinne der spätmittelalterlichen Redeweise – den einfachen theologisch nicht gebildeten Laien. Immerhin berührt Müntzer soziale Verhältnisse in seiner Widerlegung der Haltung Luthers, wenn er das von Luther unterstützte Vorgehen der Fürsten gegen die ‚gemeinen Leute‘ und ihre Kleinkriminalität anprangert, da diese Kleinkriminalität Folge der Bedrückung und allumfassenden Naturaneignung durch die Fürsten ist, so dass der Aufruf des biblischen Diebstahlsgebots von Seiten Luthers und seiner Fürsten als heuchlerisch gelten muss.

Eine nachhaltigere Berücksichtigung des Ökonomischen im Handwerklichen und Manufaktuellen findet sich bei den von Engels als Helfer Müntzers erwähnten Spirituellen täuferischer Provenienz, die sich in größerem Umfang aus der städtischen Bevölkerung rekrutierten. Dies wird dadurch möglich, dass sie den auch für sie bestimmenden und das Innere durchwirkenden Bezug zum Heiligen Geist *nicht* für das Gesamt der öffentlichen Äußerlichkeit als verbindlich ansehen, sondern aus der allgemeinen Öffentlichkeit gleichsam eine Partialöffentlichkeit ausschneiden, eine für sie allein gültige interne Öffentlichkeit, in der sie

⁴⁹ Brief 88 vom 12.5.1525, in: Franz/Kirn [wie Anm. 39], S. 467 f.

alles als vom Heiligen Geist geprägt ansehen.⁵⁰ So begründeten diese Spiritualen früh auf den Kreis der ‚Erweckten‘ beschränkte Gemeinschaften mit Gemeinbesitz, kultivierten eine interne gemeinschaftsverankerte Ökonomie, eine gemeinschaftliche Produktion und Güterverwertung. Gleichwohl ist auch bei ihnen das Ökonomische dem Religiösen vollständig nachgeordnet. Trotz bester ökonomischer Verankerung setzen etwa die täuferischen Anhänger Hutters im Falle äußerer religiös begründeter Bedrängnis ihrer Gemeinde alles daran, sich diesem Druck zu entziehen und sind unter Aufgabe jeglichen immobilien Besitzes bereit, ein anderes Umfeld zu suchen, das ihnen erlaubt, ihre geistig-spirituellen Vorstellungen umzusetzen: im frühen 16. Jh. aus dem Bodenseeraum und dem Tirolischen nach Mähren, von da im späten 16. Jh. nach Ungarn, schließlich in die Ukraine.⁵¹ Anders als Müntzer verzichten die Hutterer somit auf alle Gewalt, und weichen aus, so sie ihrerseits mit Gewalt bedroht werden, unter Hintanstellung alles Ökonomischen. Damit können sie freilich dem von Engels erstrebten Revolutionären kaum als Vorbild dienen.

Engels Müntzer-Deutung und die Frage des Religiösen

So stellt sich die Müntzer-Deutung von Engels, die ja – soweit es die Grundzüge betrifft – von Marx geteilt wurde, als recht problematisch dar. Der entscheidende Punkt ist die Stellung des Religiösen bei Müntzer. Natürlich hat Engels die besondere Bedeu-

⁵⁰ Über seinen Schüler Hans Hut wird Thomas Müntzer Teil der täuferischen Lehrtradition, die für die USA bedeutsam sind. Die produktiven Rückbezüge von Marx auf die Stellung des Religiösen in den Vereinigten Staaten, auf die Inigo Bocken im vorliegenden Band aufmerksam macht, setzen letztlich am Phänomen dieser Teilung des „Öffentlichen“ an.

⁵¹ Aus der Ukraine kommt es im 19. Jahrhundert zu einer Auswanderung in die Vereinigten Staaten von Amerika und schließlich – dort wegen ihrer Nichtteilnahme am ersten Weltkrieg progromartig verfolgt – nach Alberta in Kanada.

tung des Religiösen bei Müntzer bemerkt, doch er drängt das Religiöse in Müntzers Aussagen mit dem Argument beiseite, dass im frühen 16. Jh. eine grundlegende klassenbewusste Opposition gegen die zeitgenössischen Herrschenden nur in der Sprache der damaligen Vorstellungswelt erfolgen konnte. In Engels' Argumentation ist also das Politische das Primäre, das Religiöse sekundäres Mittel, das zudem keinen wirklichen eigenständigen Gehalt besitzt. Das aber steht von Grund auf im Widerspruch zu all dem, was Müntzers Äußerungen belegen, und was sich aus diesen als Konsequenzen ergibt: In Müntzers Denken lässt sich Religiöses und Politisches nicht nur nicht trennen, vielmehr lässt sich das Religiöse, das gegenüber dem Politischen durchweg als das Primäre gilt, nicht abziehen, ohne dass das ganze System in sich zusammenfällt. Ohne Gott ist Jegliches entwertet, keine soziale Ordnung mehr möglich, ein Ziel des Handelns nicht mehr gegeben. Müntzers religiöses Sprechen erfolgt also nicht einfach nur im Rahmen der damaligen Vorstellungswelt, sondern spiegelt den unabdingbaren Mittelpunkt der Gedankenwelt Müntzers. Jedes vom Religiösen absehende, vom Heiligen Geist abweichende Handeln hätte Müntzer verfolgt, mit Waffengewalt.

Es ist also wohl lediglich Müntzers Argumentieren und Handeln gegen den religiös widerstrebenden Teil der Fürsten und ihre ‚gottlose‘ Herrschaft, die Engels Anlass zu seiner ‚herrschaftskritischen‘ Deutung gaben. Doch bei Müntzer stehen solchen ‚gottlosen‘ Fürsten andere Fürsten entgegen, die im Verbund mit den Erwählten des Heiligen Geistes solche ‚Gottlosen‘ bekämpfen. Damit ist – jedenfalls für Müntzer selbst – Engels' Behauptung unzutreffend: die „Aufständischen“ des 15. Jh. hätten vertreten, „keinem guten Christen sei es erlaubt, irgendeine Herrschaft oder Befehlsgewalt über andere Christen auszuüben, auch nicht ein Regierungsamt oder erbliche Herrschaft innezuhaben, [...], so, wie vor Gott alle Menschen gleich sind, sollen sie es auch auf

Erden sein“. Dasselbe gilt auch für seine Aussage, dass für die „Aufständischen die Eigentumsgemeinschaft [...] der einzig geeignete Zustand für eine Gesellschaft von Christen“ gewesen sei. Denn gerade die Frage des Eigentums, des Streben nach Eigentum, ist für Müntzer der Punkt, an dem er sich von den Bauern trennt: Die Bauern sind für ihn in dem Moment keine Bezugsgröße mehr, als sie – wie er sagt – eigene Zwecke verfolgten. Während er nach seiner Gefangennahme, in den Verhören vor seiner Hinrichtung im Religiösen bei seiner Haltung verharrete, kommentiert er in seinem Brief an die Mühlhäuser Tod und Vernichtung der mit ihm gezogenen Bauern bei Frankenhausen ungerührt mit dem Hinweis, dass diese nicht Gott, sondern eigensüchtige Zwecke verfolgt hätten.⁵² Dies und die unbedingte Anbindung jeden Handlungsbezugs an Gott erlaubt kaum, von Müntzer als einem frühen „Sozialreformer“ zu sprechen.

Müntzers Differenzierung der Fürsten, in einerseits Gott Folgende und andererseits Gott Widerstrebende, sowie auch seine negative Bewertung Luthers (der demselben geistlichen Stand wie er selbst angehörte) als einen, der sich am Willen Gottes versündigt, besagen zudem, dass Müntzer die für ihn entscheidende Scheidung der Menschen gerade auch innerhalb desselben Standes ansetzt, was eine gänzliche Fremdheit gegenüber dem Gedanken einer Klassenbewusstheit bedeutet. Zugleich lässt er den Bezugspunkt der Klassenbildung, eben die ökonomisch-gesellschaftliche Situierung völlig außer Acht: eben zu Gunsten eines religiösen Bezugspunktes. Das entsprach auch insgesamt der sozialen Wirklichkeit, denn – im Gegensatz zu Engels Schilderung – ging der Impuls zum kriegerischen Handeln nicht wirklich von den Bauern aus, erfolgte weithin nicht aus politischen oder ökonomischen Gründen, sondern aus religiösen Beweggründen. Wie

⁵² Brief 94, in: Franz/Kirn [wie Anm. 39], S. 473.

das „Manifest an die Mansfeldischen Berggesellen“ unübersehbar vor Augen führt,⁵³ war für Ansatz und Modalität des ‚revolutionären‘ Tuns wesentlich die religiöse Spekulation Müntzers begründend. Die im Verlauf des kriegerischen Geschehens aufkommenden ‚materiellen‘ Absichten der Bauern veranlassen Müntzer ja schließlich zu seiner Ablehnung der Bauern und ihres Tuns.

Grundlegende Gedankengänge von Müntzer stehen also im Gegensatz zu dem, was Engels und Marx sagen, andererseits sind konkrete Zusammenhänge, die für Marx und Engels von entscheidender Bedeutung sind und einen ersten Rang einnehmen, für Müntzer und die anderen Spirituellen der „ersten Revolution“, sofern sie überhaupt in Erscheinung treten, entschieden zweitrangig: nachgeordnet dem religiösen Bezug, dem für sie alles entscheidenden Verhältnis zu Gott. Immerhin berührt Marx (anders als Engels) den entscheidenden Punkt, wenn er in seiner schon erwähnten kurzen Erörterung von Luthers Theologie davon spricht, dass Luther die „Laien in Pfaffen verwandelt hat“ und „den Leib von der Kette emanzipiert, weil er das Herz in Ketten gelegt hat.“ (S. 386) Versteht man die Aussage von dem in einen Pfaffen verwandelten Laien genau, das heißt mit dem Priestertumsverständnis des Mittelalters, so beschreibt Marxens Sentenz nichts anderes, als die umfassende Internalisierung des (im mittelalterlichen Verständnis bis hin zum Liturgischen dem Geistlichen obliegenden) heilserwerbenden Handelns: Der je Einzelne hat die ganze Last des vor Gott erforderlichen Tuns zu tragen und seinerseits das Heilsgeschehen voranzutreiben.

Marx lässt das Problem des Religiösen um 1520 in seiner „Einleitung“ nach der bemerkenswerten dialektischen Kunstübung allerdings auf sich beruhen: Er versichert lediglich dass „die philosophische Verwandlung der pfäffischen Deutschen in Men-

⁵³ BDK, Bd. 1, S. 263–265.

schen das Volk emanzipieren“ wird (S. 386), er vertraut somit ganz im Sinne des Hegel'schen Idealismus auf die historische Dialektik, deren Richtung er zu wissen meint. Aber eben hier stecken die impliziten Setzungen: *Mensch* ist für Marx der von ihm ganz von der materiellen Situierung her gedachte Mensch, die materielle Situierung bestimmt für ihn alles Handeln – einer fundamental religiösen Selbstdeutung des Menschen, einer vollständigen Rückbindung des Menschen auf das Göttliche, wie sie Müntzer vertritt, steht Marx verständnislos gegenüber: Dergleichen kann ihm nur ein verfehltes Eingehen auf einen ideologischen Überbau sein, der der materiellen Situierung nicht gerecht wird.

Letztlich stehen bei Müntzer und Marx zwei konkurrierende Entwürfe des Menschen einander gegenüber, die analytisch und argumentativ durchaus auf gleicher Ebene stehen: die eine sieht den Menschen von seiner geistig-religiösen Fundierung her, die andere von der materiellen Fundierung her, die eine meint hinreichend genau zu wissen, was die geistig-religiöse Bedingtheit bedeute und verlange, die andere, was die materielle Bedingtheit sei und was aus ihr folge, wobei dem Umstand, dass einer so umfassend gesetzten Materialität unverkennbar religiös-spirituelle Momente eingelagert sind, etwa auch in dem Sinne, dass das Materielle einen zum *Menschen* (wie er nach Marx 'Dafürhalten sein soll) hinführenden, ja einen das Eigentliche vermittelnden Charakter hat, nicht wirklich Rechnung getragen wird. Die beiden Entwürfe sind kaum miteinander vereinbar, und tatsächlich hat sich die Spannung beider zueinander im Theoretischen bislang nicht gelöst. Wenn Marx also zu Beginn seiner Einleitung „Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie“ im ersten Satz feststellte, „Für Deutschland ist die Kritik der Religion im Wesentlichen beendet, und die Kritik der Religion ist die Voraussetzung aller Kritik“, so muss das als bloße Ausschreibung seines von

vornherein schon feststehenden Dafürhaltens gelten: das einerseits das Materielle außerhalb alles Geistigen gelagert und zum Geistigen geradezu in Spannung stehend denkt, das andererseits das im Religiösen enthaltene Materielle vernachlässigt.

Das Problem der „erwählten“ Handlungsträger

Die beherrschende Stellung, die in Müntzers Denken dem Religiösen und insbesondere der göttlichen Eingebung des Heiligen Geistes im individuellen und gesellschaftlichen Leben zukommt, zeitigt freilich ein gewichtiges Problem. Denn diese Eingebungen sind von außen her nicht fassbar, argumentativ und diskursiv nicht zugänglich, die Schriftlichkeit wird ja gleichfalls unter das Primat der ‚inspirierten‘ Deutung von Seiten Erwählter gestellt. Immer wenn der Prediger auf die Modalität der Geistvermittlung zu sprechen kommt, lässt er es dabei bewenden, auf die Wahrhaftigkeit und Gültigkeit solcher Offenbarung hinzuweisen. Nun ist solche Unbedingtheit der Gottbezogenheit gesellschaftlich wenig problematisch, insofern sie sich nur auf den Sprechenden, den sie Behauptenden selbst bezieht – und da endet: In diesem Fall ist der Aussage-Regelkreis geschlossen und die Überzeugung von der berechtigenden Gegenwart des göttlichen Geistes stimmig. Das ist eine Haltung, wie sie etwa bei den täuferischen Hutterern zu finden ist, die daraus ihre spiritualistische schriftgegründete Orthopraxie entwickelten.

Bei Thomas Müntzer aber überschreitet der Anspruch diese interne Bezüglichkeit, und selbst die von ihm herangezogene Schrift erschließt sich in der von Müntzer gesehene Bedeutung allein von der Geisterfülltheit der Lesung her: Diese aber ist nur bei „ausgewählten, frommen Menschen“ gegeben, zu denen Thomas Müntzer (seiner Kritik an allem, was nicht seiner Deutung entspricht, zufolge) zuförderst sich selbst zählt, zu denen dann

freilich auch die von ihm Gutgeheißenen gehören. Und um das vom Heiligen Geist ihnen Vermittelte nach Maßgabe des Heiligen Geistes verwirklichen zu können, ist den „auserwählten, frommen Menschen“ nicht nur erlaubt, sondern geradezu streng geboten, wider die anderen, die des Heiligen Geistes entbehren, wider die „bösen, die auf göttlichen Geist nicht hören“ mit Waffengewalt vorzugehen, um am Ende eine Herrschaft Gottes zu gewinnen. Ein argumentativer Austausch über das eigene Dafürhalten fehlt, es bleibt beim Hinweis des Predigers, dass er etliche Begeisterte kenne, die das – seinem eigenen Denken entsprechende – „Rechte“ empfänden. Hier stellt sich das Problem des Kaders: Ohne wirkliche Rechtfertigung nimmt ein Einzelner bzw. eine Gruppe für sich ein nur ihm oder ihr vom Übermenschlichen zuteilgewordenes Wissen und den damit verbundenen gesellschaftlichen Handlungsauftrag in Anspruch. Damit ist das Phänomen des endzeitlichen oder heiligen Krieges begründet, aber auch jedem Kaderdenken und autoritären Tun das Tor geöffnet.

Zwar sahen Marx und Engels in diesem Zusammenhang offenkundig nichts Belastendes, sie gehen in ihren Würdigungen von Müntzer an keiner Stelle darauf ein, die Erfahrungen mit den totalitären Umsetzungen ‚geistiger Ansprüche‘, gerade auch religionsartigen Konkretisierungen des Marx’schen Denkens im 20. Jh. aber haben offenbar werden lassen, wie fragwürdig die Implikationen von Müntzers „revolutionärem Handeln“ sind. Wenn also Marx und Engels Haltung und Tun von Müntzer als wegweisend und im Hinblick auf die von ihnen gesehne notwendige revolutionäre Umgestaltung als vorbildhaft ansehen, so muss das als äußerst problematisch erscheinen: Marx und Engels haben offensichtlich die Gefährlichkeit solchen avantgardistischen „Erwähltheitsdenkens“ völlig unterschätzt.

Die Frage des Religiösen heute

Die bei Müntzer gegebenen Prinzipien gottgewollter Waffengewalt und ihre Implikationen können allerdings nicht als überholt gelten, treten sie doch in der derzeitigen globalen Gegenwart im fundamentalen, religiösen – nach eigenem Dafürhalten – „revolutionären“ Handeln zahlreicher Gruppen hervor. Zu nennen sind vor allem solche im islamischen Raum, etwa die Moslebruderschaften in Ägypten und Algerien, die Hamas in Palästina, die Hisbollah im Libanon oder mehreren Gruppen der Schia im Irak, in Iran und Pakistan sowie in Afghanistan; aber auch einige hinduistische Gruppen in Indien und christlich-evangelikale Gruppen in den USA sind diesem Spektrum zuzuordnen. All diesen ist trotz verschiedener Ausprägung gemeinsam, dass sie eine möglichst unmittelbare Gottesherrschaft herzustellen suchen, sich zugleich aber auch um die sozialen Belange bemühen, unter Bezug auf das Göttliche also eine Re-formierung des Gesellschaftlichen anzubahnen streben. Zur Durchsetzung dieses Ziels sind sie nicht nur bereit, gegen Widerstrebende mit Gewalt vorzugehen, sondern solche Gewaltanwendung wird – wie bei Müntzer – als religiöse Notwendigkeit gesehen: als gottgewollter Heiliger Krieg.

Nach Maßgabe des analytischen Zugriffs von Marx und Engels im Falle von Thomas Müntzer müssten beide das gesellschaftliche Handeln dieser Gruppen, vor allem der islamischen Gruppen befürworten, etwa in dem Sinne, dass ihr konkretes religiöses Sprechen letztlich zu vernachlässigen ist, wohingegen ihr tatsächliches Handeln als revolutionär zu bewerten und demgemäß zukunftsweisend ist. Zweifellos dürfte kaum jemand diese Schlüsse für angemessen halten, zumal ja die im Nahen und Mittleren Osten für mehrere Jahrzehnte in der zweiten Hälfte des 20. Jh. vorhandenen marxistischen Bewegungen von eben diesen Religiösen unter Berufung auf den Islam unterdrückt und ver-

nichtet wurden. In milderer Form kam dies auch in Europa zum Tragen. Denn auch bei den gesellschaftlichen Umwälzungen am Ende des 20. Jh., beim Sturz des marxistischen „Realsozialismus“, der seinerseits Mechanismen entwickelt hatte, die denen fundamentalistischer Religiöser weitgehend entsprachen, spielten in mehreren Ländern religiöse Gruppierungen eine bestimmende Rolle. Und dies verband sich und verbindet sich weiterhin mit einem bewussten sozialen Handeln.

Dies spricht entschieden dafür, dass Marx und Engels nicht nur im Historischen die Stellung des Religiösen unzulänglich erfasst und gedeutet haben, sondern auch im Hinblick auf die gesellschaftliche Entwicklung seit 1850. Schließlich zeigen die fundamentalistischen Tendenzen in dem sich auf Marx und Engels berufenden „Realsozialismus“, dass dem materialistischen Gesellschaftsentwurf tatsächlich ein religiöses Moment innewohnt. Der Grund dieses Verfehlens liegt allem Anschein nach in einer dem analytischen Zugriff vorausgehenden Unterschätzung und auch Ablehnung und Abwertung des Religiösen, die dann in das Theoriegebäude Eingang fand und zugleich im Zuge eines Avantgarde-Bewusstseins als unhinterfragbar gültig durchgesetzt wurde. Beispielhaft zeigt das der reichlich apodiktische erste Satz von Marx‘ in der Einleitung *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie*: „Für Deutschland ist die Kritik der Religion im Wesentlichen beendet, und die Kritik der Religion ist die Voraussetzung aller Kritik.“ Im Hinblick auf die Frage: „Marx heute – was bleibt“ wird man sagen müssen, dass dem Marx‘schen Denken in diesem Zusammenhang nur dann ein „Bleiben“, eine Relevanz für Gegenwart und Zukunft zukommen wird, wenn ein von Marx ausgehendes analytisches Denken neu einzusetzen vermag, ein Denken, das sich einerseits von einem Teil der materialistischen Axiomatik, die unverkennbar dem 19. und 20. Jh. geschuldet ist, freizumachen und die Frage des Religiösen ernst zu nehmen und

angemessen zu verhandeln vermag, das sich andererseits zugleich, ohne erneut einem endzeitlichen Fundamentalismus zu verfallen, den religiösen Implikation des materialistischen Entwurfs stellt – und sie möglicherweise sogar fruchtbar macht im Sinne einer neuen Ethik. Denn schon das Prinzip der Solidarität ist aus einer materialistischen Axiomatik nicht unmittelbar zu gewinnen.

Beides erscheint dringend notwendig. Denn nicht nur die inneren Entwicklungen in Europa, die erneut das Problem einer geistigen Fundierung auf die Tagesordnung setzen, sondern vor allem der Umstand, dass die globale Verflechtung auch die außereuropäischen religiösen Fragen zu innereuropäische Problemstellungen werden lassen, erfordern es, der Verweigerung von Marx und Engels eine in vollem Umfang analytisch geprägte Kommunikation in der Frage des Religiösen entgegenzusetzen. Damit verbunden ist die Notwendigkeit, die im 19. Jh. verhafteten – und auch Marx prägenden – Vorstellungen von einer Materialität, die von Geistigem und Religiösen frei ist, vor dem Hintergrund des neuen Wissens um die komplexen Verschränkungen von Geistigem und Materiellem zu überprüfen.

Das verlangt aber nicht nur die kritische Befragung gewohnter Positionen auf der eigenen Seite, etwa die Anerkennung der Zeitbedingtheit und Überholtheit von Marx' Rede über das Religiöse, sondern auch die Sichtung und Sammlung der im Marx'schen Menschenbild enthaltenen Gedanken über eine „eigentliche Bestimmung“ des Menschen, wie sie etwa in den Leitgedanken seiner Einleitung „Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie“ zu Tage treten. Deren Gehalt wird letztlich mit Hilfe einer positiv gewendeten negativen „Theologie“ zu ergründen und zu entfalten sein.

Vielleicht ist dann zuletzt – wenngleich im Endeffekt mit ent-

schiedener Umkehr der gewohnten Wertung und Deutung – doch Marx gegen Marx und Engels rechtzugeben: „Die Religion ist der Seufzer der bedrängten Kreatur, das Gemüt einer herzlosen Welt, wie sie der Geist geistloser Zustände ist.“ Dann wird ein Seufzer hörbar, den wir ernst nehmen müssen und heute im Sinne eines Widerstands gegen eine hemmungslose ‚materielle‘ Ökonomisierung, eine rücksichtslose Zerstörung des Menschlichen und Natürlichen „weiterdenken“ müssen, unter Wahrung eines – das sei zugestanden – idealistisch-materialistisch aufgeklärten Menschenbildes.

Inigo Bocken (Nijmegen)

Zur Religionsfrage.

Die Bedeutung von Karl Marx' *Zur Judenfrage* für die aktuelle Religionsdebatte

In diesem Beitrag versuche ich dem nachzugehen, ob und – gegebenenfalls – in welcher Hinsicht die Überlegungen von Karl Marx zur Emanzipation der Religion in der bürgerlichen Gesellschaft für die aktuelle Religionsdebatte in Europa eine Bedeutung haben können. In dieser Schrift nämlich ist gerade das Verhältnis zwischen Religion, Staat und bürgerlicher Gesellschaft Gegenstand der Analyse von Marx. Wenngleich es sicherlich voreilig wäre, die Judenfrage des 19. Jahrhunderts mit der heutigen Debatte um die Rolle des Islam gleichzustellen, glaube ich doch aufzeigen zu können, dass die Beobachtung, dem modernen säkularen Staat, wie er im Frankreich des 19. Jahrhunderts gestaltet wurde, hafte ein tief theologisches Moment an, der heutigen Diskussion eine wichtige Perspektive hinzufügen kann. In mancher Hinsicht beinhaltet diese Perspektive eine ‚politische Theologie‘ im Sinne Carl Schmitts, wenn auch mit anderen Zielen und normativen Vorstellungen. Denn, wie dies in der späteren politischen Theologie der Fall sein wird, entlarvt Marx in *Zur Judenfrage* den Neutralitätsanspruch des modernen liberalen Staates. Im Gegensatz zur politischen Theologie sieht Marx seine Kritik am liberalen Staat allerdings vor allem als ein Argument für die Emanzipation der bürgerlichen Gesellschaft. Meiner Lektüre der Schrift *Zur Judenfrage* aus 1843 möchte ich deshalb einige Überlegungen zu der aktuellen Debatte über das Verhältnis von Religion und bürgerlicher Gesellschaft – am Beispiel der Niederlande – voranstellen.

Die Neutralität des Staates und der Säkularismus heute – am Beispiel der niederländischen Religionsdebatte

Die Frage, wie wir uns der Religion gegenüber verhalten sollen, ist heutzutage mehr oder weniger identisch mit der Frage, was für eine Gesellschaft wir bevorzugen. Fast wie am Anfang der Neuzeit ringt unsere Gesellschaft wieder mit der Frage, welche Rolle der Religion im öffentlichen gesellschaftlichen Leben zuerkannt werden kann bzw. soll. Dabei mangelt es nicht an Stimmen – auch und vor allem von religiös vorurteilsloser Seite – die eine aktive Rolle der religiösen Traditionen und konfessionellen Organisationen im gesellschaftlichen Emanzipationsprozess für unabdingbar halten. Sogar in der Politik findet man immer mehr wichtige Vertreter, die auf die Religion setzen, wenn es darum geht, den moralischen Gehalt der Gesellschaft als Wertgemeinschaft zu gestalten und zu verbürgen.⁵⁴

So hat neulich in den Niederlanden der Bürgermeister von Amsterdam, der führende Sozial-Demokrat Job Cohen, wohl nicht ganz zufällig jüdischer Herkunft, viel Aufmerksamkeit auf sich gezogen, als er dafür plädierte, die Religion – und vor allem dabei die islamischen Gruppen und Gemeinschaften – aktiv in den sozialen Prozess der bürgerlichen Gesellschaft einzubeziehen.⁵⁵ Zwar ist, Cohen zufolge, nur der säkulare Staat in der Lage, ein harmonisches Zusammenleben von verschiedenen Gruppen und Überzeugungen zu garantieren, dennoch ist er nicht dazu fähig, Menschen eine gemeinsame Perspektive auf eine gerechte

⁵⁴ Es ist interessant zu sehen, wie sozial-demokratische Politiker z.B. in Flandern und in Deutschland in dieser Richtung denken und darüber auch Bücher veröffentlichen. Vgl. Steve Stevaert, *Ander geloof. Naar een actief pluralisme in Vlaanderen*, Leuven 2005.

⁵⁵ Vgl. Job Cohen, ‚Scheiding van kerk en staat in de 21ste eeuw. Willem van Oranje-lezing 2004‘, auf: www.amsterdam.nl/gemeente/documenten/toespraken/cohen/inhoud/willem_van

Gesellschaft zu bieten. Gerade in dieser Hinsicht sollen staatliche Behörden mit den Vertretern der verschiedenen religiösen Traditionen, die eine solche Perspektive zu bieten vermögen, zusammenarbeiten. Lassen sie sich darauf nicht ein, droht, Cohen zufolge, die Gefahr, dass Menschen sich im eigenen Kreis einschließen und sich isolieren, eine Entwicklung, die letztendlich die gesellschaftlichen Konflikte nur vergrößert. Der säkulare Staat muss auf irgendeine Weise Raum schaffen für die positive gemeinschaftsbildende Kraft, die von religiösen Traditionen ausgeht. Die Trennung von Kirche und Staat soll, Cohen zufolge, in dieser Hinsicht nicht rigoristisch ‚säkularistisch‘ gestaltet werden, indem die Religion von vornherein aus dem öffentlichen Raum ausgeschlossen wird. Der Amsterdamer Bürgermeister geht also auf Distanz zu einer Interpretation der liberalen Religionsfreiheit als eines Prinzips, das die pluralistische Öffentlichkeit vor der Religion schützen sollte.

Der neutrale Staat dient für Cohen der Herstellung einer gerechten Gesellschaft, und deshalb sollte er die religiösen Traditionen – *sogar* den Islam – als Partner verstehen, die an der Erreichung dieses Ziels mitwirken können. Nun ist das Plädoyer des Amsterdamer Bürgermeisters keine vereinzelte Ausnahme, vielmehr der Ausdruck einer Tendenz, die schon lange vor dem berühmten 11. September 2001 sichtbar wurde.⁵⁶ Und auch in der Soziologie vermehrten sich die Untersuchungen, in denen eine

⁵⁶ Schon im Jahre 2000 erschien in Deutschland ein Buch mit dem vielsagenden Titel „Religion ist keine Privatsache“. In dieser Publikation beklagten sich verschiedene wichtige sozialdemokratische Politiker über die Abwesenheit religiöser Traditionen und Gemeinschaften in den großen öffentlichen moralischen Debatten. Der Titel dieses Buches war unter anderem deshalb provozierend, weil er einen überdeutlichen Hinweis auf das Prinzip ‚Religion ist eine Privatsache‘ beinhaltete, ein Prinzip, das schon im ersten Parteiprogramm der SPD zu finden war. Vgl. Wolfgang Thierse u.a. (Hrsg.), Religion ist keine Privatsache, München 2000.

auffällig hohe Beteiligung religiöser Menschen an einem ehrenamtlichen gesellschaftlichen Engagement und an Akten von Bürgercourage aufgezeigt wurde. Bemerkenswert war in dieser Debatte die These des Nijmegener Soziologen und Ethikers Bas van Stokkom, der geradezu behauptete, dass „Gläubige bessere Bürger sind“.⁵⁷ Für Van Stokkom trägt Partizipation an einer religiösen Gemeinschaft sogar zu einer Emanzipation von neuen Bürgerinnen und Bürgern bei. Wer als Individuum den öffentlichen Raum betritt, wird viel stärker dazu neigen, die eigene Identität beharrend darzustellen, z.B. im Tragen von Kopftüchern, und wird dies nicht so leicht in Frage stellen lassen. Im eigenen Kreis können die gesellschaftlichen Spannungen, die die eigene Identität mit sich bringt, viel besser diskutiert werden als in einer fremden Umgebung, wo jeder individuelle Bürger dazu gezwungen ist, seinen eigenen Ort zu erkämpfen und zu erobern.⁵⁸

Dabei ist jedoch zu fragen, wie ‚Religionen‘ in einer solchen Öffentlichkeit konstruktive Gesprächspartner sein können, wenn sie zugleich den Anspruch erheben, eine umfassende und ausschließliche Sichtweise auf die Gesellschaft zu bieten, d.h. auch die Bedingungen des Gesprächs einseitig zu bestimmen. Diese Frage beinhaltet mehr als eine abstrakte erkenntnistheoretische Überlegung. Sie weist hin auf eine strukturell destabilisierende Kraft, die dem Zusammenspiel von Gesellschaft und Religion entspringt – und die in der Kulturgeschichte bislang verschiedenste Formen angenommen hat, wobei, wie es etwa schon im späten römischen Reich der Fall war, Religion einerseits eine bestätigende Kraft der Gesellschaft bedeutete (*pietas*), andererseits auch eine ständige destabilisierende Bedrohung darstellte, wie es der

⁵⁷ Vgl. Bas van Stokkom, ‚Waarom burgers betere gelovigen zijn‘, in: *Openbaar Bestuur*, 14/9, 2004, S. 1–9.

⁵⁸ Vgl. Jürgen Habermas, *Glauben und Wissen*, Frankfurt am Main 2001; ders., *Zwischen Naturalismus und Religion*, Frankfurt am Main 2005.

dramatische Konflikt zwischen der staatlich verfassten Gesellschaft Roms und dem frühen Christentum zeigt. Vieles spricht dafür, dass die heutigen – oft religiös bedingten (oder so legitimierten) Spannungen nur die neueste Fassung einer langen Geschichte von Gewalt und Konflikt bilden. Ist also der Versuch religiöse Gruppen, deren Grundüberzeugungen nicht oder nur sehr schwer mit den moralischen Bedingungen einer pluralistischen Gesellschaft zu vereinbaren sind, in der bürgerlichen Gesellschaft zu *integrieren* nicht äußerst naiv und zum Scheitern verurteilt? Sollte man sich nicht doch viel besser an einer strengen, ‚säkularistischen‘ Trennung zwischen Kirche und Staat, bzw. Religion und Politik halten und die prinzipielle Unvereinbarkeit zwischen beiden Sphären festsetzen und überwachen?

Auch ein führender Vertreter der Aufklärungsphilosophie, Jürgen Habermas, plädierte in seiner nur wenige Tage nach dem 11. September gehaltenen Dankesrede für den Friedenspreis des deutschen Buchhandels 2001 dafür, die reichen moralischen Schätze, die die religiösen Traditionen bergen und verwalten, in die Sprache der säkularen Gesellschaft zu *übersetzen*, damit sie so in die moralische Kommunikation der Gesellschaft integriert werden könnten.⁵⁹ Doch auch hier scheint das alte Problem der Religion nicht ganz gelöst werden zu können: Wenn eine solche Übersetzung nämlich gelingen soll – und in der Geschichte ist sie oftmals gelungen – dann ist sie, indem sie gelungen ist, schon gescheitert. Denn „übersetzen in die Sprache der säkularen Moral

⁵⁹ Habermas scheint sich in seinen Publikationen seit 2001 immer mehr der Unumgehbarkeit der Religion bewusst zu sein. Der liberale, säkulare Staat, der immer von einer strikten Trennung zwischen Kirche und Staat ausging, kann es sich, Habermas zufolge, nicht mehr leisten, die Interpretation der Religion „den Köpfen der Gläubigen zu überlassen“. Habermas plädiert für eine konstruktive Nutzung des moralischen Potentials, das in den verschiedenen religiösen Traditionen auffindbar ist. Die reine Negation dieser Traditionen führt, Habermas zufolge, gerade zum Fundamentalismus.

der bürgerlichen Gesellschaft“, heißt gerade, dem, was diese Einsichten ‚religiös‘ macht, die Spitze zu nehmen, nämlich ihren unbedingten und umfassenden Anspruch auf Wahrheit. Je mehr die allgemeine Bedeutung dieser moralischen Auffassungen akzeptiert wird, desto mehr werden auch die eigenen Ansprüche der religiösen Lebensformen untergraben. Religion wird dann gleichsam mit einem Maßstab gemessen, der ihr äußerlich ist, ein Vorgang, der jeden Absolutheitsanspruch auflöst, unmöglich macht. Damit ist eigentlich nur die Problemlage des schwierigen Verhältnisses zwischen Religion und bürgerlicher Gesellschaft verschoben, da ja die Idee einer bürgerlichen Gesellschaft, mit der sie prägenden Trennung von Kirche und Staat, gerade fordert, dass absolute Wahrheitsansprüche in der Öffentlichkeit außer Kraft gesetzt werden; – wird damit also der Religion nicht gerade das abgenommen, was ihr am wichtigsten ist?

Die Judenfrage bei Karl Marx – Integration und Emanzipation

Auch Karl Marx hat in seiner kleinen, aber bedeutungsvollen Schrift *Zur Judenfrage* (1843) die Widersprüche beobachtet, die der Versuch, die Religion zu emanzipieren, das heißt sie als Partner innerhalb der bürgerlichen Gesellschaft zu verstehen, mit sich bringt. Es hat den Anschein, als ob das Problem, mit dem Marx sich beschäftigt, der Wunsch seitens der Juden, sich in der bürgerlichen Gesellschaft zu emanzipieren und gleiche Rechte zu erlangen, wenigstens der Form nach, einige Übereinstimmung aufzeigen kann mit dem Problem der *Integration*, wie ich es anhand der niederländischen Religionsdebatte beschrieben habe. Denn auch für Marx scheint die Integration der jüdischen Bürger nur über die Emanzipation der bürgerlichen Gesellschaft als solche möglich zu sein.

Die Grundfrage, die Marx in dieser Schrift beschäftigt, ist die,

„ob der Standpunkt der politischen Emanzipation das Recht hat, vom Juden die Aufhebung des Judentums, vom Menschen überhaupt die Aufhebung der Religion zu verlangen.“⁶⁰

Es war Marx klar, dass dies nicht der Fall sein kann. Er geht bei dieser Haltung jedoch *nicht* von der empirischen Tatsache aus, dass die Religion anscheinend unlösbar mit menschlichen Praktiken verbunden ist, wie in der Diskussion um die „Wiederkehr der Religion“ oft gesagt wird. Liest man nämlich *Zur Judenfrage* genau, zeigt sich, dass die „Wiederkehr der Religion“ innerhalb der marxistischen Kategorien zu verstehen ist. Die „Wiederkehr der Religion“ als solche ist kein empirisches Argument gegen die Bedeutung von Marx' Analyse, sondern bestätigt vielmehr deren Ergebnis, dass die moderne bürgerliche Gesellschaft auf einer fundamentalen Ebene *theologisch* bzw. *religiös* geprägt ist. Die liberale Gesellschaft mit ihrer Trennung von *Staat* und *Gesellschaft* scheint grundsätzlich und notwendig mit Religion verbunden zu sein. Nicht die Religion ist dabei jedoch in den Augen von Marx das grundlegende Problem, das, um die gesellschaftliche Entfremdung und Unfreiheit zu beseitigen, aufgehoben werden muss. Die Existenz der Religion weist vielmehr auf ein fundamentales Problem der liberalen Gesellschaft hin.

In der Debatte über die Integration religiöser Gruppen in der säkularen Gesellschaft kommt einem Gedankengang aus *Zur Judenfrage* große Bedeutung zu. Gleich am Anfang der Schrift sagt Marx:

„Es genügte keineswegs zu untersuchen: ‚Wer soll emanzipieren? Wer soll emanzipiert werden? Die Kritik

⁶⁰ Karl Marx/Friedrich Engels, Werke, Berlin 1976, Bd. 1, S. 347–377, hier: S. 348.

hatte ein Drittes zu tun. Sie mußte fragen: von welcher Art der Emanzipation handelt es sich? Welche Bedingungen sind im Wesen der verlangten Emanzipation begründet?“ (S. 350)

Diese Feststellung, die nahezu als Antwort auf Bürgermeister Cohen geschrieben worden sein könnte, war an Bruno Bauer gerichtet, einen linkshegelianischen Theologen, der sich in verschiedenen Schriften der Judenfrage gewidmet hatte. Bauer zufolge ist die Emanzipation der Juden ein fundamental religiöses Problem. Dies kann erst gelöst werden, indem die Juden nicht mehr Juden und die Christen nicht mehr Christen sein werden.

„Die Emanzipation von der Religion wird als Bedingung gestellt, sowohl an den Juden, der politisch emanzipiert sein will, als an den Staat, der emanzipieren und selbst emanzipiert sein soll.“ (S. 349)

Solange die Juden sich als eine selbständige Gruppe betrachten, haben sie keinen Grund, gleiche Rechte wie Nicht-Juden zu fordern. Denn für Christen kann nur eine Religion die wahre Religion sein, und es gibt dann auch keinen Grund, anderen Gruppen religiöse Rechte zuzuerkennen. Das gleiche Argument gilt auch für den säkularen Staat. Bürger, die sich von der Religion emanzipiert haben, werden niemals eine Gruppe anerkennen, die in fundamentalem Dissens mit dem säkularen Staat lebt. Juden müssen daher, Bauer zufolge, einen Schritt mehr machen als die Christen. Da sie die universalistische Botschaft des Christentums ablehnen, müssten die Juden zwei Schritte tun, während für die Christen einer genügt. Die einzige Chance zur Emanzipation für die Juden liege darin, ihre religiösen Ansprüche fallen zu lassen und zu kooperieren in einem Staat, der weder Juden noch Christen anerkennt. Es ist kein Zufall, dass Marx, wenn er Bauer referiert, gleich auf Frankreich hinweist, wo sich das Modell der *laïcité*

voll entwickelt hatte – auch wenn Bauer erklärt, dass selbst Frankreich die Judenfrage noch nicht gelöst hat.

In seinen Fragen „Wer soll emanzipieren? Wer soll emanzipiert werden?“ in *Zur Judenfrage* steckt ein bedeutsamer Fortschritt gegenüber einem anderen, kurz zuvor geschriebenen Marx'schen Text, der *Kritik der Hegelschen Staatstheorie*. In diesem Text treibt Marx den Gedanken der Radikaldemokratie bis zum Äußersten, indem er argumentiert, dass wahrhafte Demokratie – allgemeines Wahlrecht – die Auflösung des Staates und der zivilen Gesellschaft bedeuten würde. Im Gegensatz dazu behauptet Marx in *Zur Judenfrage*, dass eine rein politische Emanzipation – er benutzt sogar den Begriff der „vollendeten Demokratie“ – viel zu wenig sei für eine wirkliche menschliche Emanzipation.

Religion in den Vereinigten Staaten als Beweis für die religiöse Befangenheit des säkularen Staates

Die Kritik, die Marx an Bauer übt, scheint also primär als Kritik am französischen Säkularismus verstanden werden zu sollen, der gerade diese rein politische Emanzipation verkörpert. Marx zufolge hat Bauer einen logischen Fehler gemacht. Er hat nämlich politische Rechte für religiöse Anerkennung gehalten. Beides sind jedoch völlig verschiedene Dinge. Es war die *politische* Emanzipation, die von den Juden gefordert wurde, ohne jegliche religiöse Anerkennung seitens des christlichen oder des säkularen Staates. Es ist erstaunlich, dass es die Vereinigten Staaten sind, die Marx den Beweis dafür liefern, dass politische Emanzipation ohne religiöse Anerkennung möglich ist. Nirgendwo in der Welt ist die Trennung von Kirche und Staat so radikal durchgeführt wie dort. Und trotzdem braust das religiöse Leben in Amerika voller Vitalität, wie Marx von De Tocqueville gelernt hat. Obwohl der Hinweis auf Amerika als Argument gegen eine rein politische Emanzipati-

on gemeint ist – sie ist offensichtlich nicht in der Lage religiöse Entfremdung zu vermeiden – scheint Marx, wie öfters auch in seinen journalistischen Beiträgen, von der Lage der amerikanischen Gesellschaft doch auch fasziniert zu sein.⁶¹ Sie ist ein empirischer Beleg für die Kritik an der liberalen Gesellschaftsordnung, indem sie zeigt, dass eine rein staatliche Neutralität niemals genügen kann, um die gesellschaftliche Entfremdung aufzuheben.

„Die Vollendung des christlichen Staats ist der Staat, der sich als Staat bekennt und von der Religion seiner Glieder abstrahiert. Die Emanzipation des Staats von der Religion ist nicht die Emanzipation des wirklichen Menschen von der Religion.“ (S. 362)

Die Tatsache, dass eine politische Emanzipation ohne Aufhebung der Religion zustande gebracht werden kann, stellt für Marx jedoch den Beweis dar, dass weder die politische noch die religiöse Emanzipation die wahre Emanzipation des Menschen ist.

„Wir sagen also nicht mit Bauer den Juden: Ihr könnt nicht politisch emanzipiert werden, ohne euch radikal vom Judentum zu emanzipieren. Wir sagen ihnen vielmehr: Weil ihr politisch emanzipiert werden könnt, ohne euch vollständig und widerspruchlos vom Judentum loszusagen, darum ist die politische Emanzipation selbst nicht die menschliche Emanzipation.“ (S. 361)

⁶¹ Vgl. Lewis S. Feuer, ‚The North American Origin of Marx’s Socialism‘, in: The Western Political Quarterly, 16/1, 1963, S. 53–67.

Die religiöse Befangenheit der Trennung zwischen Staat und Gesellschaft

Interessant für unsere Frage ist, dass Marx vor allem den französischen säkularen Staat als einzigen wirklich ernststen Gegner sieht, wenn es darum geht, das Verhältnis zwischen Religion und Staat zu klären. Da Deutschland eigentlich keinen politischen Staat kennt, keinen Staat als Staat, bleibt die Judenfrage hier allererst eine *theologische* Frage, nämlich wie Judentum und Christentum miteinander versöhnbar sind. Der Jude befindet sich im religiösen Gegensatz zu einem Staat, der das Christentum als seine Grundlage anerkennt. „Dieser Staat ist“, so sagt Marx, „Theologe ex professo, von Amt wegen“ (S. 353). Die Frage nach der Emanzipation wird eine gegenseitige Kritik – Kritik der christlichen und Kritik der jüdischen Theologie. Im Sinne einer Abschweifung kann man hier an die vielen Versuche wohlwollender islamischer und christlicher Mitbürger denken, die versuchen, *gesellschaftliche* Konflikte zu lösen, indem sie *religiöse* Verständigung suchen, z.B. eine Einheit der Religionen des Buches betonen, oder an die Haltung weniger wohlwollenden Muslime, die im säkularen Europa lediglich christliche Kreuzfahrer sehen. Die Argumentation in *Zur Judenfrage* macht klar, dass eine derartige Sicht der menschlichen Emanzipation zwar entgegensteht, dies jedoch so offensichtlich der Fall ist – so ausgeprägt einen christlichen Staat darstellt –, dass sich das Problem des liberalen Staates noch nicht stellt. Interessanter ist deshalb Marx' Kritik an der französischen Aufklärung. Auch die säkularistische Trennung von Staat und Kirche ist, Marx zufolge, noch theologischer Art. Auch die politische Emanzipation reicht, wenn wir Marx glauben dürfen, noch nicht aus, um die Judenfrage zu lösen und die Juden als vollwertige Bürger anzuerkennen. Der Staat kann sich nämlich „von einer Schranke befreien, ohne dass der Mensch wirklich von ihr frei wäre.“ Der säkulare, aufgeklärte Staat verharmlost das religiöse Problem. Denn es wird

der Anschein erweckt, dass es überhaupt kein Problem ist, Jude – bzw. Christ (oder Muslim) – zu sein, wenn auch ‚nur‘ im gesellschaftlichen Leben. Nur im *politischen* Bereich soll der Bürger sich als ‚Atheist‘ verhalten. Und solange man fähig ist, diese Trennung zu vollziehen, gibt es kein Problem, weder für den Juden noch für den Christen. Jedoch gerade in der Verwirklichung dieser Trennung stößt die politische Emanzipation an ihre Grenzen.

Wir sollten nämlich nicht vergessen, dass auch das Verhalten des Staats zur Religion nur das Verhalten der Menschen, die den Staat bilden, zur Religion darstellt. In einem schönen Beispiel einer Analyse, die wir seit Carl Schmitt ‚politische Theologie‘ nennen, beschreibt Marx, wie der ‚atheistische Staat‘ des Säkularismus letztendlich selbst christologisch gedacht wird. Es ist erstaunlich, wie nahe Marx‘ Beobachtungen hier dem konservativen Forschungsprogramm Carl Schmitts kommen – wenngleich Marx sich selbstverständlich für eine andere Lösung als Carl Schmitt entscheidet, wie seine späteren Arbeiten zeigen. Doch in der Wahrnehmung, dass der liberale Staat mit seiner Trennung von Staat und Gesellschaft nicht in der Lage ist, die alten, entfremdenden religiösen Mystifikationen abzulegen, sondern diese gerade voraussetzt, scheint tatsächlich der Umriss einer politischen Theologie als eines methodologischen Ansatzes angesprochen zu sein.⁶² Die Frage, wie Juden Bürgerrechte zuerkannt werden sollten, ist für Marx Anlass, diesen theologischen Charakter des liberalen Staates aufzudecken und zu entlarven. Ich zitiere wieder Marx:

„Es folgt daraus [...], dass der Mensch, selbst wenn er durch die Vermittlung des Staats sich als Atheisten proklamiert, d.h. wenn er den Staat zum Atheisten proklamiert, immer noch religiös befangen bleibt, eben weil

⁶² Vgl. Joseph O‘Malley, ‚Methodology in Karl Marx‘, in: *The Review of Politics*, Vol. 32, 2, 1970, S. 219–230.

er sich nur auf einem Umweg, weil er nur durch ein Medium sich selbst anerkennt. Die Religion ist eben die Anerkennung des Menschen auf einem Umweg. Durch einen Mittler. Der Staat ist der Mittler zwischen dem Menschen und der Freiheit des Menschen. Wie Christus der Mittler ist, dem der Mensch seine ganze Göttlichkeit, seine ganze religiöse Befangenheit aufbürdet, so ist der Staat der Mittler, in den er seine ganze Ungöttlichkeit, seine ganze menschliche Unbefangenheit verlegt.“ (S. 353).

Die Notwendigkeit einer konkreten Analyse des Judentums – Marx' vermeintlicher Antisemitismus

Die Judenfrage, die – nicht nur in Deutschland – eine der wichtigen gesellschaftlichen Diskussionen der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts darstellte, wird von Marx aufgegriffen als Anlass, die liberale Trennung von Staat und Gesellschaft als Quelle menschlicher Entfremdung und somit als Bedingung der kapitalistischen Verhältnisse zu kritisieren und ihre Aufhebung anzustreben. Es ist nicht von ungefähr, dass der Text oft als Musterbeispiel des Marxschen Antisemitismus zitiert wird.⁶³ Tatsächlich scheint im Text die Schlussfolgerung nahe zu liegen, dass der Judentum die Grundlage der kapitalistischen Entfremdung darstellt. Der Jude Marx scheint sich auf den ersten Blick ganz in die alteuropäische Tradition des Antisemitismus zu stellen, wenn er behauptet, dass der Judentum die Religion des praktischen Bedürfnisses und des Eigennutzes sei. Der Gott der Juden sei nicht mehr als ein Geldwechsler, und das Christentum, das von

⁶³ Vgl. u.a.: Thomas Haury, Antisemitismus von Links. Kommunismus, Nationalismus und Antizionismus in der frühen DDR, Hamburg 2002.

Marx als sublimen Gestalt des Judentums verstanden wird, war nicht in der Lage diese Vergöttlichung des geldwechselnden Egoismus zu überwinden.

„Was in der jüdischen Religion abstrakt liegt, die Verachtung der Theorie, der Kunst, der Geschichte, des Menschen als Selbstzweck, das ist der *wirkliche bewußte* Standpunkt, die Tugend des Geldmenschen. Das Gattungsverhältnis selbst, das Verhältnis von Mann und Weib etc. wird zu einem Handelsgegenstand! Das Weib wird verschachert. Die *chimärische* Nationalität des Juden ist die Nationalität des Kaufmanns, überhaupt des Geldmenschen. [...] Der Wechsel ist der wirkliche Gott der Juden. Sein Gott ist nur der illusorische Wechsel.“ (S. 373)

Am Ende des Textes kommt Marx dann auch zum erstaunlichen Ergebnis: „Die *gesellschaftliche* Emanzipation der Juden, ist die *Emanzipation der Gesellschaft vom Judentum*.“ (S. 374)

Man wird also kaum sagen können, dass Marx vom dominanten Antisemitismus der alteuropäischen Tradition nicht geprägt sei, dieser scheint hier⁶⁴ sogar die Grundlage seiner gesamten Gesellschaftsanalyse auszumachen.⁶⁵ Doch obwohl ich meine, dass man diesen Zug im Denken von Karl Marx nicht vernachlässigen sollte, wenn man über die heutige Bedeutung seiner Philosophie nachdenkt, möchte ich die Antisemitismus-Debatte hier beiseite lassen. Denn wichtiger als der Zusammenhang zwischen Judaismus und dem kapitalistischen Egoismus ist m.E. die Tatsache, dass Marx

⁶⁴ Sowie in der Schrift ‚Die heilige Familie‘ aus 1845, ebenfalls eine Diskussion mit Bauer.

⁶⁵ Wie zu Recht behauptet wird von Sidney Hook, ‚The Enlightenment and Marxism‘, in: *Journal of the History of Ideas*, 29/1, 1968, S. 93–108 und neu-lich wiederholt wurde von Ian Buruma/Avishai Margalit, *Occidentalism. The West in the Eyes of its Enemies*, New York 2004.

einen scharfen Blick für die religiöse Dimension auch des säkularen Staates und der Ideologie der Aufklärung hat. Das liberale Denken seit der frühen Neuzeit hat versucht, die religiös geprägten gesellschaftlichen Konflikte zu pazifizieren, indem es eine autonom politische Lösung dieser Konflikte zu bewirken versucht hat. Die Trennung von Staat und Gesellschaft – gewissermaßen von Form und Inhalt – war dabei die entscheidende Strategie. Der vollendete liberale Staat jedoch ermöglicht noch immer ein intensives und vielschichtiges religiöses Leben. Das Beispiel der Vereinigten Staaten zeigt, dass die Neutralität des Staates – sein ‚Atheismus‘, wie Marx sagt – das religiöse Leben des Menschen in der Gesellschaft sogar noch stärken kann. Der Staat wird dann ein Mittler, ‚auf den der Mensch seine ganze Ungöttlichkeit verlegen kann‘. Marx hat klar gesehen, dass die Neutralität des Staates der Religion gerade einen Freiraum eröffnet, aus dem heraus die Frage der Emanzipation und die Befreiung aus unterdrückenden Verhältnissen verbannt worden ist. Marx scheint hier also auch den säkularen Staat des Liberalismus als eine Weiterbildung der jüdisch-christliche Theologie zu verstehen. Denn der neutrale Staat ist, wie Marx aufzeigt, selbst ein Mittler, wie Christus, ein Mittler jedoch, der es dem Menschen ermöglicht, sich nicht mit Freiheit und Emanzipation zu beschäftigen. Die die liberale Gesellschaft prägende Trennung von Kirche und Staat ist dabei nicht nur ein Sonderfall der den Kapitalismus ermöglichenden Trennung von Staat und Gesellschaft, sondern ist sogar deren theologische Voraussetzung. Der säkulare Staat ist sogar noch religiöser als der christliche. Denn der säkulare Staat hebt die Religion in sich selbst auf – er identifiziert sich mit der religiösen Illusion. Ein solcher Staat ist religiös, indem seine Bürger damit leben müssen, in zwei Welten zuhause zu sein:

„Er hat ein himmlisches und ein irdisches Leben, ein Leben im politischen Gemeinwesen, worin er sich als

Gemeinwesen verhält, und ein Leben in der bürgerlichen Gesellschaft, worin er als Privatmensch tätig ist, die anderen Menschen als Mittel betrachtet, sich selbst zum Mittel herabwürdigt und zum Spielball fremder Mächte wird.“

Der Staat verhält sich also wie der Himmel zur Erde (S. 354). Es handelt sich hier um eine politische Theologie, indem das Hobbes'sche Politikverständnis mit seiner ursprünglichen theologischen, christlichen Logik in Verbindung gebracht wird. Auch in der Rede von Job Cohen finden wir Reminiszenzen dieser Kritik: Wenn der Staat die Religion als ihre Opposition versteht, wird er selber ein Spieler im theologischen Streitgespräch. Die *laïcité* wird dann selbst zur Religion, und das Problem der Emanzipation fängt von neuem an. Wenn hier jedoch von ‚politischer Theologie‘ die Rede ist, dann freilich nur insofern, als Marx den theologischen Momenten auch noch des liberalen Staatsverständnis auf der Spur ist. Von einer positiven, inhaltlichen Theorie der Religion ist nicht die Rede, auch seine Entfremdungsthese ist in *Zur Judenfrage* auch noch nicht ganz ausgeprägt. Doch gerade deshalb ist der Text von Interesse. Denn Marx sieht klar, dass die liberale Gesellschaft, entgegen ihrer Intention, immer noch ein religiöses Selbstverständnis enthält, dem man Rechnung tragen muss, wenn die Emanzipation des Menschen stattfinden soll.

Die Mitglieder des säkularen politischen Staats sind also selbst noch religiös. Es existiert ein Dualismus zwischen der bürgerlichen Gesellschaft, in der es einen andauernden Streit zwischen Individuen und ihren Interessen gibt, und dem Gattungsleben des Staats. Insofern es, Marx zufolge, noch eine Kluft zwischen den beiden Sphären gibt, zwischen der bürgerlichen Gesellschaft und dem Staat, ist auch das politische Leben noch religiös. Es ist religiös, indem der Mensch das Staatsleben, das sich *jenseits* seiner

wirklichen Individualität abspielt, als sein wahres Leben betrachtet. Darüber hinaus ist die Religion hier der Geist der bürgerlichen Gesellschaft, der Ausdruck der Trennung und der Entfernung des Menschen vom Menschen – also eine Bestätigung der Distanz vom Gattungslieben des Menschen, wo alles in allem ist, und die Realisierung des Politischen.

In diesem Rahmen wird deutlich, dass es eigentlich auch keinen Unterschied mehr gibt zwischen ‚Religion‘ und anderen Formen des Privatlebens. Um es ein wenig pauschal auszudrücken: Es ist gleichgültig, ob der Bürger das Recht in Anspruch nimmt, in die Kirche, die Synagoge oder zum Fußballplatz zu gehen. Unter diesen Bedingungen erscheint die Frage nach religiöser Emanzipation als eine Frage des Privatbesitzes. Damit scheint das Religionsproblem zwar vorerst gelöst, doch Marx sieht klar, dass dies um einen hohen Preis geschieht, nämlich um den Preis der Theologisierung des politischen Lebens und des Staates. Marx sieht es als seine Aufgabe, gerade diesen theologischen Gehalt des säkularen Staates zu entlarven, um damit den Weg freizumachen für eine Emanzipation des Menschen überhaupt. Denn die theologische Voraussetzung des säkularen Staates verhindert die wirkliche Befreiung des Menschen. Marx‘ Aufgabe ist es, in kritischer Nachfolge Ludwig Feuerbachs, alle theologischen Fragen als *weltliche* Fragen zu betrachten, damit es zu einer wahren menschliche Emanzipation kommen kann. Und diese menschliche Emanzipation kann niemals auf eine rein politische Emanzipation reduziert werden. Man sollte aber nicht, wie Bauer dies getan hat, bei einer Kritik an der religiösen Ausformung des Widerspruchs zwischen Staat und bürgerlichen Gesellschaft stehen bleiben. Diese Kluft zu überbrücken ist der einzige Weg zur Emanzipation jedes Menschenwesens, sei es Jude, Christ oder Atheist. Diese Emanzipation bringt dann sozusagen von selbst die Befreiung von religiösen Vorstellungen mit sich. Dies bedeutet aber

auch, dass Marx es für notwendig hält, auch inhaltlich auf diese Vorstellungen einzugehen. Hegelianisch gesprochen, ist es gerade der abstrakte – latent transzendente – Charakter des liberalen Staats- und Religionsverständnisses, der den Grund bildet für die mangelnde Emanzipation.

Die Kritik am Judentum von Marx sollte m.E. vor diesem Hintergrund – die Notwendigkeit einer inhaltlichen und keiner abstrakten Kritik zu liefern – verstanden werden. Es geht Marx *nicht* schlicht um die Bestätigung einiger weit verbreiteter antisemitischer Vorurteile. Es ist die interne Dynamik der jüdisch-christlichen Theologie, die für die liberale, entfremdete Gesellschaft bestimmend war und bestimmend ist. Marx versteht mit Hegel, dass eine Theorie, die außerhalb der materiellen Geschichte steht, abstrakter Natur ist. Und es ist gerade diese Abstraktion, die zu den Wurzeln der gesellschaftlichen Entfremdung gehört. Der säkulare Staat mit seiner Trennung von Staat und Gesellschaft ist für Marx ein Beispiel einer solchen Abstraktion. Der politische Atheismus wird von der Gesellschaft abstrahiert – d.h. losgelöst –, damit die religiöse Entfremdung sich voll entfalten kann. Das mit der (das Transzendente entdeckenden) griechischen Philosophie verbundene Christentum ist es, das diese Abstraktion vorbereitet und ermöglicht hat. Aus dem ‚bornierten‘, nur am praktischen Eigennutz orientierten Judentum hervorgegangen, war das Christentum nicht in der Lage, die alltäglichen ‚rohen‘ Bedürfnisse des menschlichen Lebens „anders als durch die Erhebung in die blaue Luft zu beseitigen“. Für Marx ist der Christ ein ‚theoretisierender Jude‘, das Christentum – der sublimen Gedanke des Judentums. Die Spiritualisierung der Welterfahrung, die das Christentum in der Geschichte bewirkt hat, war letztendlich nicht fähig, die praktischen, materiellen Bedürfnisse aufzuheben. Die Trennung von Staat und Gesellschaft, von harter Politik und geistiger Religion, sind, Marx zufolge, letztendlich Fol-

gen dieser spezifischen Unfähigkeit des Christentums. Somit kann Marx das Christentum als die fertige Religion verstehen, die die Selbstentfremdung des Menschen von sich und der Natur vollendet hat. Diese Selbstentfremdung ist es, die den Weg für den liberalen Staat freigemacht hat. Marx sieht diesen Schritt erstaunlicherweise als eine Rückkehr des Judentums.

„Nun erst konnte das Judentum zur allgemeinen Herrschaft gelangen und den entäußerten Menschen, die entäußerte Natur zu *veräußerlichen*, verkäuflichen, der Knechtschaft des egoistischen Bedürfnisses, dem Schacher anheimgefallenen Gegenständen machen. Die Veräußerung ist die Praxis der Entäußerung. Wie der Mensch, solange er religiös befangen ist, sein Wesen nur zu vergegenständlichen weiß, indem er es zu einem *fremden* phantastischen Wesen macht, so kann er sich unter der Herrschaft des egoistischen Bedürfnisses nur praktisch betätigen, nur praktisch Gegenstände erzeugen, indem er seine Produkte, wie seine Tätigkeit, unter die Herrschaft eines fremden Wesens stellt und ihnen die Bedeutung eines fremden Wesens – des Geldes – verleiht. Der christliche Seligkeitsegoismus schlägt in seiner vollendeten Praxis notwendig um in den Leibesegoismus des Juden, das himmlische Bedürfnis das in irdische, der Subjektivismus in den Eigennutz.“ (S. 376–377).

Schlussbemerkungen

In diesem Beitrag habe ich versucht, klarzumachen, wie Marx' Kritik am säkularen Staatsverständnis nicht nur die Aufhebung der Religion beabsichtigt und befürwortet, sondern zugleich auch die religiösen Voraussetzungen dieser Gesellschaftsform, die geprägt wird von der Trennung zwischen Staat und Gesellschaft,

aufdeckt und kritisch zu entlarven versucht. Ich habe diese Weise zu analysieren als eine Art ‚politische Theologie‘ interpretiert, in dem Sinne, dass ein Verständnis der politischen Emanzipation des Bürgers jeglicher Konfession oder Religionsgruppe nicht von der Religionsfrage abstrahieren kann. Lässt man die konkreten religiösen Lebensformen – Marx würde von ‚Befangenheit‘ sprechen – außer Acht, dann bleibt die Entfremdung bestehen, die auch der liberalen Gesellschaft und ihrer kapitalistischen Wirtschaftsform eigen ist. Der Hinweis auf Job Cohen hat gezeigt, wie aktuell die Analyse von Marx für die heutige Integrationsdebatte ist. Denn tatsächlich kann der Staat es sich nicht leisten, die tiefsten Überzeugungen seiner Bürger lediglich als Opposition zu verstehen. Der Neutralität des Staates droht die Gefahr, in das Gegenteil umzuschlagen, sobald sie als isolierte Projektionsfläche für jeglichen Atheismus – dies heißt: die Freiheit des Menschen – benutzt wird und die religiöse Entfremdung somit keine Grenze mehr setzt. Es wäre möglich, eine Interpretation des aktuellen Fundamentalismus (islamischer und manchmal auch christlicher Herkunft) aus dieser Perspektive zu entfalten.

Wie Marx – jedenfalls der Autor der Schrift *Zur Judenfrage* – sehen Cohen und Habermas es als ihre Aufgabe, die Kluft zwischen Staat und bürgerliche Gesellschaft zu überbrücken. Klarer jedoch als diese beiden sieht Marx, dass der christliche Ursprung der liberalen Gesellschaft kaum zu leugnen ist, und wie schwer es ist, ihn in Betracht zu nehmen. Es ist eben kein Zufall, dass Marx so sehr an den Berichten über die amerikanische Gesellschaft interessiert ist. Obwohl die Judenfrage auch in Amerika nicht gelöst worden ist, scheint die amerikanische Verfassung hinsichtlich eines Bewusstseins komplizierter Verschränkung von Religion und Gesellschaft weiter zu gehen als die europäische. Auch die religiöse Emanzipation, die in den Vereinigten Staaten stattgefunden hat, kann allerdings der Kritik nicht standhalten.

Zwar gilt Bauers Dilemma dort nicht – denn die Juden können in den USA ihre religiösen Privilegien behalten und genießen die gleiche Rechte wie alle andere amerikanische Bürger, doch zur gleichen Zeit ist das Religion und Staatlichkeit streng trennende Amerika das Land des religiösen Lebens überhaupt. Hier öffnet sich ein weitgehender Unterschied zwischen Marx' Interesse an der Judenfrage und unserer heutigen Aufgabe, Bürger mit scheinbar unannehmbaren religiösen Auffassungen zu integrieren. Denn für Marx ist die Lebendigkeit der Religion in Amerika gerade ein Argument dafür, dass die Menschen ihre wahre Emanzipation noch nicht erreicht haben. Leider bleibt die Analyse des Staatsgebildes in den Vereinigten Staaten in *Zur Judenfrage* in weiteren allzu knapp. Die Aktualität von Marx' Analyse der Religionsfrage konnte hier deshalb nur vorläufig beleuchtet werden, ein vollständigerer Blick wird sich ergeben, sobald eine genauere Darstellung von Marx' Amerikabild – auch in anderen Schriften sowie in seinen journalistischen Arbeiten zur Verfügung steht. Das Verständnis der Marx'schen Schrift *Zur Judenfrage* als eine politische Theologie im diagnostischen Sinne möge als ein erster Schritt für eine solche Analyse gesehen werden.

Elena Filippi (Ferrara/München)

Dignitas hominis: Thomas Müntzer, Albrecht Dürer und die „vera mensura“ des sozialen Humanismus

„[...] ein ganz vernünftiges mitte halten“
(Th. Müntzer)

I. Ein philosophisches Problem

Bereits vor 25 Jahren hatte Louis Dupré in seiner Monographie über Karl Marx eine Diskrepanz in der Marx'schen Rezeption deutlich formuliert: einerseits die Betonung des „anthropologischen Elements“, andererseits des „dialektischen“. Die Verfechter des ersten behaupten, Marx sei von Anfang an humanistisch geprägt. Die anderen räumen das wohl ein; sie negieren aber, es spiele irgendeine Rolle in der Dialektik als solcher, welche dank der ökonomischen Analyse den Zusammenbruch des Kapitalismus prophezeit. In beiden Fällen wird darauf verzichtet, die innere Einheit dieser beiden Veranlagungen bei Marx zu untersuchen. Diese werden eher einzeln betont und nebeneinander festgestellt. Eine solche Spaltung ist ein interpretatives Problem, das in der Forschung de facto ungelöst weiterlebt.⁶⁶

Mein Beitrag möchte eine Idee des Humanismus vermitteln, aufgrund deren die ursprüngliche Einheit dieser Spaltung hervorscheinen soll. Das „anthropologische Element“ hat zum Ziel eine humane Gerechtigkeit, die verletzt wurde, zwar kein geschriebenes Gesetz – oft das Resultat eines ideologischen Überbaus –, aber ein ungeschriebenes, ein *Maß* auf Erden und zwischen den Menschen, welches verlorengegangen ist und nur durch eine zu

⁶⁶ Siehe Louis Dupré, *Marx's Social Critique of Culture*, Yale U.P., New Haven, London 1983, S. 135 f.

vollziehende umwälzende Tat wiederhergestellt werden kann im Sinne von von Bollnow.⁶⁷

Das „dialektische Element“ betrachtet dagegen ein Übermaß – und somit einen Mangel an Gleichgewicht – in der Wirtschaft und lässt die objektiven und unabänderlichen Gesetze überschauen, die diesem Exzess notwendig und gleichsam automatisch eine entgegengesetzte Wirkung opponieren, so dass am Ende wiederum das richtige proportionsmäßige Maß herrscht.

Gerade in diesem Zwiespalt sind die beispielhaften Interpretationen der beiden Richtungen der deutschen Sozialdemokratie am Ende des 19. Jahrhunderts gefangen. Der „orthodoxe“ Kautsky betonte die anthropologische Seite und plädierte darum für die Revolution als Wiederherstellung des moralisch Richtigen oder als Überwindung einer zu tadelnden Vermessenheit. Der „Revisonist“ Bernstein sah eher die Unerbittlichkeit derjenigen Mechanismen, welche von selber das Maß der wirtschaftlichen Dinge hätten begleichen müssen, und so ein objektives Übermaß, eine Maßlosigkeit überwinden.

Wir haben es also mit zwei Formen von Vermessenheit zu tun, welche am Grunde der zwiespältigen Sicht auf Karl Marx liegen und die kurz so benannt werden dürfen: „*moralische Vermessenheit*“ und „*proportionale Vermessenheit*“. Die erste ist ein subjektiv-absichtlicher Verstoß gegen ein vermeintlich menschliches Maß; die zweite eher ein objektiv-zahlenmäßiges Verhältnis, dessen Lösung im Lauf der Dinge vorhersehbar ist und somit vorkalkulierbar. Die Einheit dieser beiden Formen der Vermessenheit – und daher die Instanz zur Überwindung eines zentralen Problems im Denken Marx' – ist gerade im sogenannten „nor-

⁶⁷ Otto Friedrich von Bollnow, *Maß und Vermessenheit des Menschen*, Göttingen 1962, insbes. S. 33–51.

dischen Humanismus“ vorgezeichnet und zwar in einer mit dem Marxismus leicht zu verbindenden Sphäre des bäuerlichen Aufstandes von 1525, sowie in einer humanistisch gesinnten Kunst, die eher selten mit dem Marxismus gepaart wird: Albrecht Dürers sog. „Bauernsäule“, ebenfalls von 1525.

II. Ordo rerum und vernünftige Mitte: Thomas Müntzer

Die Revolution des gemeinen Mannes, der Bauernkrieg, war für Marx das „radikalste Ereignis der deutschen Geschichte“. Sie „scheiterte an der Theologie“ – gemeint ist die Reformation. Dabei unterschied Marx keineswegs zwischen Luther und Müntzer, was aber Engels in seiner Schrift zum deutschen Bauernkrieg von 1850 tat. Der erste Ausleger von Müntzer war Luther, der zweite – drei Jahrhunderte später – Friedrich Engels. Bekanntlich hat Luther äußerst negativ Müntzer als „Werkzeug des Satans“ herabgewürdigt (und ihm ist mit ähnlichen Urteilen selbst Melanchton gefolgt). Dagegen sah Engels in ihm einen erstrangigen Protagonisten der deutschen Geschichte.

Beide – Luther und Engels – gründen jedoch auf derselben Voraussetzung, Müntzer sei ein sozialer Agitator gewesen und seine Theologie allein die ideologische Maske,⁶⁸ welche nur abgenommen zu werden brauche, um die wahren Absichten ans Licht zu bringen. So tritt vor uns hin eine ähnliche Spaltung bei Müntzer wie bei Marx: Die beiden tragenden Instanzen – in seinem Fall die *theologische* und die *politische* – scheinen nur äußerlich nebeneinander gestellt.

Erst in den letzten Jahrzehnten ist ein angemesseneres Verständnis der theologischen Gründe Thomas Müntzers entstanden und

⁶⁸ Sh. Tommaso La Rocca, Interpretazioni di Müntzer da Lutero a Engels, in: Thomas Müntzer e la rivoluzione dell'uomo comune, Torino 1990, S. 133–149.

auf dieser Grundlage war es möglich, die Frage aufzuwerfen, wie der Theologe und sogar der Humanist Müntzer – wie er in der Mehrheit seiner Schriften uns entgegenkommt – 1523 eine revolutionäre Wende gekannt haben mag. Der Theologe Müntzer, der lange Zeit nur im Zeichen Luthers verstanden wurde (etwa als „linker Flügel der Reformation“, wie ihn Dilthey und Troeltsch interpretiert haben), erschien mehr und mehr als selbständiger Denker, dessen Hintergrund nicht so sehr Luther ist, sondern die deutsche Mystik (Goertz) und insbesondere der *Humanismus*.

Wolfgang Ullmann hat versucht, den bei Müntzer als zentral sich erweisenden Begriff des *ordo rerum* anhand des schriftlichen Nachlasses zu erörtern, speziell in Bezug auf seine Randbemerkungen zu Tertullian.⁶⁹ Der *ordo rerum* ist ein heilsgeschichtlicher Begriff⁷⁰ und betont den Einbezug der materiellen, körperlichen Welt im Bereich der Heilsgeschichte. Wenn es eine göttliche Ordnung gibt und diese eine vollkommene ist, dann gibt es keine zweite irdische Ordnung, welche – als zweite – von der ersten irgendwie abweicht, sondern die *eine* göttliche Ordnung greift bis in diese Welt und in die Dinge herab, die durch den menschlichen Einsatz sich dem göttlichen *ordo* anzuschließen haben.

1989 hat Ulrich Bubenheimer mit überzeugenden Argumenten gezeigt:

„Müntzer verdankt dem Humanismus jedoch nicht nur die Begeisterung für die alten Quellen, nicht nur Sprachkenntnisse und Briefstil, sondern zentrale Begriffe seines Denkens, mit deren Hilfe er sein eigenes theologisches System gebaut hat“.⁷¹

⁶⁹ Wolfgang Ullmann, *Ordo rerum. Müntzers Randbemerkungen zu Tertullian als Quelle für das Verständnis seiner Theologie*, in: Ders., *Ordo rerum. Die Thomas Müntzer-Studien*, Berlin 2006, S. 53–84.

⁷⁰ Ebenda, S. 64.

⁷¹ Ulrich Bubenheimer, *Thomas Müntzer und der Humanismus*, in: S. Bräuer/H.

Er sah also den *ordo* im Sinne der Rhetorik eines Quintilian als notwendigen Zusammenhang zwischen Anfang und Ende, dem Ganzen und den Teilen. Indem ich den Ergebnissen der genannten Forschung völlig zustimme, möchte ich hier kurz und anhand einiger Texte diesen Ordnungsbegriff etwas näher bestimmen.

In der *Ausgedrückten Entblößung des falschen Glaubens* wie auch in einem Brief aus Mühlhausen an die Allstedter bemerkt Müntzer eine unzulässige Umkehrung der göttlichen Ordnung: die Gewaltigen, die Obersten, wollen

„allein deshalb die Obersten sein, daß man sie vor allen Leuten fürchte, anbete, in Ehre halte, und wollen doch daneben das Evangelium verketzern, wie sie sichs immer ausdenken mögen“.⁷²

Diese Instrumentalisierung des Wortes Gottes ist also Ketzerei – und mehr noch:

„Es ist über die Maßen billig gewesen, daß der Mensch die Kreatur [d.h. die menschlichen Herren] zu seinem eigenen Schaden mehr als Gott fürchten muß“;⁷³ „denn da wird Menschenfurcht an die Stelle der Furcht Gottes gestellt“⁷⁴ – so an die Verfolgten von Sangerhausen.⁷⁵ Und er fügt hinzu: „Da gibt es keine Entschuldigung, sondern den geraden Weg“, der gegangen werden muss.⁷⁶

Junghans, Der Theologe Thomas Müntzer. Untersuchungen zu seiner Entwicklung und Lehre, Göttingen 1989, S. 302–328, hier: S. 320.

⁷² Th. Müntzer, Schriften und Briefe, hrsg. v. Gerhard Wehr, Gütersloh 1979, S. 89 [nachfolgend: Wehr].

⁷³ Ebenda.

⁷⁴ Ebenda, S. 141.

⁷⁵ Wehr, S. 139–144.

⁷⁶ Ebenda.

Es gab im Namen Gottes eine Umkehrung über die Maßen: die göttliche Ordnung wurde mit einer entgegen gerichteten menschlichen Ordnung verkehrt, und das noch dazu im Namen des Christus. „Ach wie blinde, unwissende Menschen sind wir“ – so bemerkte er 1523 in der *Ordnung und Berechnung des Deutschen Amtes zu Allstedt* – „daß wir uns vermessen, allein Christen zu sein, in äußerlichem Gepränge“ [und dieses Wort deutet auf die reichen Machthaber hin], „und uns darüber auch noch zanken wie wahnsinnige, viehische Menschen“.⁷⁷ Es gibt also eine objektive Vermessenheit in der natürlichen Ordnung der Dinge – ein Nicht-Wissen – und eine moralische Vermessenheit, die den Menschen zum wahnsinnigen Vieh herabwürdigt (Luther sprach dagegen von den aufständischen Bauern als wahnsinnigen „tollen Hunden“, die es zu schlachten gilt, oder fest zu fesseln, wie das Vieh).

Die beiden Ungerechtigkeiten lassen nur einen „geraden Weg“ übrig. ‚Gerade‘ ist hier das Gegenteil zu ‚vermessen‘. Der gerade Weg geht schnurstracks durch die Mitte zwischen den extremen Formen des Übermaßes. In seinem letzten Brief an die Allstedter, kurz vor der Hinrichtung, der also wie ein Vermächtnis gelesen werden darf, schreibt Müntzer: „Ich habe in der Wahrheit nicht anders tun mögen als wider die reißenden Wölfe bellen, wie einem rechten Knechte Gottes zusteht“.⁷⁸ Derjenige, der ein Knecht Gottes sein will und die einzige Ordnung gegen die Vermessenheit bewahren, der kann nur den geraden Weg gehen.

Worin liegt dieser Weg aber? Wie kann er inhaltlich beschrieben werden?

Hier kann an das einzige Zitat aus dem Werke von Karl Marx erinnert werden, das sich direkt auf die Worte Thomas Müntzers

⁷⁷ Ebenda, S. 38–43, hier: S. 43. [Hervorhebung von E.F.]

⁷⁸ Ebenda, S. 156.

bezieht. In der Schrift *Zur Judenfrage* lesen wir: „Die Anschauung, welche unter der Herrschaft des Privateigentums und des Geldes von der Natur gewonnen wird, ist die wirkliche Verachtung, die praktische Herabwürdigung der Natur [...].“ In diesem Sinne erklärt es Thomas Müntzer für unerträglich, „daß alle Kreatur zum Eigentum gemacht worden sei, die Fische im Wasser, die Vögel in der Luft, das Gewächs auf Erden – auch die Kreatur müsse frei werden“.⁷⁹ Diese Art und Weise, die Natur zu verstehen – Marx interpretiert ganz richtig, was Müntzer meinte –, ist einfach fehlerhaft, ein Missverständnis dessen, was Natur eigentlich ist. Diese Worte, die übrigens ziemlich textgenau durch Marx zitiert wurden, stammen aus der *Hochverursachte Schutzrede*. Die Fürsten, sagt hier Müntzer, „nehmen alle Kreaturen als Eigentum: die Fische im Wasser, die Vögel in der Luft, das Gewächs auf Erden muß alles ihrer sein“. „Darüber“ – sagt er weiter nach diesem Zitat – „lassen sie Gottes Gebot ausgehen unter die Armen und sprechen: Gott hat geboten, du sollst nicht stehlen“.⁸⁰ Dieses ‚Darüber hinaus‘ – d.h. die Rede von dem Gottesgebot – darf auf keinem Fall sein, soweit die zu bekämpfende Vermessenheit noch besteht. Die Ordnung Gottes darf geltend gemacht werden, soweit sie nach der Berichtigung der vermessenen Ordnung als die einzig normierende Ordnung wiederhergestellt worden ist. Deshalb schreibt Müntzer in einem Brief an die Allstedter: „Man kann euch von Gott nichts sagen, solange sie über euch regieren“.⁸¹ Gott ist auch nach Müntzer zum Instrument der Gewaltausübung geworden, zum ideologischen Überbau, zur Lähmung der Bevölkerung, damit diese sich beugsam dem Willen der Obrigkeit fügt, zum „Opium für das Volk“, also, wie später Karl Marx sagen

⁷⁹ Karl Marx, *Zur Judenfrage*, in: Karl Marx/Friedrich Engels, *Werke* (MEW), Bd. 1, S. 375. Vgl. an dieser Stelle auch den Beitrag von Wolfgang Schneider.

⁸⁰ Wehr, S. 149.

⁸¹ Ebenda, S. 161.

wird. Eine Rede über Gott verlangt, dass der gerade Weg der göttlichen Ordnung bis zum Ende und ohne Entschuldigung gegangen worden ist, so dass wir nicht so vermessen sind, „allein Christen zu sein“, sondern eben Christen in der göttlichen Ordnung.

Von hier aus kann der Schlüsselsatz zitiert werden, in dem ich den vollen Inhalt dieses Gehens des geraden Weges lese und das humanistische Maß bei Thomas Müntzer völlig am Werk spüre: „Wer hier ein reines Urteil haben will, der muß den Aufruhr nicht lieben, auch muß er berechtigter Empörung nicht Feind sein; er muß eine ganz vernünftige Mitte halten.“⁸² Die Liebe zum Aufruhr wäre als solche eine Weise der Vermessenheit, sie wäre gegen die göttliche Ordnung. Nur um dieser Ordnung willen ist es berechtigt – der ursprüngliche Text sagt „fügsam“ – sich zu empören. Solche Ordnung besteht in einer vernünftigen Mitte zwischen zwei Abarten der Vermessenheit: (1) der Furcht der Bauern vor der Obrigkeit und (2) der Liebe zum Aufruhr, welche wiederum eine Furcht der einen vor den Anderen (hier: vor den Bauern) entstehen ließe. Die „berechtigte Empörung“ darf nicht mit Feindlichkeit betrachtet werden, weil sie aus der göttlichen Ordnung stammt und auf die alleinige Herrschaft dieser göttlichen Ordnung gerichtet ist. Die moralische Vermessenheit, welche eine proportionale Vermessenheit entstehen lässt, wird durch eine vernünftige Mitte beseitigt, welche die Empörung als solche berechtigt.

Wie der Endpunkt der wiederherzustellenden Ordnung aussieht, lässt eine Predigt durchschauen, die einstimmig Thomas Müntzer zugeschrieben wird:

„Dye ordenunge zu betrachten und zcu machen, ist erstlich die vier element und der hymmel, dornach das gewechs, dornach das vihe, dornach der mensche, dornach

⁸² Ebenda, S. 117.

Christus, dornach Got vater almechtigk, ungeschaffener, do vorsteht man alle ding yhnnen.⁸³

Erst also wenn die Ordnung der Dinge herrscht – die göttliche einziggültige Ordnung – und also die moralische Vermessenheit beseitigt wurde, ist auch ein „inniges“ und deshalb wahres Verständnis der Dinge möglich, und die Möglichkeit verschafft, die Natur recht zu fassen, wie Marx auch sagt, und so auch die „proportionale Vermessenheit“ zu überwinden. Diese Lehre steckt, wie wir gleich sehen werden, im Dürerschen Holzschnitt, genannt „Bauernsäule“.

Der Begriff ‚*Ordnung*‘ als göttlich geschützte Proportion der Dinge in der Natur hat eine zentrale Rolle auch in der vielverbreiteten Flugschrift *An die versamlung gemeyner pawrschafft*, welche, die Ideen Müntzers in gemäßiger Form wiederholend, anonym in der Druckerei Hieronymus Hölzel im Jahre 1525 in der Dürer-Stadt Nürnberg herausgegeben wurde, in derselben Stadt also, wo Müntzer im Oktober 1524 war und predigte. Diese Schrift spricht von Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit, indem sie das Wort „Maß“ und seine Derivate wiederum in einem vorwiegend moralischen und in einem eher sachlichen Sinne dekliniert.⁸⁴ Im Kapitel IV (fol. 5r) redet der Text „von dem falschen selbst *unermeßnem* gewalt, dem man gehorsam zü seyn mit schuldig ist [...] Dann got will allayn herr seyn.“⁸⁵ Hier kehrt die Müntzersche Argumentation zurück: Wenn Gott allein Herr ist, dann herrscht er nach der „ordnung“; ansonsten herrscht über die Dinge die menschliche Obrigkeit „un-

⁸³ Th. Müntzer, *Schriften und Briefe*, hrsg. v. Günther Franz, Gütersloh 1968, S. 519, insbes. S. 17–20. Die Predigt finde ich nur in dieser maßgebenden Ausgabe, welche nur den ursprünglichen Text (und keine moderne Transkription) enthält.

⁸⁴ *Zwölf Artikel und Bundesordnung der Bauern*. Flugschrift ‚An die versamlung gemeyner pawrschafft‘, Memmingen 2000.

⁸⁵ Ebenda, S. 43. [Hervorhebung E.F.]

ermessen”, d.h. mit Hybris, “vermessen” in einem vorwiegend moralischen Sinne: “Darumb welche fürsten oder herren jnen selbs aygennützig beschwerde und gepot erdichtet vnd auffrichtent, die amptent falsch mit *vermessenhait*.“⁸⁶ Aber ‚Maß‘ gilt eben auch hier in diesen Artikeln als objektive ‚proportio‘ der Dinge, und zwar im privativen Sinne ausgedrückt: „Thüt ewer ayner nur ain rümpflein dar wider, dann wirt nichts anners darauß, dann martern, krafftten vnd machten. Vnd wirt des verhetzens vnd vermaledeyens *kayn maß haben*.“⁸⁷ Dieses ‚Maß‘ ist ein Zusammenhang im objektiven Sinne: die Proportion zwischen *quantitativem Maß* in Schuld und Strafe.

III. Dignitas hominis als vera mensura: Dürer

Bekanntlich hat Albrecht Dürer die sog. “Bauernsäule”, oder vorsichtiger und mit seinen Worten die “victoria”,⁸⁸ worauf ein durchstochener Mann sitzt, wahrscheinlich erst zuletzt in seine *Unterweisung der Messung* von 1525 zusammen mit zwei weiteren Denksäulen eingefügt.

Ein Bestreben, Kunstform und Realitätszitat zu verbinden, ist bei Dürer immer von neuem zu bemerken: Das betont – und mit Recht – Hartmut Böhme. Ein Beispiel dafür wird übrigens mit dem Dürerschen Aquarell von „Traumgesicht“ dargestellt, eben 1525 datiert.⁸⁹ In der Nacht vom 7. auf den 8. Juni 1525 erwacht

⁸⁶ Ebenda, S. 44. [Hervorhebung E.F.]

⁸⁷ Ebenda, S. 61. [Hervorhebung E.F.]

⁸⁸ Albrecht Dürer, *Vnderweysung der messung mit dem zirckel vnd richtscheyt*, bei Hieronymus Andreae, Nürnberg, 1525, Liber III, fol. 50r: „Ein victoria darumb das er die aufrürischen bauren vberwunden het.“

⁸⁹ Über die engagierte Künstler, die damals in Nürnberg tätig waren, vgl. das bis heute grundlegende Werk von Herbert Zschelletschky, *Die „drei gottlosen Maler“ von Nürnberg. Sebald Beham, Barthel Beham und Georg Pencz* – hi-

Dürer schreckerfüllt aus einem Sintflut-Traum.⁹⁰ Er muss seine Seele so aufgewühlt haben, dass er nach dem Aufstehen sein Traumgesicht als Aquarell festhält und auf der unteren Hälfte des Blattes den Traumtext notiert.⁹¹ Hier die Transkription des Dürerschen Textes:

Im 1525 Jor nach dem pfinxstag zwischen dem Mitwoch und pfintzdag in der nacht im schlaff hab ich dis gesicht gesehen wy fill großer wassern vom himmell fillen Und das erst traff das erthrich ungefehr 4 meill fan mir mit einer solchen grausamkeitt mit einem ubergroßem räüschn und zersprütn und ertrenckett das gantz lant In solchem erschrack ich so gar schwerlich das ich doran erwachett e dan dy andern wasser filn Und dy wasser dy do filn dy warn fast gros [=sehr groß, H.B.] und der fill ettliche weit etliche neher und sy kamen so hoch herab das sy im gedanken gleich langsam filn [=scheinbar gleichmäßig langsam fielen]. aber do das erst wasser das das ertrich traff schie herbey kam do fill es mit einer solchen geschwindigkeit wy{n}t [=mit Wind] und braüsen das und ich also erschrack do ich erwacht das mir all mein leichnam [=Körper] zittrete und lang nit recht zu mir selbs kam Aber do ich am mor-

storische Grundlagen und ikonologische Probleme ihrer Graphik zu Reformation- und Bauernkriegszeit, Seemann Verlag, Leipzig 1975.

⁹⁰ Vgl. Joachim Poeschke, „Dürers ‚Traumgesicht‘“. In Traum und Träumen. Inhalt, Darstellung, Funktion einer Lebenserfahrung in Mittelalter und Renaissance, hrsg. v. Rudolf Hiestand (Studia humaniora 24), Düsseldorf 1994, S. 187–206.

⁹¹ Heute ist das besonders kostbare Werk in der Kunstkammer des Kunsthistorischen Museums Wien aufbewahrt. Die Transkribierung folgt Hartmut Böhme, Albrecht Dürers Traumgesicht von 1525, in: Gerhard Härle, (Hrsg.), Grenzüberschreitungen. Friedenspädagogik, Geschlechter-Diskurs, Literatur-Sprache-Didaktik. Festschrift für Wolfgang Popp, Essen 1995, S. 17–35: 20.

*gen auff stund molet ich hy oben wy ichs gesehen het.
Got wende alle ding zu{m} besten.*

Albrecht dürer

In dem Begleittext beschreibt Dürer die verschiedenen Elemente, die da aufgetürmt sind, ausschließlich und mit sachlicher Sprache in Hinsicht auf Maß und Proportion, wie es im Handbuch für die zukünftigen Künstler und Fachleute zu erwarten ist. Die Maßstäbe der verschiedenen Objekte sind auch im Holzschnitt graphisch wiederholt.

Es handelt sich um die Zeugen des alltäglichen friedlichen Daseins des Bauern, die hier – stumm versammelt – seine Welt traurig bezeugen. Auch dieses Werk über das Maß in den Dingen hat nicht gefehlt, einseitige, gegensätzliche Interpretationen wachzurufen, einerseits von Erwin Panofsky, nach dem der konservative Dürer dieselbe Luthersche Stellung gegenüber den revoltierenden Bauern gehabt hätte,⁹² andererseits durch Wilhelm Fraenger, der dagegen Dürer eine Parteinahme für den Aufruhr unterstellt.⁹³

Wo liegt die Einheit zwischen dem unmittelbaren Zweck des Blattes, die zahlenmäßige Proportion zu illustrieren, und dem Inhalt der Zeichnung, welche auf die Hybris des Menschen gegenüber dem Menschen selbst hindeutet („homo homini lupus“ würde man sagen). Die Argumente, mit denen ich hier versuche, an-

⁹² Erwin Panofsky, *The Life and Art of Albrecht Dürer*, Princeton ³1948, Bd. I, S. 233.

⁹³ Wilhelm Fraenger, *Beiträge zur sprachlichen Volksüberlieferung*, Berlin 1953, S. 126–140. Vgl. ders., *Dürers Gedächtnissäule für den Bauernkrieg*, in: *Zeitzeichen. Streifzüge von Bosch bis Beckmann*. Amsterdam 1996, S. 34–47. Dazu: *Albrecht Dürer: das druckgraphische Werk in drei Bänden*, hrsg. v. Germanisches Nationalmuseum Nürnberg: Rainer Schoch, Matthias Mende, Anna Scherbaum, Bd. III: *Buchillustrationen*, Prestel Verlag, München 2004, S. 225. Białostocki vermeidet den Streit, indem er von einer „*Mélancholie paysanne*“ schreibt.

scheinend nur ein bestimmtes Problem der Kunstgeschichte zu lösen, bieten nach all dem Gesagten einen Hinweis zum Verständnis des einheitlichen Ansatzes auch bei Thomas Müntzer und bei Karl Marx: In allen drei Fällen handelt es sich um die richtige Ordnung, um die – *viva* – »vera mensura« – eine Cusanische Wendung, deren enge Beziehung zum Dürerschen Werk ich an anderer Stelle fokussierte. Anders gesprochen: Es geht um Maß und Vermessenheit im doppelten Wortsinn jeweils: zunächst im rein sachlichen, proportionalen Sinne – damit beschäftigt sich in der Hauptsache eine *Unterweisung der Messung mit Zirkel und Rychtscheit* – aber auch im Sinne jener „Vermessenheit“, die auch dann entstehen kann, wenn alles Zahlenmäßige in Ordnung ist, wie im Falle dieser nach strengen Proportionsregeln gezeichneten Gedächtnissäule.

Gerade hier steckt der Dürersche Lehrinhalt: Maß im engeren Sinne und Maß im moralischen Sinne sind zwei getrennte Dinge; das Erste ist aber nicht genug, um das andere zu garantieren, dagegen ist der Einhalt der Mäßigung, der „ganz vernünftigen Mitte“, die gültige Voraussetzung dafür, dass auch Ordnung erfolgen kann, dass alle Dinge der Natur im Inneren ermessen werden, wie wir bereits bei Marx und Müntzer gesehen haben. Die Elemente, die Pflanzen, die Tiere usw. haben ihre Ordnung, und in dieser Ordnung hat der Mensch eine hervorragende Rolle, und so auch der Christus im Menschen, wie die Stellung des Bauern als Schmerzensmann (*vir dolorum*) andeutet.⁹⁴

Ansonsten ist alles grundverkehrt, und der Mensch sieht so aus wie ein „wahnsinniges Vieh“, dem es gebührt, eng gefesselt zu werden, wie die Tiere am Fuß der Säule. Nur wenn diese moralische Ordnung betrachtet wird, ist auch die Befolgung eines äußeren Gesetzes – wie das der Proportion – geboten. Andernfalls

⁹⁴ Jan Białostocki in: „Gazette des Beaux Arts“ 1957, S. 201.

vermessen wir uns „allein Christen zu sein, in äußerlichen Gepränge“, wie diejenigen, die ein Gesetz und das *decorum* nur der Form nach betrachten, ohne die Göttliche Ordnung als tragenden Grund zu erachten. Das Proportionsgesetz – das messbare Maß – ist in der göttlichen Ordnung zu spüren. Sie ist erst einmal gültig und innerlich erfasst, wenn sie diese Ordnung durchschauen lässt, in welcher der Mensch eine *imago* des Göttlichen ist. Den untergehenden Kosmos „nach Maß, Zahl und Gewicht“ (laut Weisheit Salomonis, XI,21) abzuschätzen – das ist Dürers Wissensbegier noch in ultimo.⁹⁵

Gibt es also ein Maß im Menschen, nach dem er unantastbar und gleichsam „über sich selbst“ angesetzt ist und deshalb eine unangreifbare Würde hat? Woran finden wir das Göttliche am Menschen? Letzten Endes um diese Frage geht es hier.

Einen Hinweis dazu gibt uns Dürer in den Vorarbeiten zur *Einleitung* in dieses Werk (1513). Hier behauptet er: „Ein rechte mas gibt eine gute Gestalt, und nit allein jm gemell, sunder awch in allen dingen“⁹⁶, d.h. also auch in denjenigen, die an sich *keine Messung* erfordern. Einige Jahre später, in der *Reinschrift* zur *Vorrede der Proportionslehre*, verwendet Dürer in diesem abgeleiteten Sinne das Wort ‚fermessen‘: „Nÿmant acht, das jch so *fermessen* seÿ, das jch fermeinte, hÿ ein sölch wunder puch zu machen, mich domit über ander zw erheben. Das seÿ weit van mir.“⁹⁷ Und es ist *kein Zufall*, dass ein Handbuch über die *Proportionen* gerade mit einer Mahnung in dieser Richtung beginnt.

Exemplarisch ist aber die Art und Weise, wie die zwei Bedeutungen der Ordnung – die dingliche und die göttliche – in dieser

⁹⁵ So Böhme, a.a.O., S. 19.

⁹⁶ Hans Rupprich (Hrsg.), Albrecht Dürer. Schriftlicher Nachlaß, Bd. II, Berlin 1966, S. 131.

⁹⁷ Rupprich, Bd. III, S. 167. [Hervorhebung E.F.]

Zeichnung eng miteinander verknüpft sind: Die Säule ist bekanntlich streng nach den menschlichen Proportionen de Vitruvius konstruiert. Eine in Deutschland zirkulierende Darstellung des vitruvianischen *homo ad circulum* – mit senkrecht ausgestreckten Armen – ist so gebaut, dass die Entfernung zwischen Scheitel und Fingerspitze (ganz oben) ein Fünftel der gesamten Figur darstellt, eine Art Proportion über die Glieder des Menschen hinaus, über den Kopf als Sitz des Denkens, und doch noch im Umkreis des Menschlichen: eine gleichsam übermenschliche Dimension im Menschen.

Vergleichen wir jetzt die Säulenschaft mit dieser Figur, so haben wir, dass der durchstochene Bauer an der Säulenspitze genau diese Ein-Fünftel-Stelle einnimmt. Nach dem Maß der menschlichen Proportionen gemessen ist also der Dürersche Bauer über den Kopf des *homo ad circulum* gestellt: er ist *abgeschieden* von dem Kreatürlichen, wenn auch innerhalb des ganzen Bogens der Natur.⁹⁸

Damit wird durch die Proportionen das unantastbare Maß, das göttliche Maß im Menschen angedeutet, die »vera mensura« des Humanismus, um die es mit berechtigter Empörung zu kämpfen ist, damit die Beseitigung der Vermessenheit uns in „eine ganz vernünftige Mitte“ versetzt, wo einmal der Stern der Humanitas aufgehen darf, so dass die „wirkliche Verachtung der Natur“ überwunden wird, und die Möglichkeit erst besteht, von Gott mit Recht zu reden.

⁹⁸ Zuletzt Elena Filippi, Maß und Vermessenheit des Menschen. Cusanus und Dürer als Erzieher (in Vorbereitung, Akten der Tagung Brüssel/Kues 2007). Für die Anwendung des Wortes ‚abgeschieden‘ nicht nur bei Dürer, sondern auch, und gerade mit derselben Nuancierung, in den Predigten Müntzers, verweise ich an dieser Stelle auf den Beitrag von Wolfgang Christian Schneider in diesem Band.

Sektion: Philosophie und Politik

Ulrich Pagel (Berlin)

Der beunruhigte Marx. Zur Rezeption Max Stirners in der „Deutschen Ideologie“

Ich möchte damit beginnen, auf ein Privileg hinzuweisen, das einem in der Auseinandersetzung mit dem Werk von Marx und Engels heutzutage vergleichsweise selten zukommt: das Privileg, die Auseinandersetzung auf bisher kaum beschrittenen Pfaden zu unternehmen. Es mag dabei überraschen, dass diese Pfade ausgerechnet von einem für das Denken von Marx und Engels so zentralen Werk wie der *Deutschen Ideologie* ihren Ausgang nehmen. Mehr als 160 Jahre seit ihrer Abfassung, knapp 80 Jahre seit ihrer (nahezu) vollständigen Erstveröffentlichung und – natürlich – 125 Jahre nach dem Tode desjenigen, der in der Folge stets als maßgeblicher Autor behandelt wurde – und immer noch die Möglichkeit, Reisen in eine ideengeschichtliche *terra incognita* zu unternehmen? Das bedarf wohl einiger Erklärung.

Trotz der vielfältigen Probleme, welche die Edition der *Deutschen Ideologie* im Rahmen der Marx-Engels-Gesamtausgabe (MEGA) begleiten⁹⁹, stellt die *Deutsche Ideologie* beileibe keinen blinden Fleck der Marx-Engels-Forschung dar. Und auch die Breitenwirkung ist ihr nicht versagt geblieben, hat der in ihr entwickelte Ansatz einer explikativen Fundierung geistig-sprachlicher Erzeugnisse in sozio-ökonomischen Verhältnissen (Ideologiekritik) heutzutage doch weitgehend Eingang in den common sense gefunden. Kaum ein Gespräch mit einem durchschnittlichen Marx-Interessierten wird an der Unkenntnis der Begriffe

⁹⁹ Sie wird zurzeit unternommen von einer Bearbeitergruppe an der Berlin-Brandenburgischen Akademie der Wissenschaften; geplant ist die Veröffentlichung im Band 5 der I. Abteilung.

„historischer Materialismus“ oder „Ideologie“ scheitern, fast jeder hat den berühmt-berüchtigten Band 3 der Marx-Engels-Werke (MEW) bereits in der Hand gehalten. Und doch wird nahezu jedes Gespräch über die *Deutsche Ideologie* ins Stocken geraten, wenn das Gespräch auf den Gegenstand kommt, der mehr als 2/3 ihres gesamten Umfangs einnimmt: die Kritik Max Stirners im Kapitel III. *Sankt Max*.

Zwar wurde bereits 1983 von Peter Sloterdijk festgestellt, die Kritik Max Stirners stelle „die intensivste Einzelauseinandersetzung [dar], die Marx und Engels jemals mit einem Denker geführt haben“,¹⁰⁰ kaum jemand hat diese Intensität jedoch zum Anlass genommen, diese Kritik einer eingehenden Analyse zu unterziehen. Nun ist dies hier sicher nicht der angemessene Rahmen, die auf 423 Manuskriptseiten vorgetragene Kritik des selbst nur 491 Seiten starken *Der Einzige und sein Eigentum* erschöpfend zu rekonstruieren. Mein Ziel ist denn auch ein wesentlich bescheideneres: ich möchte den Wert einer solchen Rekonstruktion aufzeigen.

Um dies zu erreichen, werde ich folgendermaßen vorgehen: In einem ersten Schritt werde ich die maßgeblichen Ursachen für die ideengeschichtliche Vernachlässigung der Kritik an Max Stirner beleuchten. Ich werde dann einige Aspekte darstellen, welche gegen die traditionelle Geringschätzung des Wertes der Kritik an Stirner sprechen. Danach möchte ich einige zentrale Züge des Stirnerschen Denkens skizzieren, denn – soviel sei bereits an dieser Stelle gesagt – es ist meine Auffassung, dass eine Erschließung der Kritik ihren Ausgang nur von einer Rekonstruktion der Stirnerschen Position und ihrer Verankerung in der junghegelianischen Debatte nehmen kann. Anschließend sollen in ähnlicher Kürze zentrale Züge der Marx-Engelsschen Kritik an Stirner dargestellt

¹⁰⁰ Peter Sloterdijk, *Kritik der zynischen Vernunft*, Bd. 1, Frankfurt am Main 1983, S. 189.

werden, um schließlich die Potentiale einer ideengeschichtlichen Rekonstruktion vor dem Hintergrund der unterschiedlichen argumentativen Evidenzerfahrungen darzustellen, auf welche Stirner und Marx/Engels rekurrieren. Ich betrachte mein Ziel als erreicht, wenn es mir gelingt, Sie von der Wichtigkeit einer Rekonstruktion der Marx-Engelsschen Stirner-Kritik zu überzeugen.

Bevor wir *in medias res* gehen, noch eine kurze Bemerkung zu den von mir verwendeten Zitaten der *Deutschen Ideologie*. Im Unterschied zur gängigen Praxis, die in der *Deutschen Ideologie* entwickelten Positionen fast ausschließlich unter Rekurs auf das „Feuerbach-Kapitel“ zu erläutern, beziehe ich die Zitate von Marx und Engels aus dem Kapitel *Sankt Max*. Ziel ist dabei nicht, den Befund der Aussagen des „Feuerbach-Kapitels“ substantiell zu erweitern, sondern vielmehr zu zeigen, dass viele der zentralen Gedanken der *Deutschen Ideologie* bereits in der zeitlich früher zu datierenden Auseinandersetzung mit Max Stirner formuliert wurden – und so ein weiteres Argument für die Wichtigkeit einer Rekonstruktion der Marx-Engelsschen Stirner-Kritik zu liefern.

Beginnen wir also mit den Ursachen für die ideengeschichtliche Vernachlässigung der Stirner-Kritik in der *Deutschen Ideologie*. An erster Stelle ist hier Marx' Aussage von 1857 zu nennen, derzufolge die Manuskripte der *Deutschen Ideologie* ihren Zweck mit der erreichten Selbstverständigung erfüllt hätten und daher umso bereitwilliger der berühmten „nagenden Kritik der Mäuse“ überlassen worden seien.¹⁰¹ Dieses Diktum beeinträchtigte zwar nicht die Rezeption des „Feuerbach-Kapitels“, das die zentralen Thesen des „historischen Materialismus“ viel knapper und präziser formuliert und das etwa von Wolfgang Eßbach als „Honig“

¹⁰¹ Karl Marx, Zur Kritik der politischen Ökonomie. Erstes Heft, in: MEGA² II/2, Berlin 1980, S. 102.

der *Deutschen Ideologie* bezeichnet wurde.¹⁰² Es ließ jedoch eine detaillierte Rekonstruktion der umfangreichen und mitunter sehr polemisch gehaltenen Stirner-Kritik höchstens aus philologischem Interesse angeraten scheinen.¹⁰³ Der rigorose Ton der Kritik, die in Stirners *Einzigem* nur „Eskamotagen“, Selbstwidersprüche und kleinbürgerlich-ideologische Illusionen findet, tat ein Übriges, um etwa bei David McLellan Zweifel zu nähren, ob *Sankt Max* nicht zu „schwülstig“ oder „geschwollen“ sei, eine eingehende Lektüre zu rechtfertigen.¹⁰⁴

Auch das Schicksal der von Johann Caspar Schmidt im Oktober 1844 unter dem Pseudonym Max Stirner veröffentlichten Schrift *Der Einzige und sein Eigentum* hat zu der konstatierten Vernachlässigung sicher seinen Teil beigetragen. Nach kurzer, heftiger Rezeption durch die Junghegelianer, deren Publikationstätigkeit mit den anlässlich seines Erscheinens verfassten Rezensionen

¹⁰² Jürgen Rojahn hielt folgende Aussage Wolfgang Ebbachs fest: „Rückblickend sei es [das Buch *Die deutsche Ideologie*, UP] als Selbstverständigungstext in einer Krise zu betrachten, der durch die Entwicklung überholt wurde. Die darin enthaltene Polemik sei teilweise ungenießbar. Ihr Resultat, d.h. der ‚Honig‘, sei das Feuerbach-Kapitel.“ Jürgen Rojahn, Bericht zur Spezialkonferenz „Die Konstitution der ‚Deutschen Ideologie‘“. 24.-26. Oktober 1996, Trier, in: Internationale Marx-Engels-Stiftung (Hrsg.), MEGA-Studien, 1997/1, Amsterdam 1998. S. 147-157, hier: S. 155.

¹⁰³ Wo diese Rekonstruktion unternommen wurde, wie etwa im Falle Hans G Helms' (*Die Ideologie der anonymen Gesellschaft. Max Stirners ‚Einzigem‘ und der Fortschritt des demokratischen Selbstbewußtseins vom Vormärz bis zur Bundesrepublik*, Köln 1966), musste die spätere Geringschätzung, welche Marx und Engels gegenüber den Manuskripten der *Deutschen Ideologie* an den Tag legten, offenbar durch eine mystifizierende Überhöhung der Wirkmächtigkeit des *Einzigem* kompensiert werden. Stirner gerät in Helms' Analyse schließlich zum kleinbürgerlichen Chefideologen, der die nationalsozialistische Barbarei des 20. Jahrhunderts antizipiert habe.

¹⁰⁴ David McLellan, *The Young Hegelians and Karl Marx*, London 1969, S. 135: „The ‚Sankt Max‘ may be too turgid to be worth while reading ...“

noch einmal höchste Intensität erreichte,¹⁰⁵ fiel das Werk für die Dauer nahezu eines halben Jahrhunderts der Vergessenheit anheim, bis es zum Ende des 19. Jahrhunderts durch einige Anarchisten, allen voran den naturalistischen Dichter und Stirner-Biograph John Henry Mackay, neue Aufmerksamkeit erfuhr.¹⁰⁶ Abgesehen von dem mit der Veröffentlichung der *Deutschen Ideologie* aufkommenden Interesse von marxistischer Seite blieb *Der Einzige und sein Eigentum* jedoch in der Folge Proprium anarchistischer Zirkel und eigenwilliger Querköpfe. Außerhalb dieses beschränkten Rezipientenkreises galt und gilt der *Einzige* als kurioses Produkt einer zu Beginn der 40er Jahre des 19. Jahrhunderts überhitzt geführten junghegelianischen Debatte, das allenfalls in seiner Eigenschaft als Gründungsschrift eines Individualanarchismus Aufmerksamkeit verdiene.

Aufgrund dieser Ursachen herrscht in der marxistisch orientierten Forschung zur Marx-Engelsschen Stirner-Kritik folgendes Bild vor: Was aus marxistischer Perspektive zu Stirner und den spezifischen Problemen des Junghegelianismus zu sagen sei, haben Marx und Engels abschließend gesagt; der Wert der *Deutschen Ideologie* sei darüber hinaus vielmehr in ihren positiven Aussagen zu sehen, welche die Grundlagen des historischen Materialismus und des wissenschaftlichen Sozialismus formulierten. Da der ideologische Charakter der junghegelianischen und besonders Stirnerschen Positionen bereits in der *Deutschen Ideologie* festgestellt worden sei, könne sich die philosophiegeschichtliche

¹⁰⁵ So greift etwa Ludwig Feuerbach nach längerer Abstinenz mit einer Rezension des *Einzigsten* wieder in die junghegelianische Debatte ein. [Ludwig Feuerbach:] Ueber das „Wesen des Christenthums“ in Beziehung auf den „Einzigsten und sein Eigentum“, in: Wigand's Vierteljahrsschrift, 2. Bd., Leipzig 1845, S. 193-205.

¹⁰⁶ John Henry Mackay, Max Stirner. Sein Leben und sein Werk, 3., völlig durchgearb. und verm., mit einem Namen- und Sach-Register vers. Aufl., Berlin 1914 (Reprint der Mackay-Gesellschaft, Freiburg 1977). [Erstauflage Berlin 1898.]

Rekonstruktion auf das Nachzeichnen des argumentativen Sieges des historischen Materialismus beschränken. Die marxistisch orientierte Forschung beschränkt sich insofern größtenteils auf die An- und Übernahme der von Marx und Engels gegebenen Charakterisierung der junghegelianischen Debatte. Der Umfang und die Intensität der Stirner-Kritik in der *Deutschen Ideologie* wird dann größtenteils auf einen jugendlichen Übermut der Autoren (Marx war 27/28, Engels 25/26) und ihren Gefallen an übermäßiger Polemik (wie er sich etwa im späteren „Herr Vogt“ zeigt) zurückgeführt. Als Beispiel einer marxistischen Aufarbeitung neueren Datums sei hier auf Jürgen Maruhn verwiesen.¹⁰⁷

Besondere Erwähnung verdient Wolfgang Eßbach, von dem auch der Topos der Beunruhigung entlehnt ist. Ihm kommt das Verdienst zu, erstmals eine Analyse der „Kontroverse“ zwischen Marx/Engels und Stirner geliefert zu haben, welche die Intensität der Marx-Engelsschen Beschäftigung mit Stirner nicht nur als Konsequenz jugendlichen Übereifers behandelt.¹⁰⁸ Eßbach sieht in dieser Intensität vielmehr das Indiz für eine „tiefgreifende Beunruhigung“ auf Seiten Marx' und Engels', einer Beunruhigung, die zwar zum Teil der junghegelianischen Atmosphäre beständiger gegenseitiger Überbietung geschuldet sei, die aber auch Ausdruck einer intensiven inhaltlichen Auseinandersetzung mit Stirner sei. Eßbach zufolge verdankt der „Materialismus der Ver-

¹⁰⁷ Jürgen Maruhn, Die Kritik an der Stirnerschen Ideologie im Werk von Karl Marx und Friedrich Engels. Max Stirners „Einzigere“ als Dokument des kleinbürgerlichen Radikalismus, Frankfurt am Main 1982. Maruhn versteht sich in direkter Folge zu Hans G Helms, von welchem es bereits im Vorwort heißt, S. I/II: „Das besondere Verdienst der Schriften von Hans G Helms über Stirner besteht im Aufweis der unverminderten Aktualität der Kritik, die Marx und Engels an dem kleinbürgerlichen Autor des ‚Einzigere‘ en détail geübt haben.“

¹⁰⁸ Wolfgang Eßbach, Gegenzüge. Der Materialismus des Selbst und seine Ausgrenzung aus dem Marxismus – eine Studie über die Kontroverse zwischen Max Stirner und Karl Marx, Frankfurt am Main 1982.

hältnisse“ seine Entstehung zu einem großen Teil den Bemühungen Marx’ und Engels’, den Stirnerschen „Materialismus des Selbst“ argumentativ zu überwinden.¹⁰⁹

Neben dieser von Eßbach erstmalig formulierten Wichtigkeit einer inhaltlichen Rekonstruktion der Auseinandersetzung spricht auch die Genese der Manuskripte, aus welchen in vergangenen Editionen das „Feuerbach-Kapitel“ konstituiert wurde, für den Wert einer Rekonstruktion der Stirner-Kritik. So stammt etwa mehr als die Hälfte der Bogen, aus welchen Marx und Engels das größte Manuskript des „Feuerbach-Kapitels“ – das sogenannte „Große Konvolut“ – zusammensetzten, aus *III. Sankt Max*.¹¹⁰ Auch eine Konzentration auf den „Honig“ der *Deutschen Ideologie* kann, so sie den gedanklichen Entstehungsprozess der Feuerbach-Manuskripte berücksichtigen möchte, einer Einbeziehung der Kritik an Stirner kaum entbehren. Doch das stärkste Argument für den Wert einer Rekonstruktion der Stirner-Kritik und für den Wert, welchen Marx und Engels dieser Kritik beimaßen, bilden neben inhaltlichen Erwägungen, zu denen ich noch einiges sagen werde, die im Briefverkehr der beiden Autoren erhaltenen zeitgenössischen Äußerungen.

Nach anfänglich wohlwollender Aufnahme des *Einzigen* durch Engels fasste Marx bereits um die Jahreswende 1844/45 den Plan, Stirners Werk in einem Artikel für den „Vorwärts!“ zu kritisieren.¹¹¹ Dass dieser Plan keine Realisierung erfuhr, war zwar

¹⁰⁹ Ebenda, S. 224.

¹¹⁰ Karl Marx, Friedrich Engels, Joseph Weydemeyer, Die deutsche Ideologie, Artikel, Druckvorlagen, Entwürfe, Reinschriftenfragmente und Notizen zu *I. Feuerbach* und *II. Sankt Bruno*, bearb. v. Inge Taubert u. Hans Pelger, in: Marx-Engels-Jahrbuch 2003, Berlin 2004, S. 168-171 u. 173-175.

¹¹¹ Engels an Marx, 19. November 1844, und Marx an Heinrich Börnstein, Ende Dezember 1844 – Anfang Januar 1845, in: MEGA² III/1, Berlin 1975, S. 251-256 u. 257.

den Umständen der Ausweisung Marx' aus Paris und der Umsiedelung nach Brüssel geschuldet, doch bezeugt er eindeutig das Interesse, welches Marx und Engels nach der gemeinsamen Kritik Bruno Bauers und anderer „Freier“ in der *Heiligen Familie* an einer Auseinandersetzung mit dem ebenfalls dem Kreis der „Freien“ zugehörigen Stirner nahmen, den Engels noch persönlich aus Berliner Tagen kannte. Auch das Vorhaben von Marx, eine „Kritik der Politik und Nationalökonomie“ zu verfassen, bestärkte die beiden in dem Vorhaben, sah doch Marx die Kritik der junghegelianischen Philosophen und der „wahren Sozialisten“ als Voraussetzung an, damit das deutsche Publikum den Wert einer Kritik der Nationalökonomie zu würdigen wüsste.¹¹²

Neben diesen zeitgenössischen Aussagen zur Wichtigkeit der geplanten Veröffentlichung der *Deutschen Ideologie* widerspricht dem späteren Diktum vom in der Selbstverständigung erreichten Zwecke der Manuskripte auch die Tatsache, dass die Bemühungen um eine Veröffentlichung bis weit in das Jahr 1847 reichen, als Engels sich zu sorgen begann, dass die zeitliche Verzögerung die Aussichten auf eine erfolgreiche Aufnahme beim Publikum erheblich gefährde.¹¹³ Auch dass Marx und Engels eine Kürzung der Manuskripte, deren umfangreichsten Teil die Auseinandersetzung mit Stirner bildet, selbst dann nicht ins Auge fassten, als der Umfang der beiden Bände (50 Bogen) von potentiellen Verlegern als besonderes Erschwernis einer Veröffentlichung bezeichnet wurde, dokumentiert eindeutig den Stellenwert, den Marx und Engels damals den Manuskripten der *Deutschen Ideologie* zuschrieben.¹¹⁴

¹¹² Carl Friedrich Julius Leske an Marx, 6. Dezember 1845, in: MEGA² III/1, Berlin 1975, S. 492 und Marx an Carl Friedrich Julius Leske, 1. August 1846, in: MEGA² III/2, Berlin 1979, S. 23/24.

¹¹³ Engels an Marx, 9. März 1847, in: MEGA² III/2, Berlin 1979, S. 86.

¹¹⁴ Marx an Carl Friedrich Julius Leske, 1. August 1846, in: MEGA² III/2,

Weshalb Marx und Engels der Kritik Stirners ein solches Gewicht beimaßen, ist, will man eben nicht auf einen jugendlichen Übermut oder einen Gefallen an überbordender Polemik als Erklärungsansatz rekurrieren, nur durch eine Rekonstruktion der Stirnerschen Position innerhalb der junghegelianischen Debatte zu erschließen.¹¹⁵ Diese Erschließung des Stirnerschen Projekts nimmt von der These ihren Ausgang, dass es sich bei *Der Einzige und sein Eigentum* nicht vorrangig um einen alternativen Gesellschaftsentwurf, sondern um ein in erster Linie negatives Projekt handelt.

Die grundlegende Tendenz des *Einzigen* besteht darin, den unter den andern Junghegelianern verbreiteten Ansatz anzugreifen, das Einzelne über das Allgemeine zu bestimmen (etwa das menschliche Individuum über den Gattungsbegriff Mensch). Stirner ist der Meinung, dass dieser Ansatz das Spezifische des Einzelnen notwendig verfehlen muss. Das, was das Einzelne auszeichnet, lässt sich gerade nicht in allgemeinen Termini fassen. Die Einzigartigkeit des konkreten Individuums zu fassen, die Bestimmung des konkreten *Ich* dem Willensakt des einzelnen Individuums zu überlassen, ist das zentrale Anliegen Stirners. *Der Einzige und sein Eigentum* ist in der Konsequenz als ein Versuch zu verstehen, die Möglichkeiten individueller Selbstverwirklichung zu vergrößern.

Dies schlägt sich nieder in dem von Stirner vertretenen Eigentumsbegriff, der die uneingeschränkte Verfügungsgewalt eines

Berlin 1979, S. 22.

¹¹⁵ Beispielhaft für eine solche Rekonstruktion junghegelianischer Diskussionszusammenhänge ist Horst Stukes „Philosophie der Tat. Studien zur Verwirklichung der Philosophie bei den Junghegelianern und den Wahren Sozialisten“, Stuttgart 1963. Stuke konzentriert sich in seiner Arbeit zwar auf August Cieszkowski, Bruno Bauer und Moses Heß, seine Ergebnisse sind jedoch auch für eine Behandlung der Gedanken Stirners und ihrer Marx-Engelsschen Kritik von kaum zu unterschätzendem Wert.

Eigentümers über sein Eigentum als zentrale Bestimmung hat.¹¹⁶ Stirners eigentliche Pointe besteht aber in der Gleichsetzung von materiellem und geistigem Eigentum.¹¹⁷ So wie ich in der bürgerlichen Gesellschaft keinerlei Einschränkungen im Umgang mit meinen materiellen Gütern unterliege, so soll ich Stirner zufolge auch im Umgang mit meinen geistigen Gütern keinerlei Einschränkungen unterliegen. Nur wenn ich mich gegenüber Gott, Wahrheit oder „dem Menschen“ wie gegenüber meinem Eigentum verhalte, werde ich wirklich frei von der Religion, habe ich Aussicht aus der fortwährenden Fremdbestimmung auszubrechen. Ein humanistischer Ansatz verspricht Stirner zufolge keine Lösung, denn im Humanismus sieht Stirner nur die Vollendung des das Individuum unterdrückenden Christentums.

Die Charakterisierung von Stirners Werk als ein in erster Linie negatives Projekt ist jedoch nicht nur vor dem Hintergrund dieser inhaltlichen Positionen geboten, sondern auch vor dem Hintergrund seines Versuchs, aus der junghegelianischen Spirale fortwährender „Begriffsentwicklungen“ auszubrechen. Unter Zuhilfenahme der Antwort, welche Stirner auf die Rezensionen des *Einzigsten* von Feuerbach, Szeliga und Heß gegeben hat,¹¹⁸ wird ersichtlich, dass der Begriff des *Einzigsten* gegen zukünftige Entwicklungen seines Gehalts dadurch immunisiert werden sollte, dass sein Gebrauch ausschließlich referentieller Natur sein soll. Der *Einzigste* ist nach Aussage Stirners ein Begriff, dessen Gehalt sich in dem referentiellen Verweis auf den Träger „dieses Namens“ erschöpft.¹¹⁹ Ein Begriff ohne Bedeutung, so der Gedanke

¹¹⁶ Max Stirner, *Der Einzige und sein Eigentum*, Leipzig 1845 [1844], S. 332 f.

¹¹⁷ Ebenda, S. 325.

¹¹⁸ M[ax] St[irner]: Recensenten Stirners, in: Wigand's Vierteljahrsschrift, 3. Bd. Leipzig 1845, S. 147-194.

¹¹⁹ Ebenda, S. 148.

Stirners, ist zukünftigen Angriffen und Kritiken dadurch enthoben, dass es an ihm nichts zu entwickeln gibt. Mit den Worten Stirners: „Es giebt keine Begriffsentwicklung des Einzigen, es kann kein philosophisches System aus ihm, als aus einem ‚Principe‘, erbaut werden, wie aus dem Sein, dem Denken oder dem Ich; es ist vielmehr *alle Begriffsentwicklung* mit ihm zu Ende.“¹²⁰ Die Überzeugungskraft junghegelianischer Argumentationen – etwa der „kritischen Kritik“ Bruno Bauers – beruhte aber auf der Evidenz gelingender Begriffsentwicklungen. Wenn Stirner nun einen nichtentwickelbaren, bedeutungslosen Begriff zu schaffen vermeint, dessen Herleitung zwar noch von der Evidenz gelingender Begriffsentwicklungen profitiert, der aber den Evidenzerfahrungen zukünftiger Begriffsentwicklungen enthoben sein soll, so glaubt Stirner damit eine den argumentativen Möglichkeiten junghegelianischer Kritik enthobene Position formuliert zu haben.

Wenn Marx und Engels dieser Position Gewicht beimäßen, so aus dem Grund, dass sie als Konsequenz der Überzeugung Stirners und seiner Anhänger, im Verfolgen ihres „bewussten Egoismus“ vollkommen losgelöst von den Notwendigkeiten argumentativer Rechtfertigung und gesellschaftlicher Zwänge agieren zu können, einen Abbruch des emanzipativen Projekts der Aufklärung und eine Konsolidierung des gesellschaftlichen *status quo* gewährten. Der vollkommene Dezisionismus Stirners und die Überzeugung, ausschließlich selbstgewählten Zwängen zu unterliegen, mussten den Boden für eine Aufnahme der „Kritik der Politik und Nationalökonomie“ extrem unfruchtbar erscheinen lassen. Dies umso mehr, als eine solche, auf den Ergebnissen empirischer Erfahrungswissenschaften beruhende Kritik ihre Über-

¹²⁰ Ebenda, S. 149/150 [Hervorhebung im Original]. Vgl. auch S. 151: „Der Einzige ist eine Aussage, von welcher mit aller Offenheit und Ehrlichkeit eingeräumt wird, daß sie – Nichts aussagt.“

zeugungskraft nicht aus der Evidenz rein kontemplativer Begriffsentwicklungen, sondern aus der Evidenz empirisch konstaterbarer Tatsachen beziehen sollte. In einer vom Stirnerschen *Einzigem* geprägten deutschen Öffentlichkeit musste jedoch der Eindruck vorherrschen, dass die Evidenz rationaler Argumentation (gleich ob Evidenz gelingender Begriffsentwicklungen oder Evidenz empirisch konstaterbarer Tatsachen) den egoistischen Interessen des aufstrebenden Bürgertums nachgeordnet sei. Mit Stirner musste die Notwendigkeit rationaler Argumentation als dem Belieben des Adressaten der Argumentation anheim gestellt erscheinen.

Diese Überzeugung Stirners und seiner Anhänger erlaubt uns, den Ausgangspunkt der konstatierten Beunruhigung auf Seiten Marx' und Engels' zu präzisieren. In ihrer eigenen Auseinandersetzung mit den junghegelianischen Philosophen waren sie zu Ergebnissen gekommen, welche zu den Gedanken Stirners völlig konträr stehen. Anders als Stirner legen sie den Primat bei der Veränderung der gesellschaftlichen Verhältnisse bekanntlich nicht auf das Bewusstsein, sondern auf die materiellen Verhältnisse. Zwar teilen sie Stirners Ziel, den Individuen die freie Entfaltung aller Anlagen und Fähigkeiten zu ermöglichen – wie etwa in der Passage zum Ausdruck kommt, in der sie Stirner unterstellen, er kanonisiere den Kommunismus, „um seine heilige Vorstellung von ihm nachher im Verein als ‚eigne‘ Erfindung desto besser an den Mann zu bringen“.¹²¹ Marx und Engels sind jedoch der Meinung, Stirner vollbringe „seine Heldentaten [nur] dadurch, daß er das ganze ihm gegenüberstehende Gedankenheer in seiner Nichtigkeit und Eitelkeit *erkennt*. Die ganze große Aktion

¹²¹ Karl Marx, Friedrich Engels, Die deutsche Ideologie. Kritik der neuesten deutschen Philosophie in ihren Repräsentanten, Feuerbach, B. Bauer und Stirner, und des deutschen Sozialismus in seinen verschiedenen Propheten, in: MEGA¹ I/5, Berlin 1932, S. 271.

beschränkt sich auf ein bloßes Erkennen, das am Ende der Tage Alles bestehen läßt, wie es war, und nur seine Vorstellung, nicht einmal von den Dingen, sondern von den philosophischen Phrasen über die Dinge, ändert.“¹²²

Weit davon entfernt, die Menschen von der Macht der Religion zu befreien, stellt der *Einzig*e in den Augen von Marx und Engels nur die neueste Ausprägung der deutschen philosophischen Geschichtsauffassung dar, welche die „spekulative Idee, die abstrakte Vorstellung ... zur treibenden Kraft der Geschichte und dadurch die Geschichte zur bloßen Geschichte der Philosophie“ mache.¹²³ Die drängende Aufgabe der Zeit war eine andere: „In dem Feuerbach die religiöse Welt als die Illusion der bei ihm selbst nur noch als *Phrase* vorkommenden irdischen Welt aufzeigte, ergab sich von selbst auch für die deutsche Theorie die, von ihm nicht beantwortete, Frage: Wie kam es, daß die Menschen sich diese Illusionen ‚in den Kopf setzten‘? Diese Frage bahnte selbst für die deutschen Theoretiker den Weg zur materialistischen, *nicht voraussetzungslosen*, sondern die wirklichen materiellen Voraussetzungen als solche empirisch beobachtenden und darum erst *wirklich* kritischen Anschauung der Welt.“¹²⁴

Die Texte der *Deutschen Ideologie* sind insofern als Ausdruck des Anliegens zu verstehen, die Notwendigkeit einer Berücksichtigung sozio-ökonomischer Zwänge für das Gelingen emanzipativer Projekte zu erweisen. Das Unterfangen, welches Marx und Engels in der Kritik Stirners verfolgten, stellt sich als ein zweifaches dar, denn es musste nicht nur der Nachweis geführt werden, dass die Stirnersche Immunisierung gegen argumentative Evidenzerfahrungen illusorisch ist. Vielmehr musste auch die

¹²² Ebenda, S. 173.

¹²³ Ebenda, S. 110.

¹²⁴ Ebenda, S. 215.

bisher die philosophische und theoretische Debatte in Deutschland dominierende Evidenz gelingender Begriffsentwicklungen als der Evidenz empirisch konstatierbarer Tatsachen untergeordnet erwiesen werden. Kurz, die „Evidenz der Phrase“ musste durch die „Evidenz der Tatsache“ ersetzt werden, und Letztere darüber hinaus als den Stirnerschen Angriffen überlegen dargestellt werden. Das Gewicht, welches Marx und Engels der Kritik Stirners – gerade im Vergleich zu den anderen Gegenständen der *Deutschen Ideologie* – beimaßen, legt die Vermutung nahe, dass sie in Stirner den ernstzunehmendsten Exponenten des Junghegelianismus sahen und sich von einer erfolgreichen Kritik des *Einzig* versprachen, die junghegelianische Kritik auch in ihrer fortgeschrittensten Form zu überwinden.

In gewisser Hinsicht lässt sich bei allen Gegensätzen aber auch eine Übereinstimmung zwischen Stirner und Marx/Engels konstatieren, denn alle drei teilten die Überzeugung, dass die Evidenz gelingender Begriffsentwicklungen als Hintergrund der Überzeugungskraft rationaler Argumentationen ausgedient habe. Sie unterschieden sich jedoch in der Konsequenz, welche sie aus dieser Einschätzung zogen. Glaubte Stirner in der Verabschiedung der „Evidenz der Phrase“ ungeahnte Möglichkeiten für die Emanzipation des egoistischen Individuums zu sehen, so sahen Marx und Engels in dieser Verabschiedung die Möglichkeit einer nunmehr tatsächlich auf die Veränderung der Gesellschaft ausgerichteten Kritik. Dass sowohl die *Deutsche Ideologie* als auch die geplante „Kritik der Politik und Nationalökonomie“ unveröffentlicht blieben, mag, neben der Schwierigkeit einen Verleger zu finden, damit zusammenhängen, dass sich der Einfluss Stirners auf die junghegelianische Debatte, und dieser Debatte auf das deutsche Publikum, in der Folgezeit als geringer herausstellte, als Marx und Engels in den Jahren 1845/1846 angenommen hatten.

Ich bin nun am Ende meines Textes angelangt und hoffe, dass es mir gelungen ist, Interesse für eine Auseinandersetzung zu wecken, die zu den bisher vernachlässigten Regionen der politischen Ideengeschichte gehört. Von einer Rekonstruktion der Marx-Engelsschen Stirner-Kritik ist jedoch, wie ich hoffentlich zeigen konnte, mehr als nur das Schließen einer ideengeschichtlichen Lücke zu erwarten. Eine solche Aufarbeitung kann darüber hinaus die Bedingungen rationaler Gesellschaftskritik auch in heutiger Zeit beleuchten. Die auf unterschiedlichen Evidenzerfahrungen beruhenden Kritikformen des Vormärz (Evidenz gelingender Begriffsentwicklung, Evidenz empirisch konstatierbarer Tatsachen) und der Stirnersche Versuch, einen individuellen Machtzuwachs durch das Untergraben der Rechtfertigungsstrukturen rationaler Argumentation zu erreichen, sind auch vor dem Hintergrund aktueller Problemlagen von Interesse. In diesem Sinne sei mir die Bemerkung gestattet, dass aus der Perspektive der Beschäftigung mit der Marx-Engelsschen Stirner-Kritik die Frage des Workshops nicht lauten müsste „Was bleibt? Karl Marx heute“, sondern vielmehr „Was kommt? Karl Marx heute“.

Christine Weckwerth (Berlin)

Marx redivivus? Überlegungen zum kritischen und methodischen Gehalt der Marxschen Theorie

Nach einer länger anhaltenden Phase der Marx-Abstinenz beziehungsweise Marx-Kritik, die mit dem Untergang des Realsozialismus besiegelt schien, bahnt sich im deutschen Theoriediskurs derzeit eine Rückkehr zu dem Trierer Denker an. Man spricht inzwischen von einer Renaissance seiner Theorie, deren Rezeption in einem Umbruch gesehen wird.¹²⁵ Die gegenwärtige Globalisierung der Gesellschaft, wie sie unter der Dominanz wirtschaftlicher Prozesse sowie zunehmender Ungleichheit und Entsolidarisierung stattfindet, scheint Marx' ökonomisch fundierter Gesellschafts- und Geschichtstheorie regelrecht entgegenzulaufen, wie zugleich seine Fragestellung nach einer Transformation dieser Gesellschaft erneute Bedeutung gewinnt. Marx ersteht gegenwärtig als Kapitalismuskritiker und Gesellschaftsanalytiker, wie der Ruf nach einer Re-Lektüre seiner Schriften laut wird.¹²⁶ Eine Neubesinnung auf frühere Theoriekonzepte ruft notwendig

¹²⁵ Vgl. Johannes Rohbeck, *Marx (Grundwissen Philosophie)*, Leipzig 2006, S. 7. Vor nicht allzu langer Zeit hat Axel Honneth dagegen noch von „Tendenzen einer geistigen Ausbürgerung von Marx aus Deutschland“ gesprochen, wodurch nach ihm eine paradoxe Ungleichzeitigkeit zwischen Deutschland und den anderen Ländern des Westens entstanden ist. Ders., Schwerpunkt: Marx in der Diskussion, in: *DZPhil*, Berlin 50 (2002) 3, S. 393; ebenfalls ders., Philosophie. Eine Kolumne. Ungleichzeitigkeiten der Marx-Rezeption, in: *Merkur. Deutsche Zeitschrift für europäisches Denken*, Heft 603, 53. Jg., 1999, S. 643-651.

¹²⁶ Zu einer solchen Re-Lektüre vgl. stellvertretend Christian Iber, *Grundzüge der Marx'schen Kapitalismustheorie*, Berlin 2005; Jan Hoff u.a. (Hrsg.), *Das Kapital neu lesen – Beiträge zur radikalen Philosophie*, Münster 2006 oder bereits *Marx's method in Capital: a reexamination*, ed. by Fred Moseley, Atlantic Highlands, NJ 1993. Der Kreis um Fred Moseley hat nachfolgend weitere Sammelbände zu einzelnen Bänden des Marxschen „Kapitals“ herausgegeben.

die Frage nach dem Bleibenden hervor; gelangen spätere Generationen doch unter gewandelten geschichtlich-kulturellen Kontexten zu einem modifizierten Selbst- und Weltverständnis, was sich ebenfalls auf ihre theoriegeschichtlichen Rekurse niederschlägt. Für die marxistische Tradition ist auszeichnend, dass neben einer Rezeption, wo der Horizontwandel zu einem erweiterten Ansatz führte¹²⁷, die historische Distanz bewusst ausgeblendet wurde. In den Mittelpunkt trat das kanonisierte Werk als eine durchgehende Substanz, deren Originalität sowohl gegen die Quellen als auch nachfolgenden Abweichungen abgeschottet wurde. Eine solche hermetische Abschließung hatte in der Arbeiterbewegung und im Realsozialismus zugleich eine politische Legitimierungsfunktion. Die objektivistische Tendenz wirkt m.E. nach, wenn im Zuge der Neubesinnung auf Marx eine Rückkehr zum wahren Ursprungskern seiner Theorie gefordert wird, und zwar in Abstreifung seiner insgesamt als Engführung angesehenen Wirkungsgeschichte.¹²⁸ Das Bleibende wird in romanischer Tradition hier im Ursprünglichen gesucht.

Die Frage nach dem, was von Marx bleibt, kann entsprechend nur vermittelt beantwortet werden, vorausgesetzt man sieht in diesem Denker nicht von vornherein nur einen Journalisten¹²⁹

¹²⁷ Zum Begriff des Horizontwandels vgl. Hans Robert Jauf, *Ästhetische Erfahrung und literarische Hermeneutik*, Frankfurt am Main 1991, S. 657 ff.

¹²⁸ Vgl. dazu die lehrreiche Studie zur Marx-Rezeption von Christoph Henning, worin der Weg einer „Destruktion des Überlieferungsgeschehens“ beschritten wird. Ders., *Philosophie nach Marx. 100 Jahre Marxrezeption und die normative Sozialphilosophie der Gegenwart in der Kritik*, Bielefeld 2005, S. 23. Henning will damit das originäre Marxsche Denken neubeleben und es zugleich von der „Verfallsgeschichte“ der marxistischen und auf Marx reagierenden Theorie“ befreien. Auch Christian Iber plädiert für eine Unterscheidung zwischen Marx und dem traditionellen Marxismus, der in all seinen Spielarten nur die Komplexität der Marxschen Theorie reduziert hat. Vgl. Iber, S. 11, 18.

¹²⁹ Zu dieser Charakteristik vgl. Volker Gerhardt, *Die Asche des Marxismus. Über das Verhältnis von Marxismus und Philosophie*, in: Ders. (Hrsg.), *Mar-*

oder gar einen Mythos¹³⁰. Auch im Hinblick auf die aktuelle Theoriediskussion wird der rationale Kern der Marxschen Theorie hier in ihrem kritischen Problemgehalt wie ihrer methodischen Wegnahme gesehen, wobei der Schwerpunkt auf die Gesellschafts- und Geschichtstheorie gelegt wird. Seine ökonomische Theorie – als Teil dieses Ansatzes – wird demgegenüber zurückgestellt. Ein erster Komplex wird sich mit dem kritischen Problemgehalt und der Methode bei Marx beschäftigen. Neben den beiden Grundfiguren seiner Kritik interessieren die Leistungen und auch Grenzen seines geschichtsmaterialistischen Ansatzes. In einem zweiten Komplex wird Marx' methodischer Ansatz einer genetischen Objektivierungstheorie im Hinblick auf eine Erweiterung dieses Ansatzes beleuchtet, wobei sich auf die praktisch-ethische Thematik beschränkt wird. Anhand der Frage, inwieweit sein Ansatz erweiterbar ist oder nicht, zeigt sich die Anschlussfähigkeit dieser Theorie, und zwar aus der Perspektive der Wirkungsgeschichte.

1. Zum kritischen Problemgehalt

Um den Problemgehalt des Marxschen Ansatzes in kritischer Hinsicht herauszustellen, wird zunächst betrachtet, gegen welche Theoriekonzepte sich Marx wendet; entspringen dieser Kritik doch die grundlegenden Fragestellungen, auf die sein eigener Ansatz antworten will. Marx zeichnet aus, eine Kritik an zwei Fronten zu führen: zum einen gegen den Idealismus Hegels und der Junghegelianer, zum anderen gegen den vormaligen Materialismus in Gestalt des Aufklärungsmaterialismus und der Feuer-

xismus. Versuch einer Bilanz, Magdeburg 2001, S. 366.

¹³⁰ Vgl. dazu etwa Konrad Löw, *Der Mythos Marx und seine Macher. Wie aus Geschichten Geschichte wird*, mit einem Vorwort von Karl Wilhelm Fricke, München 1996.

bachschen Philosophie. Der junge Marx setzt spezifisch beim entwickeltsten Wissensstandard seiner Zeit an, um über die Kritik an der Scheinförmigkeit dieses Wissens zu einem neuen Theorieansatz zu gelangen. Dahinter lässt sich Hegels phänomenologische Umkehrmethode erkennen, der auch sein Vorgänger Feuerbach gefolgt ist.¹³¹ Marx schließt in dieser Ausrichtung allgemein an die neuzeitliche Linie rational-operationaler Selbstverständigung des Subjekts an, allerdings mit der Option, die Philosophie zugunsten „wirklicher, positiver Wissenschaft“¹³² aufzuheben. Daneben fließt in seinen Ansatz als eine zweite prägende Traditionslinie die aufkommende sozialistische und kommunistische Bewegung ein. Im Bestreben, diese beiden differentiellen Linien der europäischen Kulturgeschichte zusammenzuführen, kann man in seinem Ansatz den Versuch einer Synthese von „objektgerichteter Rationalität und solidarischer Innerlichkeit“ sehen.¹³³ Diese Ausrichtung bestimmt seine Theorie- und Gesellschaftskritik wie auch seine positive Gesellschaft- und Geschichtstheorie. Marx operiert entsprechend nicht von einem externen Standpunkt außerhalb der Gesellschaft – einem „Blick

¹³¹ Zu dieser Methode vgl. Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, in: ders., *Gesammelte Werke*, in Verb. mit der deutschen Forschungsgemeinschaft hrsg. von der Rheinisch-Westfälischen Akademie der Wissenschaften, Bd. 9, Hamburg 1980, insb. S. 53-62 und von der Verfasserin, *Metaphysik als Phänomenologie. Eine Studie zur Entstehung und Struktur der Hegelschen ‚Phänomenologie des Geistes‘*, Würzburg 2000.

¹³² Diesen Terminus gebrauchen Marx und Engels in ihrer Programmschrift „Die deutsche Ideologie“, die im Folgenden, wenn möglich nach der Vorabpublikation zitiert wird. Die in Klammern gesetzten Zahlen entsprechen den Seiten in MEW, Bd. 3. Vgl. Karl Marx, Friedrich Engels, Joseph Weydemeyer, *Die Deutsche Ideologie. Artikel, Druckvorlagen, Entwürfe, Reinschriftfragmente und Notizen zu I. Feuerbach und II. Sankt Bruno*, in: *Marx-Engels-Jahrbuch 2003*, hrsg. von der Internationalen Marx-Engels-Stiftung, Berlin 2004, S. 116 (27).

¹³³ Vgl. dazu Gerd Irrlitz, *Notizen zu Marx, nach dem Marxismus*, in: *Marxismus. Versuch einer Bilanz*, S. 72.

von nirgendwo“ (Thomas Nagel) –, er bewegt sich vielmehr in den Bahnen einer „kollektiven Reflexion einer Kritik von innen“¹³⁴, und zwar in Parteinahme für die unterprivilegierten Schichten und Klassen.

Bezugspunkt der Kritik ist für Marx zunächst die spekulative Philosophie in Gestalt des Hegelschen Geistkonzepts. Mitte der vierziger Jahre dehnt er diese Kritik auch auf die junghegelianische Philosophie des Selbstbewusstseins aus.¹³⁵ Gegen den in Hegel kulminierenden Idealismus bringt er den Grundeinwand vor, und zwar bereits in seiner Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie, dass dieser die Idee – den Geist – von den wirklichen Verhältnissen ablöst und zugleich versubjektiviert. Eine solche Umkehr von Subjekt und Prädikat begründet für ihn den logischen Mystizismus Hegels. Idee und Begriff treten hier als verselbständigte Abstraktionen auf, die zugleich den Status von Tätigkeitsprinzipien erhalten.¹³⁶ Reflektiert er diese Umkehr bei Hegel zunächst am Verhältnis Familie/bürgerliche Gesellschaft und Staat, kritisiert er die idealistische Methode in der „Heiligen Familie“ in prinzipiellerer Form. Er charakterisiert sie dort als „spekulative Konstruktion“, bei der allgemeine Begriffe substantiali-

¹³⁴ Michael Walzer, Die Praxis der Gesellschaftskritik, in: Kritik und Gemein-sinn. Drei Wege der Gesellschaftskritik, aus dem Amerik. und mit einem Nachwort von Otto Kallscheuer, Berlin 1990, S. 77. Durch ihre parteiliche Stellungnahme sind die Marxisten Walzer zufolge allerdings keine (kollektiven) Kritiker der bürgerlichen Gesellschaft, sondern nur „Kritiker der Arbeiter“, insofern diese ideologisch Gefangene der bürgerlichen Gesellschaft sind und ihre historische Rolle als Träger des Umsturzes nicht erfüllen, ebenda, S. 69 f.

¹³⁵ Die junghegelianische Philosophie fällt nach Marx gleichwohl hinter Hegel wieder zurück. Bruno Bauer und seine Anhänger liefern zu Hegels „Phänomenologie des Geistes“ in seinen Augen nur eine „inhaltslose Karikatur“. Friedrich Engels, Karl Marx, Die heilige Familie oder Kritik der kritischen Kritik. Gegen Bruno Bauer und Konsorten, in: MEW 2, S. 205.

¹³⁶ Vgl. Karl Marx, Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie, in: MEGA² I/2, S. 7 f., 11, 15 u. a.

siert und als selbsttätige Subjekte bestimmt werden.¹³⁷ Eine solche Verselbständigung philosophischer Begriffe hat für die Objektseite zur Folge, dass die wirklichen Verhältnisse zu bloßen Erscheinungen der Idee bzw. des Selbstbewusstseins depotenziert werden. Die empirische Existenz wird zum abgeleiteten Phänomen der allgemeinen Idee; die Sache dient als Beweis der Logik.¹³⁸ Die wirkliche Geschichte der Menschheit, wie Marx bezogen auf Hegels „Phänomenologie“ bemerkt, erscheint als Produktionsgeschichte des absoluten Denkens, das sich in den geschichtlich-kulturellen Objektivierungen der Menschen entäußert und am Ende im absoluten Wissen wieder zurücknimmt.¹³⁹ Damit gelangt in die philosophische Reflexion für ihn ein unzulässiges teleologisches Prinzip – die Bedingung wird als Bedingtes, das Bestimmende als das Bestimmte gesetzt.¹⁴⁰ Eine solche Abwertung der existierenden Welt spricht sich für Marx und Engels exemplarisch im junghegelianischen Begriff der Masse aus, nach dem die Mehrheit der Menschen nur ein passives, geistloses, geschichtsloses und materielles Element der Geschichte bildet.¹⁴¹ Sie konstatieren bei den Junghegelianern in dieser Hinsicht eine elitäre Tendenz¹⁴², mit der die revolutionäre, progressive Kraft der unterprivilegierten Klassen verkannt wird. Daran schließt sich ein dritter Grundeinwand an: Das idealistische Vergegenständlichungskonzept läuft nach Marx auf eine Rechtfertigung des Bestehenden hinaus, insofern die wirkliche Welt nur in

¹³⁷ Vgl. Engels, Marx, Die Heilige Familie, S. 59-63.

¹³⁸ Vgl. Marx, Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie, S. 8-10, 18.

¹³⁹ Vgl. Karl Marx, Ökonomisch-philosophische Manuskripte (Zweite Wiedergabe), in: MEGA² I/2, S. 403.

¹⁴⁰ Vgl. Marx, Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie, S. 9.

¹⁴¹ Marx und Engels wenden dagegen ein, dass die Aktionen und Ideen in der Geschichte immer „die Ideen und Aktionen von ‚Massen‘ waren.“ Dies., Die Heilige Familie, S. 85.

¹⁴² Vgl. Ebenda, S. 90 f.

idealer Weise überschritten und damit belassen wird. Hegels spekulatives Geistkonzept legitimiert nach Marx die monarchische Ständegesellschaft, wie die Junghegelianer die bürgerliche Welt apologisieren. In seiner Doktordissertation hat er von einer Akkommodation aufgrund eines unzulänglichen Prinzips gesprochen.¹⁴³ Die „Deutsche Ideologie“ ergänzt diese Einwände um eine außertheoretische Kritik: Die deutsche Philosophie, zu der Marx und Engels Hegel, die Junghegelianer, Feuerbach oder den philosophischen Sozialismus zählen, wird als idealer Spiegel der zurückgebliebenen deutschen Verhältnisse gesehen.¹⁴⁴ Der Idealismus – wie auch der „bürgerliche“ Materialismus – erscheinen als funktionaler Ausdruck der realen Lebensprozesse. Der Grund der Symptome, wie Althusser später formuliert, liegt hier außerhalb des Symptoms als solchem¹⁴⁵. Den Ursprung des idealistischen Bewusstseins verlegen Marx und Engels bestimmter in die gesellschaftliche Arbeitsteilung, mit der es zu einer Verselbständigung der geistigen Tätigkeit, so auch des Geschäfts der Philosophen kommt, die zu „konzeptiven Ideologen“¹⁴⁶ werden.

Dienen Marx als Gewährsmänner für seine Idealismuskritik zunächst Feuerbach¹⁴⁷ und der Materialismus der Aufklärung¹⁴⁷, wendet er sich, beginnend mit seinen „Feuerbach-Thesen“, ebenfalls gegen die Feuerbachsche Anthropologie, die er nunmehr mit dem

¹⁴³ Vgl. Karl Marx, Differenz der demokritischen und epikureischen Naturphilosophie nebst einem Anhang. [Anmerkungen], in: MEGA² I/1, S. 67.

¹⁴⁴ Vgl. die „Vorrede“ zur „Deutschen Ideologie“, in: MEW 3, S. 13.

¹⁴⁵ Vgl. Louis Althusser, *Écrits philosophiques et politiques*, hrsg. von François Mathéron, Bd. 2, Paris 1995, S. 226.

¹⁴⁶ Zu diesem Begriff vgl. Marx, Engels, Weydemeyer, Die deutsche Ideologie, S. 41 (45).

¹⁴⁷ Zur Relevanz des Feuerbachschen Materialismus für Marx und auch Engels vgl. dies., Die Heilige Familie, S. 132 und 98; zur Bedeutung des neuzeitlichen Materialismus vgl. ihre Ausführungen zur „Kritischen Schlacht gegen den französischen Materialismus“, ebenda, S. 131-141.

Materialismus gleichsetzt. Wie beim Idealismus kritisiert er auch hier im Kern den unzulänglichen Subjekt- und Weltbegriff. Gemeinsam mit Engels wirft Marx in der „Deutschen Ideologie“ Feuerbach zum einen vor, dass er das Subjekt nur in einem anschauenden, empfindenden Bezug zur sinnlichen Welt, d. h. in einem passiven, erkenntnistheoretischen Weltverhältnis fasst. Er blendet zum anderen den wirklichen historischen Kontext aus, womit das Subjekt nur abstrakt begriffen wird.¹⁴⁸ Feuerbach begreift das Gattungswesen des Menschen darüber hinaus nur als eine „natürlich verbindende Allgemeinheit“¹⁴⁹. Darin sehen Marx und Engels eine naturalistische Verkürzung. Bei dem ebenfalls kritisierten Stirner wird die Gattungsdimension nach ihnen dagegen ganz eliminiert. Stirners Konstrukt des von allen sozialen Banden losgelösten Einzigen weisen sie entsprechend als einseitige Abstraktion zurück. Stirner sieht nach ihnen unzulässig davon ab, dass die Individuen in unaufhebbaaren gesellschaftlichen Beziehungen zueinander stehen.¹⁵⁰ Sie folgen in dieser Ausrichtung Hegel und Aristoteles, die den Menschen von Natur aus ebenfalls als ein gesellschaftliches (politisches) Lebewesen begriffen haben.

Dem abstrakten, ahistorischen Subjektbegriff Feuerbachs korrespondiert nach Marx ein eingeschränkter Begriff der Welt. Dieser fasst die empirische Welt als eine von Ewigkeit her gegebene, gleich bleibende Entität und entsprechend nicht als ein geschichtliches Produkt zusammenwirkender tätiger Menschen auf.¹⁵¹ Marx konstatiert bei Feuerbach in diesem Zusammenhang einen statischen Wirklichkeits- und auch Subjektbegriff, worin dem Sein

¹⁴⁸ Vgl. Marx, Engels, Weydemeyer, Die Deutsche Ideologie, S. 7 (42).

¹⁴⁹ Karl Marx, Notizbuch aus den Jahren 1844-1847. 1) ad Feuerbach., in: ME-GA² IV/3, S. 21.

¹⁵⁰ Vgl. Marx, Engels, Weydemeyer, Die Deutsche Ideologie, in: MEW 3, S. 423.

¹⁵¹ Vgl. Marx, Engels, Weydemeyer, Die Deutsche Ideologie, S. 8 (43).

gegenüber dem geschichtlichen Werden ein Vorrang eingeräumt wird. Marx und auch Engels sehen darin eine unhaltbare Verkürzung; unterliegen das Mensch-Natur-Verhältnis wie die Natur selbst doch permanenten Veränderungen – selbst die Existenz des Kirschbaums in Feuerbachs Umgebung ist nach ihnen kein natürliches, sondern ein künstliches, dem Handel geschuldetes Produkt.¹⁵² Auch der materialistische Ansatz führt unter diesen Voraussetzungen zu einer „Anerkennung & zugleich Verkenning des Bestehenden“¹⁵³. Darin liegt für sie ein scheinhaftes, ideologisches Moment, womit letztlich die schlechten Lebensverhältnisse von „Millionen von Proletariern“¹⁵⁴ in Kauf genommen werden, ohne nach einer praktischen Überschreitung dieser Verhältnisse zu fragen. Feuerbach gelingt es nach ihnen nicht, seinen materialistischen Ansatz auf dem Gebiet der Geschichte zu realisieren; er bleibt hier Idealist und ist folglich zu überschreiten.¹⁵⁵

Weder die idealistische Subjektphilosophie noch der naturalistische Materialismus werden nach Marx dem geschichtlichen Vergegenständlichungs- und Sozialisierungsprozess der Menschen gerecht. Dieser Prozess ist seiner Kritik zufolge nicht allein auf Bewusstseins- bzw. Willenshandlungen zu begründen, wie das Terrain der menschlichen Geschichte ebenfalls nicht bloß dem Zufälligen, Irrationalen oder auch Subjektlosen zu überlassen ist. In ihrer doppelten Stoßrichtung kommt der Marxschen Kritik, wie ich denke, ein unabgegoltener Problemgehalt zu.¹⁵⁶ Sie ist nach wie vor als ein theoretischer Stachel anzusehen, auch

¹⁵² Vgl. Ebenda, S. 8 (43).

¹⁵³ Vgl. Ebenda, S. 37 (42).

¹⁵⁴ Vgl. Ebenda.

¹⁵⁵ Vgl. Ebenda, S. 12 (45).

¹⁵⁶ Eine andere, hier jedoch ausgeblendete Frage ist, inwieweit Marx mit seiner Kritik Feuerbach und den Junghegelianern überhaupt gerecht wird. Seine Einwände gegenüber der Anthropologie Feuerbachs sind augenscheinlich stark überzogen.

im Hinblick darauf, dass den gegenwärtigen Philosophiediskurs eine vergleichbare Polarität auszeichnet. Auf der einen Seite herrschen darin universalistische, normative und konstruktivistische Ansätze vor, in denen die natürliche und geschichtlich-gesellschaftliche Wirklichkeit vermittels logisch-sprachlicher Symbolisierung, rational hervorzubringender allgemeiner Normen und argumentativer Diskursformen erschlossen werden. Wo immer es möglich ist, wie Russell symptomatisch Anfang des 20. Jahrhunderts formulierte, sind logische Konstruktionen an die Stelle erschlossener Entitäten zu setzen.¹⁵⁷ Zu dieser Grundströmung gehören so heterogene Richtungen wie der logische Positivismus, die Transzendentalpragmatik und Diskursethik oder auch Rawls normative Gerechtigkeitstheorie, um vier prägende Theoriekonzepte anzuführen. Auf der anderen Seite stößt man auf Naturalismus im Sinne einer Verallgemeinerung von naturwissenschaftlichen Methoden¹⁵⁸, wobei derzeit die neurobiologische Hirnforschung eine besondere Relevanz besitzt, aber auch auf Ansätze, wo in Abgrenzung vom Logozentrismus, so im Poststrukturalismus, die Geschichte subjektlosen „stummen“ Ordnungscodes überantwortet wird. Die Modalitäten dieser Codes bestimmen jeweils die Sprache, Wahrnehmungsschemata, den Austausch, die Technik usw. einer Kultur.¹⁵⁹ Einer solchen versachlichten Sy-

¹⁵⁷ Bertrand Russell, *Mysticism und logic ad other essays*, 2. ed., London 1951, VIII. 6. Vgl. dazu auch die polemische Studie von Ian Hacking, *Was heißt ‚soziale Konstruktion‘? Zur Konjunktur einer Kampfvokabel in den Wissenschaften*, 3. Aufl., Frankfurt am Main 2002.

¹⁵⁸ Vgl. Geert Keil/Herbert Schnädelbach (Hrsg.), *Naturalismus. Philosophische Beiträge*, Frankfurt am Main 2000, S. 12 f.

¹⁵⁹ Vgl. Michel Foucault, *Die Ordnung der Dinge. Eine Archäologie der Humanwissenschaften*, 8. Aufl., Frankfurt am Main 1989, S. 22 ff. Der Kritiker dieser Richtung Jürgen Habermas bemerkt dazu: „Die Geschichte erstarrt unter dem stoischen Blick des Archäologen zu einem Eisberg, der von den kristallinen Formen willkürlicher Diskursformationen überzogen ist“. Der Raum der Geschichte wird von einem „schlechthin kontingenten Geschehen des un-

stemwelt wird wie bei Foucault die „Ästhetik der Existenz“ entgegengestellt, mit der sich das Individuum selbst zu unmittelbarer Einzigartigkeit erschafft, und zwar – wie bei Stirner – jenseits gegebener gesellschaftlicher Regelkodexe.¹⁶⁰ Auch im gegenwärtigen Diskurs stößt man vor diesem Hintergrund auf eine Kluft zwischen Subjektivität und Objektivität und es stellt sich die Frage, wie beide Seiten zu vermitteln sind. Gefragt ist in praktischer Hinsicht eine „Synthese der faktischen gesellschaftlichen Sachgesetze und der Perspektive kommunikativer Sozialisation“¹⁶¹. Vor dieser Grundproblematik stand bereits der Vormärzdenker Marx. Im Folgenden interessiert der Weg, den er zur Auflösung dieser Schwierigkeit eingeschlagen hat.

2. Zum methodischen Ansatz von Marx' Gesellschafts- und Geschichtstheorie

Um die herausgestellten Eckpunkte – das wirkliche, tätige Verhalten zusammenwirkender Menschen wie die Natur und geschichtlich-kulturelle Welt – zusammenzuschließen, geht Marx auf den Schlüsselbegriff der gegenständlichen Produktion zurück. Er gebraucht den Produktionsbegriff zunächst in einem weiten (emanzipatorischen) Sinn, als Ausdruck für die Verwirklichung bzw. Wirklichkeit der Menschen, zu der er neben der ökonomischen Sphäre auch Religion, Familie, Staat, Recht, Moral,

tergeordneten Aufblitzens und Vergehens neuer Diskursformationen“ ausgefüllt. Ders., *Der philosophische Diskurs der Moderne. Zwölf Vorlesungen*, 2. Aufl., Frankfurt am Main 1989, S. 297.

¹⁶⁰ Michel Foucault, *Eine Ästhetik der Existenz*. Gespräch mit Alessandro Fontana, in: Ders., *Von der Freundschaft als Lebensweise*. Michel Foucault im Gespräch, deutsch von Marianne Karbe und Walter Seitter, Berlin 1984, S. 133-141.

¹⁶¹ Gerd Irrlitz, *Grundrichtungen der praktischen Philosophie und die Frage nach synthetischen Tendenzen*, in: *DZPhil*, Berlin 52 (2004) 1, S. 67.

Wissenschaft und Kunst rechnet.¹⁶² In Überschreitung der kritisierten Ansätze legt er das Schwergewicht auf den reellen Objektivierungsprozess und seine bleibenden Resultate. Zu einer solchen objektiven Wende war er insbesondere über die Versachlichungsproblematik gelangt; sie leitete zur Einsicht, wonach sich soziale Handlungen und ihre Realisierungsformen im geschichtlichen Prozess notwendig verselbständigen. Für seine Gegenwart konstatiert er eine „Herrschaft der sachlichen Verhältnisse über die Individuen“ wie eine „Erdrückung der Individualität durch die Zufälligkeit“, die ihre schärfste und universellste Form erhalten hat.¹⁶³ Marx interessieren eigens die objektiven Aufbau- und Zersetzungsformen der gesellschaftlichen Versachlichung, wie sie nach ihm auf dem technisch-ökonomisch Vergegenständlichungsprozess gründen. Als theoretisches Ziel seiner ökonomischen Theorie bestimmt er in dieser Hinsicht, das „ökonomische Bewegungsgesetz der modernen Gesellschaft zu enthüllen.“¹⁶⁴

In der „Deutschen Ideologie“ entwirft er seinen Ansatz gemeinsam mit Engels zum ersten Mal in systematischer Form. Als ausgezeichnetes humanspezifisches Vermögen hebt er darin das Produzieren des materiellen Lebens (Produzieren von Lebensmittel) heraus¹⁶⁵, worunter er im Kern eine kooperative Bearbeitung und zweckgerichtete Umwandlung der Natur fasst. Die praktisch-gegenständliche Tätigkeit avanciert damit zur fundamentalen Produktionsform.¹⁶⁶ Bezugspunkt ist der leibliche, bedürftige, phy-

¹⁶² Vgl. Marx, Ökonomisch-Philosophische Manuskripte, S. 389 f.

¹⁶³ Vgl. Marx, Engels, Weydemeyer, Die deutsche Ideologie, in: MEW 3, S. 424.

¹⁶⁴ Karl Marx, Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie. Erster Band. Hamburg 1867, in: MEGA² II/5, S. 13 f.

¹⁶⁵ Vgl. Marx, Engels, Weydemeyer, Die deutsche Ideologie, S. 12, 107 f. (20 f., 28).

¹⁶⁶ Hegels „Phänomenologie“ deutet Marx bezeichnenderweise als eine – geist-

sisch und intellektuell tätige Mensch, der mit anderen produziert und sich austauscht. Der Arbeitsbegriff besitzt bei Marx eine instrumentell-praktische Dimension, darüber hinaus auch eine moralisch-praktische Komponente.¹⁶⁷ Auf die Arbeitsebene geht er ebenfalls in seiner ökonomischen Theorie zurück. Im Unterschied zur Nationalökonomie begreift Marx die Arbeit hier von der Erfahrungsebene körperlich und geistig arbeitender Individuen aus. Darin liegt in seiner Ökonomie und Gesellschaftstheorie von vornherein eine kritische Ausrichtung.¹⁶⁸ Marx programmatische Grundeinsicht ist, dass die Art und Weise der praktisch-gegenständlichen Produktion die Art und Weise vorgibt, wie die Individuen insgesamt leben. „Was die Individuen also sind, das hängt ab von den materiellen Bedingungen ihrer Produktion.“¹⁶⁹ Die eigentliche Schwierigkeit und Spezifik seines Ansatzes liegt darin, die objektiven Struktur- und Wertverhältnisse der Gesellschaft sowie ihren dynamischen Zusammenhang im Ausgang von der praktisch-gegenständlichen Tätigkeit genetisch zu rekonstruieren. Der Ökonomie kommt bei Marx damit eine zentrale Stellung zu. Im Mittelpunkt dieser Basisdisziplin steht der praktisch-gegenständliche Vermittlungsprozess, wie er von der Arbeit kooperierender Individuen in der Doppelfunktion einer Tausch-

philosophisch verstellte – Theorie der Selbsterzeugung des Menschen durch seine eigene Arbeit. Vgl. ders., *Ökonomisch-Philosophische Manuskripte*, S. 414.

¹⁶⁷ Die moralisch-praktische Komponente entwickelt Marx insbesondere im Hinblick auf die Vereinigung der Arbeiter (Handwerker), die Gleichheit und Brüderlichkeit repräsentiert und Gemeinschaft – bereits unter Bedingungen der kapitalistischen Gesellschaft – zu einem Selbstzweck werden lässt. Vgl. ders., *Ökonomisch-Philosophische Manuskripte*, S. 289; ebenfalls Friedrich Engels, *Zur Geschichte des Bundes der Kommunisten*, in: MEW 21, insb. S. 223.

¹⁶⁸ Vgl. dazu Axel Honneth, *Arbeit und instrumentales Handeln. Kategoriale Probleme einer kritischen Gesellschaftstheorie*, in: ders., Urs Jaeggi (Hrsg.), *Arbeit, Handlung, Normativität. Theorien des Historischen Materialismus 2*, Frankfurt am Main 1980, S. 185-233.

¹⁶⁹ Vgl. Marx, Engels, Weydemeyer, *Die Deutsche Ideologie*, S. 108 (21).

und Gebrauchswert erzeugenden Größe sukzessive zum Kapitalverhältnis in seiner widersprüchlichen, zugleich auf Überschreitung drängenden Bewegungsform führt. Diesen Prozess hat Marx bekanntlich nur fragmentarisch dargestellt.¹⁷⁰

Die von den Individuen selbst hervorgebrachten materiellen Bedingungen – Produktivkräfte, Arbeitsteilung und Eigentumsformen – bestimmen nach Marx in grundlegender Weise alle kulturelle, soziale und theoretische Tätigkeit der Menschen. Bereits in der „Deutschen Ideologie“ legt er in diesem Zusammenhang eine spezifische Schichtung der gesellschaftlichen Verhältnisse zugrunde. Das Fundament bildet der wirkliche Produktionsprozess, ausgehend von der materiellen Produktion des unmittelbaren Lebens. Die mit dieser Produktionsweise zusammenhängende und von ihr erzeugte Verkehrsform, die bürgerliche Gesellschaft, bildet wiederum die Grundlage für die politische (rechtliche) Sphäre sowie die theoretischen Erzeugnisse und Formen des Bewusstseins (Religion, Philosophie, Moral usw.).¹⁷¹ Er stellt dieses gesellschaftliche Schichtenmodell zugleich auf eine horizontale Zeitachse, wodurch die Strukturbezüge jeweils in ihrer spezifischen geschichtlichen Formbestimmtheit betrachtet werden. Die Dynamik des geschichtlichen Prozesses ergibt sich gemäß seinem Ansatz aus der (unbegrenzten) Fortentwicklung

¹⁷⁰ Entgegen dem ursprünglichen Plan, das System der bürgerlichen Ökonomie über verschiedene Stufen darzulegen (vgl. etwa ders., Zur Kritik der politischen Ökonomie. Erstes Heft. Vorwort, in: MEGA² II/2, S. 99), hat Marx nur die erste Realisierungsstufe, das Kapital, dargestellt, diese wiederum nur in fragmentarischer Form.

¹⁷¹ Vgl. Marx, Engels, Weydemeyer, Die Deutsche Ideologie, S. 28-31 (37-39). In der späteren Metaphorik von Basis und Überbau untergliedert Marx die Gesellschaft in die Basissphäre der Produktionsverhältnisse, die Überbausphäre der juristischen und politischen Verhältnisse sowie die sich darüber erhebenden gesellschaftlichen Bewusstseinsformen. Vgl. Marx, Zur Kritik der politischen Ökonomie. Erstes Heft, S. 100.

der materiellen Produktivkräfte, die auf bestimmten Entwicklungsstufen zu den vorhandenen, statischen Produktionsverhältnissen in Widerspruch treten. Es kommt in der Folge zu einer Epoche sozialer Revolution, die zu Umwälzungen auf allen soziokulturellen Objektivierungsebenen führt. Die kapitalistische Gesellschaftsformation bildet nach Marx' Auffassung eine letzte, naturwüchsige Sozialitätsstufe, die durch Privateigentum, Klassenspaltung, Marktanarchie wie auch die Zufälligkeit des Individuums gekennzeichnet ist. Er antizipiert in diesem Zusammenhang eine zukünftige, organische Gesellschaft, wo die Naturwüchsigkeit überschritten und die Verhältnisse der Menschen der „Macht der vereinigten Individuen“¹⁷² unterworfen werden, und zwar in Ausbildung universaler Beziehungen, allseitiger Bedürfnisse, universeller Vermögen wie einer freien Individualität.¹⁷³

Beschränkt man den Marxschen Ansatz nicht von vornherein auf seine Zukunftsprognosen und revolutionstheoretischen Prämissen, sondern misst ihn an dem zugrunde gelegten Struktur- und Prozessbegriff der Gesellschaft, kommt ihm m. E. auch in methodischer Hinsicht ein rationeller Gehalt zu. Mit der objektiven Fassung der geschichtlichen Vergesellschaftung der Menschen überschreitet Marx sowohl den subjektphilosophischen Ansatz als auch einen naturalistischen Materialismus. Er verlegt diesen Prozess in die geschichtlich-soziokulturelle Wirklichkeit, ohne auf ein ideales Subjekt außer Raum und Zeit zurückzugreifen. Seine Kausalanalyse der Gesellschaft bricht bewusst mit dem teleologischen Bewusstseins- und Geistparadigma des deutschen Idealismus und setzt die menschliche Vergesellschaftung nicht mehr mit einer logischen Entwicklung gleich. Indem Marx den Schwerpunkt auf den reellen Vermittlungsprozess setzt, dem er

¹⁷² Vgl. Marx, Engels, Weydemeyer, Die Deutsche Ideologie, S. 79 (70).

¹⁷³ Vgl. Karl Marx, Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie. Erster Teil, in: MEGA² II/1, S. 91.

nicht lediglich eine äußerliche Funktion, sondern einen das Wesen des Menschen konstituierenden Status zuerkennt, treten in den Mittelpunkt die geschichtlich realisierten Objektivierungen und ihr Zusammenhang. In dieser Ausrichtung schließt er an die Synthesisproblematik des klassischen Idealismus an, die er in modifizierter Form weiterführt.¹⁷⁴ Marx bestimmt die geschichtlich-kulturelle Welt auf der anderen Seite nicht als eine bloße Naturkonstante, die undurchschaubaren, willkürlichen Ordnungscodes folgt. Die gegebene geschichtliche Wirklichkeit wird von ihm vielmehr als ein Funktionsgefüge gesellschaftlich erzeugter Verhältnisse rekonstruiert, das ein Potenzial vergegenständlichter individueller, sozialer und kultureller Gattungskräfte birgt. Einen Weg zwischen Idealismus (Bewusstseinstheorie) und Materialismus (Empirismus) schlägt Marx ebenfalls auf dem Gebiet des theoretischen Erkennens ein. Im Rekurs auf eine doppelte Methode, auf die von empirischen Fakten ausgehende Forschungs- sowie auf die das Mannigfaltige geistig rekonstruierende Darstellungsmethode, strebt er in seiner ökonomischen Theorie eine Verbindung von empirischen Tatsachen und logisch-kategorialer Darstellung an.¹⁷⁵ Seine Ökonomie bewegt sich damit spezifisch im Raum zwischen einer rein logischen Konstruktion sowie bloßer empirischer Deskription. – Mit diesen allgemeinen Koordinaten stellt Marx seine Gesellschaftstheorie in strukturaler, historischer und methodischer Hinsicht auf Prämissen, die in die nachfolgenden Wissenschaften der Gesellschaft – wissentlich oder unwissentlich – eingegangen sind. Darin liegt seine Leistung für das 19. Jahrhundert sowie ein Korrektiv für das 20. und 21. Jahrhundert.

¹⁷⁴ Vgl. dazu auch Rohbeck, S. 34 f.

¹⁷⁵ Vgl. etwa Marx' Ausführungen zur Methode der politischen Ökonomie in seiner „Einleitung zu den ‚Grundrissen der Kritik der politischen Ökonomie‘“, in: MEGA² II/1, S. 35-43.

Marx entwickelt seine auf die Totalität der Gesellschaft abzielende Theorie zugleich unter einer spezifischen systematischen Annahme: Er begründet den Vergesellschaftungsprozess auf dem Fundament der praktisch-gegenständlichen Sphäre, der er allein Materialität zuerkennt. Die politische und rechtliche Überbausphäre wie die Bewusstseinsformen (Moral, Religion, Kunst, Philosophie) bilden für ihn dagegen nur ideologische, d. h. abgeleitete Erscheinungsformen. Diese duale Systematik führt offenkundig zu einer eingeschränkten Rekonstruktion der Gesellschaft, die sich struktural und historisch allein an der ökonomisch-technischen Objektivierungssphäre ausrichtet. Bezogen auf die aufgeworfene Freiheitsproblematik führt diese Systematik dazu, dass das Schwergewicht einseitig auf der Seite der Notwendigkeit (Naturnotwendigkeit) liegt. Freiheit im eigentlichen Sinne, als Selbstbestimmung, Selbstverwirklichung des Individuums in Gemeinschaft mit Anderen gefasst¹⁷⁶, ist für Marx erst ein Modus zukünftiger Entwicklung, der einen bestimmten Stand der Produktivkraftentwicklung wie entsprechende Produktionsverhältnisse voraussetzt. Die Freiheitsfrage bildet damit einen zu vernachlässigenden Aspekt im bisherigen geschichtlichen Vergesellschaftungsprozess bzw. wird nur in privativer Form reflektiert – in Form von Klassenherrschaft, bei der die Individuen unter die herrschende Klasse subsumiert werden bzw. über andere Klassen herrschen. Auch der Übergang zu einer Assoziation freier Produzenten setzt nach Marx bestimmte materielle Produktionsbedingungen voraus, die bereits innerhalb der auf Tauschwert beruhenden Gesellschaft entstehen, und zwar in „verhüllter“ Form. Ohne diese materiellen Bedingungen, wie Marx polemisch her-

¹⁷⁶ Vgl. Marx, Engels, Weydemeyer, *Die Deutsche Ideologie*, S. 73 (74); dazu ebenfalls Raymond Geuss, *Freiheit im Liberalismus und bei Marx*, in: Julian Nida-Rümelin/Wilhelm Vossenkuhl (Hrsg.), *Ethische und politische Freiheit*, Berlin [u. a.] 1998, S. 114-125.

vorhebt, wären alle revolutionären Sprengversuche der Arbeiterklasse nur „Donquichoterie“¹⁷⁷. Der Subjektseite fällt auch bezogen auf den Übergang zur klassenlosen Gesellschaft nur eine abgeleitete Funktion zu. Die kategorialen Bestimmungen Freiheit und Notwendigkeit erhalten bei Marx weitergehend den Status zweier selbständiger Reiche. Bleibt das „Reich der Notwendigkeit“ für ihn auch unter den Bedingungen einer bewusst geregelten Produktion bestehen, so ist das „Reich der Freiheit“ nur jenseits von diesem zu denken.¹⁷⁸ Zwischen Freiheit und Notwendigkeit kommt es auch in der zukünftigen Gesellschaft zu keiner wirklichen Vermittlung – Selbstbestimmung und freie Kraftentwicklung werden außerhalb von materiellem wie sozialem Widerstand und Zwang gedacht. Die Frage, wie in der von technisch-ökonomischen und politisch-bürokratischen Prozessen beherrschten Gegenwart eine selbst bestimmte Praxis ohne Unterordnung zu denken ist, ist auf dieser Basis nicht mehr adäquat zu klären. Eine bloße Restitution der Marxschen Theorie wie eine Erneuerung des Marxismus ist in dieser Hinsicht auszuschließen. In der Wirkungsgeschichte des Marxschen Ansatzes hat die verkürzte Fassung der Objektivierungsproblematik bald zum Bestreben geführt, diesen Ansatz zu erweitern. Darauf soll im letzten Abschnitt eingegangen werden. Es wird damit zugleich die Frage tangiert, inwieweit der abgeleitete Stellenwert der au-

¹⁷⁷ Vgl. Marx, Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie. Erster Teil, S. 92. Die Arbeiterklasse hat nach Marx keine Ideale zu verwirklichen, sondern nur „die Elemente der neuen Gesellschaft in Freiheit zu setzen, die sich bereits im Schooß der zusammenbrechenden Bourgeoisgesellschaft entwickelt haben.“ Dieser Auffassung liegt sein Gedanke zugrunde, wonach die gegenwärtige Gesellschaft durch ihre eigene ökonomische Entwicklung der höheren Lebensform „unwiderstehlich entgegenstrebt“. Karl Marx, Der Bürgerkrieg in Frankreich. Adresse des Generalrats der Internationalen Arbeiterassoziation [...], in: MEGA² I/22, S. 206.

¹⁷⁸ Vgl. Karl Marx, Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie. Dritter Band. Zweiter Teil. Hamburg 1894, in: MEGA² II/15, S. 794 f.

berökonomischen Sphären bei Marx systematisch notwendig ist oder nur eine geschichtlich bedingte und damit aufhebbare Einschränkung seiner Objektivierungstheorie darstellt.

3. Zur praktisch-ethischen Erweiterung des Marxschen Ansatzes

Haben sich Marx und sein Mitstreiter Engels vehement gegen eine ethische (ideologische) Fundierung ihres geschichtsmaterialistischen Ansatzes gewehrt, hat es zu ihren und späteren Zeiten immer wieder Versuche gegeben, ihren Ansatz durch Aufnahme moralischer wie auch rechtlicher oder politischer Problemstellungen zu erweitern. Zur Vergegenwärtigung dieser Thematik werden zwei ausgesuchte Fortbildungen betrachtet: die neukantianisch geprägte Revision und die kommunikationstheoretische Rekonstruktion der Marxschen Theorie. In beiden Fortbildungen werden bestimmte Aspekte der von Marx entwickelten Objektivierungstheorie allerdings wieder zurückgenommen. Vor diesem Hintergrund soll am Ende auf eine Perspektive gewiesen werden, bei der an der Vergegenständlichungsproblematik allgemein festgehalten wird. Marx objekttheoretischer Ansatz wird dabei um Bestimmungen der Sozialanthropologie Feuerbachs erweitert.

Einen wesentlichen Anstoß zur Modifikation der Marxschen Theorie gab gegen Ende des 19. Jahrhunderts die Einsicht, dass die Marx/Engelschen Prognosen bezogen auf einen gesamtgesellschaftlichen Umbruch nicht mit der empirischen Entwicklung in Einklang standen. Es waren vor allem Fragen der „sozialistischen Gegenwartsarbeit“¹⁷⁹, die auf eine theoretische Weiterführung

¹⁷⁹ Zu diesem Begriff siehe Eduard Bernstein, *Der Revisionismus in der Sozialdemokratie*, Amsterdam 1909, S. 38. Vgl. dazu auch Iring Fetscher, *Der Marxismus. Seine Geschichte in Dokumenten*, 4. Aufl., München, Zürich 1984,

bzw. Revision der Marxschen Lehre drängten. Im Bewusstsein, dass sich die Sozialdemokratie nicht an einem „in Bälde zu erwartenden Zusammenbruch der bürgerlichen Gesellschaft“¹⁸⁰ orientieren konnte, diese Gesellschaft komplizierter, die Klassengliederung vielseitiger geworden war¹⁸¹, sah sich Bernstein, ein Protagonist dieser Richtung, genötigt, die Marxsche Theorie auf praktischem Gebiet zu erweitern. Der erreichte Stand ökonomischer Entwicklung ließ nach ihm „den ideologischen und insbesondere den ethischen Faktoren einen größeren Spielraum selbständiger Betätigung, als dies vordem der Fall war“¹⁸². Im Wertbegriff erkannte Bernstein weitergehend ebenfalls ein moralisches Element – eine Gleichheits- und Gerechtigkeitsvorstellung –, die für ihn ein starkes Motiv in der sozialistischen Bewegung bildete.¹⁸³ Um seine Erweiterung zu begründen, ergänzte Bernstein unter Einfluss des Neukantianismus die materialistische Geschichtsauffassung um Aspekte der Kantschen Ethik.¹⁸⁴ Eine solche Intention findet sich auch bei anderen marxistischen Theoretikern; eine Verbindung von Sozialismustheorie und Kant ging gleichfalls aus dem Neukantianismus selbst hervor, etwa bei Lange, Cohen oder Vorländer. Das sittliche Ideal wurde als eine

insbes. S. 262-283.

¹⁸⁰ Eduard Bernstein, *Die Voraussetzungen des Sozialismus und die Aufgaben der Sozialdemokratie*, eingel. von Dieter Schuster, Hannover 1964, S. 6 (Nachdruck der neuen, verb. und erg. Ausgabe, 2. Aufl., Stuttgart/Berlin 1921.)

¹⁸¹ Zur letzten Auffassung siehe Bernstein, *Der Revisionismus in der Sozialdemokratie*, S. 25.

¹⁸² Bernstein, *Die Voraussetzungen des Sozialismus*, S. 41.

¹⁸³ Vgl. Eduard Bernstein, *Das realistische und das ideologische Moment im Sozialismus*, in: *Die Neue Zeit*, 16. Jg., Bd. 2, Stuttgart 1898, S. 392 f.

¹⁸⁴ Vgl. dazu u. a. Alfred Schmidt, *Ethik und materialistische Geschichtsphilosophie – Komplement oder Korrektiv?*, in: Helmut Holzhey (Hrsg.) *Ethischer Sozialismus. Zur politischen Philosophie des Neukantianismus*, Frankfurt am Main 1994, S. 67-93; Thomas Meyer, *Bernsteins konstruktiver Sozialismus. Eduard Bernsteins Beitrag zur Theorie des Sozialismus*, Berlin, Bonn-Bad Godesberg 1977.

„unentbehrliche Komponente des historischen Geschehens“¹⁸⁵ begriffen, wie es bei dem Austromarxisten Max Adler hieß. Dieses Ideal wird in seiner Wirksamkeit nach Adler wiederum nur durch die materialistische Geschichtsauffassung verständlich. Unter Berufung auf Cohen stellte er heraus, dass es die „formale, in jedem menschlichen Bewußtsein gleichmäßig wirkende ethische Beurteilung ist [...], die für die Kausalbetrachtung als durchgängige Richtungsbestimmtheit des sozialen Geschehens in Betracht kommt, so daß also der geschichtlichen Kausalität die ethische Wertung immanent ist.“¹⁸⁶ Die Einheit von kausalnotwendigem geschichtlichem Prozess und ethischen Zielen begründete Adler damit, dass der wichtigste geschichtliche Kausalfaktor der „richtungsbestimmte menschliche Wille ist“¹⁸⁷. In dieser Intention wurde der Sozialismus „in erster Linie als eine ethische Notwendigkeit“ begriffen.¹⁸⁸ Als reellen Träger dieser Entwicklung erkannte man die Arbeiterklasse, deren moralische Tätigkeit in Übereinstimmung mit allgemeingültigen ethischen Normen gesehen wurde.¹⁸⁹

Marx' geschichtsmaterialistischer Ansatz wurde im sozialdemokratischen Revisionismus in einer Weise ergänzt, indem der ökonomischen Gesetzlichkeit die moralische Gesetzlichkeit des sub-

¹⁸⁵ Max Adler, *Marxistische Probleme. Beiträge zur Theorie der materialistischen Geschichtsauffassung und Dialektik*, Stuttgart 1913, S. 135.

¹⁸⁶ Ebenda, S. 144.

¹⁸⁷ Ebenda, S. 146.

¹⁸⁸ Ludwig Woltmann, *Der historische Materialismus. Darstellung und Kritik der Marxistischen Weltanschauung*, Düsseldorf 1900, S. 427. Die Abschaffung der Klassenherrschaft war für Woltmann keine Frage der Technik, sondern eine der Ethik. Der ökonomischen Entwicklung muss nach ihm entsprechend eine geistige und moralische Erziehung parallel laufen. Ebenda, S. 428.

¹⁸⁹ Vgl. Nikolai Berdiajew, *Friedrich Albert Lange und die kritische Philosophie in ihren Beziehungen zum Sozialismus*, in: *Die Neue Zeit*, 18. Jg., Bd. 2, Stuttgart 1900, S. 201.

jektiven Willens beiseite gestellt wurde. Bei genauerer Betrachtung tritt dahinter ein dualistisches Welt- und Subjektverständnis zutage: Einer geschichtlich geprägten Welt naturnotwendiger Gesetze steht eine raum-zeitlose Welt sittlicher Ideale gegenüber. Deren Einheit wurde von den marxistischen Denkern nur postuliert bzw. der Arbeiterklasse als praktisches Problem überantwortet. Max Adler sprach bezogen auf diese Einheit bezeichnenderweise von einer prästabilierten Harmonie, die eine kausalgene-tische Untersuchung des sozialen Lebens immer deutlicher erkennen lässt.¹⁹⁰ Die reelle und ideelle Welt wurden hier in einem eigentümlichen Nebeneinander belassen. Dieser Umstand gründete auf der Nichtvereinbarkeit zweier Theoriekomponenten: der kausalgene-tischen Objektivierungstheorie von Marx und der transzendentalphilosophischen Willenstheorie von Kant. Eine bloße Parallelisierung konnte die Kluft zwischen beiden Ansätzen nicht überbrücken. Marx' Kritik am idealistischen Subjektbegriff wurde folglich in den Hintergrund geschoben. Freiheit und Notwendigkeit wurden unter dieser Voraussetzung nicht wirklich zusammengedacht, sondern zwei differenten Betrachtungsebenen zugeordnet.

Führte der gegen Ende des 19. Jahrhunderts einsetzende Revisionismus auf dieser Grundlage zu keiner konsistenten Lösung, so war das Problem einer praktischen Erweiterung des Marxschen Ansatzes gleichwohl gestellt. Zu erneuter Aktualität gelangte es u.a. im Kontext der Marx-Rezeption, die im Zuge der 1968er Bewegung einsetzte. Ein zentrales Motiv war hier, im Ausgang von

¹⁹⁰ Vgl. Adler, S. 146. Bernstein hat das disparate Moment bezogen auf die Erweiterung des Marxschen Ansatzes durchaus gesehen, einen theoretischen „Eklektizismus“ jedoch in Kauf genommen; erkannte er darin doch eine berechnete Reaktion auf den doktrinären Drang, „alles aus einem herzuleiten und nach einer und derselben Methode zu behandeln.“ Bernstein, Die Voraussetzungen des Sozialismus, S. 39.

Prämissen des historischen Materialismus die Emanzipationsproblematik neu zu durchdenken. Die klassischen Grundbestandteile des historischen Materialismus sollten so umformuliert werden, dass „sie den politischen Aktionszusammenhang aktueller Emanzipationsbewegungen verständlich machen“¹⁹¹. Neben praxisphilosophischen und strukturalistischen Neuinterpretationen wurde Marx' Ansatz ebenfalls kommunikationstheoretisch weitergedacht. Für letztere Richtung steht Jürgen Habermas' Rekonstruktion des historischen Materialismus, mit der er beabsichtigte, die ökonomische Evolution um eine moralisch-sozialintegrative Dimension zu erweitern. Sein Rekonstruktionsversuch lässt sich entsprechend einer ethischen Erweiterung des Marxschen Ansatzes zuordnen.¹⁹² Habermas' Interpretation zeichnet aus, den Marxschen Schlüsselbegriff der gegenständlichen Tätigkeit spezifisch als Arbeit zu deuten, die er bei Marx zur fundamentalen Syntheseform der Gesellschaft aufsteigen sieht.¹⁹³ Darunter versteht Habermas ein zweckrationales (instrumentelles, strategisches) Handeln, das eine zielgerichtete Umformung von Material nach technischen Regeln sowie ein am eigenen Erfolg orientiertes Handeln umschreibt.¹⁹⁴ Er rechnet diesem Handlungstypus

¹⁹¹ Axel Honneth/Urs Jaeggi (Hrsg.), *Theorien des Historischen Materialismus*, Frankfurt am Main 1977, S. 18.

¹⁹² Habermas grenzt sich dabei bewusst vom ethischen Sozialismus ab, dessen Melodien nach ihm „ohne Ergebnis durchgespielt worden“ sind. Ders., *Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus*, 3. Aufl., Frankfurt am Main 1982, S. 11. Folgende Ausführungen beziehen sich vornehmlich auf diesen Sammelband. Es geht in diesem Abschnitt allein um die Erweiterung des Marxschen Ansatzes, nicht um Habermas' Kommunikationstheorie als solche – letztere kommt hier zweifellos nicht zu adäquater Darstellung.

¹⁹³ Die Arbeit tritt bei Marx nach Habermas an die Stelle, die vormals dem idealistischen Bewusstseinsbegriff zugekommen ist. Vgl. ders., *Erkenntnis und Interesse*. Mit einem neuen Nachwort, 9. Aufl., Frankfurt am Main 1988, S. 36-59.

¹⁹⁴ Habermas, *Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus*, S. 145, 32.

das objektive Bezugssystem der Produktivkräfte zu, an dessen Entwicklung Marx den Grundprozess der sozialen Evolution festgemacht hat.¹⁹⁵ Im Bewusstsein, dass das zweckrationale Handeln eine zu schmale Basis darstellt, den menschlichen Evolutionsprozess zu begründen, ergänzt Habermas den Marxschen Ansatz um einen zweiten Handlungstypus, das kommunikative Handeln, das er als ein rational motiviertes, auf Verständigung und Einigung ausgehendes Handeln bestimmt, bei dem intersubjektiv geltende Normen befolgt werden. Es steht für einen reziproken Prozess zwischen Personen, dem die Erfahrung „der zwanglos einigenden, konsensstiftenden Kraft argumentativer Rede“ zugrunde liegt.¹⁹⁶ Diesem Handlungstypus ordnet Habermas die Seite der Produktionsverhältnisse zu, die nach ihm Ausdruck der Formen des sozialen Verkehrs bzw. der sozialen Integration sind. Eine für die Neufassung des historischen Materialismus zentrale These lautet, dass der „Schrittmacher der sozialen Evolution“ die Entwicklung der normativen Strukturen ist, wie sie sich in den Vermittlungen kommunikativen Handelns, den Konfliktregelungsmechanismen, den Weltbildern und Identitätsformationen verkörpern.¹⁹⁷ Orientiert an Entwicklungstheorien bei Mead, Piaget, Freud oder Chomsky, knüpft Habermas diese Entwicklung an kognitive Lernprozesse auf individueller und gesellschaftlicher Ebene.

Habermas' Ergänzung des historischen Materialismus führt in der Folge zu einem evolutionstheoretischen Konzept, worin der soziale Progress als eine Funktion moralisch-kommunikativer Lern-

¹⁹⁵ Ebenda, S. 11.

¹⁹⁶ Die Teilnehmer überwinden hier ihre zunächst nur subjektiven Auffassungen und vergewissern sich dank der Gemeinsamkeit vernünftig motivierter Überzeugungen gleichzeitig der Einheit der objektiven Welt und der Intersubjektivität ihres Lebenszusammenhanges. Vgl. Jürgen Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns*, Bd. 1, Frankfurt am Main 1988, S. 28.

¹⁹⁷ Habermas, *Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus*, S. 35.

prozesse erscheint. Die Sphäre der materiellen Vergegenständlichung besitzt dagegen einen untergeordneten Stellenwert, und zwar im Sinne von „evolutionären Herausforderungen ungelöster, ökonomisch bedingter Systemprobleme“¹⁹⁸. Die Lösung dieser Probleme obliegt allein rationalen moralischen Lernprozessen, die in entwickeltster Form der Logik argumentativer Rede folgen. Die methodische Unterscheidung zweier Handlungstypen führt bei Habermas zur Annahme zweier separater Vergesellschaftungsprozesse: die materielle Reproduktion mit ihren Subsystemen Markt (Geld) und Staat (Macht) sowie die symbolische Reproduktion, die in der auf Konsens gehenden kommunikativen Alltagspraxis lokalisiert ist. Beide konstituieren zwei relativ selbständige Wirklichkeitssphären mit eigener Raum- und Zeitstruktur, womit Marx' durchgehendes Schichtenmodell der gesellschaftlichen Verhältnisse aufgelöst wird. An die Stelle einer einheitlichen Theorie des zivilisatorischen Prozesses treten nebeneinander eine empirische Gesellschaftstheorie und eine logisch begründete Handlungstheorie sprachlich-rationaler Verständigungs- und Willenbildungsakte.¹⁹⁹ Überschreitet Habermas' kommunikationstheoretische Erweiterung des Marxschen Ansatzes den neukantianischen Revisionsversuch, so zeichnet auch seine Rekonstruktion gleichwohl einen geteilten Ansatz aus. Wie die kognitiven Lernpotenziale mit den verselbständigten Strukturen der Systemwelt zusammengeslossen werden, um soziale Evolutionsprozesse in Gang zu bringen, bleibt darin unterbestimmt.

Die Erweiterungen des Marxschen Ansatzes im Revisionismus wie in seiner kommunikationstheoretischen Rekonstruktion ge-

¹⁹⁸ Ebenda, S. 12.

¹⁹⁹ Habermas' kommunikationstheoretischer Ansatz richtet sich bezeichnenderweise nicht auf den empirischen Prozess; es geht hier vielmehr darum, „dass strukturelle Möglichkeiten der Rationalisierung des Handelns eröffnet werden“. Ebenda, S. 37.

hen in begründeter Weise über Marx hinaus; darin liegt die grundlegende Stärke gegenüber der Marx-Orthodoxie. Die Fortbildung erfolgt hier allerdings um den Preis, dass der Struktur- und Prozessbegriff der Gesellschaft voneinander abgekoppelt werden sowie die ökonomische Vergegenständlichung und Versachlichung gegenüber der moralischen Entwicklung in den Hintergrund geschoben wird. Es stellt sich die Frage, inwieweit die Richtung einer genetischen Objektivierungstheorie, wie sie Marx eingeschlagen hat, die moralische Problematik aufnehmen kann, ohne diese einschränkenden Tendenzen. Diese Thematik kann am Ende nur angedeutet werden.²⁰⁰ Eine *mögliche* Antwort darauf wird hier in einer immanenten Erweiterung der anthropologischen Basis dieser Theorie gesehen, die zugleich eine Erweiterung der phänomenologischen Objektivierungsproblematik darstellt. Eine solche erweiterte Basis lässt sich meines Erachtens im Rückgang auf Feuerbachs Sozialanthropologie gewinnen, deren Boden die Marxsche Theorie eigens entwachsen war.²⁰¹

Feuerbachs entscheidender Schritt im Anschluss an den klassischen Idealismus bestand darin, an die Stelle des substantiell gefassten Subjektbegriffs einen Verhältnisbegriff zu setzen, den er spezifisch von zwischenmenschlichen Beziehungen her dachte. Das höchste und letzte Prinzip der Philosophie, wie es in seinen „Grundsätzen der Philosophie der Zukunft“ heißt, „ist daher die Einheit des Menschen mit dem Menschen. Alle wesentlichen Verhältnisse – die Prinzipien verschiedener Wissenschaften – sind nur verschiedene

²⁰⁰ Vgl. auch von der Verfasserin, Arbeit oder gemeinschaftliche Praxis? Karl Marx im Spiegel neuerer Rezeptionstendenzen, in: DZPh, Berlin 56 (2008) 3, S. 435-450.

²⁰¹ Vgl. auch Hans Joas, Thesen über Feuerbach und Marx: Intersubjektivität und historischer Materialismus, in: Anton Leist (Hrsg.), Ansätze zur materialistischen Sprachtheorie, Kronberg/Ts. 1975, S. 46-54.

Arten und Weisen dieser Einheit.“²⁰² Diese Einheit stützt sich nach ihm in elementarer Form auf die „Realität des Unterschieds von Ich und Du“²⁰³, welchen Bezug er im Spannungsfeld leiblicher, Bedürfnishaft-volitiver, emotionaler, phantastisch-fiktiver und sprachlich-logischer Akte dachte.²⁰⁴ Der Ich-Du-Bezug manifestiert sich nach Feuerbach im alltäglichen unmittelbaren Umgang der Individuen miteinander. Er schreibt diesem Bezug qualitative Bezugsmodi wie Erlebnisnähe, Vertrautheit, Mitgefühl, Zuwendung, Liebe, Reziprozität oder Dialogizität zu.²⁰⁵ Feuerbach selbst gewinnt seine Einsichten hierbei am Phänomenfeld der christlichen Religion wie ihrer dechiffrierten Formen, an partnerschaftlicher, familiärer Liebe, Freundschaft, Moral, bildererzeugender Phantasie, ebenso an der kindlichen Entwicklung – Disziplinen wie Sozial-, Tiefen- und Entwicklungspsychologie oder soziologische Rollentheorien waren ihm noch unbekannt. Der Alltagsrealität ist unter dieser Voraussetzung ein unaufhebbares Reservoir an emotional-sinnlich fundierten, sozialen Bindungskräften eingeschrieben, die bei Feuerbach nicht primär als ideale Normen oder religiöse Bestimmungen, sondern ursprünglich als im Lebensprozess realisierte Moralbeziehungen betrachtet werden.

²⁰² Ludwig Feuerbach, Grundsätze der Philosophie der Zukunft, in: ders., Gesammelte Werke, hrsg. von Werner Schuffenhauer, Bd. 9, 2., durchges. Aufl., Berlin 1982, S. 340.

²⁰³ Ebenda, S. 339. „Das wirkliche Ich ist nur das Ich, dem ein Du gegenübersteht und das selbst einem andern Ich gegenüber Du, Objekt ist“. Ludwig Feuerbach, Über Spiritualismus und Materialismus, besonders in Beziehung auf die Willensfreiheit, in: ders., Gesammelte Werke, Bd. 11, Berlin 1982, S. 171.

²⁰⁴ Vgl. dazu von der Verfasserin, Ludwig Feuerbach zur Einführung, Hamburg 2002, insbes. S. 81-100.

²⁰⁵ Zur qualitativen Bestimmung der Ich-Du-Beziehung vgl. auch die weiterführenden Darstellungen bei Karl Löwith in seiner Schrift „Das Individuum in der Rolle des Mitmenschen“ (München 1928) und Martin Buber in „Ich und Du“ (Leipzig 1923) und „Die Schriften über das dialogische Prinzip“ (Heidelberg 1954).

Fasst man die sozialen Nahbeziehungen nicht lediglich als abgeleitete (ideologische) Formen auf, sondern sieht mit Feuerbach und anderen darin eine elementare anthropologische Bezugsebene, so ist der Vergesellschaftungsprozess eigens auch im Hinblick auf Vergegenständlichungen auf dieser Bezugsebene zu reflektieren. Die Reproduktion des materiellen Lebens ist in dieser Hinsicht nicht mit der Reproduktion des sozialen Zusammenhangs gleichzusetzen, wie letzterer aus dem unmittelbaren Umgang der Individuen hervorgeht. Die soziale Integration bildet vielmehr einen selbständigen, geschichtlich realisierten Vermittlungsstrang, der sich um die objektiven moralischen, rechtlichen und politischen Verhältnisse zentriert und von den reziproken Beziehungen des unmittelbaren Umgangs miteinander mitbestimmt wird.²⁰⁶ Die moralische Praxis wird auf diese Weise im Hinblick auf ihre eigenen Objektivierungen (eingespielte Umgangsformen, Gewohnheiten, Wünsche, Normen usw.) wie in ihrem Zusammenhang mit anderen soziokulturellen Sphären reflektiert. Diese Problematik kann hier nur angedeutet werden und bedarf zweifellos einer umfassenderen Begründung.

Kommt man am Ende auf die Freiheitsproblematik zurück, lässt sich diese nur im Spannungsfeld von objektiven gesellschaftlichen Gegebenheiten und sozialer Aktivität denken. Sie ist nicht auf einzelne Objektivierungssphären wie die ökonomische oder moralische zu beschränken, sondern nur im Horizont aller heterogenen soziokulturellen Sphären zu denken, die ebenfalls in gegenläufigen Beziehungen zueinander stehen. Ein aktives Struktu-

²⁰⁶ In die politische und rechtliche Vermittlungssphäre fließen ökonomische Interessen und Prozesse ein, ebenso geht es darin, wie Hasso Hofmann bezogen auf die moderne Rechtssprechung festgehalten hat, um eine „kontrollierte Überführung von sozialem Ethos, von objektiver gesellschaftlicher Sittlichkeit in die Inhalte von Verfassung und Recht“. Ders., Einführung in die Rechts- und Staatsphilosophie, 3., durchges. und korr. Aufl., Darmstadt 2006, S. 29.

rierungsmoment fällt auf gesellschaftlicher Ebene vor allem den sozialen Bewegungen zu, die der praktischen Lebenswelt entspringen und nicht mehr auf ein exklusives Subjekt festzulegen sind. Neben den von Marx ins Auge gefassten materiellen Interessen und Bedürfnissen treten als Motive dieser Bewegungen auch die solidarischen Bindungskräfte der Alltagswelt auf, insbesondere im negativen Fall, wenn elementare Bezugsmodi wie Reziprozität, Fürsorge oder Daseinssicherheit dauerhaft verletzt werden. Führt deren Abwesenheit zu einem möglichen gesellschaftlichen Widerstand, so können daraus gleichfalls soziale Hassbewegungen entstehen, die wie der Terror eine destruktive Wirkung auf die Gesellschaft besitzen.²⁰⁷ Die sozialanthropologische Erweiterung des Marxschen Ansatzes führt bezogen auf die menschliche Geschichte in dieser Hinsicht zu keinem neuen Geschichtsdeterminismus – die geschichtliche Perspektive liegt vielmehr auf einem offenen Prozess, der einen entwicklungslogischen Automatismus, sei es ökonomischer oder ethischer Art, ausschließt.

²⁰⁷ Vgl. dazu Hans-Peter Krüger, Hassbewegungen. Im Anschluss an Max Schelers sinngemäße Grammatik des Gefühlslebens, in: DZPhil, Berlin 54 (2006) 6, S. 867-883.

Gerald Hubmann (Berlin)

Reform oder Revolution? Zur politischen Publizistik von Marx

Marx gilt wohl als *der* revolutionäre Philosoph, als revolutionärer Denker par excellence; als „monster“, wie er selbst einmal schreibt, sei er mit seiner Parteinahme für die Pariser Commune einer breiten europäischen Öffentlichkeit bekannt geworden.²⁰⁸ Ob qua Revolution als Emanzipationsakt der Klasse, die das allgemeine Interesse vertritt, oder auf dem Wege des Zusammenbruchs des Kapitalismus: auf jeden Fall scheint ihm, so die allgemeine Auffassung, das bürgerlich-kapitalistische Gesellschaftssystem als nicht reformierbar, sondern nur durch den revolutionären Bruch zu beseitigen, um über eine Diktatur des Proletariats die befreite Gesellschaft zu erreichen.

Die journalistischen Arbeiten von Marx werden dabei zumeist als publizistische Flankierung seines Revolutionsdenkens verstanden oder eben als Brotarbeiten gewürdigt, wobei das breite Themenspektrum seiner Berichterstattung oftmals anerkennend hervorgehoben wird. Trotz ihres außerordentlichen Umfangs – neue Zählungen sprechen von insgesamt 130 Zeitungen und Zeitschriften in zwölf Ländern, für die Marx und Engels zusammengekommen etwa 2000 Korrespondenzen verfasst haben, die 16 Bände füllen würden²⁰⁹ – wurde der Journalistik in der Regel keine eigene Relevanz für das Denken von Marx zugebilligt.

²⁰⁸ Karl Marx an Ludwig Kugelmann, 27. Juli 1877, in: Marx-Engels-Werke [im Folgenden MEW] 33, S. 252. Vgl. Wolfgang Schieder, Karl Marx als Politiker, München, Zürich 1991, S. 91.

²⁰⁹ So die Herausgeber im Editorial des Bandes über „Die Journalisten Marx und Engels“ in: Beiträge zur Marx-Engels-Forschung. Neue Folge. 2005, Berlin 2006, S. 6.

Erst in jüngerer Zeit hat sich dies geändert. So hat Michael Krätke in einem instruktiven Aufsatz den Einfluss der wirtschaftsjournalistischen Arbeiten von Marx auf die Herausbildung seines ökonomischen Denkens – auf den Marx auch selbst hingewiesen hat²¹⁰ – nachgezeichnet und einen detaillierten Überblick über die behandelten Sujets gegeben.²¹¹ Eine umfassende Analyse der *politischen* Journalistik von Marx steht allerdings noch aus, obgleich Hauke Brunkhorst im Kontext seiner wegweisenden Rekonstruktion des verfassungsrechtlichen Denkens von Marx diesbezüglich einen wichtigen Beitrag geleistet hat.²¹² Auch hier sollen nachfolgend Überlegungen zur Bedeutung der politischen Journalistik von Marx angestellt werden. In diesen Arbeiten findet sich, so die These, ein demokratisch-reformerischer Strang im Marxschen Denken, der bislang nur wenig Beachtung gefunden hat. Damit soll versucht werden, das tradierte Bild vom revolutionären oder sogar totalitären Denker Marx, wenn nicht zu konterkarieren, so doch wenigstens um einen Aspekt zu ergänzen und damit zu korrigieren.

²¹⁰ Marx spricht davon, er sei zuerst als Redakteur der „Rheinischen Zeitung“ in die „Verlegenheit [gekommen], über sogenannte materielle Interessen mit-sprechen zu müssen. Die Verhandlungen des Rheinischen Landtags über Holz-diebstahl und Parzellierung des Grundeigentums, die Herr von Schaper [...] über die Zustände der Moselbauern eröffnete, Debatten endlich über Freihandel und Schutzzoll, gaben die ersten Anlässe zu meiner Beschäftigung mit ökonomischen Fragen.“ (Zur Kritik der politischen Ökonomie. Vorwort, in: MEGA II/2, S. 99 f.)

²¹¹ Michael Krätke, Marx als Wirtschaftsjournalist, in: Beiträge zur Marx-Engels-Forschung. Neue Folge. 2005, Berlin 2006, S. 29-98.

²¹² Karl Marx, Der achtzehnte Brumaire des Louis Bonaparte. Kommentar von Hauke Brunkhorst, Frankfurt am Main 2007 (Suhrkamp Studienbibliothek). Die begleitenden Essays Brunkhorsts in seiner Studienausgabe des Brumaire (S. 133–268) bieten eine Darstellung des Marxschen Denkansatzes insgesamt, mit wesentlicher Bezugnahme auch auf Arbeiten der politischen Publizistik. Brunkhorsts Darstellung trifft sich insbesondere in Bezug auf die Einschätzung der Bedeutung Lincolns für Marx mit den hier vorgetragenen Überlegungen (vgl. ebenda, S. 204–206).

Grundsätze der Publizistik und demokratisches Rechtsdenken beim jungen Marx

Als Redakteur der „Rheinischen Zeitung“, deren Chefredakteur er bald darauf wurde, legte Marx bereits 1842 klar die Grundsätze seiner journalistischen Tätigkeit dar: Grundsätzliches Ziel ist die „rücksichtslose Kritik alles Bestehenden, rücksichtslos, sowohl in dem Sinne, daß die Kritik sich nicht vor ihren Resultaten fürchtet und ebenso wenig vor dem Konflikte mit den vorhandenen Mächten.“²¹³ Dabei sei allerdings zweierlei zu beachten. Zum einen gälte es, Dogmatismus zu vermeiden: „Ich bin daher nicht dafür, daß wir eine dogmatische Fahne aufpflanzen, im Gegentheil. Wir müssen den Dogmatikern nachzuhelfen suchen, dass sie ihre Sätze sich klar machen.“ Zweitens ist Sachkenntnis unabdingbar: „Ich forderte auf“ – so schreibt Marx an Ruge – „weniger vages Raisonement, großklingende Phrasen, selbstgefällige Bespiegelungen und mehr Bestimmtheit, mehr Eingehen auf die konkreten Zustände, mehr Sachkenntniß an den Tag zu fördern. Ich erklärte, daß ich das Einschmuggeln communistischer und socialistischer Dogmen, also einer neuen Weltanschauung, in beiläufige Theaterkritiken etc. für unpassend, ja für unsittlich halte und eine ganz andere und gründlichere Besprechung des Communismus, wenn er denn einmal besprochen werden sollte, verlange.“²¹⁴ Marx hat an diesen Grundsätzen lebenslang festgehalten, so dass seine Arbeiten von einer Gründlichkeit der Recherche geprägt sind, dass man sie heute wohl dem investigativen Journalismus zurechnen würde.

Das gilt bereits für seine ersten Artikel, die durch diese Gründlichkeit der Darstellung oftmals einen immensen Umfang annehmen, so etwa seine bekannte Kommentierung der Verhandlungen des

²¹³ Marx an Ruge, Ein Briefwechsel von 1843, in: MEGA I/2, S 487.

²¹⁴ Marx an Ruge, 30. November 1842, in: MEGA III/1, S. 38.

sechsten Rheinischen Landtags über das neue Holzdiebstahls-gesetz, nach dem das Sammeln von Raffholz unter Strafe gestellt wurde: Seine detaillierte Analyse, in der er darlegt, dass der Staat gegen seine Pflichten zur Wahrung des Allgemeinwohls verstoße, wenn er die Privatinteressen der Waldeigentümer zum Gesetz erkläre, benötigte fünf Folgen in der Rheinischen Zeitung; seine Beitragsfolge über die Ursachen der sozialen Notlagen von Weinbauern an der Mosel wurde zwar nach dem dritten Teil von der Zensur abgebrochen, umfasst aber immer noch fast dreißig Druckseiten. In späteren Artikeln untersuchte er beispielsweise die preußische Finanzpolitik seit 1840 und versuchte – wie Michael Krätke herausgearbeitet hat – den Nachweis zu führen, „dass sämtliche preußische Finanzminister von 1840 bis 1847 ihre Pflicht verletzt und den Staat in den Ruin getrieben hatten - durch die Aufstellung falscher Haushaltspläne, durch ungesetzliche Ausgaben, durch exorbitant hohe Verwaltungskosten. Er hielt sich dabei strikt an die veröffentlichten, allgemein zugänglichen Haushaltspläne, die ‚einfache Darstellung der Tatsachen‘ sollte ausreichen“²¹⁵, um die Ursachen des Budgetdefizits nachzuweisen.

Nur soviel zur Erinnerung an den journalistischen Ausgangspunkt des jungen Marx, dessen sachhaltige Darstellungen in der Öffentlichkeit bald hohe Anerkennung fanden – so konnte etwa die Abonnentenzahl der „Rheinischen Zeitung“ unter Marx’ Leitung binnen weniger Monate von 885 auf 4000 gesteigert werden²¹⁶ –, die aber andererseits auch die Unterdrückung der Presseorgane zur Folge hatten, die er herausgab. Die politische Perspektive, die in der Publizistik des jungen Marx zum Ausdruck kommt, könnte man als rechtsstaatlich-demokratischen Reformismus bezeichnen.

²¹⁵ Michael Krätke, Marx als Wirtschaftsjournalist, in: Beiträge zur Marx-Engels-Forschung. Neue Folge. 2005, Berlin 2006, S. 29-98, hier: S. 32.

²¹⁶ Angaben nach MEGA I/1, S. 972 ff.

Vom Standpunkt des sozialisierten Individuums – und das heißt bei Marx immer auch: des Individuums in seiner sozialen Lage oder Notlage – wird das Agieren der preußischen Staatsorgane daran gemessen, inwieweit es dem allgemeinen Wohl dient. Deshalb legt Marx in seiner politischen Publizistik besonderes Gewicht auf die sozialen Folgen staatlicher Verwaltungsakte und Gesetzesvorgaben. Den normativen Maßstab bildet dabei sein Gesetzesbegriff: Gesetze gelten als die positiven Normen, in denen das allgemeine Interesse zum Ausdruck kommt. Recht ist, insofern es vor Willkür schützt, das „Dasein der Freiheit“²¹⁷, wie Marx in Anlehnung an Hegel formuliert. Ebenfalls im Sinne Hegels ist der starke Staatsbegriff, mit dem Marx operiert. Ein „moderner Staat“, der seinem „Begriff“ entspricht, darf sich nicht zum Sachwalter von Partikularinteressen degradieren lassen, und die „Unsterblichkeit des Rechts“ dem „endlichen Privatinteresse“ opfern, so führt er etwa seinem Artikel zum Holzdiebstahls-gesetz aus.²¹⁸

Auch seine Konzeption der Demokratie entwickelt Marx primär in der Auseinandersetzung mit Hegel. Allerdings findet sie sich nicht explizit in der politischen Publizistik, kann aber aus dem unvollendet gebliebenen Manuskript „Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie“ aus dem Jahr 1843 erschlossen werden. Der entscheidende Unterschied zu anderen Verfassungsformen ist, dass diese *Staatsformen* seien, die demokratische Verfassung aber die Selbstbestimmung des Volkes im umfassenden Sinne zum Ausdruck bringe: „Hier ist die Verfassung nicht nur an sich, dem Wesen nach, sondern der *Existenz*, der Wirklichkeit nach in ihren wirklichen Grund, den *wirklichen Menschen*, das *wirkliche*

²¹⁷ Karl Marx, Verhandlungen des 6. rheinischen Landtags: Debatten über das Holzdiebstahls-gesetz, in: MEGA I/1, S. 205.

²¹⁸ Karl Marx, Verhandlungen des 6. rheinischen Landtags: Debatten über das Holzdiebstahls-gesetz, in: MEGA I/1, S. 215 f., 230 f.

Volk, stets zurückgeführt und als sein *eignes* Werk gesetzt. Die Verfassung erscheint als das, was sie ist, freies Produkt des Menschen²¹⁹. Anders als bei Hegel, bei dem die bürgerliche Gesellschaft unter dem Staat begriffen wird, generiert in der Demokratie die Gesellschaft eine adäquate Staatsverfassung. Diese bildet damit nicht nur „*ein* Daseinsmoment des Volkes“²²⁰, wie in der konstitutionellen Monarchie, sondern indem die Gesellschaftsverfassung im habituellem Sinn sich in die Staatsverfassung im rechtlichen Sinn transformiert, umfasst sie alle Daseinsmomente. Die Demokratie ist für Marx die Staatsverfassung des sozialisierten Menschen und sie „verhält sich zu allen übrigen Staatsformen als ihrem alten Testament.“²²¹

Die Frage ist nun, ob Marx diese Auffassungen seines vorsozialistischen Frühwerkes gänzlich preisgegeben und – in der Folge seiner philosophischen Kritik an der deutschen Ideologie und seines ökonomisch und geschichtsphilosophisch begründeten Klassenkonzeptes – nach dem Jahr 1848 allein revolutionäre Konzepte befürwortet hat (wovon zumeist ausgegangen wird), oder ob sich rechtstaatlich-demokratisches Reformdenken, wie es in der frühen Journalistik zum Ausdruck kommt, auch weiterhin in seinem Werk findet. Ich möchte im Folgenden zeigen, dass er seine Auffassungen nicht völlig revidiert hat, sondern dass sich parlamentarisch-demokratische Motive weiter in seinem Opus finden. Eine große Bedeutung kommt hierfür den journalistischen Arbeiten zu, aber es finden sich durchaus auch im „Kapital“ Hinweise, wie an einem Beispiel dargelegt werden soll.

²¹⁹ Karl Marx, Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie, in: MEGA I/2, S. 31.

²²⁰ Ebenda.

²²¹ Ebenda.

Politische Publizistik

Zu beginnen ist mit dem Hinweis auf Artikel, die Marx als Europa-Korrespondent für die „New York Tribune“, seinerzeit eine der auflagenstärksten Zeitungen der Welt, abgefasst hat. Die insgesamt fast 500 Arbeiten, die Marx und Engels in den 1850er Jahren an die „Tribune“ übersandten, erfreuten sich bei der Redaktion großer Wertschätzung, sie wurden deshalb oftmals gar als Leitartikel ohne Namenszeichnung von der Redaktion abgedruckt, die sich damit den Standpunkt von Marx zu eigen machte.

Gleich in den ersten Artikeln für die „Tribune“ berichtet Marx über die Parlamentswahlen in Großbritannien, und er beginnt damit, seine Leser zunächst in zwei eigenen, am 21. August und 25. August 1852 in der „Tribune“ erschienenen Artikeln über die englischen Parteien zu informieren. Zunächst charakterisiert er Tories und Whigs.²²² In bester materialistischer Manier versucht er zu zeigen, dass hinter dem Selbstbild der Tories als Bewahrer der politischen und religiösen Einrichtungen Old Englands in Wahrheit als reale Basis ihre materiellen Klasseninteressen an Einnahmen aus der Grundrente stünden. Nach dem Sieg der Freihändler, die 1846 die Abschaffung der Kornzölle erzwungen hätten, erodiere mit den sinkenden Nahrungsmittelpreisen die Macht der Tories, es vollziehe sich die Unterordnung des Grundeigentums unter den Handel, der Landwirtschaft unter die Industrie, des Landes unter die Städte. Damit verlören auch die Whigs an Bedeutung, denn wozu bedürfe es noch einer aristokratischen Vertretung der Bourgeoisie, wenn die Aristokratie selbst in ihrer Bedeutung vernichtet ist. Die Partei, die für Marx die moderne englische Gesellschaft repräsentiert, sind die Freihändler. Dies ist die Partei der Finanzreformer und des industriellen Kapitals, das „seine soziale Macht auch als politische Macht ausnützen

²²² MEW 8, S. 336-341. In der Originalsprache: MEGA I/11, S. 315 ff.

und die letzten arroganten Reste der Feudalgesellschaft ausrotten will.“²²³ Ihr Ziel ist die offene „Unterwerfung der ganzen Gesellschaft unter die Gesetze der modernen Bourgeoisproduktion“. Königtum, Kirche, stehendes Heer gälten als „Faux frais“, also als überflüssige Nebenkosten der Produktion, selbst den Staat wollen diese Neoliberalen so weit reduzieren, bis nur „jenes Minimum an Regierungsgewalt übrig bleibt“, das unerlässlich ist zur Abwicklung ihrer Geschäfte. Bislang hätten die Freihändler es versäumt, ihre Macht auch politisch geltend zu machen und damit noch einmal den Whigs den Weg zur Regierung geebnet; sollten die Freihändler aber nun nach der politischen Macht greifen, so bedeute dies „die soziale Revolution in England.“²²⁴ Denn als Gegenpartei träte ihr unmittelbar die britische Arbeiterklasse entgegen, ihr aufkommender Feind, so wie die Aristokratie ihr schwindender Gegner sei.

Damit hat Marx sein bekanntes Modell einer Polarisierung zwischen Freihändler/Kapitalistenklasse und Arbeiterklasse entwickelt. Aber wofür kämpft der politisch aktive Teil der Arbeiterklasse, die Chartisten, zu deren Charakterisierung Marx nun übergeht? Sie kämpfen seit der 1838 ins Parlament eingebrachten Volks-Charta „für weiter nichts als die Forderung des *allgemeinen Wahlrechts*“, und Marx unterstützt diese Forderung, da sie letztlich zum Sozialismus führen werde: „Das Durchsetzen des allgemeinen Wahlrechts wäre daher in England in weit höherem Maße eine Errungenschaft sozialistischen Inhalts als irgendeine Maßnahme, die auf dem Kontinent mit dieser Bezeichnung behrt worden ist. Hier wäre ihr unvermeidliches Ergebnis die politische Herrschaft der Arbeiterklasse.“²²⁵

²²³ MEW 8, S. 342.

²²⁴ Ebenda, S. 344.

²²⁵ Karl Marx, Die Chartisten. Artikel für die New York Daily Tribune, Nr. 3543 vom 25 August 1852. Hier zitiert nach der deutschen Übersetzung, in:

Das Wahlrecht sei für die Arbeiterklasse Englands deshalb gleichbedeutend mit politischer Macht, weil (erstens) das Proletariat dort bereits die große Majorität der Bevölkerung – Marx spricht vom dreifachen Übergewicht der Stadt über das Land – bilde, auch in den ländlichen Distrikten, wo sich die Bauern längst in Lohnarbeiter gewandelt hätten, die für wie kapitalistische Unternehmer agierende Pächter arbeiteten. Zweitens habe sich im dortigen Proletariat bereits ein Bewusstsein der eigenen Klassenlage ausgebildet. Es gälte nun, die politischen Bedingungen herzustellen, „ohne die das allgemeine Wahlrecht für die Arbeiterklasse illusorisch wäre – z. B. geheime Abstimmung, Diäten für die Parlamentsmitglieder, jährliche allgemeine Wahlen“. Entsprechend legt Marx in seiner Berichterstattung nun ausführlich die Besonderheiten des britischen Wahlsystems dar, die zum Ausschluss der chartistischen Kandidaten führten, ebenso wie er in einem eigenen Artikel Versuche offenlegt, durch Gründung einer neuen Nationalpartei – gesteuert von Freihändlern propagierten hier ehemalige Chartisten abstrakt die Forderung des allgemeinen Wahlrechts, jedoch ohne Rücksicht auf die materialen Bedingungen, so Marx – die Erfolge der Chartisten zu unterlaufen.

Dies kann hier nicht im Einzelnen behandelt werden. Wichtig ist, dass Marx für das allgemeine Wahlrecht als Errungenschaft eintritt, die zum Sozialismus, zur politischen Herrschaft der Arbeiterklasse führen werde und die institutionellen Details untersucht, die dem entgegenstehen. Für diese Option hat Marx nicht nur in seinen journalistischen Arbeiten geschrieben, sondern er hat sie auch durch sein politisches Engagement in der Chartistenbewegung unterstützt.

Noch deutlicher wird Marxens Parteinahme für die parlamentarische Demokratie zehn Jahre später in seiner Berichterstattung

zu den USA. Denn er hat keineswegs nur in die USA für die „New York Tribune“ über europäische Politik berichtet, sondern umgekehrt auch in europäischen Blättern die amerikanische Entwicklung kommentiert. Dies gilt insbesondere für den amerikanischen Bürgerkrieg, über den Marx 1862 in einer Reihe von Artikeln berichtet und den er kommentiert. Dem neuen amerikanischen Präsidenten Abraham Lincoln stand der entschiedene Abolitionist Marx dabei anfangs durchaus kritisch gegenüber, hatte Lincoln doch von Beginn an keinen Zweifel daran gelassen, dass sein oberstes Kriegsziel nicht in der Sklavenbefreiung bestand, sondern darin, die Union zu retten und die Verfassung der Vereinigten Staaten zu verteidigen. „Mein oberstes Ziel in dem gegenwärtigen Ringen ist die Rettung der Union. Wenn ich die Union retten könnte, ohne auch nur *einen* Sklaven zu befreien, so würde ich es tun, und wenn ich sie dadurch retten könnte, daß ich alle Sklaven befreie, so würde ich es tun“²²⁶, erklärte Lincoln am 22. August 1862 in der „New York Tribune“, dem entschieden abolitionistischen Blatt, für das auch Marx schrieb. Im Laufe der Zeit aber lernt er das politische Agieren des biedereren Lincoln, der „aller Genialität abhold, ängstlich am Buchstaben der Konstitution klebt“²²⁷ zunehmend zu schätzen. Nach dem Sieg der Unionstruppen gegen den Konföderierten Feldzug von Maryland aber ist Marx voll des Lobes. Nicht nur, dass damit das Schicksal des amerikanischen Bürgerkrieges zugunsten der Union entschieden sei (womit er Recht behalten sollte), meldet er den Lesern der Wiener Tageszeitung „Die Presse“ am 12. Oktober 1862. Vor allem auch das politische Agieren Lincolns fasziniert Marx:

„Lincolns Figur ist ‚sui generis‘ in den Annalen der Geschichte. Keine Initiative, keine idealistische Schwung-

²²⁶ Zitiert nach James M. McPherson, Für die Freiheit sterben. Die Geschichte des amerikanischen Bürgerkrieges, Augsburg 2000, S. 500.

²²⁷ Karl Marx, Die Absetzung Frémonts, in: MEW 15, S. 382.

kraft, kein Kothurn, keine historische Draperie. Er tut das Bedeutendste immer in der möglichst unbedeutenden Form. [...] Und dennoch wird Lincoln in der Geschichte der Vereinigten Staaten und der Menschheit unmittelbar Platz nehmen nach Washington! Ist es denn heutzutage, wo das Unbedeutende diesseits des Atlantischen Ozeans sich melodramatisch aufspreizt, so ganz ohne Bedeutung, daß in der neuen Welt das Bedeutende im Alltagsrocke einherschreitet?²²⁸

Wodurch aber wird das quasi bürokratische Agieren Lincolns so bedeutsam, dass Marx ihm sogar einen Platz in der Geschichte der Menschheit, mithin weltgeschichtliche Bedeutung zuschreibt? Die Antwort liegt in der institutionell-demokratischen Verfassung des Landes, die eine Politik wie diejenige Lincolns überhaupt erst ermögliche. Lincoln nämlich, so betont Marx, sei nicht etwa „die Ausgeburt einer Volksrevolution.“ Sondern: „Das gewöhnliche Spiel des allgemeinen Stimmrechts, [...] warf ihn an die Spitze, einen Plebejer, der sich vom Steinklopfer bis zum Senator in Illinois hinaufgearbeitet, ohne intellektuellen Glanz, ohne besondere Größe des Charakters, ohne ausnahmsweise Bedeutung – eine Durchschnittsnatur von gutem Willen. Niemals hat die neue Welt einen größeren Sieg errungen als in dem Nachweis, daß mit ihrer politischen und sozialen Organisation Durchschnittsnaturen von gutem Willen hinreichen, um das zu tun, wozu es in der alten Welt Heroen bedurft hätte.“

Die Institution des allgemeinen Stimmrechts ist es also, die hier in der Neuen Welt – ohne Volksrevolution – eine Entwicklung von historischer Dimension ermöglicht hat, und zwar in zweifacher Hinsicht: Zum einen, funktional betrachtet, ereignet sich das „Be-

²²⁸ Karl Marx, Zu den Ereignissen in Nordamerika, in: MEW 15, S. 551-553. Die nachfolgenden Zitate ebenda.

deutende“ und Vernünftige hier im Alltag („Alltagsrocke“), d.h. es ist inkarniert und sedimentiert im institutionellen Procedere, oder, wie Marx schreibt, in der „politischen und sozialen Organisation“ der parlamentarischen Demokratie. Zum zweiten, aus der Perspektive des Individuums, ermöglicht diese spezifische politische Ordnung (vertikal) einem Jeden die Chance des sozialen Aufstiegs vom „Steinklopfer“ bis an die Spitze des Staates; sie ist sozial permeabel. Nicht mehr individuelles Charisma oder Charaktergröße verbürgen dabei die Vernünftigkeit politischer Führung, sondern umgekehrt: Die „politische und soziale Organisation“ der demokratischen Institutionen gewährleisten, dass eine Durchschnittsnatur von gutem Willen dafür hinreichend ist.

Das bedeutet, dass Chancengleichheit und soziale Durchlässigkeit als Folgen demokratischer Verfahrensrationalität anzusehen sind. Dementsprechend betont Marx wiederholt die unbedeutende Erscheinungs- und Vollzugsweise des Bedeutenden in der Demokratie. Es bedarf hier eben keiner „idealistischen Schwungkraft“, und noch die bedeutendsten „Dekrete [...] sehen alle aus und bestreben sich auszusehen wie alltägliche Ladungen, die ein Anwalt dem Anwalt der Gegenpartei zustellt, Rechtsschikanen, engherzig verklausulierte *actiones juris*. Denselben Charakter trägt seine [Lincolns] jüngste Proklamation, das bedeutendste Aktenstück der amerikanischen Geschichte seit Begründung der Union, die Zerreißung der alten amerikanischen Verfassung, sein Manifest für die Abschaffung der Sklaverei.“

Lincolns Proklamation vom 22. September 1862, die die Abschaffung der Sklaverei zum Januar 1863 in den Gebieten der Konföderierten festsetzte, war nicht nur ein Menschenrechtsdokument, sondern ein politisch geschickter Schachzug: Sie galt zunächst nur für die Gebiete der Konföderierten und hätte einzelnen Staaten die Möglichkeit geboten, in die Union zurückzukehren. Für den Fall des Nichtbeitritts sollte sie einen Sklavenauf-

stand begünstigen. Und zugleich war die Sklavenbefreiung damit zum offiziellen Kriegsziel der Union geworden, was den mit den Konföderierten sympathisierenden europäischen Staaten unmöglich werden ließ, diese weiter zu unterstützen.²²⁹

Selbstverständlich war diese Proklamation, die Marx hier feiert, nicht einfach nur ein Produkt bürokratischer Verfahrensrationalität. Aber der Verfasser dieses politisch bedeutenden Schachzuges hatte eben nur auf demokratische Weise überhaupt in sein Amt gelangen können. So lautet denn Marxens Fazit angesichts dieser positiven Entwicklung: „Die Vernunft siegt dennoch in der Weltgeschichte.“

Vor dem Hintergrund dieser Einschätzung kann man auch die von Marx verfasste Glückwunsch-Adresse der Internationalen Arbeiter-Assoziation an Lincoln zu dessen zweiter Amtszeit lesen.²³⁰ Der Austritt der Konföderierten aus der „großen demokratischen Republik“ wird hier als ein „Kreuzzug des Eigentums [des Südens] gegen die Arbeit [des Nordens]“ interpretiert, den der Norden niedergeschlagen habe, wobei mit der Sklavenbefreiung zugleich noch die wahre Befreiung der Arbeit errungen worden und eine „neue Epoche der Machtentfaltung der Arbeiterklasse“ eingetreten sei, unter Führung des Sohnes der Arbeiterklasse, Abraham Lincoln.

Einige Jahre später, 1867, kommt Marx an exponierter Stelle seines theoretischen Werkes, nämlich im Vorwort zum ersten Band des „Kapital“, noch einmal auf die Entwicklung in den Vereini-

²²⁹ Vgl. dazu James M. McPherson, Für die Freiheit sterben. Die Geschichte des amerikanischen Bürgerkrieges, Augsburg 2000, S. 547–557.

²³⁰ Karl Marx: An Abraham Lincoln, Präsident der Vereinigten Staaten von Amerika, in: MEW 16, S. 18–20; Anm. S. 609. Abgefasst zwischen 22. und 29. November 1864, gedruckt erstmals in der „Daily News“ 23. Dezember 1864, aber auch in anderen Zeitungen.

gten Staaten – und damit auf die Frucht seiner journalistischen Tätigkeit – zurück.²³¹

Der amerikanische Bürgerkrieg habe, so führt er aus, die Sturm-
glocke auch für die europäische Arbeiterklasse geläutet. In Eng-
land sei der Umwälzungsprozess mit Händen zu greifen und von
dort werde er auf den Kontinent überspringen. Die Richtung habe
wesentlich auch der amerikanische Vizepräsident Wade vorgege-
ben, der wiederholt öffentlich erklärt habe, dass nach der Beseiti-
gung der Sklaverei nun die Umwandlung der Kapital- und Grund-
eigentumsverhältnisse auf der demokratischen Agenda stünde.
Dies waren für Marx die „Zeichen der Zeit“, und „Eine Nation
soll und kann von der anderen lernen.“²³² Das bedeute nicht, „daß
morgen Wunder geschehn werden.“ Aber es zeige sich, „daß die
jetzige Gesellschaft kein fester Krystall, sondern ein umwand-
lungsfähiger und beständig im Prozeß der Umwandlung begrif-
fener Organismus ist.“ Marx ist, wie sonst, so auch hier Evolutio-
nist, und er beschreibt in der ihm eigenen Metaphorik auch die
Gesellschaft als wandlungsfähigen Organismus. Zwar gibt es für
Marx Bewegungsgesetze der Gesellschaft – der „*Endzweck*“ des
„Kapital“ besteht ja gerade darin, „*das ökonomische Bewegungs-
gesetz der modernen Gesellschaft zu enthüllen*“, insofern ist
Marx dem Szientismus des 19. Jahrhunderts verhaftet²³³ –, aber
ob sich der bevorstehende gesellschaftliche Umwälzungsprozess
in „brutaleren oder humaneren Formen“²³⁴ bewegen werde, sei
durchaus offen. Der Verlauf hänge zum einen davon ab, ob auch

²³¹ Karl Marx, Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie. Vorwort zur ersten Auflage, Hamburg 1867, in: MEGA II/5, S. 11-15.

²³² Ebenda, S. 14 und S. 13.

²³³ Ebenda, S. 13 f. Die „Naturgesetze der kapitalistischen Produktion“ sollen zwar mit „eherner Nothwendigkeit“ wirken, werden aber in ihren gesellschaftlichen Wirkungen von Marx gleichwohl als explizit „*Tendenzen*“ verstanden, womit er einen blinden Determinismus vermeidet (ebenda, S. 12).

²³⁴ Ebenda, S. 13.

in den herrschenden Klassen eine Ahnung von der Notwendigkeit gesellschaftlicher Veränderungsprozesse „aufdämmert“ (wovon Marx überzeugt war), und zum anderen vom „Entwicklungsgrad der Arbeiterklasse selbst“.²³⁵ Deshalb fordert Marx die „Wegräumung aller gesetzlich kontrollierbaren Hindernisse, welche die Entwicklung der Arbeiterklasse hemmen.“ Und gemäß dem Diktum, dass eine Nation von der anderen lernen könne, verweist er auf die britische Fabrikgesetzgebung als Modell, nach dem auch die Staatsführungen auf dem europäischen Kontinent sich Aufklärung über die realen sozialen Zustände in ihren Gesellschaften verschaffen könnten. Gesellschaftliche Lernprozesse sind also möglich, und wiederum spielen gesetzliche Rahmenbedingungen eine entscheidende Rolle dafür, ob soziale Reform- und Transformationsprozesse in „brutaleren“ oder eben in humaneren Formen ablaufen.

Fazit

Es sollte gezeigt werden, dass es im Marxschen Denken Alternativen zu einem oft behaupteten kategorischen Imperativ des Zusammenbruchs der kapitalistischen Gesellschaft oder deren revolutionärer Überwindung gibt. Marx wird damit nicht zum Antirevolutionär; selbstverständlich hat er auf revolutionäre Erhebungen gehofft und diese unterstützt. Aber er kann keineswegs als Vertreter eines deterministischen oder gar totalitären Denkens und als Feind einer offenen Gesellschaft (Karl Popper) gelten, weil sich in seinem Werk eben auch Motive eines demokratisch orientierten Reformdenkens finden – die freilich in der über einhundertjährigen Rezeption (vor allem aus politischen Gründen) kaum akzentuiert worden sind.²³⁶ Wie die angeführten Beispiele zeigen

²³⁵ Ebenda, S. 14 und S. 13.

²³⁶ Dies gilt übrigens auch für das politische Agieren von Marx in der Interna-

sollten, scheint insbesondere die politische Publizistik ein Feld zu sein, von dem diesbezüglich Impulse einer Neurezeption (wie sie sich bereits in den genannten Arbeiten von Hauke Brunkhorst und Michael Krätke finden) ausgehen könnten. Dabei ist zu berücksichtigen, dass der genaue Umfang und Gehalt der Marx-schen Journalistik bis heute nicht bekannt ist, da dieser Teil seines Opus im Zuge der Arbeiten an der Marx-Engels-Gesamtausgabe (MEGA) durch detaillierte Autorschaftsanalysen ständig neue Konturen gewinnt.²³⁷

Auch aus diesem Grund bleibt eine Gesamteinschätzung der politischen Publizistik von Marx noch Desiderat.

tionalen Arbeiterassoziation. Wolfgang Schieder hat gezeigt, dass die Erfolge der ersten Internationale wesentlich das Verdienst von Marx mit seinem „Integrationskurs“ und seinem „auf politischen Ausgleich“ orientierten Handeln sind. Vgl. Wolfgang Schieder, *Karl Marx als Politiker*, München, Zürich 1991, S. 79. Bezüglich des Demokratiedenkens hält auch Schieder fest, dass für Marx „eine gewaltsame Aufhebung demokratischer Freiheitsrechte nicht in Frage“ komme: „Die Herstellung einer demokratischen Regierungspraxis wurde von Marx und Engels vielmehr als Voraussetzung proletarischer Klassenherrschaft angesehen.“ Vgl. ebenda, S. 34.

²³⁷ Dies gilt insbesondere für die Tribune-Publizistik der 1850er Jahre. Allein für das Jahr 1855 präsentiert der Band I/14 der MEGA mehr als 20 neue Korrespondenzen, aber auch für das Frühwerk, so für die derzeit in Bearbeitung befindlichen drei Bände mit der Publizistik der „Neuen Rheinischen Zeitung“.

Christoph Henning (St. Gallen)

Was bleibt von der Marx'schen Philosophie? Zu Marx' moralischem Perfektionismus

Einleitung

Die Frage, ob aus dem breiten Marx'schen Oeuvre heute noch etwas theoretisch von Belang sei, wird vor allem von Ökonomen meist verneint. Ich bin mit dieser Antwort nicht einverstanden: Entwicklungen wie die Wachstums-, Zyklen- und Krisentheorie wären ohne ihn schwer denkbar gewesen. Es war ein *gewollter*, vor allem politisch motivierter Abschied von Marx, der die ökonomische Wissenschaft in hohem Masse ideologisiert hat. Ich möchte an dieser Stelle jedoch nicht auf die Wirtschaftstheorie eingehen,²³⁸ sondern auf die Philosophie im engeren Sinne. Ich behandle daher auch weniger Marx' Sozialphilosophie, die mit der Wirtschaftstheorie verbundenen ist, wie in den Theorien der Ausbeutung, Entfremdung und Verdinglichung überdeutlich. Diese hängen so eng mit seiner Wirtschaftstheorie zusammen, dass eine Rekonstruktion *jenseits* derselben zu fragwürdigen Resultaten kommen muss.²³⁹ Vielmehr geht es mir hier um den philosophischen Kernbestand, der den sozialphilosophischen Kritiken im gewissen Sinne vorausläuft.

²³⁸ Andernorts habe ich das getan, u.a. in Christoph Henning, Übersetzungsprobleme. Eine wissenschaftstheoretische Plausibilisierung des Marx'schen Gesetzes vom tendenziellen Fall der Profitrate, in: Marx-Engels-Jahrbuch 2005, Berlin 2006, S. 63-85.

²³⁹ Dazu verweise ich nur auf Christoph Henning, Verdinglichung als Schlüsselbegriff Kritischer Theorie. Zur Antikritik an Axel Honneths Rekonstruktion, in: Berliner Debatte Initial 6/2007: *Märkte Denken*, S. 98-114.

Dabei ist es nicht notwendig, ein Philosoph zu *sein*, um eine Philosophie zu *haben*. Marx hat durchaus originelle philosophische Anschauungen, die er allerdings nicht im Modus der Philosophie ausdrückte – vor allem wohl wegen seiner Vorbehalte gegen die Kraft philosophischer Argumente. Ich möchte seine kritische Anfrage so wiedergeben: Womit können Philosophen beweisen, wenn nicht mit den „Intuitionen“ einer Zeit und einer Schicht, auf die sie stillschweigend rechnen, die aber aus der Sicht von Marx durch und durch relativ sind? Zudem führe der Beamtenstand zu einer sozialen Vernebelung, die soziale Konflikte nur durch das Milchglas staatlich garantierter Sekuritäten wahrnimmt. Eine Skepsis gegenüber der *Disziplin* bedeutet aber keine Abstinenz von der Philosophie. Marx übernahm eine ganze Reihe philosophischer Themen aus dem Kanon seiner Zeit, und die Kombination derselben ist überaus originell. Mich interessiert insbesondere der – gleich zu erläuternde – moralische „Perfektionismus“, der den kritischen Invektiven gegen die kapitalistische Wirtschaftsweise vorausläuft und sie motiviert, aber von seiner speziellen Wirtschaftstheorie unabhängig ist. Das macht diese Position auch für Skeptiker der Kapitalismuskritik interessant.

Was ist Perfektionismus?

Perfektionismus im Sinne der politischen Philosophie bedeutet, verkürzt gesagt, dass es gehaltvolle Vorstellungen vom guten Leben gibt, nach der Menschen sich in ihrer persönlichen Entwicklung richten sollen und sich zugleich, so die Unterstellung, immer schon richten, sonst wäre diese Ethik theoretisch nur als abstrakte Forderung, praktisch nur als Paternalismus möglich. Diese Theorie versucht somit die Kluft zwischen Sein und Sollen im Aristotelischen Sinne zu überbrücken. Nach dieser Vorstellung steht am Ende dieses Strebens ein Zustand des nachhaltigen

Glückes, des gelingenden oder blühenden Lebens (im Englischen als „flourishing“ wiedergegeben), und nach diesem Gut streben letztlich Alle.

„Gut“ in praktischer, also nicht nur moralischer Hinsicht ist es daher, wenn Menschen ihre Anlagen in eine wünschenswerte Richtung entwickeln – die Tradition nannte dies die „Pflichten gegen sich selbst“ –, und wenn sie und die Institutionen andere Menschen dabei unterstützen, dies zu tun (das sind entsprechend Pflichten gegen andere). Welche Ziele dies sind, ob sie ganz oder nur annäherungsweise erreicht werden können und wie eine Förderung durch andere wie genau aussehen mag, darin unterscheiden sich verschiedene Versionen des Perfektionismus. Den Grundgedanken einer Entwicklung zum Guten teilen sie.

Diese Ethik ist keineswegs neu, sie findet sich in der Tradition bereits bei Denkern wie Aristoteles, Thomas von Aquin, Spinoza, Kant oder John Stuart Mill. Neu ist vielmehr ihre Wiederentdeckung in der angelsächsischen Philosophie der Gegenwart, etwa bei Joseph Raz, Thomas Hurka, George Sher oder auch im Feminismus. Eine Definition aus diesem Kontext, die wir hier zugrunde legen können, lautet:

„Perfectionism is a moral theory according to which certain states or activities of human beings, such as knowledge, achievement and artistic creation, are good apart from any pleasure or happiness they bring, and what is morally right is what most promotes these human ‚excellences‘ or ‚perfections‘.“²⁴⁰

Da momentane subjektive Befriedigungen aus dieser Perspektive nicht über die Güte eines Zustandes entscheiden, ist in diesem Zu-

²⁴⁰ Thomas Hurka, *Perfectionism*, Routledge Encyclopedia of Philosophy 1998, in: <<http://www.texttribe.com/routledge/P/Perfectionism.html>> [23.6.2008].

sammenhang von einer „objektiven Theorie des Guten“ die Rede – wobei mit objektiv eher intersubjektiv gemeint ist, da die Werte, deren Verwirklichung in Frage steht, nicht unabhängig vom sozialen Umfeld gedacht werden können. Ein beliebtes Beispiel dafür ist der Drogenrausch, der subjektiv und momentan angenehm sein mag, „objektiv“ und langfristig, das heißt: für die Beurteilung der Lebensqualität des Entsprechenden aus der Sicht distanzierter Dritter, eher negativ zu beurteilen ist. Dass diese Dritten Experten sein können, die ein „objektives“ Wissen beanspruchen (heute vielleicht Ärzte und Psychologen, früher Priester oder Weise), ändert nichts daran, dass diese Wertung eine soziale Praxis ist.

Da es ganz verschiedene Versionen dieses Denkens gibt, werde ich die Marx'sche Version herausheben und aufzeigen, dass sein ganzes Werk (nicht nur das frühe) von dieser Idee durchsetzt ist. Dabei werde ich sie auf eine Weise deuten, die an moderne Fragestellungen anschlussfähig ist.

Traditioneller Bildungperfektionismus: der junge Karl

Wenn oben gesagt wurde, dass diese Idee bei Marx der ökonomischen Theorie und Sozialphilosophie *vorausläuft*, ist dies weniger im Sinne einer Deduktion aus ersten Prinzipien, sondern eher im Sinne einer intellektuellen Biographie gemeint. Marx war zwar durch seine jüdische Herkunft ein Außenseiter, dennoch – oder dadurch verstärkt – durchlief er zunächst die „normale“ bildungsbürgerliche Laufbahn; ein im 19. Jahrhundert häufig zu findendes biographisches Muster. In diesem Bildungswissen waren perfektionistische Elemente überaus greifbar: zunächst vom klassisch antiken Bildungsgut her, das in den Gymnasien damals noch gelesen wurde – für Aristoteles etwa war die *Eudaimonie*, das blühende Leben, das Ziel sowohl des individuellen Strebens wie der politischen Gemeinschaft. Auch im klassischen deutschen

Bildungsgut, etwa bei Kant, Goethe oder Herder, begegnet die Zielvorstellung einer Entwicklung der eigenen Anlagen häufig (so im *Wilhelm Meister*). Und schließlich waren solche Gedanken, wenn auch politisch zugespitzter, auch in der radikaleren Literatur der französischen Aufklärung anzutreffen, die Marx schon als Jüngling mit seinem späteren Schwiegervater durchnahm.

Statt diese Quellen im Einzelnen zu diskutieren,²⁴¹ blicken wir nur auf seinen Abituraufsatz im Deutschen von 1835, der für diese Frage erstaunlich gehaltvoll ist. Dass es dort sicher auch Erwünschtheitseffekte gegenüber dem Lehrpersonal gibt, spricht keineswegs gegen, sondern eher *für* die These, dass Marx dieses Denken als selbstverständlich aufsog. In erstaunlicher Vorwegnahme der „exzentrischen Positionalität“ Helmuth Plessners (dem Menschen fehle im Gegensatz zum Tier der feste „Wirkungskreis“) heißt es in diesem Aufsatz:

„Auch dem Menschen gab die Gottheit ein allgemeines Ziel, die Menschheit und sich zu veredeln“ (MEW Ergänzungsband 1, S. 591).²⁴²

Nur müsse der Einzelne selbst herausfinden, wie ihm dies am besten gelinge. Die „Gottheit“ werte ich als halbe Akkomodation an das christliche Establishment – Marx sagt ja nicht „Gott“. Bemerkenswert ist hier aber vor allem die direkte Nebenordnung von „Menschheit und sich“: Die Kunst besteht darin, weder das Individuelle für die Gesamtheit aufzuopfern, noch den Egoismus

²⁴¹ Leider fehlt eine Monographie, die diesen Gedanken historisch erschöpfend darstellten würde. Die angelsächsische Literatur setzt sich vorrangig mit dem jüngeren Liberalismus auseinander, historische Werke befassen sich meist mit einem begrenzten Zeitraum (Ausnahmen sind John Passmore, *The Perfectibility of Men*, London 1970, und Gerd Gerhard, *Kritik des Moralverständnisses. Entwickelt am Leitfaden einer Rekonstruktion von „Selbstverwirklichung“ und „Vollkommenheit“*, Bonn 1989).

²⁴² Zitiert nach den Marx-Engels-Werken (MEW), Berlin 1953 ff.

gegen die Gemeinschaft zu stellen, sondern einen Weg zu finden, der beides verbindet. Der Perfektionismus stellt somit vor die Frage, *welche* „Anlagen“ zu entwickeln seien – die je individuellen (bestimmte Talente) oder die allgemein menschlichen (etwa die Tugenden). Er ist jedoch zugleich die Lösung dafür: In der idealen Verlängerung nämlich treffen sich beide – was, so ist hinzuzufügen, nicht der Fall ist, wenn der oder die Einzelne seine Entwicklung *versäumt*:

„Die Hauptlenkerin aber [...] ist das Wohl der Menschheit, unsere eigene Vollendung. Man wähne nicht, diese beiden Interessen könnten sich feindlich bekämpfen, das eine müsse das andere vernichten, sondern die Natur des Menschen ist so eingerichtet, dass er seine Vervollkommnung nur erreichen kann, wenn er für die Vollendung, für das Wohl seiner Mitwelt wirkt“ (MEW EB 1, S. 595).

In einer geradezu dialektischen Konstruktion werden die eigene „Vollendung“ und das Wohl der Mitwelt aneinander gekoppelt. Ein Hauptproblem der modernen politischen Philosophie, wie individuelle und allgemeine Interessen miteinander zu versöhnen sind, ist hier mit einer sozialen Anthropologie beantwortet: Man kann das eine nicht ohne das andere erreichen. Allerdings muss man wirklich an der eigenen Verbesserung arbeiten und sich nicht lediglich den eigenen „Präferenzen“ anheimgeben, die einmal hierin, einmal dorthin ziehen können.

Diese Antwort unterscheidet sich sowohl von der liberalen Denkart eines Mandeville oder Adam Smith, für die bei der Nachgabe der eigenen Neigungen eine Verbindung mit dem Gemeinwohl vom Individuum bei Strafe der *Schädigung* des Allgemeinwohls gerade nicht intendiert werden darf, als auch vom Republikanismus eines Rousseau, für den nur eine völlige Aufgabe des Individuums an die Gemeinschaft („L’aliénation totale“) die Interessen versöhnen kann

– für Rousseau würde jede Reserve zu einer Fraktion, einer Degradierung des Gemeinwillens zum bloßen „Gesamtwillen“ führen.

Marx‘ Position ist aus dem Teleskopblick der großen Fragen hoch originell, selbst wenn er sie sich nicht selbst erfunden hat. Denn es ist zu betonen, dass dieser frühe Aufsatz noch nicht als ausgefeiltes Dokument einer eigenen Philosophie gelesen werden kann. Er „dokumentiert“ vielmehr eine Weltsicht, die in gebildeten, für das damalige Deutschland liberal gestimmten Kreisen recht verbreitet war. Dass die Schrift Wilhelm von Humboldts, die heute als eine Hauptschrift des Perfektionismus gilt, erst 1851 veröffentlicht wurde, kann dies nur bestätigen.²⁴³ Marx konnte sie noch nicht kennen, und berührt sich trotzdem in vielem mit ihr. Wir haben es also mit einem europäischen Bildungsgut zu tun, das eben diese Bildung selbst thematisiert.

Wohl aus diesem Grunde werden *topoi* genannt, die auch in der heutigen Perfektionismuskonversation wieder auftauchen. Eine Stelle – die letzte, die ich daraus zitieren möchte – verdichtet diese normativen Gehalte prägnant. Es ist zunächst die Rede davon, dass jeder Einzelne durch eine *Selbsterkenntnis* sich Rechenschaft über seine „Anlagen“ abzulegen habe, denn:

„wenn wir einen Stand gewählt, zu dem wir nicht die Talente besitzen, so vermögen wir ihn niemals würdig auszufüllen [...]. Die natürliche Folge ist dann Selbstverachtung“ (MEW EB 1, S. 593).

Es gibt einerseits, trotz der gleichen „menschlichen Natur“, in den Anlagen individuelle Differenzen; andererseits steckt hierin die Forderung, Ämter nur nach Fähigkeit und nicht nach Klassenlage zu vergeben (siehe die spätere Forderung: „jeder nach

²⁴³ Wilhelm von Humboldt, *Ideen zu einem Versuch, die Grenzen der Wirksamkeit des Staates zu bestimmen* (verfasst 1792), Stuttgart 2002.

seinen Fähigkeiten“, MEW 19, S. 22). Ist nun beides erfüllt, so gibt der junge Karl folgenden Ratschlag:

„gestatten unsere Lebensverhältnisse, einen beliebigen Stand zu wählen, so mögen wir den ergreifen, der uns die größte Würde gewährt, der auf Ideen gegründet ist, von deren Wahrheit wir durchaus überzeugt sind, der das größte Feld darbietet, um für die Menschheit zu wirken und uns selbst dem allgemeinen Ziele zu nähern [...], der Vollkommenheit“ (MEW EB 1, S. 593).

In dieser kurzen Passage sind viele normative Koordinaten des späteren Perfektionismus schon versammelt: Die individuelle Freiheit wird im freien Zugang zu allen Ämtern (eine Idee, die auch John Rawls später vertritt) sowie in der Gründung auf „Ideen“ angesprochen – die moderne Idee der „Autonomie“ ist ja als *vernünftige Selbstbestimmung* zu kennzeichnen.²⁴⁴ Zudem bekommt das Individuum in dem Ziel der „Würde“ einen hohen Wert zugesprochen: Es soll nicht einfach irgendetwas tun und darf sich nicht verachten müssen, sondern jeder soll „selbstständig schaffen“ können (MEW EB 1, S. 593) und sich darin, so kann man herauslesen, auch selbst genießen und achten dürfen.²⁴⁵

Diese Konzeption ist also erstens von hoher Liberalität. Zweitens steckt eine „Präsumption der Gleichheit“²⁴⁶ darin, dass ungeach-

²⁴⁴ George Sher spricht in Anlehnung an Kant, aber über die nur moralische Autonomie hinausgehend, von Autonomie als „responsiveness to reason“ (Beyond Neutrality. Perfectionism and Politics, Cambridge 1997, S. 48). Diesen Autonomiebegriff stellte schon Joseph Raz ins Zentrum.

²⁴⁵ Diese Idee hat Jon Elster erneut ins Spiel gebracht: „Is there (or should there be) a right to work?“ in: Amy Gutmann (Hrsg.), Democracy and the Welfare State, Princeton 1988, S. 53-78; sowie ders., Self-realization in Work and Politics, in: Social Philosophy and Policy 3/1986, S. 97-126.

²⁴⁶ Vgl. Stefan Gosepath, Equality (2007), in: Stanford Encyclopedia of Philosophy, <<http://plato.stanford.edu/entries/equality/#PreEqu>> [23.6.2008],

tet eines formalrechtlich freien Zugangs zu den Ämtern auch die „Lebensverhältnisse“ daran hindern können – und wie zu ergänzen ist: nicht sollen –, ein solches Amt auszuüben. Das ist der egalitäre Zug des Perfektionismus, der heute besonders relevant ist, da die üblichen Begründungen sozialer Gleichheit arg in die Defensive geraten sind.²⁴⁷ Drittens muss die Tätigkeit eine sein, die in einem mehr als nur subjektivistischen Sinne „gut“ ist. Denn zum einen wird die Kantische „Würde“ wenig später daran gekoppelt, dass die Tätigkeit „nicht verwerfliche Taten erheischt“ (MEW EB 1, S. 593). Zum anderen ist das Ziel vorgegeben, dass die Tätigkeit sowohl „für die Menschheit wirken“ und insofern im sozialkonsequentialistischen Sinne gut sein soll, als auch – und zwar darüber vermittelt – die charakterlichen Fähigkeiten und Eigenschaften des Akteurs „veredeln“ soll. Das hat eine Spitze sowohl gegenüber hedonistisch-konsumistischen Lebensformen wie auch gegenüber destruktiven Auswüchsen des globalen Kapitalismus, der Lebenszusammenhänge zerstört, Menschen entwurzelt und gewachsene Kulturen erodiert.

Der Versuchung, diese Vision gegen das eigene Leben von Marx zu halten, wollen wir hier nicht erliegen – Marx hat sich durch seinen „Beruf“ immerhin zum Juristen, Journalisten und Schriftsteller; zum Politiker, Ökonomen sowie halbwegs als Mathematiker ausgebildet, immer in dem Glauben, damit der Menschheit, zumindest deren unterdrückter Mehrheit, zu dienen. Wer will Richter sein, wenn es um die Bewertung eines Lebens geht? Vielmehr wollen wir in der Folge sehen, in welcher Weise sich diese Ausgangsidee im späteren Werk wiederfindet und sich mit den eigentlich Marx'schen Entdeckungen verbindet.

Abschnitt 2.4.

²⁴⁷ Zur Kritik Angelika Krebs (Hrsg.): Gleichheit oder Gerechtigkeit? Texte der neuen Egalitarismuskritik, Frankfurt am Main 2002, vgl. dagegen Vinit Haksar, *Equality, Liberty, and Perfectionism*, Oxford 1979.

Revolutionärer Gattungperfektionismus: Der frühe Marx

In den ersten philosophisch relevanten Schriften, die Marx neun Jahre später publiziert, spielt die Vorstellung eines allgemeinen Wesens des Menschen („die Menschheit“) noch immer eine prominente Rolle. Insbesondere die Lektüre Ludwig Feuerbachs mag Marx darin bestärkt haben, dass „der Mensch das höchste Wesen für den Menschen sei“ (MEW 1, S. 385). „Der Mensch“ wird hier, das ist gegen spätere Marxkritiker wie Nikolai Berdjajew oder Karl Löwith hervorzuheben, keineswegs zu einem neuen Gott erklärt, weil es diesen Gott als Gott, als fernes Überwesen, für die Junghegelianer gar nicht gibt. Vielmehr werden die *Beschreibungen* über diesen Gott als eine unerkannte verlängerte Selbstbeschreibungen der Menschen dechiffriert: Gott als Liebe, als Güte, als Weisheit etc. beschreibt, wie Menschen selbst sein möchten, aber nicht immer können. Sie schreiben ja nicht nur Gott diese Prädikate zu, sondern dieser Gott verlangt sie umgekehrt wieder von ihnen („Liebe deinen Nächsten“). Diese Beschreibungen werden nun umso stärker gemacht, als sie nicht mehr den Umweg über eine Überwelt nehmen müssen und sich nicht mehr dort festrennen können. Allerdings besteht zwischen den Einzelnen und der Idee „Gattung“ eine Spannung, die Feuerbach dahingehend ausdrückt,

„dass die Vorstellung des Menschen von Gott nichts anderes ist als eine Vorstellung des menschlichen Individuums von seiner Gattung, dass Gott als der Inbegriff aller Realitäten oder Vollkommenheiten²⁴⁸ nichts anderes ist als der [...] kompendiarisch zusammengestellte Inbegriff der unter die Menschen verteilten [...] Eigenschaften der

²⁴⁸ Der Perfektionismus etwa bei Thomas von Aquin hatte „perfectio“ noch nicht als Menschwerdung, sondern als Angleichung an Gott beschrieben.

Gattung [...] was nicht der einzelne Mensch weiß oder kann, dass können die Menschen zusammen“.²⁴⁹

Soweit konnte der junge Marx Feuerbach folgen. Die Frage für ihn war nun, wie man zu dieser nur gedachten „Versöhnung“ von Individuum und Gattung praktisch sollte kommen können. Er hinterfragte noch nicht, was diesen Vorstellungen überhaupt für eine Wirklichkeit zuzuschreiben ist (wie es in der *Deutschen Ideologie* dann geschah, die solche Vorstellungen historisierte und eher als Illusionen wertete), sondern übernahm diese Vorstellungen noch „at face value“ als Beschreibungen eines unverwirklichten „Wesens“. War die Verwirklichung des Wesens für Feuerbach vorwiegend eine „sinnliche“ Frage, eine individuelle Höherbewertung der sinnlichen Vermögen, so sah Marx darin primär ein praktisch-politisches Problem.

Wenn es stimmt, dass die Menschen sich *zusammentun* müssen, um ihre Möglichkeiten voll auszuschöpfen – wie Feuerbach, aber auch Aristoteles vorgaben –, so sind mögliche Hindernisse einer gelingenden Vergemeinschaftung zugleich als Hindernisse einer vollen Entwicklung der Individuen zu deuten. Es ist also nicht die Verwirklichung etwaiger normativer „Begriffe“ wie die der Freiheit, Gleichheit o.ä. (die für Marx immer schon *Derivate* gelingenden Lebens sind), es ist vielmehr die Idee eines möglichst weitgehenden Auslebens des Menschlichen in gelingender Gemeinschaft selbst, das die Kritik am Kapitalismus motiviert. Eine Vorstellung davon hat – darin können wir Walter Benjamins „profaner Erleuchtung“ folgen – ein jeder aus den eigenen Glücksmomenten, und seien es auch wenige, oder zumindest aus der gesellschaftlichen Phantasie, etwa im Roman oder Film. Diese Idee muss daher nicht transzendental oder metaphysisch be-

²⁴⁹ Ludwig Feuerbach, Grundsätze der Philosophie der Zukunft (1843), § 12, in: Ders.: Philosophische Kritiken und Grundsätze, Leipzig 1969, S. 208.

gründet werden, sie kann sich auch viel schlichter auf den *common sense* stützen.²⁵⁰ Der hat den weiteren philosophischen Vorteil, dass er kulturellen Unterschieden und historischen Wandlungen offen steht.

Die perfektionistische Folie, vor der Marx den modernen Kapitalismus kritisiert, hat also zwei Seiten: einerseits die Idee eines erfülltes Lebens der Individuen, die durch selbstbestimmte Tätigkeit ihre Anlagen verwirklichen und so zur Fülle des Lebens vorstoßen können; andererseits eine Vergemeinschaftung, in der diese Selbstverwirklichung nicht nur wenigen privilegierten, sondern allen Menschen möglich wäre, sie also nicht gegeneinander, sondern miteinander gelebt werden (und dadurch erst voll ermöglicht) würde. Trotz rapide abnehmender Marxkenntnisse ist seine Kritik im Kern wohl noch bekannt: Kapitalismus beruht auf Ausbeutung, diese Ausbeutung führt einerseits zur Klassenbildung, welche – eher indirekt – eine gelingende Gemeinschaft untergräbt, und welche andererseits zur direkten Degradierung (Entfremdung) derjenigen führt, die gezwungen sind, ihre Arbeitskraft zum beliebigen Gebrauch zu verkaufen.²⁵¹

Im zweipoligen Ideal des jungen Marx befinden sich das Individuum und die Idee der Gattung noch einträchtig und konfliktfrei nebeneinander. Positiv gewendet formuliert Marx etwa in den „Pariser Manuskripten“ von 1844 das Ziel, einander auch in der Wirtschaft „als Menschen“ zu begegnen. In dieser Vision sozial *und* individuell gelingenden Wirtschaftens werden der konkrete Andere, die Gattung als dessen Universalisierung sowie das eigene Selbst als „verwirklicht“ vorgestellt. Ich will zur Erläute-

²⁵⁰ Dieser ist zwar fallibel, aber das gilt für philosophische Konstruktionen mindestens im selben, wenn nicht im höheren Ausmaß.

²⁵¹ Ich möchte die nähere Gestalt der Kritik hier nicht ausführen, da ich das bereits an anderen Orten getan habe (z.B. siehe oben, Anm. 238 und 239).

rung einen schwierigen Absatz daraus kommentieren:

„Gesetzt, wir hätten als Menschen produziert: [...] Ich hätte 1. in meiner Produktion meine Individualität, ihre Eigentümlichkeit vergegenständlicht und daher [...] die individuelle Freude [genossen, CH], meine Persönlichkeit als gegenständliche, sinnlich anschauliche [...] zu wissen“ (MEW EB I, S. 462).

Hier ist zunächst von einem Selbstverhältnis die Rede, welches über eine technisch-praktische Betätigung zu einem gelingenden wird: Der Einzelne findet sich über die Ergebnisse seiner Tätigkeit (seiner Weltgestaltung) in der Welt wieder und erlangt daher, so würden wir sagen, zu einer ersten „Identität“, einem Halt in der Welt. Man kann dabei durchaus an Banalitäten wie die Hobby-Modelleisenbahn oder, wenn alles andere versagt, an das sonntägliche Autowaschen denken. Doch solche Tätigkeiten sind keineswegs monologisch gedacht, sondern sie erscheinen von Anbeginn als eingebunden in Sozialität:

„2. In deinem Genuss oder deinem Gebrauch meines Produkts hätte ich unmittelbar den Genuss sowohl des Bewusstseins, in meiner Arbeit ein menschliches Bedürfnis befriedigt, also das menschliche Wesen vergegenständlicht [...] zu haben“ (MEW EB I, S. 462),

– an dieser Stelle ist von der Sinndimension die Rede: Was Marx oben „Selbstverachtung“ nennt, hervorgerufen durch eine unpassende und unfreie Tätigkeit, ist in der positiven Folie als Befriedigung eines „menschlichen“ Bedürfnisses vorgestellt. Ich bin mir meiner in meiner Tätigkeit gewiss, da sie für alle einen Sinn macht. (Das ist nun beim Autowaschen sicher nicht mehr der Fall, wohl aber bei einer Tätigkeit als Pflegende.) Das Verhältnis zur „Gattung“ beim Handeln ist also vermittelt über geteiltes Denken bzw. über symbolische Sinngebungsformen –

sowie „3. für dich der Mittler zwischen dir und der Gattung gewesen zu sein [...], also sowohl in deinem Denken wie in deiner Liebe mich bestätigt zu wissen“ (MEW EB I, S. 462),

– diese Dimension würde man heute „Anerkennung“ nennen: Durch gelingende Interaktionen bin ich nicht nur mit dem gesellschaftlich geteilten Sinn, sondern auch mit den konkreten Anderen versöhnt; diese Vermittlung ist unmittelbar praktisch

–
(4.) als auch „in meiner individuellen Tätigkeit unmittelbar mein wahres Wesen, mein menschliches, mein Gemeinwesen bestätigt und verwirklicht zu haben“ (MEW EB I, S. 462).

Hier werden schließlich die vorigen Dimensionen: das Verhältnis zur gegenständlichen Welt, zum konkreten Anderen sowie zur Allgemeinheit, noch einmal zu Bewusstsein gebracht und als Bestandteile eines gelingenden Selbstverhältnisses integriert. Gelingende Identität erscheint somit als eine, die nur praktisch möglich ist, und diese Praxis ist auf sinnvolle Tätigkeiten sowie gelingende Interaktion und Gemeinschaft angewiesen. Das ist ein praktisch gewendeter und sozial über die bloße Dialogizität (das Ich/Du-Verhältnis) hinausgehender – Feuerbach.

An diesem Ideal wird nun die schlechte Wirklichkeit gemessen: Religion etwa ist als Platzhalter so lange vonnöten, wie „das menschliche Wesen keine wahre Wirklichkeit besitzt“ (MEW 1, S. 378), so lange also die Menschen individuell unter ihren Möglichkeiten und sozial gegeneinander leben müssen. Marx kritisiert das sogar noch am von Liberalen so geschätzten „Menschenrecht des Privateigentums“: In ihm erscheine

„das Gattungselben selbst, die Gesellschaft, als ein den

Individuen äußerlicher Rahmen, als Beschränkung ihrer ursprünglichen Selbstständigkeit“ (*Zur Judenfrage*, 1844, MEW 1, S. 366).

Was hier anarchistisch anmutet – Marx äußert an dieser Stelle Sympathien für die politische Form der USA, mit schmalem Staat und großen Freiheiten (Ebenda, S. 352; Engels zitiert zu dieser Zeit mehrfach William Godwin) – ist keineswegs als *Ab-sage* an die Gesellschaft zu lesen, sondern als Aufforderung, sie in partizipativerer Weise einzurichten:

„Jene individuelle Freiheit [...] lässt jeden Mensch im anderen Menschen nicht die Verwirklichung, sondern vielmehr die Schranke seiner Freiheit finden“ (MEW 1, S. 365).

Es geht folglich darum, die Gemeinschaft stattdessen als *Ermöglichung* der Freiheit einzurichten. Folgen wir dem normativen Kanon des Jugendaufsatzes von 1835, dann hieße das: so, dass jedem alle Tätigkeiten – und darüber sowohl soziale Anerkennung wie individuelle Erfüllung – offen stehen; dass materielle Ungleichheiten dafür keine Rolle mehr spielen und es zu einem freien Füreinander der Menschen kommen kann. Dieser Gedanke wurde fünfzig Jahre später im „New Liberalism“ eines Leonard Hobhouse ähnlich vertreten.²⁵²

Die menschlichen Anlagen, von denen dabei noch immer die Rede ist, müssen dabei nicht metaphysisch verrätselt werden. Ich schlage vor, darunter im Sinne Feuerbachs den Reichtum historisch entwickelter *menschlicher Lebensformen* zu verstehen – sowohl Modi des Zusammenlebens wie Formen individueller Exzellenz –, die sich den Zeitgenossen oder späteren Betrachtern

²⁵² Leonard Trelawny Hobhouse, *Liberalism*, London 1911; vgl. Michael Freedon, *The New Liberalism. An Ideology of Social Reform*, Oxford 1978.

als besonders wertvoll darstellen. Marx greift in solchen Kontexten bemerkenswert oft auf Beispiele der Ästhetik zurück, die er von vornherein dialektisch als Modi *sozialer* Praxis deutet, die für die individuelle Entwicklung zentral sind. So wird die Entwicklung menschlicher Fähigkeiten etwa in Termini der Musik und des Kunstgenusses ausbuchstabiert:

„Wie erst die Musik den musikalischen Sinn des Menschen erweckt, wie für das unmusikalische Ohr die schönste Musik keinen Sinn hat, [...] darum sind die Sinne des gesellschaftlichen Menschen andre Sinne wie die des ungesellschaftlichen; erst durch den gegenständlich entfalteten Reichtum des menschlichen Wesens wird der Reichtum der subjektiven menschlichen Sinnlichkeit, wird ein musikalisches Ohr, ein Auge für die Schönheit der Form, kurz, werden erst menschlicher Genüsse fähige Sinne, Sinne, welche als menschliche Wesenskräfte sich bestätigen“ (*Pariser Manuskripte*, MEW 40, S. 541; vgl. EB).

Marx wendet nun ein: Menschliche „Exzellenzen“ wie diejenige Raffaels haben sich bisher eher zufällig ergeben, nämlich dann, wenn der richtige Mensch mit den richtigen Ressourcen ausgestattet war und die nötigen Freiheiten hatte – was selten genug der Fall war. Gleichzeitig waren die Produkte solch glücklicher Kombinationen nur einer schmalen Elite zugänglich. Nichtmetaphysisch gedacht bedeutet „Verwirklichung des menschlichen Wesens“ daher im Grunde ganz profan, dass „Jeder, in dem ein Raffael steckt, sich ungehindert ausbilden können“ solle (MEW 3, S. 377); bzw., von der Rezeption her gedacht: dass jedem eine angemessene Ausbildung möglich ist. Denn: „Wenn du die Kunst genießen willst, mußt du ein künstlerisch gebildeter Mensch sein“ (MEW 40, S. 567; S. 541).

Es geht mithin um eine egalitäre Aneignung nicht primär des monetären, sondern vor allem des menschlichen oder „wahren Reichtums“ menschlichen Lebens (so noch das *Kapital*, MEW 23, S. 167). Diese Vorstellung des „objektiv“ guten Lebens ist somit nicht tugendethisch verkürzt, wie bei heutigen Aristotelesdeputen wie Alasdair MacIntyre der Fall, sondern sie enthält die lebensbejahende Züge des Aristoteles, etwa in der Betonung einer kultivierten Muße, die mit Anderen geteilt wird.

Individuelle Entwicklung in Gemeinschaft: Der reife Marx

Das ist allerdings noch immer eine „bloß“ normative Forderung, die verschiedene politische Richtungen unterschreiben könnten. Das Konzept ist noch grobmaschig und überdeckt damit mögliche interne Spannungen. So bleibt offen, wie sich individuelle Entwicklung und soziale Struktur zueinander verhalten, und welche Maßnahmen zu ergreifen wären, um dem Ziel näher zu kommen. In späteren Werken stoßen wir daher auf Weiterentwicklungen dieses Denkens. Zum einen gibt es beim reifen Marx eine signifikante *Höherwertung des Individuums* auch gegen Vorstellungen von einem „Wesen des Menschen“. Dies stellt die Rede von einem vorgeblichen Determinismus bei Marx in Frage. Zum anderen gibt es eine *ökonomische Konkretisierung* in der Beschreibung der Hindernisse gelingender Verhältnisse. Das ist die sozialtheoretische Kleinarbeit, die Marx so viel Zeit kostete.

Das folgende Zitat aus dem „Manifest“ von 1848 macht deutlich, dass es gegenüber der essentialistischen Frühphase einen deutlichen Wandel gegeben hat. Marx fordert nun als postkapitalistisches Gesellschaftsmodell:

„eine Assoziation, worin die freie Entwicklung eines jeden die Bedingung für die freie Entwicklung aller ist“ (MEW 4, S. 482).

Die Semantik hat sich hier verschoben von einer Verwirklichung allgemeiner Gattungseigenschaften, an der der Einzelne auf noch unspezifizierte Weise Anteil haben soll, zu einer individuellen „Selbstverwirklichung“ (MEW 42, S. 512), die nur insofern allgemein ist, als sie *allen* freisteht, ja die sogar als „Bedingung“ für die gesellschaftliche Veränderung auftritt.

Ausschlaggebend für diese Umwertung dürfte das Erscheinen eines Buches gewesen sein, das Marx stark beschäftigt hat: *Der Einzige und sein Eigentum* von Max Stirner (Leipzig 1844). Dieses Buch warf den Junghegelianern inklusive Marx vor, dass sie die religiöse Entfremdung noch nicht überwunden hätten, da die Gattungs-Verwirklichungs-Zumutungen, die den Einzelnen hier entgegengehalten würden, dem Individuum noch immer fremd und damit als potentieller Herrschaftsfaktor gegenüber ständen. In der Tat hatte der junge Marx gefordert:

„Erst wenn der wirkliche individuelle Mensch den abstrakten Staatsbürger in sich zurücknimmt und als individueller Mensch in seinem empirischen Leben [...] Gattungswesen geworden ist [...], erst dann ist die menschliche Emanzipation vollbracht“ (MEW 1, S. 370).

Obzwar Marx Stirner mit einer beißenden Polemik überzieht, ist nicht zu übersehen, dass er Stirners Einrede ernst nahm und dem Individuum fortan einen sehr viel höheren normativen Rang zuschrieb²⁵³ – was an seiner Kapitalismuskritik aber wenig ändern

²⁵³ Nähere Überlegungen zur Rolle Stirners für Marx habe ich mit Dieter Thomä angestellt: „Was bleibt von der *Deutschen Ideologie*?“, in: Harald Bluhm (Hrsg.), *Klassiker Auslegen: Die Deutsche Ideologie*, Berlin 2009.

musste. So heißt es in einer Zukunftsvision von 1846:

„während in der kommunistischen Gesellschaft, wo jeder nicht einen ausschließlichen Kreis der Tätigkeit hat, sondern sich in jedem beliebigen Zweige ausbilden kann, die Gesellschaft die allgemeine Produktion regelt und mir eben dadurch möglich macht, heute dies, morgen jenes zu tun, morgens zu jagen, nachmittags zu fischen, abends Viehzucht zu treiben, nach dem Essen zu kritisieren, wie ich gerade Lust habe, ohne je Jäger, Fischer, Hirt oder Kritiker zu werden“ (Deutsche Ideologie, MEW 3, S. 33).

Im Vordergrund stehen nun die Entwicklungsmöglichkeiten der Individuen. Fassen wir das bisherige zusammen: Schon der junge Marx reartikuliert die aufklärerischen Ideen von Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit auf praxisbezogene Weise, doch er fügt dem etwas Entscheidendes hinzu: Die Forderungen nach Freiheit und Gleichheit werden erst durch ihren Beitrag zur *menschlichen Entwicklung* begründet. Seit der „Deutschen Ideologie“ wird diese Entwicklung zudem nichtessentialistisch als offener individueller Prozess gedacht. Diese Vision ist perfektionistisch fundiert: Liberale und egalitäre Werte müssen der persönlichen Entwicklung dienen; tun sie dies nicht, haben sie keinen Eigenwert oder sind zumindest ideologieanfällig. Freiheit ist erst dann wirklich, wenn sie den Individuen zu ihrer persönlichen Entwicklung verhilft, Gleichheit erst dann, wenn *allen* Individuum eine solche möglich ist.²⁵⁴

Was spricht nun eigentlich dagegen, bereits die kapitalistische Gegenwart mit ihren inzwischen weitgehend demokratisierten

²⁵⁴ Eine schwierige Frage ist, was mit den Individuen geschieht, die sich nicht weiter ausbilden möchten. Siehe Birger Priddat, Humankapital, in: Christoph Henning (Hrsg.), Marxglossar, Berlin 2006, S. 133-142.

Institutionen als eine solche Assoziation aufzufassen, wie es etwa Antonio Negri oder einige Libertäre getan haben? Denkbar ist dies immerhin. Doch für Marx kommt dies nicht infrage, da er Freiheit und Gleichheit nicht nur als formal-rechtliche Kategorien des Politischen denkt, sondern im Unterschied zu liberalen Theorien ihre Behinderung auch in gesellschaftlichen und ökonomischen Kontexten noch freilegen kann.

In einer berühmten Wendung von 1846 macht Marx dafür die *Arbeitsteilung* verantwortlich. Sie trägt zwar zum Wohl der Gemeinschaft bei, hat aber für die Einzelnen einen hohen Preis, da sie die Tätigkeiten vereinseitigt und die Selbstbestimmung in der Arbeit einschränkt. Man bemerkt in diesem Text eine deutliche Spannung zwischen Individuum und Allgemeinheit:

„Sowie nämlich die Arbeit verteilt zu werden anfängt, hat jeder einen bestimmten ausschließlichen Kreis der Tätigkeit, der ihm aufgedrängt wird, aus dem er nicht heraus kann; er ist Jäger, Fischer oder Hirt oder kritischer Kritiker und muß es bleiben, wenn er nicht die Mittel zum Leben verlieren will“ (MEW 3, S. 33).

Die politische Diagnose, die daraus erwächst, lautet an dieser Stelle noch: Aufhebung der Arbeitsteilung. Das ist eine utopische Idee, die auf Robert Owen und Charles Fourier zurückgeht, welche in ihren Phalansteres mit ganzheitlichen Arbeitsformen experimentierten. Wenn Autoren heute von einer solchen Aufhebung sprechen, dann beziehen sie das folglich auf eine formale *Organisation* von Arbeit, die wieder mehr Tätigkeiten miteinander verbindet und ein gewisses Maß an Eigenverantwortung nicht nur erlaubt, sondern sogar erfordert.²⁵⁵

²⁵⁵ Zur Kritik an diesen Aufhebungsphantasien siehe Christoph Henning, *Depression*, in: ders. (Hrsg.), *Marxglossar*, Berlin 2006, S. 69-76.

Doch bei dieser Vorstellung ist Marx nicht stehen geblieben. Je mehr er sich in die ökonomische Theorie vertiefte, desto klarer wurde ihm, dass nicht die bloße Teilung der Arbeit (die ja in fast jeder ökonomischen Formation irgendwie gegeben ist), sondern vielmehr die *kapitalistische Produktionsweise* für die Behinderung einer freien Entwicklung verantwortlich zeichnet. Es sind für den reiferen Marx die Strukturen und Zwänge speziell des kapitalistischen Wirtschaftens, die den Einzelnen einengen, vereinseitigen und fremdbestimmen oder sogar der Verarmung preisgeben. Und unzweifelhaft sind diese Zwänge noch heute gegeben, vielleicht sogar mehr denn je.

Was aber heißt für Marx „kapitalistisch“, und warum behindert dies die Entwicklung der Menschen? In aller Kürze gesagt ist das typisch Kapitalistische für Marx einerseits das Wirtschaftsmotiv einer Produktion zur *Erwirtschaftung von Profit* auf vorgeschossenes Kapital, also gerade nicht zur Befriedigung von Bedürfnissen; andererseits die *private Aneignung* dieser Gewinne aus einer gleichwohl hochgradig kooperativen Wirtschaftsorganisation.²⁵⁶ Damit sind die beiden Haupthindernisse benannt: Erstens haben die Individuen und ihre Gemeinschaften kaum einen Einfluss auf die Produktion (weder was noch wie produziert wird, geschweige denn wie die Produkte verteilt werden), darüber entscheiden einzig die privaten Besitzer der Produktionsmittel. Und die entscheiden zweitens nur nach Maßgabe von Profiterwartungen, die den realen Bedürfnissen zuweilen auf krasse Weise entgegelaufen.

Arbeitende Menschen werden auf diese Weise von zwecksetzenden Subjekten, die sich kooperativ selbst versorgen und be-

²⁵⁶ Legitimiert wird diese Aneignungsweise durch ein angreifbares utilitaristisches Rahmennarrativ über die Unvermeidbarkeit des Privatbesitzes an gesellschaftlichen Produktionsmitteln.

stimmen *könnten*, in Instrumente verwandelt, die einzig zum Zwecke der Gewinnmaximierung tätig sind – und zwar nicht einmal ihrer eigenen. Lohnarbeit kann, muss aber nicht körperlich auszehren – darum geht es in der Entfremungskritik nur in zweiter Linie –, doch sie lässt wenig Raum für Selbstachtung (die auf Sinnzuschreibungen anderer beruht) und Selbstbestimmung (die auf echte Eigeninitiative und Handlungsspielräume in der Arbeit angewiesen ist).

Der späte Marx lässt an Deutlichkeit nicht zu wünschen übrig. Im *Kapital* echauffiert er sich über Kinderarbeit, weil sie eine normale Schulbildung verunmögliche (MEW 23, S. 422). Dagegen formuliert er das Ziel „einer höheren Gesellschaftsform, deren Grundprinzip die volle und freie Entwicklung jedes Individuums ist“ (S. 618). Dazu notwendig sind vor allem zwei Momente: Erstens bedarf es als Bedingung der *Muße*. Der „wahre Reichtum“ (S. 166) ist für Marx gekoppelt an freie Zeit zur freien Entwicklung:

„Aber free time, disposable time, ist der Reichtum selbst – teils zum Genuss der Produkte, teils zur free activity, die nicht wie die labour durch den Zwang eines äußeren Zwecks bestimmt ist“ (MEW 26.3, S. 253).

„Die Ersparung von Arbeitszeit gleich Vermehren der freien Zeit, d.h. Zeit für die volle Entwicklung des Individuums“ (MEW 42, S. 607).

Zweitens bedarf es der *gelingenden Gemeinschaft*: Da der Mensch ein Gemeinschaftswesen („zoon politicon“) ist, kann er als isoliertes Einzelwesen nicht erblühen:

„Erst in der Gemeinschaft [mit Andern hat jedes] Individuum die Mittel, seine Anlagen nach allen Seiten hin auszubilden; erst in der Gemeinschaft wird also die persönliche Freiheit möglich“ (MEW 3, S. 74).

Anders als im Kommunitarismus darf diese Gemeinschaft den Einzelnen aber nicht erdrücken, auch das kann einschränken:

„Der Mensch ist im wörtlichsten Sinne ein *zoon politicon*, nicht nur ein geselliges Tier, sondern ein Tier, das nur in der Gesellschaft sich vereinzeln kann“ (MEW 13, S. 616).

Diese späte Kritik besagt in den Termini der früheren, dass die Verwirklichung menschlicher Wesenskräfte im Kapitalismus nur in entfremdeter Form möglich ist: nämlich nur einseitig, nur vermittelt durch das abstrakte Medium Geld, nur im Modus sozialer Ungleichheit (hieran hängen die Theorien der Ausbeutung und der Klassengesellschaft) und einer sozial wie ökologisch destruktiven Weise (hier ist an die Wachstums- und Krisentheorie zu denken). Es ging also auch dem späten Marx keineswegs um eine Uniformierung der Gesellschaft durch eine rigoristische Gleichverteilung des *ökonomischen* Kuchens (wie die ökonomische Standardkritik unterstellt), sondern um Bedingungen für eine bessere Entwicklung der Menschen, um „menschlichen“, nicht um ökonomischen Reichtum (der dafür nur die Vorbedingung ist). Letztlich geht es um Möglichkeiten für privates und öffentliches *Glück*, das ja schon bei Aristoteles in perfektionistischen Termini ausbuchstabiert wurde – aber das ist ein Thema für einen weiteren Aufsatz.

Ausblick

Der hier vorgestellte philosophische Ansatz ist noch heute aktuell, weil er auf eindringliche Weise zeigt, dass das Ideal einer menschlichen Entwicklung nicht von den aufklärerischen Ideen von Freiheit und Gleichheit abzutrennen ist. Eine solche Abtrennung verfolgen allerdings die jüngsten politischen Reformen, die

ebenfalls stark auf eine Entwicklung der Menschen abheben, aber auf eine eng festgelegte (nämlich das Ziel einer „Aktivierung“ für den Arbeitsmarkt). Unsere reformierten Bildungsinstitutionen beispielsweise lassen von dem Ideal einer „allseitigen Entwicklung“ wenig übrig: Universitäten restringieren durch Studiengebühren wieder den Zugang zur Bildung. Auch wollen sie nicht mehr *Charaktere* ausbilden. Stattdessen füttern sie junge Menschen mit proportionierten und durchgeplanten Wissenshappen, um sie möglichst schnell auf den Arbeitsmarkt auszuspeien. Dies entspricht nicht mehr dem humanistischen Bildungsbegriff, geschweige denn der Marxschen Vision.

Auch der neue Sozialstaat mit seinen Arbeitsobligationen für Wohlfahrtsempfänger operiert normativ auf einer illiberalen und antiegalitären Basis: Es gelten nicht mehr gleiche Bedingungen für alle, und auch eine Angleichung der Lebenschancen ist nicht länger angepeilt. Solange Tätigkeiten wie die Pflege von Menschen, das Aufbauen von Kontakten, das Vereinswesen, aber auch Erziehung und Kunst nicht als gleichberechtigt für die Schaffung menschlichen Reichtums gelten, sondern weiter eine *Marktförmigkeit* im Mittelpunkt steht, solange sind beide Tendenzen mit Marx eher als *Beraubung* menschlichen Reichtums denn als zukunftsweisende Reformen zu bezeichnen. Ein reicheres Verständnis menschlicher Entwicklung sollte den Eigenwert sozialer Kontakte, kreativer Tätigkeiten und vor allem der Muße stärker berücksichtigen. Mindestens das kann man heute noch von Marx lernen.

Sektion Russland – Marx und Russland

Dirk Uffelmann (Passau)

**„Orientalischer‘ Anarchismus.
Marx und Engels über „asiatische Produktionsweise“,
Zarismus und „Bakunisterei“**

„To deny [...] or even downplay a connection with Said resembles [...] the efforts to disclaim any connection with, and even profess aversion for, Marx, while, quite apart from the consequences of where his self-professed followers led, deeply internalizing and unconsciously reproducing Marx’s immense contribution to how we theorize today about society.“²⁵⁷

1. Von Marx zu Said, von politischer zu semiotischer Repräsentation

Das erste Motto zu Edward Saids *Orientalism* stammt von Karl Marx: “They cannot represent themselves; they must be represented.” Das deutsche Original aus Marx’ *Der Achtzehnte Brumaire des Louis Bonaparte*, das Said danach auch auf Deutsch zitiert²⁵⁸, lautet: „Sie [die französischen Parzellenbauern] können sich nicht vertreten, sie müssen vertreten werden“.²⁵⁹

Legt man den Fokus auf das Prädikat *vertreten*, so ist dieses Zitat für Said anschlussfähig aufgrund einer trügerischen Bedeutungsverschiebung in der englischen Übersetzung: Said interessiert am

²⁵⁷ Maria Todorova, *Imaging the Balkans*, New York, Oxford 1997, S. 9.

²⁵⁸ Edward Said, *Orientalism*, London u. a. 62003, S. 21.

²⁵⁹ Karl Marx/Friedrich Engels, *Werke*, Berlin 61976, Bd. 8, S. 198 (im Folgenden MEW).

Marx-Zitat Repräsentation durch Zeichen.²⁶⁰ Sein *opus magnum* dreht sich um semiotische, nicht um politische Repräsentation.²⁶¹ Nichtsdestotrotz illustriert Saids Marx-Bezug, wie sich neuere Theoriebildung wenn auch nicht direkt auf Marx stützt, so doch – in der axiologisch vagen Position des Mottos – auf ihn rekurriert.

Im Folgenden soll das Verfahren einer semiotischen Repräsentationsanalyse, das Said andeutet, auf Marx' eigene Texte zurück bezogen werden. Dazu ermutigt die Tatsache, als Said selbst an Marx eine – knappe – semiotische Repräsentationsanalyse versucht.

Es geht dabei um die These von der „asiatischen Produktionsweise“²⁶², in die bei Marx ein Zitat aus Goethes *West-Östlichem Diwan* hineingerät. Said resümiert:

„Marx's economic analyses are perfectly fitted [...] to a standard Orientalist undertaking, even though Marx's

²⁶⁰ Said, S. 21. Dazu – allzu kritisch – Habib: „Not only does Said thus coolly substitute eastern peoples for French peasants; by a sleight of hand he also converts Marx's word ‚representation‘, meaning political representation, into ‚depiction‘ (The oriental people cannot depict themselves, and so the Orientalists ‚representation does the job‘ – [...])“ Vgl. Irfan Habib, In Defence of Orientalism: Critical Notes on Edward Said, in: *Social Scientist* 33, 1/2 2005, S. 40–46, S. 42.

²⁶¹ Weiter zu Saids Zuspitzung von Marx' Diktum vgl. Nandis Arbeit über die Fremdrepräsentation bei Said und Spivak, die das Marx-Motto von Said als Titel wählt. Vgl. Miriam Nandi, „Sie können sich nicht vertreten, sie müssen vertreten werden“. Das Problem der Fremd- und Selbstrepräsentation bei Edward Said und Gayatri Spivak, Magisterarbeit, Freiburg i. Br. 1999/2000, S. 20, S. 71).

²⁶² Im Folgenden wird die Proliferation von doppelten Anführungszeichen vermieden, obgleich fast alle Begriffe ideologisch problematische Termini fremder Herkunft sind; bei uneigentlichen Sprechweisen, etwa über die ‚Orientalisierung‘ Russlands durch Marx und Engels, werden dagegen einfache Anführungszeichen verwendet.

humanity, his sympathy for the misery of people, are clearly engaged. Yet in the end it is the Romantic Orientalist vision that wins out, [...].²⁶³

Auf den Orient blende Marx, so Said, europäische Schablonen, die das Fremde barbarisierten. Der in seinen Schriften auftretende Orient erscheine "Orientalized".²⁶⁴

2. Der slavische „Orient“ bei Marx und Engels

Hat Marx' emanzipatorische Wirtschaftsphilosophie aber nicht auch gerade in außereuropäischen Kontexten als Mittel von anti- und postkolonialer Theoriebildung Anklang gefunden?²⁶⁵ Kann sich Marx angesichts dessen überhaupt so geradeheraus kolonialistisch geäußert haben, wie es Said glauben machen möchte?

Said führt zum Beleg ein Zitat aus Marx' Artikel *Die künftigen Ergebnisse der britischen Herrschaft in Indien* an²⁶⁶, das die britische Kolonisatorenrolle ambivalent wertet:

„England hat in Indien eine doppelte Mission zu erfüllen: eine zerstörende und eine erneuernde – die Zerstörung der alten asiatischen Gesellschaftsordnung und die Schaffung der materiellen Grundlagen einer westlichen Gesellschaftsordnung in Asien.“²⁶⁷

²⁶³ Said, S. 154.

²⁶⁴ Said, S. 155.

²⁶⁵ Z.B. Gayatri Chakravorty Spivak, *In Other Worlds: Essays in Cultural Politics*, New York, London 1988, S. 154–175.

²⁶⁶ Said, S. 154.

²⁶⁷ MEW 9, S. 221.

So zurückhaltend Said mit der Auswahl dieses Zitats bleibt²⁶⁸ – seine Marx-Lektüre hat Kritik hervorgerufen: Clifford hält sie für „unfair“²⁶⁹, Ahmad bezeichnet sie als „predictable“ und „too impressionistic“²⁷⁰; er meint, dass Said die Komplexität von Marx‘ Indien- und Kolonialismus-Bild reduziere.²⁷¹ Schließlich sei bei Marx auch Europas Frühgeschichte in dunklen Tönen gezeichnet²⁷², und insofern Marx Mitgefühl für arme Asiaten zeige, könne sein Asienbild nicht als rassistisch gelten, wie Said behaupte.²⁷³

²⁶⁸ Castro Varela und Dhawan meinen deshalb: „Lediglich gegenüber Marx zeigt sich Said eher zwiespältig, [...]“. Maria do Mar Castro Varela; Nikita Dhawan, *Postkoloniale Theorie. Eine Einführung*, Bielefeld 2005, S. 42. Weit deutlicher wird Ulrich Menzel mit seiner Bewertung von Marx als „[...] eurozentrische[m] Modernisierungstheoretiker, der dem herablassenden Orientbild der europäischen Aufklärung verhaftet ist [...]“ Vgl. Ulrich Menzel, *Die drei Entwicklungstheorien des Karl Marx*, in: *Entwicklung und Zusammenarbeit* 41/1, 2000, S. 8–11, hier: S. 10; vgl. auch Perry Anderson, *Lineages of the Absolutist State*, London 1974, S. 481. Marx‘ kolonialistischer Grundgedanke lautet Menzel zufolge: „Wenn ein Land aufgrund interner Blockaden nicht von sich aus zum Kapitalismus gelangen kann, dann muss es eben von außen geschehen, dann hat der Kolonialismus, namentlich die britische Herrschaft in Indien, seine doppelte Mission zu erfüllen, [...]“ Vgl. Menzel, S. 10.

²⁶⁹ James Clifford, *On Orientalism*, in: *The Predicament of Culture: Twentieth-Century Ethnography, Literature and Art*, Cambridge (MA), London 1988, S. 255–276, hier: S. 270.

²⁷⁰ Aijaz Ahmad, *In Theory: Classes, Nations, Literatures*. London – New York 1992, S. 222 u. 228.

²⁷¹ Ahmad, S. 223.

²⁷² Ahmad, S. 224.

²⁷³ Ahmad, S. 227. Was bei Said aber allenfalls durch eine ungeschickte Juxtaposition suggeriert wird: “[...] Mill [...] made it clear [...] that his views there could not be applied to India [...] because the Indians were civilizationally, if not racially, inferior. The same kind of paradox is to be found in Marx, [...]“ (Said, S. 14). Eine vergleichbar suggestive Juxtaposition findet sich bei Said mindestens zwei weitere Male (Said, S. 102, S. 231). Zudem fällt Marx als Europäer unter das Globalverdikt: «It is therefore correct that every European, in what he could say about the Orient, was consequently a racist, an imperialist, and almost totally ethnocentric» (Said, S. 204).

Als Gegenbeleg führt Ahmad eine ganze Reihe von unmissverständlich antikolonialen Statements von Marx an.²⁷⁴ Was der Marx-Apologet Ahmad jedoch nicht ausräumen kann, ist die Tatsache, dass es, so die hier vertretene These, bei Marx *punktueller Orientalismen* gibt. Der Orientalismus-Begriff wird hier und im Weiteren gezielt im Plural verwendet, um nicht die Disziplin oder Betrachtungsperspektive als Ganze zu kennzeichnen, wie es Said tut, sondern um – vergleichbar sprachlichen *lapsus linguae* wie Germanismen oder Anglizismen – bestimmte, *per definitionem* punktuelle „Aussetzer“ in der Argumentation zu beschreiben.²⁷⁵ Man mag Ahmad daher zustimmen: „That Marx picked up some phrases from the Romantic [Orientalist] lexicon is in fact a minor matter [...]“.²⁷⁶ Ahmads quantifizierendes Kriterium liegt quer zu der von Said veranschlagten Differenz von „*latent*“ und „*manifest Orientalism*“.²⁷⁷

Ahmad hat gleichfalls Recht, wenn er meint, dass Said zu weit geht bei der Einschreibung von Marx in den „manifesten“ Orientalismus – aufgrund expliziter, aber verstreuter und vereinzelter Orientalismen. „Latent“ ist Marx‘ Orientschablone aufgrund dieser Explizitheit aber auch nicht. Daher scheint es aussichtsreicher, nicht mehr qualifizierend von „latentem“ oder „manifestem Orientalismus“ (im Singular) zu sprechen, sondern – im Sinne Ahmads – zu quantifizieren. Marx‘ punktuelle Orientalismen mögen dann in der Tat „minor matters“ sein, doch darf kulturwissenschaftliche Forschung ja wohl auch danach fragen.

²⁷⁴ Vgl. Ahmad, S. 235.

²⁷⁵ Vgl. Norbert Franz, ‚Grattez le Russe...‘. Beobachtungen zum Orientalen (Tatarischen bzw. Asiatischen) im russischen Identitätsdiskurs, in: Katrin Berwanger/Peter Kosta (Hrsg.), Stereotyp und Geschichtsmythos in Kunst und Sprache, Frankfurt am Main u. a. 2005, S. 293–307, S. 295.

²⁷⁶ Ahmad, S. 240.

²⁷⁷ Said, S. 206 [Hervorh. i. Orig.].

Auch in Bezug auf die Slaven wäre eine Globalthese vom Rassisten Marx unhaltbar. Es steht jedoch zu vermuten, dass in seinem Osteuropabild punktuell Orientalismen zum Einsatz kommen; daran ließe sich die Hypothese anschließen, dass ohne deren Berücksichtigung weder Marx' Einschätzung der politischen Rolle Russlands noch seine Kontroverse mit Bakunin und sein negatives Anarchismus-Bild verstehbar sind. Damit würde die Argumentation vom scheinbar Peripheren, den „minor matters“, auf Umwegen doch noch vordringen zu dem, was traditionell als eine Kernfrage von Marx' politischer Philosophie gesehen wird.

Wie steht es bei Marx und Engels mit der Frage kolonialer Gewalt in der europäischen Peripherie, insbesondere gegen die Slaven Ostmittel- und Südosteuropas? Unter dem Eindruck der revolutionären Ereignisse in Österreich ändert Friedrich Engels 1848 seine frühere pro-tschechische Position²⁷⁸ und schließt die Tschechen ein in sein bereits zuvor negatives Südslavenbild²⁷⁹. Seine neue Ansicht projiziert Engels dann zurück in die historische Tiefe: „Die Slawen [...] waren immer gerade die *Hauptwerkzeuge der Kontrerevolutionäre*“.²⁸⁰ Engels macht sich nun anheischig, die so genannte Ostkolonisation *in toto* als Ausbreitung der Zivilisation zu rechtfertigen²⁸¹; er lehnt Bakunins ‚antikoloniale‘ Verve vom „Slawe[n als] Sklave[n] der Deutschen, Türken“ ab und weist Bakunins Aufruf zur „Befreiung der Slawen vom türkischen und deutschen Joche“²⁸² harsch zurück. Im

²⁷⁸ Vgl. Roman Rosdolsky, Zur nationalen Frage. Friedrich Engels und das Problem der „geschichtslosen“ Völker, Berlin 1979, S. 18–33.

²⁷⁹ Ebenda, S. 38–50.

²⁸⁰ MEW 6, S. 280 [Hervorh. i. Orig.].

²⁸¹ Vgl. Klaus Thörner, Der ganze Südosten ist unser Hinterland. Deutsche Südosteuropapläne von 1840 bis 1945. Diss. Oldenburg 2000, S. 56 f.

²⁸² Von Engels zitiert in: MEW 18, S. 453.

Gegenteil, Engels begrüßt die Unterdrückung der Slaven etwa durch Deutsche und Ungarn:

„[...] es stellt sich heraus, dass diese ‚Verbrechen‘ der Deutschen und Magyaren gegen die fraglichen Slawen zu den besten und anerkanntesten Taten gehören, deren sich unser und das magyarische Volk in der Geschichte rühmen kann.“²⁸³

Engels mag die Einkreisung und Unterwerfung der Region durch Imperien nicht negativ werten:

„[...] ob ich denn gar keine Sympathien habe für die kleinen slawischen Völker und Volkstrümmer, die von den drei ins Slawentum eingetriebenen Keilen: dem deutschen, magyarischen und türkischen auseinander gesprengt sind? In der Tat, verdammt wenig.“²⁸⁴

Das Slaven-Bild von Marx und Engels summiert der von Engels in beider Namen verfasste Text *Der demokratische Panlawismus* aus der *Neuen Rheinischen Zeitung* vom 15. Februar 1849. Zwar trifft auch für diesen Aufsatz zu, dass Marx und Engels in der Mehrheit der Fälle den binären Code pro- vs. konterrevolutionär anwenden²⁸⁵ und alle anderen Unterscheidungen diesem nachordnen. So lautet Engels‘ Hauptvorwurf: „[...] während Franzosen, Deutsche, Italiener, Polen, Magyaren die Fahne der Revolution aufpflanzten, traten die *Slawen* wie *ein* Mann unter die Fahne der *Kontrerevolution*.“²⁸⁶ Wenn aber die Slaven (mit der expliziten Ausnahme Polens) allesamt für Feinde der Revolu-

²⁸³ MEW 6, S. 279.

²⁸⁴ MEW 35, S. 272.

²⁸⁵ Vgl. Hermann Wendel, *Marxism and the Southern Slav Question*, in: *The Slavonic Review* 2, 1923/24, S. 289–307, S. 290 f.; Helmut Krause, *Marx und Engels und das zeitgenössische Russland*, Gießen 1958, S. 17.

²⁸⁶ MEW 6, S. 281 [Hervorh. i. Orig.].

tion zu gelten hätten, dann, so Engels, müsse sich zum „Russenhaß“ auch „Tschechen- und Kroatenhaß“ gesellen und könne es nur Krieg als Mittel der Auseinandersetzung geben:

„Wir wissen jetzt, wo die Feinde der Revolution konzentriert sind: in Rußland und den österreichischen [sic!] Slawenländern; [...] Dann Kampf, ‚unerbittlichen Kampf auf Leben und Tod‘ mit dem revolutionsverräterischen Slawentum; Vernichtungskampf und rücksichtslosen Terrorismus – nicht im Interesse Deutschlands, sondern im Interesse der Revolution!“²⁸⁷

Ein Kollateraleffekt besteht darin, dass Engels alle südosteuropäischen Bewegungen mit dem Etikett Panslavismus über einen Kamm schert.²⁸⁸

An dieser Stelle kann es natürlich genauso wenig darum gehen, allen südosteuropäischen Einzelbewegungen detailliert Gerechtigkeit widerfahren zu lassen. Hier interessiert die Fremdperspektive von Marx und Engels und daran genauer die Frage, inwiefern die stereotyp als „kontrerevolutionär“ verurteilten Südslaven als asiatisch abgestempelt werden und wie das als konterrevolutionär Ausgemachte mit „orientalisierenden“ Heterostereotypen unterfüttert wird.

Es bleibt nicht allein bei der Bestialisierung der „stierköpfigen Nationen“ des „slawischen Sonderbund[s]“²⁸⁹ oder bei der Polemik über die „Verjüngung Europa’s durch die Knute und obligate Infusion von Kalmückenblut.“²⁹⁰

²⁸⁷ MEW 6, S. 286.

²⁸⁸ Thörner, S. 64.

²⁸⁹ MEW 6, S. 176.

²⁹⁰ Karl Marx, Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie, Bd. 1, Buch 1. Der Produktionsprozess des Kapitals, Hamburg, New York 1867, S. 763. Dieses Zitat stammt aus der letzten Fußnote, die in der Erstausgabe des Marxschen

Nein, Marx und Engels machen ein prinzipielles Argument stark: Der Grund für das vorzivilisatorische Niveau dieser Völkerschaften liege in asiatischer Einwirkung begründet, wie sie Engels in *Was hat die Arbeiterklasse mit Polen zu tun?* am 31. März 1866 an „Osteuropa“ ausmacht, „über das sich tausend Jahre hindurch wieder und wieder die Flut der asiatischen Invasion ergoss, die am Ufer jene Häuflein vermengter Trümmer von Nationen zurückließ [...]“. ²⁹¹

Gegen die Negativdarstellung der „Osteuropäer“ scheint eine positive Ausnahme zu sprechen – Polen:

„Seit achtzig Jahren unterdrückt, geknechtet, ausgesogen, haben sie [die Polen] sich stets auf die Seite der Revolution gestellt, haben die Revolutionierung Polens mit der Unabhängigkeit Polens für unzertrennlich erklärt.“ ²⁹²

Aufgrund der Annahme der polnischen Revolutionsbereitschaft gerät bei Marx und Engels das polnische Eintreten für Eigenstaatlichkeit zeitweise aus dem Blickfeld²⁹³, sodass emphatisch gleichgesetzt werden kann, dass „Pole und Revolutionär identische Worte geworden sind“.²⁹⁴

Das Orientalische scheint an den polnischen Slaven nur *ex negativo* auf: Marx und Engels loben die Polen vielmehr dafür, dass sie

Kapitals von 1867 stand, aber – eine Art antiorientalistische Selbstzensur im Dienste politischer Korrektheit *avant la lettre* – in späteren Ausgaben getilgt wurde.

²⁹¹ MEW 16, S. 159.

²⁹² MEW 6, S. 283.

²⁹³ Der Stimmungsumschwung nach 1848, als Polen nicht hinreichend revolutionär erschien, belegt die instrumentelle Sicht Polens für die revolutionäre Sache. Vgl. Celina Bobińska, Marx und Engels über polnische Probleme, Berlin 1958.

²⁹⁴ MEW 6, S. 283.

das Asiatische aus Europa ferngehalten hätten. So zitiert Engels in *Flüchtlingsliteratur I: Eine polnische Proklamation* vom 17. Juni 1874 den polnischen Topos des *antemurale Christianitatis*:

„[...] Was zum Beispiel wäre aus der dem Westen durch zweihundertjährige Arbeit erworbenen Verlassenschaft an Zivilisation geworden, hätte nicht Polen, obgleich selbst im Rücken durch mongolische Horden bedroht, dem Zentrum Europas Hilfe gegen die Türken gebracht und durch den glänzenden Sieg unter den Mauern Wiens die Macht der Osmanen gebrochen?“²⁹⁵

Die Polen-Sympathie geht phasenweise so weit, dass Marx und Engels auch das nationale Unabhängigkeitsstreben Polens befürworten. Die vor-zivilisatorische Staatsunfähigkeit der „Völker, die nie eine eigene Geschichte gehabt haben, [...] die erst durch ein fremdes Joch in die erste Stufe der Zivilisation *hineingezwungen* werden [...]“²⁹⁶, gelte für Polen und Russen nicht: „Außer den Polen, den Russen und höchstens den Slawen der Türkei hat kein slawisches Volk eine Zukunft [...].“²⁹⁷ Werden in dieser Gleichsetzung auch die Russen mit nobilitiert?

Nein, denn Russland wird nicht zuletzt von Polen her gesehen. Es diskreditiere sich durch die Unterdrückung Polens: „Ein Volk, das andere unterdrückt, kann sich nicht selbst emanzipieren.“²⁹⁸ Den polnischen Einfluss auf die ‚Orientalisierung‘ ihres Russlandbilds belegt ein Brief von Marx an Engels von 1863:

„Die interessanteste Bekanntschaft, die ich hier gemacht, ist die des Oberst *Łapiński*. Er ist unbedingt der

²⁹⁵ MEW 18, S. 552.

²⁹⁶ MEW 6, S. 275 [Hervorh. i. Orig.].

²⁹⁷ MEW 6, S. 275.

²⁹⁸ MEW 18, S. 527.

geistreichste Pole [...]. Er haßt alle Orientalen, wozu er Russen, Türken, Griechen, Armenier usw. mit gleicher Vorliebe zählt.²⁹⁹

Die polnische Russophobie wird verstärkt durch eine auch in Westeuropa verbreitete eurozentrische „Russophobie“, in Marx‘ Londoner Zeit etwa durch den Tory-Politiker David Urquhart.³⁰⁰ Schließlich ist dafür die russische Orientpolitik bedeutsam, zu der sich vorzugsweise Engels vielfach äußerte.³⁰¹ Es mag zutreffen, dass Russland Marx und Engels „letzten Endes doch nur im Sinne einer ‚Außenpolitik der Arbeiterklasse‘ interessierte“.³⁰² Trotzdem sind, wie zu zeigen sein wird, ihre – selteneren – wirtschaftstheoretischen Statements über Russland für punktuelle *Orient-Metaphern* einschlägiger als die *Orient-Metonymien* der russischen Außenpolitik.

Gerade an den Punkten, an denen weder Orient noch Russland im Vordergrund stehen, haben sich nämlich stereotype Argumentationsmuster eingeschlichen, die es in einer dekonstruktiven Lektüre herauszuarbeiten gilt.³⁰³ Dafür sind Briefe und nicht ver-

²⁹⁹ MEW 30, S. 371 [Hervorh. i. Orig.].

³⁰⁰ Krause, S. 51.

³⁰¹ Z.B. MEW 36, S. 524; MEW 37, S. 236 f. Bekanntlich orientierte sich im Gespann Marx-Engels Letzterer weit stärker außenpolitisch als der Ökonomie-Theoretiker Marx: „Daß Engels‘ Aussagen dabei [bei russischen Fragen] stark in den Vordergrund traten, erklärt sich daraus, daß gerade ihn seit je politisch-militärische Fragen beschäftigten, während Marx sich erst später, als ihm Rußland auch als ökonomisches und revolutionäres Phänomen Bedeutung gewann, näher äußerte; [...]“ (Krause, S. 13). Allerdings konnten auch Marx‘ journalistische Arbeiten über die russische Außenpolitik im Kalten Krieg zur Zeichnung eines negativen Russland- bzw. Sowjetunion-Bildes verwendet werden. Vgl. dazu Wolfgang Wippermann, *Der Wiedergänger. Die vier Leben des Karl Marx*, Wien 2008, S. 139.

³⁰² Krause, S. 15.

³⁰³ Zu einer textbezogenen genauen Marx-Lektüre siehe das entsprechende Votum Jacques Derridas. Vgl. Jacques Derrida, *Spectres de Marx*, Paris 1993.

öffentliche Entwürfe besonders einschlägig, da sie weniger von der Selbstzensur der *political correctness* betroffen sind als publizierte Schriften; sie sind neben Zeitungsartikeln mit tagesaktueller Polemik die wichtigsten Quellen. Der Fokus richtet sich also auf das punktuelle Vorkommen von anti-orientalischen Heterostereotypen im Diskurs über Russland.³⁰⁴

Wichtig für das Russlandbild von Marx und Engels ist, so die erste These, die (hauptsächlich von Marx betriebene) Ableitung politischer Strukturen aus ökonomischen Verhältnissen, hier des Zarismus‘ aus der so genannten „asiatischen Produktionsweise“. Über die „Asiatisierung“ der russischen Wirtschaftsstruktur kommt es zum Analogieschluss vom Orient auf Russland. Von der daraus, so die zweite These, ebenso analog abgeleiteten Herrschaftsstruktur (dem „orientalischen Despotismus“)³⁰⁵ wird von Marx und Engels dann in einem Umkehrschluss – das die These 3 – vom russischen Zarismus auf russische Revolutionslehren, insbesondere auf den Bakuninschen Anarchismus gefolgert.³⁰⁶

³⁰⁴ Entsprechend ist hier keine detaillierte Nachzeichnung aller Facetten und Etappen in der Entwicklung von Marx‘ und Engels‘ Russlandbild zu leisten, insbesondere nicht Marx‘ Überraschung über die russische Rezeption seines Kapitals und über die russischen revolutionären Bestrebungen. Vgl. Maximilian Rubel, Rußland und die russische Revolution im Denken von Karl Marx, Trier 1969, S. 26.

³⁰⁵ Der eigenmächtig hinzugefügte Untertitel des von Ulf Wolter herausgegebenen Marx-Bandes: Die Geschichte der Geheimdiplomatie des 18. Jahrhunderts. Über den asiatischen Ursprung der russischen Despotie, Berlin 1977, S. 20, suggerierte bereits 1977 einen derartigen Zusammenhang, ohne dass dies aber argumentativ gestützt worden wäre.

³⁰⁶ Die Frage, wie sich der Konflikt mit Bakunin und die Entwicklung des Konzepts der asiatischen Produktionsweise bei Marx und Engels zueinander verhalten, wurde von N.B. Ter-Akopjan („Razvitie vzgljadov K. Marksa i F. Engel’sa na aziatskij sposob proizvodstva i zemledel’českuju obščinu“, in: Narody Azii i Afriki 1965, II, S. 74–88; III, S. 70–85, hier: III, S. 77) aufgeworfen, aber nicht beantwortet.

3. Exemplarische Lektüre

Alle drei Schlussmuster finden sich auf engstem Raum in Engels' Schrift *Soziales aus Rußland* vom 16. bis 21. April 1875. Die Lektüre dieses Textes stellt den Versuch dar, mit Hilfe dieses Exempels und der Metonymie Engels etwas zu lernen über Marx' russische Orientmetaphern und die daraus folgenden Schlussmuster, bevor diese Teilmuster dann an anderen Texten wieder aufgefunden werden können.

Engels setzt bei der Wirtschaftsstruktur der traditionellen russischen Landumteilungsgemeinde (*mir*) ein, wie sie Haxthausen beschrieben hatte und wie sie von den Slavophilen, aber auch von Aleksandr Gercen idealisiert wurde. Engels sieht die Landumteilungsgemeinde 1875 gänzlich anders:

„Eine solche vollständige Isolierung der einzelnen Gemeinden voneinander [wie im russischen *mir*-System] [...] ist die naturwüchsige Grundlage für den orientalischen Despotismus; und von Indien bis Rußland hat diese Gesellschaftsform, wo sie vorherrschte, ihn stets produziert [...].“³⁰⁷

An diesem Passus fällt der Schluss von Asien („Indien“) auf Russland bzw. – strukturell gesprochen – die Generalisierungstrope auf; sowohl im Raum („von Indien bis Rußland“) als auch in der Zeit („stets“) sei derselbe zwingende Nexus von „isolierter“ Landwirtschaftsform und „orientalischem Despotismus“ zu beobachten.

„Nicht bloß der russische Staat im allgemeinen, sondern sogar seine spezifische Form, der Zarendespotismus,

³⁰⁷ MEW 18, S. 563 [Hervorh. i. Orig.].

statt in der Luft zu hängen, ist notwendiges und logisches Produkt der russischen Gesellschaftszustände, [...].³⁰⁸

Die „asiatische Produktionsweise“, wie diese Landwirtschaftsform andernorts genannt wird, generiere unausweichlich Despotie, die dem „Westen“ so fremd sei, dass sie die Bezeichnung „orientalisch“ verdiene:

„Das Ganze mühsam und äußerlich zusammengehalten durch einen orientalischen Despotismus, von dessen Willkürlichkeit wir im Westen uns gar keine Vorstellung zu machen vermögen; [...].“³⁰⁹

Mit der Einbringung des Standpunkts von „uns im Westen“ baut Engels einen kolonialistischen Kontrast ein. Das eigene westeuropäische Unverständnis dient der Diffamierung des Anderen. Und vom Befremden über das „orientalisch-despotische“ Russland werden auch die russischen Kritiker der russischen Despotie erfasst, in diesem Text Petr Tkačev. Dieser mache es sich zu einfach, wenn er russische Revolten im anarchischen Geiste als Basis für Revolution hinstelle:

„Das russische Volk, erzählt er, ‚protestiert unaufhörlich‘ gegen die Sklaverei, bald in Form ‚religiöser Sekten [...] Verweigerung der Steuern [...] Räuberbanden‘ (die deutschen Arbeiter werden sich gratulieren, daß hiernach Schinderhannes der Vater der deutschen Sozialdemokratie ist) [...] Brandstiftungen [...] Aufständen [...] und darum kann man das russische Volk einen instinktiven Revolutionär nennen‘. Und somit ist Tkatschow überzeugt, ‚es sei nur nötig, das angehäuften Gefühl der Erbitterung und der Unzufriedenheit [...] in

³⁰⁸ MEW 18, S. 563 f.

³⁰⁹ MEW 18, S. 567.

mehreren Ortschaften gleichzeitig wachzurufen‘. Dann werde ‚die Vereinigung der revolutionären Kräfte *schon von selbst* zustande kommen‘ [...].³¹⁰

Engels macht also den Umkehrschluss vom Zarismus auf ein russisches Revolutionskonzept. Was Tkačev vorschwebt, wird diskreditiert durch das, wie Engels es sieht, bereits belegte Scheitern einer „nach diesem bakunistischen Modell angefertigte[n] Revolution – d[er] von 1873 in Spanien“.³¹¹ Dass die Differenzen zwischen Tkačev und Bakunin erheblich sind, fällt bei dieser Generalisierung zum „Modell“ hinten runter.³¹² Wie alle Länder mit einer primitiv-isolierten Landwirtschaft „asiatisch“ produzierten und das eine analoge „orientalische Despotie“ nach sich ziehe, so generalisiert Engels seine Aussagen über Tkačevs Theorie auf jedwedes russische Revoltieren.

4. Die Generalisierungstrophe

Das Argument von Marx‘ und Engels‘ punktuellen Orientalismen stünde auf tönernen Füßen, gäbe es nur diesen einen Beleg für

³¹⁰ MEW 18, S. 565 [Hervorh. i. Orig.].

³¹¹ MEW 18, S. 566.

³¹² Dass Engels hier von Tkačev zu Bakunin übergeht, dürfte nicht zuletzt durch eine Ermunterung von Marx angestoßen sein, der Engels im Februar/März 1875 brieflich suggerierte: „Drauf hin, aber in lusti[ger] Manier. So dumm, daß Bakun[in] *mitgearbeitet* haben kann. Peter Tk[atšchow] will vor allem den Lesern [sagen], daß Du *ihn* als Deinen Gegner behandelst, und erfindet daher allerlei nicht stattgefunde Streitpunkte“ (MEW 34, S. 5, Hervorh. i. Orig.). Wie Wada darstellt (Haruki Wada, *Marx and Revolutionary Russia. Late Marx and the Russian Road*, New York 1983, S. 40–75, S. 51), hat Marx jedoch, nachdem Engels bereits seine Polemik in *Soziales aus Rußland* vom Stapel gelassen hatte, festgestellt, dass Tkačevs Argumente besser fundiert waren als angenommen, und sich daraufhin intensiver mit der russischen Landumteilungsgemeinde beschäftigt.

weit reichende Analogie- und Umkehrschlüsse. Punktuell wären Orientalismen im Russland-Bild von Marx und Engels aber auch dann zu nennen, wenn sich Teilmuster dieser Schlusskaskade an verschiedenen Stellen wieder finden ließen.

Generalisierend urteilt Engels über koloniale Provinzen beispielsweise auch im Brief an Eduard Bernstein vom 9. August 1882:

„Von Irland bis Rußland, von Kleinasien bis Ägypten ist der Bauer eines Bauernlands dazu da, exploitiert zu werden. [...] Der Satrap alias Pascha ist die orientalische Hauptform des Ausbeuters, der Kaufmann und Jurist die moderne westliche.“³¹³

Das Zitat enthält neben der geografischen Gleichsetzung auch die These von einer überzeitlichen Konstante bei bloß wechselndem äußerem Gewand.

Wo die transhistorische Konstanz für Engels Kulturgrenzen überschreitet, da verwundert es nicht, dass vergleichbare Konstanten auch in der russischen Geschichte geortet werden. Für Marx etwa „[...] dokumentiert sich in der stereotypen Gleichförmigkeit dieser Politik die innere Barbarei Rußlands.“³¹⁴ In der Artikelserie *Revelations on the Diplomatic History of the Eighteenth Century* von 1856/57 will Marx „zwischen der Politik Ivans III. und der des heutigen Rußland nicht nur Ähnlichkeit, sondern Gleichheit“³¹⁵ feststellen. Die These von Russlands Geschichtslosigkeit lässt sich mit Marx' Ansichten von der Geschichtslosigkeit Indiens³¹⁶

³¹³ MEW 35, S. 349.

³¹⁴ MEW 9, S. 235.

³¹⁵ Karl Marx, Die Geschichte der Geheimdiplomatie des 18. Jahrhunderts. Über den asiatischen Ursprung der russischen Despotie, hrsg. v. Ulf Wolter, Berlin 1977, S. 90.

³¹⁶ Vgl. Shlomo Avineri, „Introduction“, in: Karl Marx on Colonialism and Modernisation. New York u.a. 1968, S. 9.

parallelisieren und als orientalistische Figur identifizieren.³¹⁷ Gestützt wird das Argument von der ‚Orientalizität‘ der Beharrungsfigur durch Marx‘ Behauptung, dass für diese panchrone Konstante das mongolische Element verantwortlich sei:

„Moskau ist in der scheußlichen und erbärmlichen Schule mongolischer Sklaverei aufgewachsen [...]. Peter der Große war es endlich, der die politische Handfertigkeit des mongolischen Sklaven mit dem stolzen Streben des mongolischen Herrschers vereinigte, dem Dschingis Khan in seinem letzten Willen die Eroberung der Erde vermacht hatte.“³¹⁸

Selbst bei der sich anbahnenden Bauernbefreiung im Zarenreich bleibt Marx skeptisch. In dem Text *Über die Bauernbefreiung in Rußland* perhorresziert er 1859:

„Wenn sie [die russischen Leibeigenen] dies tun [sich erheben], dann wird das russische 1793 anbrechen; die Schreckensherrschaft dieser halbasiatischen Leibeigenen wird etwas in der Geschichte noch nie Dagewesenes sein [...].“³¹⁹

Marx‘ und Engels‘ „pragmatisch analogistische Geschichtsschreibung“ mit „Einordnung Rußlands in die archaische Geschichtsformation“³²⁰ führt dazu, dass sie Russland auf allen Stufen seiner Geschichte orientalisieren.

³¹⁷ Said, S. 239 f.

³¹⁸ Marx, Geschichte der Geheimdiplomatie, S. 91. Zum Stereotyp, man müsse „an einem Russen nur kratzen, und es komme der Tatar zum Vorschein“, das Marx hier mitdenkt, vgl. Franz, S. 293.

³¹⁹ MEW 12, S. 682.

³²⁰ Krause, S. 54 f.

5. Die Topoi von asiatischer Produktionsweise und asiatischem Despotismus

Ein entscheidendes, aber beileibe nicht originelles argumentatives Werkzeug für diese panchrone ‚Orientalisierung‘ Russlands ist die Einschreibung in den Wirkbereich der so genannten „asiatischen Produktionsweise“ und der asiatischen Despotie. Beide Teilargumente gehören ins älteste Gepäck eurozentrischer Abgrenzungen. Findet man bei Herodot und Aristoteles die Gegenüberstellung von asiatischer Despotie und griechischer Freiheit, so bei Megasthenes (um 300 v. Chr.) die These vom Fehlen des Privateigentums in Indien.³²¹ Erneuert werden die Teilargumente von Montesquieu, sodann von Richard Jones, John Stuart Mill und schließlich Hegel³²², den Marx methodisch auf die Füße stellen mag, ohne sich aber dessen Routinen (wie Teleologie oder Eurozentrismus) entledigen zu können.³²³ Dies entspricht Saids Beobachtung, dass der Orientalismus „[...] can be understood, not as a sudden access of objective knowledge about the Orient, but as a set of structures inherited from the past, secularized, redispensed, and re-formed [...]“.³²⁴ Bhadra entwickelt angesichts dessen – mit Said-Bezug³²⁵ – die These von einer inhaltlichen Kontinuität des Marxschen Orientbildes trotz methodischer Abgrenzung von den Vorgängern:

³²¹ Ainslie T. Embree, Oriental Despotism: a Note on the History of an Idea, in: *Societas* 1, 1971, S. 255–262.

³²² Anderson, S. 463–472

³²³ Vgl. William George Vettes, The German Social Democrats and the Eastern Question 1848–1900, in: *The American Slavic and East European Review* 17, 1958, S. 86–100, S. 88.

³²⁴ Said, S. 122.

³²⁵ Bula Bhadra, *Materialist Orientalism: Marx, ‚Asiatic‘ Mode of Production and India*, Calcutta 1989, S. 326, S. 364.

„[...] Marx remained in fundamental agreement with his predecessors and contemporaries even though the latter's methodological and theoretical orientations were utterly antagonistic to those of his own.“³²⁶

Bhadras Kontinuitätsthese klingt selbst global, insbesondere wenn man in Rechnung stellt, dass über Kontinuität oder Wandel von Marx' Ansichten zur orientalischen Produktionsweise im 20. Jahrhundert ein erbitterter ideologischer Streit tobte.³²⁷ Es ist also geboten, die Entwicklungsgeschichte des Arguments bei Marx noch einmal aufzudröseln – unter dem Gesichtspunkt der Ein- oder Ausschließung Russlands und Europas in den Geltungsraum asiatischer Wirtschaftsformen.

Wie der Briefwechsel zwischen Marx und Engels belegt, fungierte die François-Bernier-Lektüre als Initialzündung; so heißt es in Marx' Brief an Engels vom Juni 1853:

³²⁶ Bhadra, S. 327 f.

³²⁷ Politischer Sprengstoff kam in die Debatte über Marx' und Engels' Sicht der „asiatischen Produktionsweise“ durch Lenins Abkehr von diesem Begriff und die Auseinandersetzung zwischen Stalin und Trockij. Vgl. Karl Wittfogel, *Oriental Despotism: a Comparative Study of Total Power*, New Haven 1959, S. 389–408; Gianni Sofri, *Il modo di produzione asiatico. Storia di una controversia marxista*, Torino 1969, S. 81–130; Bernd Rabehl, *Die Kontroversen innerhalb des russischen Marxismus über die asiatischen und westlich kapitalistischen Ursprünge der Gesellschaft, des Kapitalismus und des zaristischen Staates in Russland*, in: Marx, *Geschichte der Geheimdiplomatie*, S. 112–178. Von dieser Gabelung leiten sich zwei Lesarten ab – eine, die bei Marx ein kontinuierliches Festhalten am Begriff ausmachen möchte, wie Wittfogel (S. 373), wengleich dieser einen „Retreat from truth“ (wie er es sehen möchte) im späteren Werk von Marx und Engels einräumen muss (ebenda, S. 380–389). Der anderen, vor allem von Ostblock-Autoren repräsentierten, ist der Topos in Marx' Frühwerk peinlich: „Marx hat jedenfalls in den Ausarbeitungen der letzten Jahren den Begriff der ‚asiatischen‘ oder ‚orientalischen Produktionsweise‘ nicht mehr verwandt [...]“. Vgl. Burchard Brentjes, in: *Marx und Engels in ihrem Verhältnis zu Asien*, in: *Karl Marx und Friedrich Engels zur Geschichte des Orients*, hrsg. von Burchard Brentjes, Halle a.d. Saale 1983, S. 3–30, S. 17.

„Bernier findet mit Recht die Grundform für sämtliche Erscheinungen des Orients – er spricht von Türkei, Persien, Hindostan – darin, daß *kein Privateigentum* existiert. Dies ist der wirkliche clef selbst zum orientalischen Himmel.“³²⁸

Engels‘ Antwort vom 6. Juni 1853 beschränkt den fraglichen „Orient“ allerdings noch auf Wüstenregionen.³²⁹ Den Schritt zur bedingten Einschließung Russlands bei Abgrenzung vom antiken und neueren westeuropäischen Eigentumsbegriff macht Marx in den *Grundrissen der Kritik der politischen Ökonomie* (1857–58):

„Die ursprüngliche Form dieses Eigentums ist daher selbst *unmittelbares Gemeineigentum (orientalische Form, modifiziert im slawischen; bis zum Gegensatz entwickelt, aber doch noch als die geheime, wenn auch gegensätzliche Grundlage im antiken und germanischen Eigentum)*.“³³⁰

Eine eigenartige antirussische Volte schlägt Marx dann im Schreiben an Engels vom 14. März 1868, wenn er für die Universalität der primitiven Wirtschaftsform plädiert:

„Die von mir aufgestellte Ansicht, daß überall die asiatischen, resp. indischen Eigentumsformen in Europa den Anfang bilden, erhält hier [...] neuen Beweis. Für die Russen verschwindet aber auch die letzte Spur eines *Anspruchs of originality, selbst in this line.*“³³¹

Diese Stelle scheint einerseits Sofris These zu stützen, dass „asiatisch“ von Marx in Bezug auf Produktionsweisen „alcun signifi-

³²⁸ MEW 28, S. 254, [Hervorh. i. Orig.].

³²⁹ MEW 28, S. 259.

³³⁰ MEW 42, S. 405 [Hervorh. i. Orig.].

³³¹ MEW 32, S. 42.

cato geografico“ [keinerlei geographische Bedeutung] besitze, ja „non possa evocare il dispotismo orientale“ [keine Assoziation an den orientalischen Despotismus hervorrufe]³³²; andererseits zeigt das Zitat, dass der kulturelle ‚Antiasiatismus‘ da, wo die Rede von der ‚asiatischen Produktionsweise‘ neutralisiert wird, an eine andere Stelle in der Argumentation ‚wandert‘, hier in die Negation russischer Originalität. Diese Wendung gegen Russland folgt ihrerseits einer orientalisierenden Trope, insofern dem ‚Orient‘ Russland jegliche Originalität abgesprochen wird.

Dieselbe Volte gegen die russische enthusiastische Haxthausen-Rezeption spricht auch aus einer Fußnote zu Marx‘ Schrift *Zur Kritik der politischen Ökonomie* von 1859, in der die hier erstmals terminologisch fixierte ‚asiatische [...] Produktionsweise[]‘³³³ zu einer ubiquitären primitiven Anfangsform jeglichen Wirtschaftens, auch in Europa umdefiniert wird:

„Es ist ein lächerliches Vorurteil, in neuester Zeit verbreitet, daß die Form des *naturwüchsigen* Gemeindeeigentums spezifisch slawisch oder gar ausschließlich russische Form sei. Sie ist die Urform, die wir bei Römern, Germanen, Kelten nachweisen können, von der aber eine ganze Musterkarte mit mannigfaltigen Proben sich noch immer, wenn auch zum Teil ruinenweise, bei den Indiern vorfindet. Ein genaueres Studium der asiatischen, speziell der indischen, Gemeindeeigentumsformen würde nachweisen, wie aus den verschiedenen Formen des naturwüchsigen Gemeindeeigentums sich verschiedene Formen seiner Auflösung ergeben. So lassen sich z.B. die verschiedenen Originaltypen von römischem und germanischem Privateigentum aus ver-

³³² Sofri, S. 48.

³³³ MEW 13, S. 9.

schiedenen Formen von indischem Gemeineigentum ableiten.“³³⁴

Der punktuelle Orientalismus von 1853 und 1868 wird von Marx also 1859 – genauso punktuell – zurückgenommen. Die nächsten beiden Jahrzehnte bringen geringfügige Konzessionen an die russische *mir*-Begeisterung.³³⁵ Doch noch 1881 scheut sich Marx, seine Überlegungen, ob Russland nicht dank der proto-kommunistischen Landumteilungsgemeinde die kapitalistische Entwicklungsstufe überspringen und direkt zum Sozialismus übergehen könne, nach außen dringen zu lassen: Marx ist in den Briefentwürfen an Vera Zasulič sogar bereit, in der „orientalischen Produktionsweise“ Russlands nicht nur die logische Basis für Despotie zu sehen, sondern ihr ein proto-kommunistisches Potenzial zuzubilligen.³³⁶ Dieses Zugeständnis aber wird nie abgeschickt; Marx fürchtet offenbar, „[...] che la sua posizione potesse venire interpretata come sostanzialmente affine a quella dei *narodniki*“ [daß seine Position als den Narodniki zu nahestehend interpretiert werden könnte].³³⁷

Der sich andeutende Wandel in Marx‘ Haxthausen-Rezeption ist nicht allein ökonomisch und revolutionstheoretisch relevant; er deutet Marx‘ vorsichtige Schritte in Richtung einer Entorientalisierung Russlands an – Schritte auf einem Weg, den Engels mitzugehen noch kaum bereit ist³³⁸, der aber trotzdem einen gemeinsamen Endpunkt in der Vorrede zur zweiten russischen Ausgabe des *Manifests der Kommunistischen Partei* vom 21. Januar 1882 findet:

³³⁴ MEW 13, S. 21, Anm. 1 [Hervorh. i. Orig.].

³³⁵ Vgl. Wada, S. 40-75.

³³⁶ MEW 19, S. 384 f.

³³⁷ Sofri, S. 68.

³³⁸ Sofri, S. 70.

„Wird die russische Revolution das Signal einer proletarischen Revolution im Westen, so daß beide einander ergänzen, so kann das jetzige russische Gemeineigentum am Boden zum Ausgangspunkt einer kommunistischen Entwicklung dienen.“³³⁹

Dieser punktuellen Aufwertung russischer Besonderheiten zum Trotz finden sich an anderen Stellen – ebenso punktuell, aber häufiger – Anleihen bei rassistischen und geologischen Argumenten, die die Russen zu Asiaten machen möchten. So zeugt Marx' Bericht an Engels über seine Regnault-Lektüre vom 24. Juni 1865 von einer Spaltung in wissenschaftliche Skepsis und interkulturelles Wünschen:

„Ich seh daraus, daß Łapińskis Dogma, die Großrussen seien *keine Slawen*, von Mons[ieur] *Duchiński* (von Kiew, Professor zu Paris) alles Ernstes linguistisch, historisch, ethnographisch usw. vertreten worden ist; er behauptet, daß die eigentlichen Moskowiter, [...] grobenteils Mongolen oder Finnen usw. [...] Es ist ditto von geologischer und hydrographischer Seite nachgewiesen worden, daß östlich vom Dnepr große ‚asiatische‘ Differenz eintritt [...] Resultat, wie Duch[ínski] es zieht: *Russia* ist ein von den Moskowitern usurpierter Name. Sie sind keine Slawen; gehören überhaupt nicht zur indogermanischen Race, sind des intrus, die wieder über den Dnepr gejagt werden müssen [...]

Ich wünsche, daß *Duchiński* recht hat [...].“³⁴⁰

Engels macht im Vergleich dazu 1890 in seiner Schrift *Die auswärtige Politik des Zarentums* einen ersten Differenzierungs-

³³⁹ MEW 19, S. 296.

³⁴⁰ MEW 31, S. 126 f. [Hervorh. i. Orig.].

schritt: Es sei nur ein historischer Zustand Russlands Mitte des 18. Jahrhunderts, bei dem das Gesamtbild so ausgesehen habe. Das damalige Russland stellt er sich vor als „[...] riesiges Gebiet, bewohnt von einer Rasse von seltener Homogenität. [...] Diese Bevölkerung, geistig stagnierend, ohne alle Initiative [...] ein unübertreffliches Soldatenmaterial für die Kriege jener Zeit [...] ohne Zentrum.“³⁴¹

Nicht mehr nur zeitlich, sondern sozial relativiert Marx im Brief an Kugelmann vom 17. Februar 1870:

„Dennoch ist die Sache falsch. Nicht die russische Bauernschaft, sondern nur der russische Adel ist stark mit mongolisch-tartarischen [sic!] Elementen versetzt.“³⁴²

Hier wird also der Wunschverbündete des Proletariats, die Bauernschaft, auf Kosten der ‚Mongolisierung‘ der russischen Elite salviert.

6. Kolonialistischer Kontrast

Die Grundfigur des Orientalismus⁶ ist die Konstruktion eines Kontrastes zwischen dem gen Orient gerichteten, orientalisierenden Blick und der okzidentalen Warte von „uns, im europäischen Westen“³⁴³, von deren Höhe herabgeschaut wird. In der marxistischen Parteinahme für das Proletariat aber findet eine Umkehrung von unten und oben in sozialer Hinsicht statt. Wie verhalten sich diese beiden Hierarchien bei Marx und Engels zueinander?

Zunächst sieht es nach einer parallelen Kritik von unten nach oben aus: Mit der programmatischen Sympathie für die Geknecht-

³⁴¹ MEW 22, S. 16.

³⁴² MEW 32, S. 650.

³⁴³ MEW 18, S.542.

teten geht bei Marx und Engels durchaus auch die Analyse der Ausbeutung des Ostens durch den Westen einher, am kanonischsten im *Kommunistischen Manifest* (1848):

„Wie sie [die Bourgeoisie] das Land von der Stadt, hat sie die barbarischen und halbbarbarischen Länder von den zivilisierten, die Bauernvölker von den Bourgeoisvölkern, den Orient vom Okzident abhängig gemacht.“³⁴⁴

Aus dieser ökonomischen Ausbeutung folge kulturelle Hegemonie. „Mit einem Wort, sie [die westliche Bourgeoisie] schafft sich eine Welt nach ihrem eigenen Bilde.“³⁴⁵ Dieser Satz liest sich eher als methodische Anleitung für *Colonial Discourse Analysis* denn als Zeugnis des orientalistischen Diskurses selbst.

An dieses antikoloniale Credo des Manifests wird im Marxschen Spätwerk angeknüpft. Die „historische Unvermeidlichkeit“ der Entwicklung vom Feudalismus über den Kapitalismus zum Sozialismus wird in einem Briefentwurf an Vera Zasulič „ausdrücklich auf die Länder Westeuropas beschränkt.“³⁴⁶ Abgeschickt wurde dieser Entwurf nie; Marx' Entwürfe einer Kurskorrektur sind also einer Art ‚orientalistischer‘ Selbstzensur zum Opfer gefallen, wie sie Said bei Marx andeutet: „What that censor did was to stop and then chase away the sympathy [for poor Asia] [...]“³⁴⁷ Offenbar oszilliert Marx' Denken zwischen kolonialistischen Stereotypen und methodologischer Vorsicht hin und her. Am ‚orientalistischen‘ Russland setzt, ähnlich wie beim Orient und seiner ‚asiatischen Produktionsweise‘, die dialektische Finesse immer wieder aus:

³⁴⁴ MEW 4, S. 466.

³⁴⁵ MEW 4, S. 466.

³⁴⁶ MEW 19, S. 384 [Hervorh. i. Orig.].

³⁴⁷ Said, S. 155.

«Despite the explicit dynamism of Marx's dialectical model, it seems to be an uneasy combination of two sets of disparate elements: a sophisticated, carefully worked out schema describing the historical dynamism of European societies, rather simple-mindedly grafted upon a dismissal of all non-European forms of society under the blanket designation of a mere geographic terminology of the 'Asiatic mode of production,' which appears static, unchanging, and totally non-dialectical.»³⁴⁸

7. Umkehrschluss vom Zarismus auf den 'orientalischen' Anarchismus³⁴⁹

Eine vergleichbare Strategie des Nicht-Unterscheidens findet sich auch, wenn verschiedene ideologische Gegner aus dem russischen revolutionären Lager wie Tkačev und Bakunin von Marx und Engels gleichgesetzt werden. Das prominenteste rhetorische Symptom ist die Häufung von Feindepitheta wie bei der Polemik von Engels im Brief an Weydemeyer vom 12. April 1853:

„Herr Herzen hat [...] die demokratisch-soziale-kommunistisch-proudhonistische Republik Rußland unter dem Triumvirat Bakunin-Herzen-Golowin hegelsch konstruiert, so daß es gar nicht fehlen kann.“³⁵⁰

³⁴⁸ Avinieri, S. 5.

³⁴⁹ Das Epitheton ‚orientalischer‘ Anarchismus wird in Anführungszeichen gesetzt, um die Uneigentlichkeit dieser Bezeichnung zu unterstreichen. Es geht nämlich nicht um einen ‚endogenen‘ Anarchismus im Orient wie bei Pelletier (Philippe Pelletier, *Culture anarchiste et culture orientale*, in: *Actes du colloque international*, Lyon 1997, S. 225–255, S. 226), sondern um die Außenwahrnehmung des Anarchismus als eines kulturell fremden und daher befremdlichen Phänomens.

³⁵⁰ MEW 28, S. 577.

Wenn so Unterschiedliches in ein und denselben polemischen Sack gesteckt wird, dann fällt auch der taktische Widerspruch nicht mehr auf, dass die revolutionäre Abneigung gegen das Zarenreich sich zu einer Aversion gegen russische Revolutionäre mausert. Den Anstoß dazu gab die Auseinandersetzung mit Michail Bakunin und seinem Anarchismus.

Das Verhältnis von Bakunin, Marx und Engels kann hier aus Platzgründen nicht umfassend untersucht werden; die persönliche Ebene wie die zeitweise bestehende Freundschaft mit Bakunin, die Würdigung seiner Rolle auf den Dresdner Barrikaden 1848³⁵¹ und die Windungen der Auseinandersetzung über organisatorische Fragen der Internationalen Arbeiter-Assoziation etc. müssen außer Betracht bleiben. Es geht wieder allein um punktuelle Orientalismen bei Marx und Engels.³⁵²

Im *Demokratischen Panslawismus* bekundet Engels noch guten Willen: „Bakunin ist unser Freund. Das wird uns nicht abhalten, seine Broschüre der Kritik zu unterwerfen“.³⁵³ Wenn Engels dann etwas gegen die Slaven als „Kontrevolutionäre“ sagt, möchte er dies nicht als Heterostereotyp verstanden wissen: „Man erwidre uns nicht, wir träten hier im Interesse deutscher Nationalvorurteile auf.“³⁵⁴

Wieder klingt der interkulturelle Gegensatz an, wenn Engels im Brief an Marx vom 25. Februar 1869 fragt, „[...] ob es überhaupt für uns Westliche möglich sei, mit diesem panslawistischen Pack

³⁵¹ MEW 8, S. 100.

³⁵² Die oft recht symmetrischen Gegenangriffe von Bakunin, etwa die Despotismus-Diagnose (Michail Bakunin, *Schrift gegen Marx*, Hannover 1981, S. 18) über den „Pangermanist[en]“ Marx (Michail Bakunin, *Gesammelte Werke*, Berlin 1924, S. 208) einzubeziehen, würde den Rahmen dieser Untersuchung sprengen.

³⁵³ MEW 6, S. 271.

³⁵⁴ MEW 6, S. 280.

irgendwie zusammenzugehn [...].³⁵⁵ Von der These der konterrevolutionären Natur des Panslawismus wird auch auf eine vermeintlich konterrevolutionäre Stoßrichtung von Bakunins Anarchismus geschlossen. So heißt es 1874:

„Der Panslawismus ist demnach verschiedener Schattierungen fähig, vom Panslawismus des Kaisers Nikolaus bis zu dem Bakunins; aber alle laufen sie auf dieselbe Tendenz hinaus und stehen im Grunde in inniger Harmonie [...].³⁵⁶

Am stärksten ins Visier der Marxschen und Engelsschen Kritik gerät Bakunins Revolutionstheorie, die nicht allein wegen des Spontaneismus kritisiert, sondern auch als despotisch hingestellt wird. Wie sehr der russische Anarchist von Marx und Engels als „moskowitzische[r] Diktator[.]“³⁵⁷ gedeutet und mit dem Stereotyp von der russischen Despotie assoziiert wird, zeigt vor allem die von Engels mit Lafargue geschriebene und von Marx mit unterzeichnete Kampfschrift *Ein Komplott gegen die Internationale Arbeiterassoziation* (1874). Dieser Text ist der Gipfel der von Marx und Engels insgeheim orchestrierten Kampagne gegen geheime Leitungsstrukturen, die Bakunin für die Arbeiterorganisation entworfen habe. Diese Geheimstrukturen werden jedoch nicht ‚negativ‘ als undemokratisch entlarvt, sondern ‚positiv‘ mit dem autoritären Regime in Russland assoziiert: „Wir haben also in dieser anarchischen Organisation [...] alle Elemente des ‚Autoritätsstaates‘ aufs schönste wieder hergestellt [...].“³⁵⁸

Auch die asiatische Produktionsweise kommt indirekt ins Spiel, wenn Bakunin in Marx‘ und Engels‘ Augen „[...] einen Kommu-

³⁵⁵ MEW 32, S. 262 [Hervorh. D.U.].

³⁵⁶ MEW 18, S. 446 f.

³⁵⁷ MEW 32, S. 676.

³⁵⁸ MEW 18, S. 345.

nismus verkündigt, der autoritärer ist als der primitivste Kommunismus.“³⁵⁹ Schließlich werden sogar die Polenpolitik Bakunins und die des Zaren gleichgesetzt:

„Man sieht, Bakunin ist mit dem Zar in dem Punkte einverstanden, daß man die Polen um jeden Preis hindern muß, ihre inneren Angelegenheiten nach eigenem Ermessen zu ordnen.“³⁶⁰

Eine kritische Lektüre von Bakunin-Verlautbarungen wie dem *Katechismus revolutionärs* [*Katechismus eines Revolutionärs*] führt zu dem Schluss:

„Diese Instruktionen sind nicht von einem bonapartistischen Minister oder Präfekten am Tage vor den Wahlen gegeben, sondern von dem quintessenziierten Anti-Autoritäts-Mann, von dem Erzanarchisten, von dem Apostel der Organisation von unten herauf, von dem Bayard der Autonomie der Sektionen und der Föderation der autonomen Gruppen, von Sankt-Michail Bakunin zum Schutze seiner Permanenz.“³⁶¹

Als er aus Bakunins Schrift exzerpiert „*Die russische Knute siegte dank dem Volk*“, triumphiert Marx mit der Randbemerkung: „Dieses Geständnis S. 110“³⁶².

Die interkulturelle Topik wird auch in die Auseinandersetzung über die Arbeiterorganisation aufgenommen:

„Der absolute Mangel an Ideen drückt sich in einem so schwülstigen Galimathias aus, daß es unmöglich ist,

³⁵⁹ MEW 18, S. 438.

³⁶⁰ MEW 18, S. 399.

³⁶¹ MEW 18, S. 341 f.

³⁶² MEW 18, S. 341 f.

denselben in einer westlichen Sprache wiederzugeben, ohne das Grotleske abzuschwächen. Diese Sprache selbst ist nicht einmal russisch, sie ist tartarisch [sic!], dafür hat sie ein Russe erklärt. Diese Männchen mit verschrumpften Gehirnen blähen sich auf mit haarsträubenden Phrasen, um in ihren eigenen Augen als revolutionäre Riesen zu erscheinen.“³⁶³

Daran stechen neben der angeblichen Inkommensurabilität von „westlicher“ Sprache und russischem Original zwei weitere Orientalismen ins Auge: Der Bakuninsche Stil wird in einer Neuaufnahme der antiken Attizismus-Asianismus-Unterscheidung als asianistischer „Schwulst“ denunziert und die russische Sprache als „tartarisch“ orientalisiert. Ähnlich gelagert ist Marx‘ Marginalie auf dem Bakunin-Konzept: „(Herr Bak.[unin] hat nur die Proudhonsche und Stirnersche Anarchie ins wüst Tartarische [sic!] übersetzt).“³⁶⁴

Die bisher zitierten Ausfälle gegen Bakunin waren für die Öffentlichkeit bestimmt. Wenn die Arbeitshypothese einer politkorrekten Selbstzensur bei Marx und Engels zutrifft, so müssten der interne Briefwechsel zwischen Marx und Engels, unveröffentlichte Entwürfe oder etwa das Marxsche Exzerpt von Bakunins *Государственность и анархия* [*Staatlichkeit und Anarchie*] noch stärkere Orientalismen enthalten.

Engels‘ Brief an Marx vom Juli 1869 enthält persönliche Angriffe auf den „Russen“: „Daß der fette Bakunin dahintersitzt, ist ganz klar. [...] dieser verdammte Russe [...].“³⁶⁵ Der Entdifferenzierung dienen Kollektivdiffamierungen wie die „ganze Bakunin-

³⁶³ MEW 18, S. 614 [Hervorh. i. Orig.].

³⁶⁴ MEW 18, S. 407 f.

³⁶⁵ MEW 18, S. 637.

bande³⁶⁶, der „Bakuninsche Unrat“³⁶⁷, der „Bakunismus“³⁶⁸ oder die „Bakunisterei“³⁶⁹. Wo bei den politischen Gegnern derart generalisiert wird, da verblüfft es nicht, dass dieselbe Generalisierungstrope zu einem antirussischen Verdikt gerät, wenn etwa Marx am 17. Dezember 1869 im Brief an Engels folgendes Resentiment äußert: „Sobald so ein Russe sich einnistet, ist gleich der Teufel los.“³⁷⁰ Ein Grund für das notwendige Misslingen jeder Sache, an der Russen beteiligt sind, liege auf intellektueller Ebene, wie Engels in einem Brief an Marx vom 29. Januar 1869 dekretiert: „Die Sache war zwar russisch-schlau, aber doch dumm angefangen“³⁷¹, – ein Vergleich mit der von Said analysierten Aussage Lord Cromers über Ägypter, die nicht logisch denken könnten³⁷², drängt sich auf.

Von geringerem Denkvermögen ist es nur noch ein kleiner Schritt zur Bestialisierung des Gegners als „Vieh“³⁷³ oder „Esel“³⁷⁴ bzw. „Asine“³⁷⁵ – alles Epitheta, die Marx und Engels allerdings auch für andere Gegner verwenden. Bisweilen überschlägt sich die Tiermetaphorik: „Der dicke Elefant [Bakunin] ist rasend, daß man ihn endlich aus seinem Fuchsbau in Locarno herausgezerrt hat [...]“³⁷⁶

³⁶⁶ MEW 32, S. 354.

³⁶⁷ MEW 32, S. 437, Marx an Engels, 10.02.1870.

³⁶⁸ MEW 33, S. 425.

³⁶⁹ MEW 33, S. 360 und öfter.

³⁷⁰ MEW 33, S. 390.

³⁷¹ MEW 32, S. 423.

³⁷² MEW 32, S. 251.

³⁷³ Said, S. 38 f.

³⁷⁴ MEW 32, S. 437.

³⁷⁵ MEW 33, S. 158, S. 455.

³⁷⁶ MEW 18, S. 635.

9. Marx lesen

Ist derartige Rhetorik aber einzig und allein der Hitze des Gefechts geschuldet? Und in einer Zeit entstanden, in der *political correctness* nicht als Norm exekutiert wurde? Als die Generalisierung in der Philosophie noch hoffähig, ja diskurskonstitutiv war?

Dennoch darf eine postkoloniale Lesart, die nicht unter Generalverdacht stellt, sondern *punktuelle* Lapsus herausarbeitet, historische Texte sehr wohl mit heutigen Maßstäben messen, denn es ist beileibe nicht so, dass man aus der Diskrepanz nicht für die Gegenwart lernen könnte. Es lohnt also auch deswegen Marx zu lesen, weil an seinen Inkonsequenzen, beispielsweise an seinen punktuellen Orientalismen, für die Hygiene des eigenen Diskurses Sensibilität gelernt werden kann:

„If the knowledge of Orientalism has any meaning, it is in being a reminder of the seductive degradation of knowledge, of any knowledge, anywhere, at any time.“³⁷⁷

³⁷⁷ MEW 33, S. 498, Engels an Cuno, 05.07.1872.

Gerhard Ressel (Trier)

Strukturanalyse und Transformationsphänomene des Marxismus bei den russischen Philosophen Nikolaj Berdjaev und Michail Ryklin

Wenn in zwei bis drei Jahrhunderten ein Geschichtslehrer seine Schüler nach den wichtigsten historischen Daten des 20. Jahrhunderts fragen wird, so wäre er vermutlich froh, wenigstens eine Antwort wie die folgende (oder auch nur einen Teil davon) zu erhalten:

- Der Erste und Zweite Weltkrieg sowie deren Begleiterscheinungen und Folgen.
- Die Oktoberrevolution von 1917 und ihr politisches Ende 1989/1990.

Äußerst angenehm berührt wäre unser künftiger Geschichtslehrer sicherlich über weitere, diese Daten verbindende Zusatz-Informationen dergestalt wie:

Der *Erste Weltkrieg* ermöglichte in Russland einigen wenigen skrupellosen Machtmenschen wie Lenin – eine *Synthese von Ivan dem Schrecklichen und Karl Marx*, wie er von *Nikolaj Berdjaev* pointiert und charakterisierend genannt wurde –, Trotzki und Stalin die Organisierung eines erfolgreichen Staatsstreichs mit begleitendem und jahrelangem Bürgerkrieg. Nach brutal durchgesetztem Erfolg wurde dieser Putsch dann als ‚Revolution‘ bezeichnet, die – nach den post festum nunmehr als für den öffentlichen Diskurs verbindlich festgelegten und *angeblich ehernen*, von *Karl Marx* erstmalig formulierten *Gesetzen der Geschichte* – mit objektiver Notwendigkeit habe in Russland eintreten müssen.

Der *Zweite Weltkrieg* brachte dann dadurch, dass Russland zu den Siegermächten zählte, eine imperialistisch-kriegsgewinnlerische Ausweitung des bolschewistischen Russlands und seiner Machtsphäre um den nachmalig so genannten Ostblock. In allen von der Sowjetunion direkt oder indirekt okkupierten Ländern wurde bekanntlich nach dem 2. Weltkrieg zwangsweise der *Marxismus-Kommunismus* in der von *Lenin* geschaffenen Form des *Bolschewismus* als *Herrschaftsideologie der Okkupationsmacht* eingeführt und durch *massiven Terror* durchgesetzt.

Niemand hätte erwartet, dass sich die ebenso ideokratische wie totalitär verfasste Weltmacht, die in ihrem Gründungsjahr 1917 mit dem universalen Anspruch angetreten war, die Verheißungen der beiden deutschen Sozialisten Karl Marx (1818–1883) aus Trier und Friedrich Engels (1820–1895) aus Wuppertal erstmalig zu verwirklichen, noch im gleichen Jahrhundert, in welchem sie sich selbst als finale, unüberwindliche und progressive Avantgarde der Weltgeschichte deklariert hatte, binnen kurzem ohne Krieg und militärische Niederlage und ohne erneute blutige Revolution ganz von selbst auflöste und als kommunistische Weltmacht sang- und klanglos von der Bühne der Geschichte abtrat.

Ganze Bibliotheken wurden damit quasi über Nacht zu Altpapier, denn kaum jemand hatte auch nur für denkbar gehalten, dass die Enkel und Erben der Oktoberrevolution selber die Sowjetunion liquidieren würden. Die prognostischen Fähigkeiten von Karl Marx und Vladimir Il'ič Lenin reichten weder zur Vorhersage von 1917, noch zu der von 1989.³⁷⁸

³⁷⁸ Selbstverständlich sind nicht die genauen Jahreszahlen, sondern die damit indizierten politischen Ereignisse gemeint. Nicht einmal der seinerzeit weit über Osteuropa hinaus und zeitlich sehr viel näher an der Selbstauflösung der Sowjetunion befindliche Historiker und Dissident Andrej A. Amalrik – Autor des im Westen veröffentlichten Buches *Eine unfreiwillige Reise nach Sibirien* (Reinbek bei Hamburg 1971) hat in seinem zur Erscheinungszeit viel disku-

Ein weitsichtiger europäischer Staatsmann wie der ehemalige französische Staatspräsident Charles de Gaulle (1890–1970) hatte allerdings schon vor Jahrzehnten darauf hingewiesen, dass Nationalstaaten wie Russland und die von der Sowjetunion unterjochten Völker vergleichsweise „ewiger“ sind denn politische Ideologien und sozialutopische Systemphantasien. Es zeigte sich ganz offensichtlich, dass nationale Mentalitäten und Geschichte sowie kulturelle Bestände und religiöse Traditionen und Orientierungen über eine ungleich größere Haltbarkeit verfügen als ihre säkularen Surrogate. Hierfür findet man allerdings bei Marx, Lenin, Plechanov und deren Adepten und Epigonen verständlicherweise keine Erklärung, wohl aber lässt sich etwa Rat einholen bei jahrzehntelang in ihrer Heimat verfeimten russischen Denkern wie Vladimir Solov'ev, Vjačeslav Ivanov, Sergej Bulgakov, Pavel Florenskij, Lev Šestov oder Nikolaj Berdjaev. Und da zeigt sich, dass Fragestellungen, Erörterungen und Annahmen, die von der Geschichte längst abgetan schienen, nunmehr beinahe über Nacht eine bisweilen fast unheimlich anmutende Aktualität und Gegenwartsbezogenheit gewonnen hatten.

Wenden wir uns daher jetzt der Geisteswelt von *Nikolaj Berdjaev* (1874–1948) zu, einem äußerst vielseitigen russischen Philosophen, der immerhin von keinem Geringeren als dem zu Lebzeiten sehr prominenten Grafen Hermann Keyserling (1880–1946) – einem deutschen Kulturphilosophen, Gründer und Leiter der sog. ‚Schule der Weisheit‘ in Darmstadt, der an der Hypertrophie, ja nicht selten Verabsolutierung einer einseitig wissenschaftlichen Verstandeskultur Kritik übte – als bedeutender russischer Philosoph besonders geschätzt wurde.

tierten längeren Essay *Kann die Sowjetunion das Jahr 1984 erleben?* (1970 in Zürich erschienen) die politisch geradezu epochalen Ereignisse von 1989/90 vorausgesehen.

Nikolaj Aleksandrovič Berdjaev wurde im gleichen Jahr (1874) wie Karl Kraus, Max Scheler und Hugo von Hofmannsthal geboren. Er entstammte väterlicherseits dem russisch-ukrainischen Hochadel und mütterlicherseits der französischen Aristokratie (so war seine Großmutter eine französische Gräfin katholischer Konfession). Er trat, herkunftsmäßig dazu prädestiniert, als Junker in das zaristische Pagenkorps ein, betrachtete aber alle militärischen Dinge, besonders die militärische Disziplin, als langweilig, zwecklos und überflüssig. So war er froh, als er endlich an der Universität seiner Heimatstadt Kiev Philosophie studieren konnte. Da er von früher Jugend an stets aufmüpfig war und über einen unbändigen Freiheitswillen sowie eine unbestechliche Neigung zu Gerechtigkeit verfügte, schloss er sich, seinem eigenen Emanzipationsbedürfnis folgend, sogleich der Sozialdemokratischen Arbeiterpartei an und geriet sehr schnell in die Fänge der Ochrana, also der damaligen zaristischen Geheimpolizei. Zweimal stand er wegen seiner freiheitlichen Ideen zur Zarenzeit vor Gericht und wurde für insgesamt drei Jahre in den Norden Russlands verbannt. Ebenso wurde Berdjaev später zweimal vor einem bolschewistischen Tribunal angeklagt und schließlich – ‚nur‘, muss man geradezu sagen – seiner Heimat verwiesen.

Kurzzeitig als Professor für Philosophie an der Universität in Moskau tätig, gründete er zusammen mit Semen Ljudvigovič Frank (1877–1950), einem Sohn russisch-jüdischer Eltern und ebenfalls einem der führenden Repräsentanten der religiösen und philosophischen Renaissance im Russland des beginnenden 20. Jahrhunderts, im Jahre 1919 die ‚Freie Akademie für geistige Kultur‘.³⁷⁹ S.L. Frank, der in einer kultivierten Arztfamilie auf-

³⁷⁹ Vol'naja Akademija duchovnoj kul'tury (VADK), 1919–22. Die VADK ist nicht mit der im selbigen Jahr in Petrograd gegründeten Vol'fila (offiziell: Freie Philosophische Assoziation, ursprünglich: Freie Philosophische Akademie) zu verwechseln, die bis 1924 bestand und zeitweise Filialen in Moskau und Berlin

wuchs, war wie Berdjaev einerseits fest verwurzelt in den russischen geistigen Traditionen, andererseits aber auch ein überzeugter Westler, der der europäischen Kultur sehr verpflichtet war. In einer biographischen Parallele zu Berdjaev war er ebenfalls in jungen Jahren zeitweise ein überzeugter Marxist.

Die an dieser *Freien Akademie* gehaltenen Vorträge waren der allgemeinen Öffentlichkeit zugänglich und erfreuten sich bald einer großen und breiten Resonanz. Nach seiner endgültigen Ausweisung aus Russland – zusammen mit vielen anderen Intellektuellen – im Jahre 1922 (zuvor hatte Berdjaev eine Zeit lang in Heidelberg studiert und war dann in der Hoffnung nach Russland zurückgekehrt, die auch von ihm anfänglich ersehnte russische Revolution werde die Verwirklichung seines Planes bringen, freies Denken und Lehren in ständigem geistigem Austausch mit Westeuropa zu ermöglichen) begab sich Berdjaev zunächst nach Berlin, wo er ebenfalls mit großem Erfolg eine *Russische Akademie für Philosophie und Religion* gründete; aber bereits zwei Jahre später (1924) verließ er wieder Berlin und ging nach Paris, wo er bis zu seinem Tode – der ihn 1948 plötzlich am Schreibtisch, mit der Feder in der Hand, erlitt – in dem Pariser Vorort Clamart wohnhaft blieb.

Während dieser Zeit, also beinahe ein Vierteljahrhundert lang, entfaltete Berdjaev ein äußerst intensives und produktives geistiges Leben und publizierte zahlreiche Bücher und Aufsätze, in denen er sein tiefes Denkvermögen zum Ausdruck brachte. Diese produktive und von äußerer Unbill weitgehend verschonte, vorwiegend geistige Lebensphase machte Berdjaev verdienstermaßen schon bald auch international berühmt. Im Jahre 1947, also kurz

hatte. Berdjaev hielt auch an der Vol'fila Vorträge. Vgl. zur Vol'fila: Vladimir G. Belous, *Vol'fila, ili krizis kul'tury v zerkale obščestvennogo samosoznani-ja*, Sankt-Peterburg 2007, sowie die dazu gehörigen, von Belous herausgegebenen Dokumentarbände *Vol'fila I* und *II*, Moskau 2005.

vor seinem Tode, erhielt er als dritter Russe – nach dem Schriftsteller Ivan Turgenev und dem Komponisten Petr Čajkovskij (Tschajkowskij) – den Ehrendoktor der Universität Cambridge in Großbritannien.³⁸⁰

Gegen Ende seiner Gymnasialzeit und zu Beginn seines Studiums an der Universität in Kiev, wo er zunächst Naturwissenschaften und Jura studierte, beschäftigte sich Berdjajev intensiv mit sozialistischem Gedankengut. Zu seinen Lieblingsautoren jener Zeit gehörten *einerseits* Karl Marx und Friedrich Albert Lange (1828–1875), einer der Begründer des Neukantianismus, *andererseits* aber ebenso Dostoevskij, Ibsen, Nietzsche und Kant.

Als Frucht dieser interessanten und analytischen Lektüre-Unternehmungen erschien 1900 eine Studie mit dem Titel: „F.A. Lange und die kritische Philosophie in ihrer Beziehung zum Sozialismus“ in der deutschen Zeitschrift „Die Neue Zeit“, deren Herausgeber der bekannte österreichische Marxist Karl Kautsky (1854–1938) war, der Verfasser eines Buches mit dem Titel „Die ökonomischen Lehren von Karl Marx“. (Auf Kautsky ging hauptsächlich das berühmte „Erfurter Programm“ der deutschen Sozialdemokratie von 1891 zurück, das eine ähnlich prominente Rolle spielte wie nach dem Zweiten Weltkrieg das „Godesberger Programm“ von 1959).

F.A. Lange, der durch seine psychologisch grundierte Interpretation der Erkenntnistheorie von Kant schon manche Gedanken der

³⁸⁰ Zu näheren Einzelheiten über Leben und Werk von Berdjajev und Frank vgl. etwa Wilhelm Goerdts, Russische Philosophie. Zugänge und Durchblicke, Freiburg, München 1984, S. 622 ff.; S. 641 ff. oder Ulrich Schmid, Russische Religionsphilosophen des 20. Jahrhunderts, Freiburg, Basel, Wien 2003, S. 95 ff., 169 ff. sowie die dort angegebene weitere Primär- und Sekundär-Literatur. Zur Rezeption von Marx und Engels in Russland siehe etwa: Helmut Krause, Marx und Engels und das zeitgenössische Russland, Gießen 1958.

Fiktionalisten (etwa von Hans Vaihinger, 1852–1933, dem Autor der berühmten Abhandlung „Die Philosophie des Als-Ob“, erschienen 1911) vorwegnimmt, gestand der Metaphysik als einer „reflektierten Begriffsdichtung“ keine theoretische, wohl aber eine emotionale Bedeutung zu. Er plädierte in seinem zweibändigen und mit durchaus marxistischer Tendenz verfassten Hauptwerk „Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart „ (1866, ¹⁰1921) dafür, dass der Materialismus als reine Forschungsmethode zwar heuristisch wertvoll, als metaphysische Weltanschauung dagegen unhaltbar sei.

Schon im folgenden Jahr, 1901, veröffentlichte Berdjaev sein erstes größeres philosophisches Werk, das den Titel trägt: „Subjektivismus und Individualismus in der Sozialphilosophie“. In diesem wendet er sich scharf gegen den Positivismus im Allgemeinen und den übersteigerten Subjektivismus von Nikolaj K. Michajlovskij (1842–1904; narodničestvo-Anhänger) im Besonderen und versucht zugleich, eine Synthese zwischen dem Marxismus – den Berdjaev zu dieser Zeit allenfalls als sozialhistorische Basis gesellschaftstheoretischer Überlegungen, nicht aber im eigentlichen Sinne als Philosophie auffasst – und dem Idealismus Kants zu finden.

Gleichzeitig beteiligt sich Berdjaev auch an historischen, philosophischen und politischen Diskussionszirkeln sozialdemokratischer und sozialistischer Studenten. Das führt schließlich dazu, dass er im Zuge polizeilicher Maßnahmen von Kiev für fast 3 Jahre (1900–1902) nach Vologda im Norden Russlands und später nach Žitomir verbannt wird, wo er u.a. den nachmalig berühmt-berüchtigten Terroristen Boris Savinkov sowie den späteren kommunistischen Volkskommissar für Volksaufklärung Anatolij Vasil‘evič Lunačarskij (1873–1933) kennen lernt, der sich zunächst als Literaturkritiker einen Namen gemacht hatte, Mitglied der Sozialdemokratischen Arbeiterpartei war und sich

später deren bolschewistischer Fraktion anschloss. Lunačarskij unterstützte zuerst Lenin (1904/05) in internen Machtkämpfen gegen das Zentralkomitee der Partei, brach jedoch 1909 mit ihm und bildete zusammen mit Aleksandr A. Bogdanov (Malinovskij: 1873–1928) und dem bekannten Schriftsteller und Publizisten Maksim Gor'kij (A.M. Peškov: 1868–1936) als Subfraktion „Vorwärts“ (Vpered), den linken Flügel der Bol'sheviki. Seit der Februarrevolution von 1917 schloss Lunačarskij sich wieder der Mehrheitsfraktion der Bolschewisten an und war von Oktober 1917–1929 „Kulturminister“, d.h. Volkskommissar für Volksaufklärung. Bogdanov seinerseits war ein wichtiger Theoretiker der sog. „proletarischen Kulturbewegung“ (Proletkul't) und strebte – stark beeinflusst durch Ernst Mach (1838–1916) sowie Richard Avenarius (1843–1896) – in seiner umfangreichen Abhandlung „Empiriomonismus“ (3 Bde., Moskau 1905/6) eine Synthese von Marxismus und Empiriokritizismus an.

Nach seiner Rückkehr aus der Verbannung begab sich Berdjajev für ein Jahr (1903/04) nach Deutschland zum Studium an die Universität in Heidelberg. Hier wandte er sich unter dem Einfluss neukantianischen Denkens – besonders angeregt durch Ideen von Wilhelm Windelband (1848–1915) – endgültig vom Marxismus ab und bald darauf dem Christentum zu. In seinem Beitrag „Das ethische Problem im Lichte des philosophischen Idealismus“ zu einem Sammelband, der 1904 in St. Petersburg unter dem Titel „Probleme des Idealismus“ erschien, erläuterte Berdjajev die Gründe und den Verlauf seiner Entwicklung vom historischen Materialismus über den kantischen Kritizismus zu einem christlich-orthodox orientierten Idealismus. Dieser Aspekt wird noch vertieft behandelt in seiner Publikation: „Das neue religiöse Bewusstsein und die Gesellschaft“ (St. Petersburg 1907).

In einem in Moskau fünf Jahre später (1909) von den gleichen Denkern (neben Nikolaj Berdjajev noch Sergej Bulgakov, Michail

Geršenzon, Aleksandr Izgoev, Bogdan Kistjakovskij, Petr Struve und Semen Frank) veröffentlichten weiteren Sammelwerk, das den sprechenden Titel trug: *Vechi* (wörtlich: Ackerpflahl, Messstange), zu verstehen im Sinne von geistigen Wegzeichen oder Orientierungsmarken, behandelt Berdjaev die Frage der politischen und der philosophischen Wahrheit. Darin geht er, der sich wie auch seine geistigen Weggefährten nach wie vor zu antizariistischen, demokratischen und sozial progressiven Ideen bekannte, scharf mit dem Atheismus der sozial freischwebenden und durchaus heterogen strukturierten Schicht der „Intelligencija“ ins Gericht, die glaube, ausschließlich das Recht auf politische Progressivität gepachtet zu haben.

In einem seiner späten Werke „Das Reich des Geistes und das Reich des Cäsar“, das im französischen Original erst posthum bei YMCA 1951 in Paris und schon bald darauf, 1952, in Darmstadt und Genf in deutscher Übersetzung erschien, heißt es dazu in Kapitel VIII unter der Überschrift *Widersprüche des Marxismus als religiöser Messianismus* (S. 143/144):³⁸¹

³⁸¹ Es geht im Folgenden darum, anhand einiger für die Beurteilung der Auffassung des Marxismus und Kommunismus durch Berdjaev wichtiger Textstellen aus seinen beiden Werken „Das Reich des Geistes und das Reich des Cäsar“ sowie „Wahrheit und Lüge des Kommunismus“ zu zeigen, wie zutreffend von ihm als einem Zeitzeugen der Oktoberrevolution das Phänomen des Marxismus-Leninismus und Kommunismus im Hinblick auf seine entscheidende ideenmäßige, geistig-ungeistige Struktur analysiert wurde. Aus Platzgründen muss auf eine detaillierte Interpretation seiner Ausführungen ebenso verzichtet werden wie auf eine Berücksichtigung seiner zahlreichen weiteren philosophischen Schriften.

Über die Wirkungsgeschichte des Sammelbandes *Vechi* mit all den Kontroversen informiert vorzüglich der in der bekannten PRO ET CONTRA-Reihe des Verlages: Russisches Christliches Humanitäres (i.S. von Geisteswissenschaftliches) Institut erschienene umfangreiche Sammelband: *Vechi: Pro et Contra*, St. Peterburg 1998, 853 S..

Bezüglich der verschiedenen „Zentener-Utopien“, d.h. derjenigen Utopien, die

„Man kann über die Rolle staunen, welche der *Marxismus* gegenwärtig spielt. Die marxistische Doktrin wurde vor hundert Jahren geschaffen. Sie entspricht weder der heutigen sozialen Wirklichkeit noch dem heutigen philosophischen und wissenschaftlichen Denken; in vieler Hinsicht ist sie *gänzlich veraltet*. Und zugleich ist diese *Doktrin* andauernd *dynamisch*, und dieser Dynamismus ist in stetem Wachsen begriffen. Besonders veraltet ist der Marxismus in seiner Wertung der Rolle der Nationalität. *Zwei Weltkriege haben bewiesen, daß es kein marxistisches und internationales Proletariat gibt*. Arbeiter aller Länder töteten einander. *Die Marxisten-Kommunisten* sind eine ungewöhnliche, fast geheimnisvolle Erscheinung. Sie *leben in einer von ihnen geschaffenen, fiktiven, phantasmagorischen, mythischen, abstrakt-geometrischen Welt*. Sie sehen absolut nicht die Kompliziertheit und Vielfältigkeit der menschlichen *Individualität* in der Wirklichkeit. Dabei sind sie sehr aktiv, und es ist ihnen gelungen, in der ganzen Welt Furcht zu erwecken sowie eine gewisse Überzeugung einzuflößen, daß sie als Sieger hervorgehen werden. Die *marxistische Doktrin* hat sehr an theoretischem Erkenntniswert verloren, aber große Kraft als *Werkzeug demagogischer Propaganda-Agitation* gewonnen. Die *gläubigen Adepten* dieser Doktrin gehen ebenso wenig auf einen Streit ein wie die gläubigen Vertreter religiöser Orthodoxien. Jede Kritik fassen sie als eine Verschwörung und einen Angriff der bösen Kräfte der kapitalistischen Reaktion auf.

besonders zur Fin de siècle-Zeit in Russland wie Europa aufkamen bzw. eine Rolle spielten, sei etwa auf die Monographie von Leonid Heller/Michel Niqueux, *Geschichte der Utopie in Russland*, Bietigheim-Bissingen 2003, und dort besonders auf Kap. 5: *Utopien der Jahrhundertwende und Moderne*, S. 195–232, verwiesen.

*Die Marxisten-Kommunisten teilen, wie die Manichäer, die Welt in zwei Teile: die Welt, die sie vernichten wollen, ist für sie von einem bösen Gott regiert, und deshalb sind ihr gegenüber alle Mittel erlaubt. Es gibt zwei Welten, zwei Lager, zwei Parteien. Es ist eine militärische Teilung. Es gibt keine Vielfaltigkeit. Vielfaltigkeit ist eine Erscheinung und eine List des Feindes. Jeder Appell an die allgemein-menschliche, universale Moral, ob christlich oder humanistisch, ist ebenfalls eine List des Feindes, der den Kampf abschwächen will. So entsteht ein magischer Kreis, aus dem es keinen Ausweg gibt. Man muß sich von den Affekten des Hasses und der Furcht freimachen und tiefer in die marxistische Doktrin eindringen, die man sehr schlecht kennt und versteht. Die größte Schwierigkeit für eine Verständigung liegt darin, daß der Marxismus hinter der Klasse nicht den Menschen sehen will, er will hinter jedem Gedanken und jeder Wertung des Menschen die Klasse mit ihren Klasseninteressen sehen. Der Gedanke ist nur ein Ausdruck der Klasse und hat an sich überhaupt keinen Wert. Die *bourgeoise, kapitalistische Vernunft* und die *proletarisch-kommunistische Vernunft* ist nicht ein und dieselbe Vernunft. Zwischen diesen zwei Arten der Vernunft ist keine Gemeinschaft möglich, sondern nur ein Kampf auf Leben und Tod.“ [Hervorhebungen – G.R.]*

Hier erscheint besonders wichtig die dualistische, als „manichäisch“ bezeichnete Weltsicht, die gleichsam in der Tiefenstruktur des marxistischen Denkens vorhanden ist. Diese äußert sich in einer verzerrten Wahrnehmungswelt, die insbesondere in strikt dichotomische Exklusions-/Inklusions-Vorstellungen mündet. Damit verschwindet dann der einzelne Mensch in seiner Individualität hinter dem Abstraktum einer fremdgesteuerten Zuord-

nung zu sozialen Klassen. Da Partei und Staat kongruent sind, gibt es weder eine neutrale Schiedsinstanz noch auch nur eine theoretische Basis für eine solche, weil auch die Vernunft manichäisch und zugleich antagonistisch-bellizistisch strukturiert ist.

Die Leugnung der menschlichen Persönlichkeit wird von Berdjaev nicht etwa als ein bedauerlicher Betriebsunfall des Gesamtsystems Marxismus/Kommunismus betrachtet. In seinem Kapitel „Pro et contra“ (Wahrheit und Lüge des Kommunismus, Luzern 1934, S. 22 ff.) bezeichnet Berdjaev Teilbereiche der Analysen von Marx wie die Kritik der Widersprüche und Krankheiten der bürgerlich-kapitalistischen Zivilisation, die Betonung des Wertes der Arbeit³⁸², die Anprangerung der Ausbeutung von Menschen

³⁸² Vgl. ebenda, S. 23: „Die russischen Kommunisten, die auf die Mauern Moskaus Plakate klebten mit den Worten ‚Wer nicht arbeitet, soll auch nicht essen‘, hatten wohl keine Ahnung, dass diese Worte dem Briefe von Apostel Paulus entnommen sind.“

Eine weitere wichtige Variante der dichotomisch-manichäischen Struktur des Marxismus liegt in der fundamentalen (und keinesfalls zufälligen) Diskrepanz von Theorie und Praxis, die Frederic Jameson in seinem Buch „Das politische Unbewusste: Literatur als Symbol sozialen Handelns“, Reinbek bei Hamburg 1988, S. 115, wie folgt charakterisiert: „Und auch die klassische Aporie der marxistischen revolutionären Veränderung – objektives Gesetz der gesellschaftlichen Entwicklung oder aber voluntaristische bzw. leninistische Praxis – legt nahe, dass diejenigen, die diesem Bewusstsein verhaftet blieben, nicht in der Lage gewesen sind, ein Geschichtsverständnis zu gewinnen, worin die voluntaristischen Handlungen von Individuen und individuellen Gruppen ihrerseits als objektive Kräfte in der Geschichte begriffen werden. Darüber hinaus belegt die Tatsache, dass Marx und Engels im *Manifest* ihrer Sicht der ‚historischen Unvermeidbarkeit‘ mittels einer mechanistischen Ablösung älterer ethischer Kategorien (die Bourgeoisie als zugleich progressive und dehumanisierende, als ein zugleich notwendiges und menschlich unerträgliches Stadium gesellschaftlicher Entwicklungen vorzutragen versuchten, hinreichend den Einfluß älterer ethischer Kategorien und deren Sprache.“

Auf eine interessante strukturelle Identität von Marx und Freud weist Alain de Benoist in seiner soeben erschienenen Untersuchung „Wir und die anderen“,

durch andere Menschen, die Notwendigkeit einer Umgestaltung der Gesellschaft unter Berücksichtigung der Sehnsucht des Menschen nach einem besseren Leben usw. als durchaus zutreffende *partielle Wahrheiten*. Solche analytischen Teilwahrheiten verblassen allerdings nach Berdjaev angesichts des *radikalen Irrtums des Kommunismus*, nämlich seine infolge der gewaltsamen Propagierung des *Atheismus* hervorgerufene *Leugnung des geistigen Prinzips der menschlichen Persönlichkeit* in ihrem unverwechselbaren Eigenwert. Diese in den Worten Berdjaevs „zentrale Lüge des Marxismus“ ist somit nicht sozialer, sondern geistiger Art. Unter der Hand wird nunmehr Gott als transzendentes und den Menschen unverfügbares Wesen ersetzt durch eine so-

Berlin 2008, S. 26–27, hin, wenn er feststellt, dass beide die Individualität des Menschen faktisch unberücksichtigt lassen:

„Für *Hegel* bestand die Essenz des Menschlichen im Bewusstsein seines Selbst. Daraus folgt, wie *Karl Marx* 1844 anmerkte, dass jegliche Entfremdung des menschlichen Bewusstseins lediglich eine Entfremdung seines Selbst-Bewusstseins ist. Mit anderen Worten bedeutet dies, dass Entfremdung zuvorderst an der Identität rührt: *ohne Identität kein Selbst-Bewusstsein*. Und trotzdem haben die großen Ideologen der Moderne selten einen Gedanken an dieses Problem der Identität verwendet. *Marx* zum Beispiel nimmt die rein normative Dimension sozialer Kämpfe kaum zur Kenntnis, weil er einer utilitaristischen Anthropologie verhaftet bleibt, aufgrund derer er die sozialen Klassen zuvorderst als Träger eines *kollektiven Interesses* versteht. Bei ihm werden, wie Axel Honneth feststellt, die *gesellschaftlichen Subjekte* grundsätzlich *nicht als moralische Akteure* dargestellt, die entsprechend den Bereichen, in denen ihnen Unrecht widerfährt, eine Reihe von normativen Forderungen vertreten, sondern als mit einer *rationalen Zweckbestimmung* behaftete Akteure, denen man *bestimmte Interessen* zuschreiben müsse.“

Freud wiederum lehnte zeitlebens jegliche gesamtgesellschaftliche Annäherung an die *individuelle Psyche* ab. Seine Lehre geht vom Begriff des *Symptoms* aus, das im *Unbewussten* entsteht und *dem Ich daher fremd* ist. Das Freudsche Selbst kennt *keine identitären Persönlichkeitsmerkmale*. Statt der Identität interessierten Freud die *Identifikationen*, die er als Übertragung oder Projektion deutete. Für ihn bedeutete Identifikation vor allem einen Versuch, insbesondere in der Kindheit und Jugend Begierden zu verwirklichen, die man sich nicht eingestehen kann.“

ziale Idolatrie, d.h. die gewaltsam angeordnete und durchgesetzte, jederzeit manipulierbare Entität des sozialen Kollektivs als eines „Ersatz-Gottes“.

Das aber resultiert in der politischen Praxis in all den Schrecklichkeiten des blutigen Zwangs, der Tyrannei, der Einrichtung des GULAG-Systems, der manipulativen Verwendung von Angst, Furcht, Schrecken, Rache, Hass und Neid, die propagandistisch verbrämt werden als Mittel zur Verwirklichung des vollkommenen Lebens und der universellen Verbrüderung aller Menschen, mithin also der Errichtung eines *Paradieses auf Erden*, wobei Leid, Schmerz und Tod als nicht eliminierbare Erfahrungen und Tatsachen des menschlichen Lebens einfach ausgeklammert werden. Letztere würden irdische Paradiesvorstellungen in das Reich von Phantastik und Wunschvorstellungen verweisen.

Nach Berdjajev enthält die Lehre von Marx damit ein *dämonisch-dynamisches Element* (Wahrheit und Lüge des Kommunismus, S. 28). Wenn nämlich *das Gute* nur auf dem Wege des Bösen verwirklicht werden kann, so muss *das Böse* also gefördert werden, ins Ungeheuerliche wachsen, die politisch-soziale Finsternis muss sich verdichten, bis eines fernen Tages (in religiöser Analogie: am Ende der Welt, beim Jüngsten Gericht) das Übermaß des realisierten Bösen ins Gute umschlägt und die Finsternis dem Aufgang des strahlenden Lichtes des endlich errichteten Reiches des Kommunismus weicht: wann wird das sein?, nur in einem Land?, nur auf einem Kontinent?, überall auf der Erde gleichzeitig? – gibt es dann einen partiellen oder ubiquitären Stillstand der Geschichte oder wie geht das politisch-soziale Leben weiter? Als statisches und geschichtsloses Schlaraffendasein?

Auf alle diese Fragen finden sich weder bei Marx noch bei anderen Theoretikern des Kommunismus Antworten. Der in seiner Grundstruktur materialistisch-atheistische Marxismus versucht

vergeblich, *das metaphysische Bedürfnis des Menschen auszu-merzen*. Dagegen ist zumindest seit biblischen Zeiten bekannt: *Der Mensch lebt nicht vom Brot allein: Ne chlebom ediny* – wie bezeichnenderweise der Titel eines der prominentesten Romane aus der sowjetischen *Tauwetterzeit* (d.h. im ersten Jahrzehnt nach dem Tod von Stalin (1953), in denen sich für kurze Zeit einige leichte Liberalisierungstendenzen vor allem kulturpolitischer Art zeigten), erschienen 1956 und verfasst von Vladimir D. Dudincev (1918–1998), lautete.³⁸³

Im Hinblick auf den Anspruch von Marx und Engels, im Namen von sozialer Gerechtigkeit zur Befreiung des Menschen von Leid und Unterdrückung zu führen, liegt gegenüber der geschichtlichen Realisierung zweifellos eine *Perversion* vor. Nur ist diese Perversion nach Berdjaev von Anfang an bereits im System dieser Ideologie mit ihrer Absolutsetzung für sakrosankt erklärter abstrakter Doktrinen angelegt, die als totalitäre Ideologie mit allen Machtmitteln des Staates durchgesetzt wird und eben nicht als eines unter mehreren politisch-ökonomischen Konzepten dem freien Wettbewerb konkurrierender Ideen überlassen wurde. *Toleranz ist im Marxismus nicht einmal kategorial vorgesehen*, wohl aber die Befürwortung eines gewaltsamen Umsturzes der bestehenden sozio-ökonomischen Verhältnisse. Dass als Remedium ausgerechnet die Zentralisierung administrativer, politischer, ökonomischer und ideologischer Macht in den Händen von wenigen Menschen (aber keineswegs „neuen Menschen“) vorgesehen war, zeugt von grandioser anthropologischer und psychologischer Blindheit. Warum sollten die in einem solchen System machtpolitisch erfolgreichsten, also skrupellosesten politischen

³⁸³ *Tauwetter* (Ottepel‘) war der Titel eines 1954 in erster und 1956 in erweiterter Form erschienenen Kurzromans (povest‘) von Il‘ja Grigor‘evič Ėrenburg (1891–1967). Dieser Titel fand dann bald vor allem im Westen als Epochenbezeichnung Verwendung.

Funktionäre je wieder freiwillig von ihrer einmal errungenen und monopolistisch gehandhabten Machtposition lassen?

Zum Thema des *neuen Menschen* heißt es bei Berdjaev („Das Reich des Geistes und das Reich des Cäsar“, Kapitel X: Vom ewigen und vom neuen Menschen, hier: S. 181 ff.):

„Man spricht von dem Erscheinen des *neuen Menschen*. Man sucht den neuen Menschen. *Das ist nicht neu, es ist schon oft dagewesen.* [...] Man kann dem Typus Mensch viele Namen geben, aber der Mensch ändert sich weniger, als es nach seinem Äußeren und seinen Gesten scheinen könnte; er hat öfters seine Kleidung gewechselt, in einer gewissen Periode seines Lebens zog er die Kleidung des Revolutionärs an, in einer anderen Periode die Kleidung des Reaktionärs; [...] Die Veränderung der sozialen Lage, wenn der Reiche arm und der Arme reich wird, macht an sich den Menschen innerlich nicht anders. [...] Es wird ein großer Unterschied zwischen dem bourgeoisen und dem kommunistischen Menschen gemacht. Aber ein Kommunist, der gesiegt und die Macht ergriffen hat, kann innerlich, geistig, bis ins Mark bourgeois sein. [...] *Das Erscheinen eines wirklich neuen Menschen* – und nicht nur eine bloße Änderung der Kleider – setzt *geistige Bewegung und Änderung* voraus. Ohne einen *inneren geistigen Kern* und die sich darin vollziehenden *geistigen Prozesse* wird keine neue soziale Ordnung zu einem *neuen Menschen* führen. [...] In der Tiefe der unterbewußten Schicht im Menschen ist alles vorhanden – der *primitive Mensch*, der nicht endgültig überwunden wurde, die *tierische Welt* sowie die *ganze Geschichte*. Das *Bewußtsein* spielt eine *doppelte Rolle*, es erweitert und es verengt und beschränkt. Die *Macht der Vergangenheit*

über den Menschen bleibt auch in den *radikalsten Revolutionen* bestehen. In den Revolutionen wirken die *alten Instinkte der Gewalt, der Grausamkeit und der Herrschsucht*. [...] Man muß staunen, daß es noch Menschen gibt, welche *Revolutionen idealisieren* und bereit sind, in den kommenden Revolutionen den Triumph des Erhabenen und des Schönen zu sehen. Revolutionen, *alle Revolutionen, enthüllen die ungemaine Niedrigkeit der menschlichen Natur* vieler neben dem Heroismus weniger. Die *Revolution* ist ein *Kind des Verhängnisses* und *nicht der Freiheit*. [...] Der *revolutionäre Geist* wird durch die *radikale Vernichtung der Vergangenheit* bestimmt. Dies ist eine *Illusion der Revolution*. Die wütende Vernichtung der Vergangenheit ist gerade *Vergangenheit* und nicht *Zukunft*.“ [Hervorhebungen – G.R.].³⁸⁴

³⁸⁴ Im Hinblick auf die Vielfalt konkreter Existenzformen von (neuen?) Menschen, die in der Zeit des Marxismus-Leninismus in der Sowjetunion lebten, sei nur stellvertretend auf das umfangreiche literarische Werk des soeben verstorbenen Nobelpreisträgers (von 1970) Aleksandr Isaevič Solženicyn (1918–2008) verwiesen, z.B.: „Ein Leben im Tag des Ivan Denisovič“, „Im ersten Kreis des Hölle“, „Krebsstation“, „Archipelag GULag“ sowie der gewaltige zehnbändige Romanzyklus „Das rote Rad“, der, in breitem epischem Duktus und äußerst facettenreich, dabei dokumentarische Fakten und fiktionale Elemente miteinander verbindend, die Jahre vom Ausbruch des Ersten Weltkrieges bis zur Oktoberrevolution 1917 behandelt.

Ebenfalls sei bezüglich einer literarischen Gestaltung der sowjetischen Wirklichkeit in politischer, sozialer und psychologischer Hinsicht auf die offensichtlich in der Tradition von Nikolaj V. Gogol's Prosawerk „Die toten Seelen“ stehenden beiden Romansatiren von Alexander Sinowjew (von Beruf Professor für Logik an der Universität in Moskau) verwiesen: „Gähnende Höhen“ und „Lichte Zukunft“, beide in deutscher Übersetzung im Diogenes-Verlag in Zürich erschienen.

Zwei Jahre nach der Publikation der „Gähnenden Höhen“ publizierte Sinowjew, auch bei Diogenes, eine Auswahlsammlung seiner Artikel und Reden unter dem Titel „Ohne Illusionen“.

Zum *Verhältnis* von *Marxismus* und *Geschichte* heißt es bei Berdjajev (Das Reich des Geistes und das Reich des Cäsar, S. 146 ff.):

„Die marxistische Philosophie ist vor allen Dingen eine Philosophie der Geschichte. Die Philosophie der Geschichte ist aber der am stärksten dynamische Teil der Philosophie. Und das ist verständlich. Die Philosophie der Geschichte schließt immer ein *prophetisches und messianisches Element* in sich. Das Erfassen des Sinnes der Geschichte ist immer messianisch und prophetisch. Dieser Prophetismus und Messianismus durchdringt die Geschichtsphilosophie Hegels, Marx's, A. Comtes. Wenn man die *Geschichte in drei Perioden* teilt und in der letzten das Eintreten des Zustandes der Vollkommenheit sieht, so bedeutet das immer einen säkularisierten Messianismus. Die Geschichte ist noch nicht am Ende, wir befinden uns inmitten des historischen Prozesses, und *eine wissenschaftliche Erkenntnis der Zukunft ist unmöglich*. Doch ohne diese Erkenntnis ist es unmöglich, den Sinn der Geschichte zu erfassen. Nur das Licht, das von einer unsichtbaren Zukunft ausgeht, kann die Erfassung des Sinnes der Geschichte geben,

Über die Wirkung des in der Sowjetunion Realität gewordenen Marxismus auf Schriftsteller unterschiedlichster Provenienz sei nur exemplarisch hingewiesen *einerseits* auf die Autobiographie von Nadeschda Mandelstam, der Frau des veremten und im Lager umgekommenen Dichters Ossip Mandelstam: Das Jahrhundert der Wölfe, Frankfurt am Main 1970, und *andererseits* auf die Überblicksmonographie von Witali Schentalinski, Das auferstandene Wort, Bergisch-Gladbach 1996.

Mit der Wirkung des Marxismus auf Intellektuelle hat sich in einem seinerzeit vielbeachteten Buch Thomas Molnar, Kampf und Untergang der Intellektuellen, München 1966 (Titel der amerikanischen Originalausgabe: The Decline of the Intellectual, New York 1956) auseinandergesetzt.

aber dieses Licht ist prophetisch und messianisch. Auf dem Boden der griechischen Philosophie war eine Philosophie der Geschichte nicht möglich, sie ist nur auf hebräisch-christlichem Boden möglich, auch wenn man sich dessen nicht bewußt ist. Der Messianismus kann unbewußt sein und nicht eingestanden werden. Eben dies sehen wir im *Marxismus*, in welchem *das messianische Element* stark ist. Nicht das wissenschaftliche Bewußtsein ist im Marxismus die Quelle des revolutionären Dynamismus, sondern eine *messianische Erwartung* [Hervorhebung – G.R.]. Ökonomischer Determinismus kann keinen revolutionären Enthusiasmus hervorrufen und zum Kampf begeistern. Dieser Enthusiasmus wird durch die messianische Idee des Proletariates – die Befreiung der Menschheit – hervorgerufen. Auf das Proletariat werden alle Eigenschaften des auserwählten Volkes Gottes übertragen. Darüber habe ich schon öfters geschrieben. Die *Idee des Proletariats*, die gar nicht mit dem Proletariat der empirischen Wirklichkeit zusammenfällt, ist eine *mystisch-messianische Idee*. Gerade diese Idee des Proletariats, und nicht das empirische Proletariat, soll mit der Vollmacht der Diktatur bekleidet werden. Es ist eine *messianische Diktatur*, die mit der Wissenschaft nichts zu tun hat. Marx war ein hervorragend gelehrter Ökonomist. Aber nicht dadurch wird die außerordentliche Rolle des Marxismus in der Welt bestimmt. Sie wird durch die *religiös-messianische Seite des Marxismus* bestimmt.“ [Hervorhebungen – G.R.]

Einer der führenden Intellektuellen im heutigen Russland, der *Philosoph Michail Ryklin*, hat in einem soeben erst (Frankfurt am Main, Leipzig 2008) in deutscher Sprache erschienenen Buch

mit dem Titel *Kommunismus als Religion. Die Intellektuellen und die Oktoberrevolution* höchst interessante Ausführungen gemacht, die ihn – wenn auch von einem eher skeptizistisch-agnostischen Standpunkt formuliert – als einen *säkularisierten Berdjaev der Gegenwart* erscheinen lassen (leider nimmt Ryklin in dieser vorzüglichen Abhandlung keinerlei Bezug auf Berdjaevs scharfsinnige Analysen).³⁸⁵

³⁸⁵ Dieses Buch, welches ausweislich einer Impressumsbemerkung in Russland noch nicht erschienen ist, wurde von Dirk und Elena Uffelmann ins Deutsche übersetzt. Die *Aktualität* der tiefeschürfenden, leider inzwischen weithin unbekannt *Analysen von Berdjaev*, die mitunter auch einen geradezu prognostischen Scharfsinn aufweisen, ergibt sich sinnfällig durch einen *Vergleich* mit den einschlägigen und ebenfalls hochinteressanten *Ausführungen von Ryklin*. Ebenfalls sei hingewiesen auf das bei weitem umfangreichere Buch von *François Furet*, *Das Ende der Illusion. Der Kommunismus im 20. Jahrhundert*, München, Zürich 1996, ND. 1998. Das französische Original erschien in Paris 1995. Aufschlussreich ist auch die erstmalig in der bekannten französischen Taschenbuchreihe „Que sais-je?“ publizierte, reich bebilderte und informative Abhandlung von André Decoufflé, *Revolution – Revolutionen*, Paris 1968; 1970; deutsche Übersetzung, München 1971. Soeben erschien eine hochinteressante vergleichende Revolutionsgeschichte von Jürgen Nautz unter dem Titel: *Die großen Revolutionen der Welt*, Wiesbaden 2008. Aus rein historischer Sicht seien stellvertretend für viele andere Publikationen genannt: Manfred Hildermeier, *Die russische Revolution 1905 bis 1921*, Frankfurt am Main 1989, Leonid Luks, *Geschichte Russlands und der Sowjetunion. Von Lenin bis Jelzin*, Regensburg 2000. Eine verstärkte Berücksichtigung der Vorgeschichte der russischen Revolution sowie des sich anschließenden jahrelangen Bürgerkrieges findet man bei Orlando Figes, *Die Tragödie eines Volkes. Die Epoche der russischen Revolution 1891–1924*, Berlin 1998. Auf eine höchst aufschlussreiche Studie des besonders als einer der international führenden Dostoevskij-Forscher bekannten Heidelberger Slavisten Horst-Jürgen Gerigk sei wenigstens hingewiesen, da die in vorliegendem Aufsatz zu behandelnde Frage primär geistesgeschichtlich-philosophischer, nicht aber literaturwissenschaftlicher Art ist: *Staat und Revolution im russischen Roman des 20. Jahrhunderts. 1900–1925. Eine historische und poetologische Studie*, Heidelberg 2005. In geistesgeschichtlich-philosophischer Hinsicht sind immer noch wichtige und grundlegende Arbeiten die von Jean-Yves Calvez, *Karl Marx. Darstellung und Kritik seines Denkens*, Olten, Freiburg i. Br. 1964 sowie von Gustav

So schließt sich an das soeben angeführte längere Zitat von Berdjaev folgende Passage geradezu nahtlos an:

„Der Glaube, die Überwindung der Geschichte sei unumgänglich, bleibt ein *religiöser Glaube*: Angesichts dieses Glaubens sind Faktizität und Empirie machtlos. Mehr noch, im Falle des *Kommunismus* wurden die *Glaubensakte* von den Trägern des Glaubens als *Ergebnisse wissenschaftlicher Theorie* ausgegeben. Lenin, Trotzki, Bucharin, Brecht, Aragon, Shaw und Tausende anderer weniger bekannter Persönlichkeiten hielten sich für nichts weniger als für gläubige Menschen. Die *Revolution* war in ihren Augen ein *Triumph der Vernunft*, ein Ereignis, das die *überlieferte Religion obsolet* machte. Das Paradox bestand jedoch von Anfang an darin, dass die *Marxsche Prophezeiung* unentwegt aufgeschoben, in eine unbestimmte Zukunft verlagert wurde,

A. Wetter, *Dialektischer und historischer Materialismus*, Frankfurt am Main 1964.

Sehr materialreich ist ebenfalls die umfangreiche und bereits in Anm. 381 erwähnte Untersuchung von Leonid Heller und Michel Niqueux.

Den unter den prominenten französischen Linksintellektuellen Jean-Paul Sartre und Louis Althusser in den 1960er Jahren mit großem internationalen Bekanntheitsgrad geführten Streit um eine ‚richtige‘ und zeitgenössische Marx-Interpretation analysiert sehr scharfsinnig der zu dieser Zeit ebenfalls sehr bekannte Soziologe und Philosoph Raymond Aron, *Die heiligen Familien des Marxismus*, Paris 1970 (in deutscher Übersetzung noch im gleichen Jahr in Hamburg erschienen).

Weit über die angelsächsische Welt hinaus hatte die erstmals in englischer Sprache in London erschienene Abhandlung von Karl R. Popper *Wirkung: The Open Society and Its Enemies*. (ins Deutsche übersetzt von dem später ebenfalls bekannt gewordenen – vor allem als philosophischer Methodologie-Kritiker – Paul K. Feyerabend), publiziert unter dem entsprechenden Titel: *Die offene Gesellschaft und ihre Feinde*, Bern, München 1957 (Band 1: *Der Zauber Platons*; Band 2: *Falsche Propheten. Hegel, Marx und die Folgen*, 1958; ²1970).

um derentwillen in der Gegenwart immer neue und neue Opfer gebracht werden mussten. Historische Gesetzmäßigkeit nahm die Züge einer *religiösen Heilserwartung* an. Den Kommunismus hat man nie errichtet; niemand wusste, was das eigentlich ist.“ (S. 47). [Hervorhebungen – G.R.]

Religiöse Heilserwartung bei Ryklin, *messianische Erwartung* bzw. *die religiös-messianische Seite des Marxismus*: das sind Zuschreibungen, an deren weitgehender denotativer Identität nicht zu rütteln ist.

Im Rahmen der soeben erwähnten Thematik *Marxismus als religiöser Messianismus* („Wahrheit und Lüge des Kommunismus“, S. 13 ff.) geht Berdjaev an anderer Stelle auch auf die ökonomischen und historischen Bedingungen des sozialen Lebens nach Marx ein. So heißt es bei ihm:

„Der *Marxismus* beruht auf der Theorie des ökonomischen und historischen Materialismus. Das geschichtliche und soziale Leben wird nach dieser Lehre durch die ökonomischen Voraussetzungen, durch die Entwicklung der materiellen Produktionskräfte und die Formen der Produktion und des Tausches bestimmt. Die *ökonomische Sphäre* ist die *Basis* des Lebens, seine einzig wahre Unrealität; alles andere – *geistiges Leben, religiöse Anschauungen, Philosophie, Moral und Kunst, die Kultur überhaupt* – ist ‚Ideologie‘, ein ‚Ueberbau‘, ein ‚Epiphänomen‘, eine trügerische und entstellte Widerspiegelung der realen ökonomischen Prozesse und sozialen Beziehungen im Bewusstsein der Menschen.

Die gewaltige Bedeutung der Wirtschaft – d.h. der Form und des Ausmaßes des Sieges der organisierten Menschheit über die elementaren Kräfte der Natur – wurde be-

reits vor Marx von den Historikern und den sozialistischen Utopisten hervorgehoben, u.a. von St. Simon, der Marx in vielem vorgearbeitet hat. Marx hat aber dieser Feststellung einen *universellen und metaphysischen Charakter* verliehen. Diese ökonomische Metaphysik (bzw. Ontologie), diese Lehre von den wirtschaftlichen Prozessen als der Urrealität und dem Wesen des Seins hat Marx mit der Lehre vom Klassenkampf zusammengefügt, die von seinen Anhängern als seine geniale ‚Entdeckung‘ oder besser ‚Offenbarung‘, aufgefasst wird. Auch vom Klassenkampf hat die bescheidenere historische Wissenschaft vor Marx gesprochen; Marx allein verkündete aber die *Lehre von der messianischen Befreiung des Proletariats*. [Hervorhebung i.O.]

Die Theorie des ökonomischen Materialismus hätte an sich niemanden zu begeistern vermocht. Dass *das ganze menschliche Leben durch die ökonomischen Prozesse determiniert wird*, ist eigentlich eine *sehr traurige Ansicht*, die jede Aktivität des Menschen eher lähmen als anstacheln kann. Marx beschränkt sich aber durchaus nicht auf diese *traurige Wahrheit*. Zwar sieht er die *Vergangenheit in düsterem Licht*; die *Zukunft erglänzt* für ihn aber in den *leuchtendsten Farben*.

Marx und Engels lehren den *Sprung aus dem Reiche der Notwendigkeit in das Reich der Freiheit*. In der *Vergangenheit* liegt die *Herrschaft der Notwendigkeit*, der ausschliesslichen Determiniertheit der menschlichen Existenz durch die ökonomischen Mächte. Die *Zukunft* gehört aber dem *Reiche der Freiheit*; die soziale Vernunft wird den endgültigen Sieg über die irrationalen, elementaren Kräfte der Natur und der Gesellschaft da-

vontragen, und der *soziale Mensch* wird sich zum *mächtigen Herrscher über das Weltall* aufschwingen.

In einem *ungeheuren Widerspruch gegen seinen eigenen Materialismus* glaubt Marx an die von Hegel ererbte Dialektik: *der dialektische Prozess soll durch das Böse zum Guten, durch Sinnlosigkeit zum Triumph des Sinnes führen*. Bei Hegel ist die *Dialektik* mit dem *Panlogismus* untrennbar verbunden: der *Logos*, der *Sinn*, behauptet in ihr seinen Sieg. Der Werdegang der Welt hat bei *Hegel* einen *dialektischen Charakter*, weil er ein dialektischer Prozess, die *Selbstoffenbarung des Begriffes* ist. Die Dialektik einzelner Sphären ist das Ergebnis ihres Ursprungs aus dem logostragenden Schoss des Alls. Jeder Versuch, die *panlogistische Dialektik* in die *Sprache des Materialismus* zu übertragen, ist von vorneherein zum Scheitern verurteilt, weil die *Materie keinen Logos und keinen Sinn kennt*.“ [Hervorhebungen – G.R.].

Ryklin (S. 40/41) weist in seinem Kapitel *Religion oder Kommunismus?* auf einige interessante Unterschiede und Gemeinsamkeiten zwischen Christentum und Bolschewismus hin:

„Während das *Christentum* dazu aufrief, ‚dem Kaiser zu geben, was des Kaisers ist, und Gott, was Gottes ist‘, trennten die in der Zwischenkriegszeit entstandenen *politischen Religionen* (der Sowjetkommunismus, der italienische Faschismus und der deutsche Nationalsozialismus) nicht mehr zwischen dem, ‚was Gottes ist‘, und dem, ‚was des Kaisers ist‘. Der Grund dafür ist offensichtlich: Der Kaiser, Führer, Oberpriester nimmt in ihnen den Platz Gottes ein und die *politische Dimension verschmilzt mit der religiösen*. [...] Die *Politik* nimmt

religiöse Züge an, während die *Religion* umgekehrt in *politischer*, nicht-theistischer (beim *Bolschewismus atheistischer*) Form kultiviert wird. Der Bolschewismus erwies sich dabei als beständigste und konsequenteste politische Religion, die als einzige einen *vollen Entwicklungszyklus* durchlief und nicht etwa aufgrund einer militärischen Niederlage, sondern aus *innerer Schwäche zu zerfallen begann*.“ [Hervorhebungen – G.R.]

Während nun Berdjaev den Menschen als fundamental religiös strukturiert sieht und der Auffassung ist, dieser könne eine komplette religiöse Leere schlechthin nicht ertragen und folglich für eine Präponderanz des Religiös-Seelisch-Geistigen eintritt, so plädiert Ryklin, ohne diesen Punkt besonders zu thematisieren, in *psychologisierender Weise* für die Verwendung der Termini *Gefühl* und *Motivation* (nicht ganz konsistent damit allerdings auch *Sinn*). So heißt es bei ihm etwa (S. 41, 42; 46):

„Im 20. Jahrhundert lieferte der *Kommunismus* Millionen von Menschen einen *Lebenssinn*; seinethalben gab es *Selbstopfer*, *Fanatismus* und *grenzenlosen Eifer*. Er steckte ein Ziel, um dessentwillen alles erlaubt war. Die geheime Quelle für die Wirkkraft des Marxismus lag natürlich jenseits der Wissenschaft, im Bereich der *Gefühle*. [...] Auch wenn sie dem Kommunismus den Status einer Religion nicht absprechen, kommen viele Forscher zu dem Schluß, dass er im Vergleich zu seinen Vorgängerinnen eine *schwache Religion* gewesen sei, die diese Bezeichnung nur schwerlich verdiente, mehr noch: Der Kommunismus sei nur eine Karikatur der Religion. Er weise alle religiösen Attribute auf, behauptet Gerd Koenen, fügt jedoch hinzu: „aber das alles sind nur *Analogien*. Sie verweisen auf eine Ähnlichkeit der psychischen Energien, die mit einfließen – oder, an-

ders herum, auf die Leerstelle, die der Verlust der Religion als Heilsgewissheit im Seelenhaushalt der einzelnen wie auch der Gesellschaft hinterlassen hat. ' Folgt man dieser Logik, so war der Kommunismus nicht mehr als eine *Ersatzreligion*, eine kraftlose Nachahmung des vollwertigen Prototyps, vor allem des Christentums. [...]

Es ist jedoch sinnvoll, Religion auf andere Weise zu betrachten, zum Beispiel als *System höchster Motivationen*, die das menschliche Leben *mit Sinn erfüllen*, als etwas, um dessentwillen Menschen bereit sind, *jedwedes Opfer* zu bringen. Dann ist der *Kommunismus* wohl die *originellste Religion des 20. Jahrhunderts*. Millionen Menschen glaubten daran. Im Namen des Kommunismus wurde eine riesige Zahl von Menschen zu ‚Klassenfeinden‘, ‚Menschen der Vergangenheit‘, ‚fremden Elementen‘ und Konterrevolutionären erklärt, in Gefängnisse und Konzentrationslager gesperrt.“ [Hervorhebungen – G.R.]

Berdjaev dagegen benutzt, wie auch bisher schon deutlich wurde, in seiner vom Standpunkte der christlichen Religion aus vorgenommenen Analyse konsequent die personalistisch-theologische Betrachtungsweise. So spricht er von *Atheismus* und *Idolatrie*, von *Götzen* und *falschen Göttern*, von *Seele*, *Geist* und *Ideen*. Von daher ist es nicht verwunderlich, dass ein Kapitel in seiner Monographie *Wahrheit und Lüge des Kommunismus*, S. 56 ff., bezeichnenderweise heißt *Die atheistische Idolatrie*:

„Die Geburt der *Götzen* in der menschlichen Seele und die *Anbetung der falschen Götter* sind *fundamentale Erscheinungen* der *antireligiösen Seelenverfassung*. Der Mensch ist seinem Wesen nach religiös, und die

menschliche Seele vermag nicht, die religiöse Leere zu ertragen. Die Ehrfurcht vor dem Höheren und dessen Anbetung sind in der menschlichen Seele unaustilgbar. Der Mensch kann nicht ohne Beziehung zum Uebermenschlichen leben. Nur das übermenschliche Prinzip vermag die Idee des Menschen aufzubauen. Das ist eine *Grundwahrheit der Anthropologie*, die unabhängig von den konfessionellen Unterschieden besteht. *Erlischt der Glaube* an den lebendigen und wahren *Gott* und wird die *Idee Gottes* aus dem Bewusstsein verdrängt, dann tauchen in der Seele die *Gestalten der falschen Götter* auf und werden zum *Gegenstande der religiösen Anbetung*.

Der Mensch, der den religiösen Glauben verloren hat, hat eine *unauslöschliche Neigung zur Idolatrie*; er hat die Fähigkeit, alle Werte, ja überhaupt *Alles in Götzen* zu verwandeln. So erhebt er zu *Götzen Wissenschaft, Kunst, Moral und soziale Gerechtigkeit*. Und alle diese Götzen, hinter denen die wahren Werte verhüllt bleiben, betet er mit *religiöser Inbrunst* an. Die *Idolatrie* bemächtigt sich dabei immer unbestrittener Werte und Güter; aber diese Werte und Güter werden durch ihre *einseitige Hervorhebung und Verabsolutierung*, durch die Störung der wahren Harmonie der Wertgebiete und ihrer hierarchischen Ordnung entstellt. Die *Idolatrie* bedient sich der *religiösen Energien* der menschlichen Seele, die im Laufe des positiven religiösen Lebens aufgespeichert worden sind, und verwendet sie für den *Götzendienst*. Ohne religiöse seelische Struktur ist überhaupt keine Hingabe an ein Ideal, kein Selbstopfer im Namen einer Idee – der atheistischen eingeschlossen – möglich. Der Mensch vermag nicht, einen Zustand

des absoluten Egoismus zu verwirklichen. Ein *Atheismus*, der von einer *Idee getragen* ist, bedeutet immer den Uebergang zu irgendeiner Form der *Idolatrie* und des *Götzendienstes*. Eine vollständige Entleerung der Seele kann nur zum Selbstmord führen.

Gelingt dem Kommunismus *die Ausrottung des Glaubens* [Hervorhebung – i.O.] aus der menschlichen Seele, so wird dadurch auch der *Glaube an den Kommunismus ausgerottet* und die Fähigkeit aufgelöst, im Namen der kommunistischen Idee Opfer zu bringen und sich ihr mit seinem ganzen Herzen hinzugeben. Der Kommunismus erhebt Ansprüche als wäre er eine *neue Religion*; für seine Verwirklichung braucht er also grosse Vorräte der *religiösen Energie* und eine grosse Kraft des *religiösen Glaubens*. Weil der *Kommunismus* sich selbst zur *Religion* erhebt, *verfolgt er alle Religionen* und *kennt keine religiöse Toleranz*. *Der kommunistische Atheismus ist nichts weniger als Laizismus und Freidenkertum*. Der Kommunismus hält sich für die *einzig wahre Religion* und duldet keine andere in seinem Bereiche. Er fordert eine *religiöse Anbetung des Proletariats als eines erwählten Gottesvolkes*; er *vergöttert das soziale Kollektiv*, das dazu berufen ist, Gott und den Menschen zu ersetzen, ja das *soziale Kollektiv* wird zum *einzigem Subjekt der sittlichen Wertungen* und Akte, zum Träger und Repräsentanten der Wahrheit selbst. *Der Kommunismus predigt eine neue Moral*, die *nicht christlich*, aber auch *nicht humanitär* ist. Er hat eine orthodoxe Theologie ausgearbeitet und einen Kultus, z.B. den *Lenin-Kult*, sowie eine *eigene Symbolik* ausgebildet; auch hat er *eigene Feiertage*, die *rote Taufe* und das *rote Begräbnis*, eingeführt. Der *Kommunis-*

mus besitzt eine allgemein verbindliche Dogmatik und einen Katechismus; er entlarvt die Häresien und verdammt die Ketzer.“ [Hervorhebungen – G.R.]³⁸⁶

Die früheste Form der Häresie im marxistisch-kommunistischen Russland war die mit allen Machtmitteln erfolgte Bekämpfung der Menschewisten (d.h. „Minderheitler“), also der Vertreter einer eher sozialdemokratisch orientierten Fraktion durch die Bolschewisten (d.h. „Mehrheitler“) unter der Führung Lenins. Zwischen den von den jeweiligen kommunistischen Machthabern zu „Klassenfeinden“ deklarierten Angehörigen der unterschiedlichsten sozialen Schichten und politischen Überzeugungen, seien sie Christen, Kommunisten, Marxisten, Trotzlisten, Anar-

³⁸⁶ Nur kurz sei hingewiesen auf entsprechende Passagen im Schlusskapitel „Der Pseudoglaube des Bolschewismus und der Kleinmut des westeuropäischen Christentums“ der Monographie „Der Bolschewismus und die christliche Existenz“ (München 1959) eines weiteren prominenten Zeitzeugen der Oktoberrevolution, der wie Berdjaev auch in Heidelberg Philosophie studiert hatte, aber im Unterschied zu diesem zeitweise aktiv in der russischen Politik engagiert war: Fedor Avgustovič Stepun (1884–1965).

Thematisch im geistesgeschichtlich-politischen Kontext des für Russland so entscheidenden Revolutionsjahres von 1917 situiert ist auch die umfangreiche Abhandlung von Vladimir Vasil'evič Vejdlé (1893–1979): *Russland: Weg und Abweg*, Stuttgart 1956.

Eine ebenso gründliche wie anschauliche Schilderung der konkreten Ausgestaltung des Marxismus als einer scheinbar in vernunftsadäquater Weise Sinn vermittelnden Pseudo-Religion nimmt Anatolij E. Levitin-Krasnov in seiner in Luzern und Stuttgart 1983 erschienenen Trilogie „Memoiren eines russischen Christen“ vor, die die folgenden Titel trägt:

Bd. 1: „Böse Jahre“ (1915–1941); Bd. 2: „Die Glut deiner Hände“ (1941–1956); Bd. 3: „Auf der Suche nach der neuen Stadt“ (1958–1964).

Auch der 1995 in Paris verstorbene russische Schriftsteller Vladimir E. Maksimov (geb. 1932) nimmt in seinem ersten Roman „Die sieben Tage der Schöpfung“, seinerzeit in Russland nur im Samizdat 1971, in deutscher Sprache bereits ein Jahr darauf veröffentlicht, eine schonungslose Darstellung der sowjetischen Realität vor, die er aus der Perspektive eines bekennenden Christen schildert.

chisten, Demokraten, Bürgerliche, Intellektuelle, Kapitalisten, Kulaken, Bauern, Arbeiter, etc. wurde dann später – zur Zeit der „Großen Säuberungen“ in der zweiten Hälfte der 1930er Jahre sowie in dem sich damit immer stärker entwickelnden GULAG-System – kein signifikanter Unterschied mehr gemacht.³⁸⁷

„Die *Heiligsprechung von Marx* und damit ein wesentlicher Bestandteil der Begründung eines *orthodoxen Marxismus-Leninismus* datiert natürlich nicht erst von Breschnew und Chruschtschow, Mao und Stalin, Lenin und Trotzki. *Schon Engels* hat damit begonnen, in zahlreichen Äußerungen *Marx zum Heroen zu stilisieren*. Begnügen wir uns hier damit, aus seiner Rede am Grabe seines Freundes, ‚des größten lebenden Denkers‘, zu zitieren: ‚Was das streitbare europäische und amerikanische Proletariat, was die historische Wissenschaft an diesem Mann verloren haben, das ist gar nicht zu ermesen.‘ Marx habe sowohl ‚das Entwicklungsgesetz der menschlichen Geschichte‘ wie auch ‚das spezielle Bewegungsgesetz der heutigen kapitalistischen Produktionsweise und der von ihr erzeugten bürgerlichen Gesellschaft‘ entdeckt. ‚Zwei solche Entdeckungen sollten für ein Leben genügen. Glücklicherweise schon der, dem es vergönnt ist, nur eine solche zu machen. Aber auf jedem einzelnen Gebiet, das *Marx* der Untersuchung unterwarf, und diese Gebiete waren sehr viele und keines hat er

³⁸⁷ Einer der profiliertesten Kenner des Marxismus und Kommunismus, Ossip K. Flechtheim, hat zusammen mit Hans-Martin Lohmann eine sehr lesenswerte Einführung in das wissenschaftliche Werk von Marx verfasst, die unter dem Titel „Marx – zur Einführung“, Hamburg in vierter Auflage 2003 erschienen ist. Daraus seien einige Stellen zitiert (S. 12–15), die auch gut dem Tenor der Ausführungen von Michail Ryklin, der offensichtlich weder diese Arbeit noch die in Anmerkung 385 angeführte umfangreiche Studie von François Furet kannte, entspricht.

bloß flüchtig berührt – auf jedem, selbst auf dem der *Mathematik*, hat er *selbständige Entdeckungen* gemacht. So war der *Mann der Wissenschaft*. Aber das war noch lange nicht der halbe Mann. ‚Denn Marx war vor allem Revolutionär. [...] *Der Kampf war sein Element*. Und er hat gekämpft mit einer Leidenschaft, einer Zähigkeit, einem Erfolg, wie wenige.‘ Dass Marx 1883 als Revolutionär Erfolg gehabt hätte, konnte sicherlich bezweifelt werden. Engels störte das nicht, er endet mit einer *Apotheose*: Marx ‚ist gestorben, verehrt, geliebt, betrauert von Millionen revolutionärer Mitarbeiter, die von den sibirischen Bergwerken an über ganz Europa und Amerika bis Kalifornien hin wohnen, und ich kann es kühn sagen: er mochte noch manchen Gegner haben, aber kaum noch einen persönlichen Feind. *Sein Name wird durch die Jahrhunderte fortleben* und so auch sein Werk.‘

Lässt sich eine so grenzenlose Bewunderung und absolute Identifikation mit dem Stifter der Lehre übertreffen? [...] *Der Revolutionär Engels* akzeptiert nicht nur ohne Bedenken die alte Konvention: *de mortuis nil nisi bene* – *seine Glorifizierung von Marx soll sehr massive politische Ansprüche begründen*. Nach dem Tode von Engels folgte man dessen eigenem Beispiel und kanonisierte bald auch ihn. Der *Personenkult* hatte lange Jahre *orwellsche Dimensionen* angenommen; *Hunderte von Millionen suchten ihr Heil in der neuen Heiligenverehrung*. Ist über die dabei mit *unterlaufenen Fälschungen* jedes Wort überflüssig, so lohnt es sich doch, sich ernsthaft mit jenen *kritischen Marxisten* auseinander zu setzen, die Marx dadurch zu retten suchen, dass sie sich in die reine Theorie zurückziehen. Da es nur um die *marxsche Theorie* gehe, habe man kein Recht,

auf das Leben des Begründers zurückzugreifen. *Sein theoretisches Lebenswerk* wird vor allem in jenen *esoterischen Ideen* gesehen, die eigentlich noch kaum entdeckt seien. [...]

Nur ganz wenige erleuchtete Geister, wie vielleicht *Georg Lukács* oder *Karl Korsch* hätten hiervon gelegentlich etwas geahnt. Diese haben ihrerseits angedeutet, dass *die Vulgarisierung des Marxismus* schon mit dem *etwas einfältigeren Engels* begonnen habe, der eigentlich nie in das *große Geheimnis von Marx* so richtig eingedrungen sei. *Marx* jedenfalls steht auf diese Weise *frei von Schuld und Fehl* da. [...] Gerade dieser Umstand spricht doch dafür, dass *Marx* selber den Stellenwert seiner Aussagen ganz anders gesehen hat als *die späteren Marxologen*. Indem er alles in seinen Kräften Stehende tat, sich selber der *Mit- und Nachwelt* gegenüber so darzustellen, wie diese ihn dann auch *jahrzehntelang* gesehen hat, trug er gar nicht so wenig und durchaus *nicht zufällig* dazu bei, die *Entwicklung just in jene Bahnen zu lenken, in denen sie dann historisch abgelaufen ist*. Wir behaupten also, dass schon *Marx* und *Engels* selber für die *Erfolge und Misserfolge des Marxismus* ihr gerüttelt Maß an *Mitverantwortung* tragen, in ihrem *Leben und Wirken*, in ihrer *Theorie und Praxis*, die eine widerspruchsvolle Einheit bilden und die *keinesfalls einfach auseinander gerissen* werden können.“ [Hervorhebungen – G.R.]

Nikolaj Berdjajev, der *russische Philosoph*, der im gleichen Jahr (1948) *starb*, in welchem der *russische Philosoph Michail Ryklin* geboren wurde, hat aufgrund seiner tiefeschürfenden historisch-philosophischen Analysen deutlich die *entscheidende Bedeutung* des (un-)geistigen und (pseudo-)religiösen Momentes für die von

ihm selbst erlebte gewaltsame Etablierung und die schrecklichen Konsequenzen des auf den Lehren von Marx und Engels fußenden und von Lenin machttaktisch adaptierten und weiterentwickelten Kommunismus herausgearbeitet.

Die aus diesen Analysen faktisch erfolgten historischen Konsequenzen bis hin zur Selbstauflösung des kommunistischen Systems in Russland und damit in ganz Europa hat auf der Basis seiner Beobachtungen Michail Ryklin ebenfalls sehr scharfsinnig analysiert.³⁸⁸

In Berdjaev und Ryklin haben wir es mit zwei politisch äußerst sensiblen Denkern zu tun, deren Erfahrungshorizont komplementär die gesamte Dauer des in Russland als dem „Vaterland der Revolution“ herrschenden Marxismus-Leninismus umfasst.

Frappierend ist die Tatsache, dass *beide Philosophen* – der personalistisch-orthodoxe Religionsphilosoph *Berdjaev* (der ein überaus reichhaltiges und originelles Gesamtwerk mit Arbeiten zu vielen Bereichen der Philosophie verfasst hat) und der westlich-liberale Sozialphilosoph *Ryklin* (der u.a. auch mit Publikationen zur Postmoderne hervorgetreten ist) – übereinstimmend den *pseudoreligiösen Charakter als fundamentalen Faktor und strukturfremdes Transformationselement* eines als dezidiert materialistisch-atheistisch deklarierten *politischen Glaubenssystems* für die Etablierung wie die kontinuierliche Realisierung des Marxismus-Kommunismus ansehen.

Beide Denker teilen die Auffassung, dass in die politische Praxis umgesetzte Theorien, wie insbesondere der Marxismus, maßgeb-

³⁸⁸ Die noch verbleibenden kommunistischen Staaten wie die Volksrepublik China, Nordkorea, Vietnam und Kuba stellen nur noch leicht modifizierte Parteidiktaturen alten Stils dar und weisen von daher keinerlei geistige oder politische Attraktivität mehr auf, etwa als Modell eines weiterentwickelten demokratischen Marxismus-Kommunismus.

lich anhand der historischen Realitäten zu beurteilen sind. (Schon in der Bibel heißt es bekanntlich, metaphorisch konform mit der Alltagsrealität einer Agrargesellschaft: „An ihren Früchten sollt ihr sie erkennen.“)

In Analogie zu den Naturwissenschaften ließe sich sagen, die in die politisch-historische Praxis umgesetzte Theorie stellt das Laborexperiment für die Gültigkeit und das Funktionieren der zugrunde gelegten Theorie dar. Wie die Experimente im Falle des Marxismus und Kommunismus ausgingen, ist sattsam bekannt.

Dass ein wahrhaft demokratischer Sozialismus „mit menschlichem Antlitz“, d.h. unter Achtung der individuellen Würde des Menschen und mit markanten demokratischen Elementen, im Rahmen eines sich auf Marx und Engels berufenden Kommunismus nicht möglich war, wie etwa die Ereignisse in Ostberlin 1953, Prag 1968 und Warschau 1980 zeigten, ist einerseits tragisch, andererseits aber – und das zeigen übereinstimmend die Analysen von Berdjaev wie Ryklin – keinesfalls überraschend, sondern vielmehr systemimmanent und betrifft Länder und Völker völlig verschiedener Kulturkreise.

Abschließend möchte ich daher auf die *Leitfrage der Tagung* „Karl Marx – Was bleibt?“ mit zwei kurzen und teilweise hypothetischen, aber empirisch-historisch orientierten Bemerkungen antworten.

(1) Hätte Karl Marx nicht existiert, bzw. ein anderer Autor, der vergleichbare Werke verfasst hätte, hätte es dann das historisch-politische Phänomen des Kommunismus gegeben? Wer diese Frage verneint, wer sich also den historisch realisierten Kommunismus bzw. den „real existierenden Sozialismus“ als weltumspannende Diktatur- und Terror-Formation *ohne* Werk und Wirkung von Karl Marx *nicht* vorstellen kann, für den bleibt notwen-

digerweise der Name von Karl Marx verknüpft mit der Vorstellung des entscheidenden Theorie-Produzenten und Ideen-Lieferanten für politische Gewaltsysteme, deren Menschenopfer-Zahlen noch die der Kriegstoten beider Weltkriege übertreffen. Die *Ideen von Marx und Engels* – ergänzt durch machtstrategische Zusätze von *Lenin, Stalin, Mao Tse Tung* u.a. – funktionierten als auch so intendierte empirieresistente und immunisierungsstrategische pseudoreligiöse Theorien zu Herrschafts-Gewinnung und -stabilisierung.

(2) Hätte der sich auf Marx berufende Sozialismus-Kommunismus entweder keine historisch-politische Realisierung erfahren oder seine politische Realisierung nur beispielsweise in – aus europäischer Sicht bzw. in geopolitischer Perspektive – peripheren Ländern wie etwa *Albanien*, dem ersten offiziell selbst deklarierten atheistischen Staat der Welt, oder in *Kambodscha* – mit-hin in einem politisch wie ökonomisch eher uninteressanten und zudem von Europa weit entfernten Land – erlebt, das unter der brutalen Schreckensherrschaft des blutrünstig-grausamen Diktators Pol Pot den sog. „Steinzeit-Kommunismus“ praktizierte oder zutreffender gesagt: „exekutierte“, d.h. mit einem kommunistischen Führer, der mit ca. 2 Mio. Toten etwa ein Drittel der Gesamtbevölkerung seines Landes, darunter nahezu die gesamte Intelligenzschicht, hatte umbringen lassen: würde dann beispielsweise ein solches Symposium stattgefunden haben? Oder gäbe es dann überhaupt eine internationale *Marxologie* bzw. *Marx-Forschung*? Oder würde Marx nur noch als ein Name unter anderen im Rahmen einer Geschichte der Ökonomie oder Soziologie behandelt werden?

Diese Fragen, die ganz zentral den Stellenwert von Marx im Hinblick auf seine posthume Wertigkeit, Rezeption und Prominenz in Abhängigkeit von der nach seinem Tod erfolgten historisch-politischen Realisierung vieler sich auf ihn berufender sozialistisch-kommunistischer Regime und Länder betreffen, möge ein jeder für sich selbst beantworten.

Eva-Maria Mischke (Trier)

„Glaube an die Zukunft als Mittel, das zum Wissen führt...“ - Andrej Belyjs individualistisches Geschichtsmodell als Gegenentwurf zum Marxismus

Andrej Belyj (1880–1934) war einer der Hauptvertreter des russischen Symbolismus, Dichter, Schriftsteller, Literaturkritiker und Philosoph, weltbekannt geworden durch seinen Roman „Petersburg“. Ihm ist allerdings mit solchen Bezeichnungen und Schlagworten nicht gerecht zu werden, da sein Ansatz und sein Verständnis von Künstlertum viel umfassender sind. In den Jahren 1918/1919 engagierte sich Belyj, der mit bürgerlichem Namen Boris N. Bugaev hieß, in der *Proletkult*--Bewegung (1918/1919), die sich die Hinführung von Arbeitern, d.h. ‚Proletariern‘, zu Kunst- und Kulturschaffen zum Ziel gesetzt hatte. Er referierte vor ihnen, leitete auch eine Reihe praktischer Poetik-Studien (Literaturstudio, praktische Kurse zu Reim und Rhythmus, Gesprächskreis u.a.). Belyj setzte sich also intensiv mit dem sowjetischen Ideal der Anleitung der Arbeiter zu Kunst und Literatur, zu ästhetischem Ausdruck, auseinander und unterstützte diesen Anspruch der ‚neuen Zeit‘³⁸⁹ maßgeblich. In dieser Zeit wurde er auch Mitglied des Präsidiums des ersten Allrussischen Dichterverbandes (*Vserossijskij Sojuz Poëtov*, 1919).

³⁸⁹ Der Terminus schließt sich an Nikolaj Černyševskijs „Čto delat“. Iz rasskazov o novych ljudjach“ [Was tun. Aus den Erzählungen über die neuen Menschen], Kapitel XVIII, an [zuerst 1863, hier verwendete Ausgabe: Leningrad 1975] und wurde rasch zum geflügelten Wort in der (nach)revolutionären Zeit.

Vgl. zu Belyjs Einsatz auch Alexander Wassiljewitsch Lawrow, Chronologie zu Andrej Belyjs Leben und Werk, in: Taja Gut (Hrsg.), Andrej Belyj, Symbolismus, Anthroposophie. Ein Weg. Texte, Bilder, Daten, Dornach 1997, S. 228–254.

Zu Beginn der Sowjetzeit begrüßte auch Belyj die Revolution. Er sah in der Zerstörung der Strukturen des zaristischen Regimes zunächst die Möglichkeit einer sozialen Wiedergeburt und versuchte, nach Kräften daran mitzuwirken.³⁹⁰ Rasch jedoch erkannte er durch die erlebte Wirklichkeit des Alltags, jenseits politischer und philosophischer Theorien, die Schattenseiten der Entwicklung: Entbehrungen, Ausweisungen, Verhaftungen, Repression und staatlichen Terror, basierend auf einer Ideologie der Geistesnegation.³⁹¹ Nach der Oktoberrevolution 1917 und in den Jahren 1920/21 kam es zu großen Ausreise- und Auswanderungswellen russischer Adliger und Intellektueller. Auch Belyjs Wunsch nach einem dauerhaften Leben im Ausland – genauer im engeren Umkreis von Rudolf Steiner – wurde zeitweise beinahe übermächtig. Im Gegensatz zu einer Vielzahl von Kollegen,

³⁹⁰ Vgl. dazu (im Original deutsch von Belyj mit sprachlichen Fehlern): „Russland ist jetzt wunderbar: die Rhythmen der geistigen Möglichkeiten wachsen durch die Schwierigkeiten und die Not des materiellen Lebens. Sehr vieles, was von aussen dunkel zu sein scheint, kann die Periferie seiner Tiefer liegenden Schichten schöpferischer Kräfte: Schwer ist die Geburt eines neuen Lebens. Aber ich glaube an den Impuls des Lebens. Die geistige Arbeit wird schwer gemacht durch die Blockade, Krieg, Krankheiten, Hunger und Kälte. Aber der Weg geht nur in die Zukunft, denn überall spürt man die zarten Knospen einer neuen Kultur, sie können welken, oder sich entwickeln zu Blüten. Ich schreibe aus Petrograd, wo ich lebe und wo ich die Versuche zu einem neuen Gebäude des Lebens in Plänen einer kolossalen Kulturarbeit sehe: in Schulen, Pädagogik, Volkserziehung und Wissenschaft: Wenn Leute wie Gorky solche Arbeit anfassen, so gibt das Hoffnung.“ Aus einem Brief an Rudolf Steiner vom 15. April 1920, in: Gut, Belyj 1997, S. 83.

³⁹¹ 1921 schreibt Belyj in einem Brief an seine (erste) Frau Anna Alekseevna Bugaeva-Turgeneva (Assja): „Wir alle waren 1919 von dieser Finsternis erfüllt. In Moskau hatte man die Astrowas, Schtschepkin, Paschukanis, und Michail Anatol. Mamontow erschossen, Jurotschka Weselowskij ist vor Hunger wahnsinnig geworden, Professor Chwostowa hat sich in einem Anfall von Melancholie die Kehle durchgeschnitten; [...] Kälte, Hunger, Verhaftungen, *Typhus*, *Grippe*, *nervliche Erschöpfung brachten die Menschen um uns herum scharenweise ins Grab.*“, Ebenda, S. 87–89. [Hervorh. i. Orig.].

Freunden und führenden Intellektuellen emigrierte Belyj jedoch nicht – er wollte seine geistig-anthroposophische Arbeit in Russland fortsetzen: „*Es hat Sinn hier [geistig- anthroposophisch, Anm. E.M.] zu arbeiten.*“³⁹²

Belyjs kulturelle Aufbauarbeit fand ihren Rahmen maßgeblich in der Tätigkeit der ‚*Petrograder Freien Philosophischen Assoziation*‘ (‚*Petrogradskaja vol'naja filosofskaja asociacija*‘, kurz ‚*Vol'fila*‘; 1919–1924). Diese stellte einen freiwilligen Zusammenschluss von Künstlern und Intellektuellen dar, die sich intensiv mit der Gesellschaft, Kultur und Philosophie in Russland auseinandersetzen und die Rolle des Individuums diskutierten. Unter den Mitgliedern der Gesellschaft fanden sich neben Belyj und seinem Freund Ivanov-Razumnik als Hauptinitiatoren u.a. weitere bedeutende Persönlichkeiten wie Aleksandr Blok oder, in der Moskauer „Filiale“, Nikolaj Berdjaev und Michail Geršenzon.³⁹³ Belyj nutzte diese Gesellschaft, um zahllose Vorträge und Kurse zu halten und philosophisch-anthroposophisch zu arbeiten.³⁹⁴

³⁹² Ebenda, S. 84. Belyj blieb nach einem Aufenthalt in Deutschland (1922/1923) auch dann noch endgültig in der Sowjetunion, als Freunde und seine zweite Ehefrau Klavdija Nikolaevna Bugaeva in den späten zwanziger Jahren verhaftet wurden und die anthroposophische Arbeit verboten war (seit 1923).

³⁹³ Zur Arbeit Belyjs in der *Vol'fila* vgl. Vladimir G. Belous, *Vol'fila, ili Krizis kul'tury v zerkale obščestvennogo samosoznanija* [Vol'fila, oder die Kulturkrise im Spiegel des gesellschaftlichen Selbstbewusstseins], Sankt Peterburg 2007, hier vor allem: S. 11–38 sowie S. 282–306.

³⁹⁴ 1921 schreibt Belyj in einem auf Deutsch formulierten Brief: „Schwerste Situationen haben wir erlebt, und konnte man denken – da steht der Tod, stumm und schwarz.

Habe ich trotzdem meine Arbeit gemacht (wie ich konnte) geschrieben, Vorträge gehalten und Kursen gehalten (in die Gesellschaft und aussen – mehr aussen); in verschiedenen Arbeits-Gruppen und Arbeits-Studien war ich; ein Jahr habe ich mit proletarischen Poeten gearbeitet und Seminare geführt; auch war andere Arbeit; Projecten und Plänen zu bilden für verschiedenen Kultur-Institutionen, wir haben mit manchen literarischen und philosophischen Freunden eine ‚Freie Philosophische Assotiation‘ gebildet in Petrograd, denen Abteilungen sind jetzt

Vor dem Hintergrund einerseits der optimistischen Grundhaltung, die die Hoffnung auf eine positive Zukunft Russlands barg, und andererseits angesichts der realen Konsequenzen der (sozialistischen) Revolution, des anschließenden Bürgerkriegs und Terrors vertiefte Belyj seine Kultur- und geschichtsphilosophischen Studien. Er fasste sie in einer Reihe von Vorträgen und Essays zusammen, darunter der Band „*Na perevale*“ [Auf dem Pass] mit den Essays „*Krizis žizni*“, „*Krizis mysli*“, „*Krizis kul'tury*“ [Krise des Lebens, Krise des Gedankens, Krise der Kultur] (1916–1920)³⁹⁵. Darin setzte er sich mit Krisenphänomenen der Jahrhundertwende bzw. des beginnenden 20. Jahrhunderts in Gesellschaft, Kultur und Denken auseinander. Diese Arbeiten bildeten Vorstudien zu seinem umfangreichen philosophischen Spätwerk, der „*Geschichte der Entwicklung der Bewusstseinsseele*“ [„*Istorija stanovlenija samosoznajuščej duši*“].

Belyjs Geschichtsphilosophie entstand in einer Phase tiefgreifender politischer, ideologischer und gesellschaftlicher Umwälzungen, die für die neuen russischen Machthaber die weitgehende Umsetzung marxistischer Geschichtsvorstellungen bedeuteten. Es stellt sich die Frage, in welcher Beziehung Belyjs Ansatz

auch in Moskau und in Berlin gebildet, Ich bin sehr eng verbunden mit dieser Assotiation denn sie ist der Ort, wo die frei-geistige Tendenzen mit freie Unabhängigkeit eine gegen andere stehen (Anthroposophie, neue Philosophie, neue religiöse Bewusstsein, Philosophie der Soziale Frage u.s.w.). [...] So hatten wir im ersten Jahr (von Nowember 1919 bis Nowember 1920) 50 öffentliche Vorträgen, Kolloquium, Mitingen durchgeführt und die Interessen zu Philosophie, Kultur und geistigen Fragen in Petrograd gesteigert. [...]“; Brief an Michael Bauer, 24.-25.-26. Dezember 1921 [Orthographische und grammatische Fehler im Deutschen im Original; E.M], Gut, Belyj, S. 95–104.

³⁹⁵ Vgl. Gut, Belyj, S. 270–273. „*Na perevale*‘ I–III (, *Krizis žizni*‘, , *Krizis mysli*‘, , *Krizis kul'tury*‘); einzeln publiziert in Petrograd/Petersburg 1916–1920, erschienen zusammengefasst in Berlin, Petersburg und Moskau, 1923. In dem Band fehlt der fragmentarisch gebliebene Aufsatz , *Krizis soznanija*‘ [Krise des Bewusstseins], der unveröffentlicht blieb.

zur – aktuell in Russland politisch instrumentalisierten und ideologisierten – marxistischen Geschichtsauffassung steht.

„Die Geschichte der Entwicklung der Bewusstseinsseele – Istorija stanovlenija samosoznajuščeĭ duši‘ von A. Belyj

Der Schwerpunkt der theoretischen Auseinandersetzung Belyjs mit der Menschheitsgeschichte findet sich in seinem letzten großen, unvollendet gebliebenem philosophischen Hauptwerk, der weit über 1000 Seiten umfassenden *„Geschichte der Entwicklung der Bewusstseinsseele – Istorija stanovlenija samosoznajuščeĭ duši“*³⁹⁶, die bis zum heutigen Zeitpunkt nur in Auszügen ediert und kommentiert wurde. Die *„Istorija“* stellt Belyjs Versuch dar – entgegen aktuellen Trends der Geschichtswissenschaft an der Wende zum 20. Jahrhundert, eine scharfe Trennlinie zwischen Historiographie und Philosophie zu ziehen –, eine umfassende Geistes- und Bewusstseinsgeschichte der westlichen Menschheit nachzuzeichnen.

³⁹⁶ Hier abgekürzt: ISSD. Das Werk entstand in den Jahren nach 1925, als Belyj endgültig nach Russland zurückgekehrt war, und zeigt sich von seiner anthroposophischen Arbeit stark beeinflusst. Ebenfalls sind hier seine Erfahrungen der früheren Aufenthalte im engen Umfeld Rudolf Steiners in Dornach und Berlin sichtbar. Vgl. die Übersicht in: Gut, Belyj, S. 128. Gut gibt die Jahre von 1925 bis 1927 als Entstehungszeitraum an; in diesem Zeitrahmen liegt auch nach Belyjs Tagebuchaufzeichnungen (Archiv der Russischen Staatsbibliothek in Moskau) die Hauptarbeitsphase an der *„Istorija“*.

Heute befindet sich die aus insgesamt drei Textteilen mit ergänzenden Skizzen bestehende Originalhandschrift im Archiv der Russischen Staatsbibliothek (RGB) in Moskau. Eine kommentierte Edition ist Ziel eines gegenwärtigen gemeinsamen deutsch-russischen Projektes der Trierer Slavistik (Prof. Stahl) und des Belyj-Haus-Museums in Moskau (Dr. Spivak), gefördert durch DFG und RGNF.

Deutungsmuster hinter der zeitlichen und historischen Wirklichkeit und dem vom Menschen erfahrenen Chaos zu suchen und philosophische Modelle einer Geschichtsentwicklung zu konstruieren, erschien der akademischen Geschichtswissenschaft im Westen, vor allem in Frankreich und Deutschland, als nicht mehr angebracht: Die Realität hatte sich zu sehr von den größtenteils optimistischen Vergangenheitsdeutungen und Zukunftsprognosen entfernt und bedingte eine Konzentration auf die historischen Fakten. Eine Systematisierung der Geschichte, das heißt ein mögliches Begreifen der historischen Entwicklung unter bestimmten Gesetzmäßigkeiten und Schemata, wurde vielfach *per se* radikal in Frage gestellt.³⁹⁷ Davon abweichend sah die russische Intelligenz der ersten beiden Dekaden des 20. Jahrhunderts gerade in der Geschichtsphilosophie eine Möglichkeit, Alternativen zum marxistischen Weltmodell aufzuzeigen. Deutliches Beispiel hierfür ist Sergej Bulgakov, der das progressive eschatologische Geschichtsbild Vladimir Solov'evs und des deutschen Idealismus' (Schellings vor allem) weiter entwickelte.³⁹⁸ In diesen Kontext fügt sich Belyjs philosophischer Entwurf einer universalen Geistesgeschichte der westlichen Menschheit ein.³⁹⁹

Gerade die Jahrhundertwende und der Beginn des 20. Jahrhunderts sind, ungeachtet der akademischen Verabschiedung der Geschichtsphilosophie, eine Zeit der – vielfach utopischen – Gesellschaftsmodelle, die sich ihrerseits auf philosophische Geschichtskonstrukte gründen. Von politisch enormer Tragweite waren in

³⁹⁷ Vgl. Emil Angehrn, *Geschichtsphilosophie*. Stuttgart, Berlin, Köln 1991, [Grundkurs Philosophie, 15], S. 121–122.

³⁹⁸ Vgl. den Aufsatz von Henrieke Stahl im vorliegenden Band.

³⁹⁹ Mit diesem Anspruch steht Belyj deutlich auch in der Tradition des russischen Denkens mit seinem Primat der Geistesgeschichte. Vgl. zu dem Primat der Geistesgeschichte in Russland: Assen Ignatow, *Das russische geschichtsphilosophische Denken. Grundmotive und aktuelle Resonanz*, Bericht des BIOST, 5/1996, S. 3.

diesem Zusammenhang vor allem der Marxismus, aber auch die ideologiegestützten Systeme des Nationalsozialismus und Faschismus.

Diese Situation dient, wenngleich unausgesprochen, als Kontrastfolie, vor der auch Belyjs ‚*Istorija*‘ gelesen werden muss: Sein Werk enthält und definiert *ex negativo*, d.h. ohne eine explizite Nennung oder deutliche Kritik der totalitären Positionen, einen Gegenentwurf zu diesen.

Andrej Belyj erhebt nicht den Anspruch, *Historiker* im Sinne der akademischen Geschichtswissenschaft zu sein. Vielmehr ist sein Ansatz ein umfassenderer. Er versucht, die geistig-seelische Entwicklung der Menschheit nachzuzeichnen: Unter einem sehr weit gefassten, ganzheitlichen Ansatz und kulturanthropologischen Blickwinkel wird den konstituierenden Wirkkräften innerhalb der Zeit nachgespürt.⁴⁰⁰

⁴⁰⁰ Die ‚*Istorija*‘ ist zugleich auch ein literarischer Text; Sprache, Stil und vor allem Form machen dies deutlich. Die von Belyj ins Zentrum gerückte Spiralstruktur, auf die im Folgenden einzugehen ist, findet sich auch in der ISSD selbst, durch Teilaspekte, die durch das gesamte Werk hindurch immer wieder aufgegriffen werden: Verweise und Rückgriffe werden zu einem Konstruktionsmuster.

Zur Spirale als Konstruktionsmotiv bei Belyj vgl. Henrieke Stahl, *Gnozis dvuedinstva. Metamorfoza Sofiologii Vl. Solov‘eva u Andreja Belogo*, [Gnosis der Zweieinheit. Die Metamorphose der Sophiologie Vl. Solov‘evs bei Andrej Belyj] in: Aza Alibekovna Tacho-Godi (Hrsg.), Vladimir Solov‘ev i kul‘tura Serebrjanogo Veka [Vladimir Solov‘ev und die Kultur des Silbernen Zeitalters], Moskva 2005, S. 264–275.

Belyjs Geschichtsmodell – Phasen der Kulturentwicklung

Die zentrale Phase seines Geschichtsmodells in der ‚Istorija‘ liegt am „Punkt der Epochenschwelle“ (so der Titel des ersten Unterkapitels des ersten Kapitels von Teil I der ISSD) zur neuen Zeitrechnung, an dem geschichtliche Entwicklung für ihn ihren Dreh- und Angelpunkt findet. Davon ausgehend zeichnet er, in Vor- und Rückgriffen, die direkte Linie der Chronologie verlassend, die geistesgeschichtliche Evolution des Menschen nach. Er greift dabei immer wieder auf Einzelereignisse, vor allem jedoch *Einzelpersönlichkeiten* zurück, die für ihn Repräsentanten einer geistesgeschichtlichen Grundhaltung und philosophischer Tendenzen der jeweiligen Epoche darstellen. Dabei stehen nicht primär die unterschiedlichen Gesellschafts- und Staatsformen im Mittelpunkt, sondern es werden das Denken, die Philosophie und die Spiritualität der jeweiligen Epochen skizziert.

Die Kernphase der Zeitenwende um das Jahr Null herum charakterisiert Belyj als Epoche einer tiefgreifenden Umarbeitung sowohl der Zeitstruktur an sich als auch der historischen Gegenwart und der Menschheit. Dabei geht es konkret darum, im geschichtlichen Verlauf (Deutungs-)Muster, Zusammenhänge und eine innere Struktur zu erkennen und ihnen entsprechend ein Geschichtsmodell zu entwickeln. Belyj orientiert sich bei der Suche nach epochebildenden Kriterien und Wirkungskräften sehr stark an der Geschichtsauffassung Rudolf Steiners.⁴⁰¹

In der Anthroposophie wird gelehrt, dass der Mensch über verschiedene sog. „Wesensglieder“ verfügt, die zugleich als „*domi-*

⁴⁰¹ Vgl. zur Geschichtsauffassung der Anthroposophie das zentrale Kapitel ‚*Die Weltentwicklung und der Mensch*‘ in: Rudolf Steiner, *Die Geheimwissenschaft im Umriß*, Rudolf Steiner GA 13 (1910), hier verwendet Taschenbuchausgabe Dornach 2005, S. 115–249, sowie ‚Aus der Akasha-Chronik‘, Rudolf Steiner GA 11.

nante Größen entsprechender geschichtlicher Kulturepochen anzusehen“⁴⁰² seien. Das bedeutet, Rudolf Steiner ordnet geschichtlichen Großabschnitten, entsprechend den Charakteristika ihrer dominierenden Kulturen, die Entwicklung einzelner Wesensglieder zu.

Innerhalb der menschlichen Seele unterscheidet er drei Unterformen: Empfindungs-, Verstandes- und Bewusstseinsseele, die jeweils in einer bestimmten geschichtlichen Epoche ihre Ausbildung erfahren sollen: In der vorgeschichtlichen Zeit, der Phase des Mythos, die durch ein instinktnahes Verhalten des Menschen, eine Dominanz des Fühlens, der unmittelbaren Sinneseindrücke, ausgezeichnet ist, will er den Impuls und prägenden Einfluss der Empfindungsseele erkennen. Diese Epoche wird abgelöst von einem Erstarren der Verstandesseele, die ihrerseits das Denken in den Mittelpunkt rückt und die Entwicklung der Philosophie forciert. Erst in einem weit fortgeschrittenen Stadium der Welt- und Menschheitsentwicklung soll die Zeit der Bewusstseinsseele, deren Beginn er mit der frühen Neuzeit ansetzt, eine Synthese und eine darüber hinaus reichende Entwicklung begründen.

Von zentraler Bedeutung ist bei diesem Deutungsmuster und der damit verbundenen Zuordnung die Ausweitung des Begriffes der Empfindungs-, Verstandes- und Bewusstseinsseele von einzelmenschlichen Wesensgliedern zu Wirkungsmächten, die zugleich Teil des Weltganzen und als solche Weltkräfte sind. Geschichte teilt sich nach diesem Verständnis so auf, „*wie der Mensch seiner überzeitlichen Verfassung nach gegliedert ist*“⁴⁰³, zeigt sich als Prozess der zunehmenden Entfaltung immer höher entwi-

⁴⁰² So formuliert es Heisterkamp in seiner Dissertation zum Geschichtsbild Steiners; Jens Heisterkamp, *Weltgeschichte als Menschenkunde*, Dornach 1989, S. 78.

⁴⁰³ Jörg Ewertowski, *Die Entdeckung der Bewusstseinsseele. Wegmarken des Geistes*, Stuttgart 2007, S. 63 ff.

ckelter Wesensglieder auf einer gesamtweltlichen Ebene. Aus diesem Grund sieht auch Belyj die Seelenglieder als universal gültige Wirkungsmächte.⁴⁰⁴

Dreh- und Angelpunkt der Geschichte – das Mittelpunktseignis der Zeitenwende

Seine ‚Geschichte‘ macht Belyj an *einem* zentralen Ereignis und dessen Folge fest: der Erscheinung Christi - genauer gesagt dem Wirken des *Christus-Logos-Impulses*.⁴⁰⁵

⁴⁰⁴ Auf eine Differenzierung zwischen Seelengliedern und Wirkungsmächten, die die Geschichte bestimmen, kann an dieser Stelle nicht näher eingegangen werden; detaillierte Anmerkungen zu diesem Aspekt finden sich u.a. bei Heisterkamp. „Diese dreifache Seelengliederung, innerhalb des menschlichen Gesamtwesens ist nun für die Periodik Steiners von zentraler Bedeutung. Im Sinne einer aufsteigenden Stufenfolge weist diese Gliederung auf bestimmte Dimensionen des Seelenlebens hin, innerhalb derer die jenes Leben konstituierenden Kräfte qualitativ-typische Grade der Selbsterschließung annehmen. Diese Bereiche sollen gemäß der Geschichtstheorie Steiners gleichzeitig die Kategorien seiner Epochenforschung sein.“ So Heisterkamp, S. 88.

Vergleiche dazu auch Rudolf Steiner selbst:

„Es hat sich durch die vorangegangenen Betrachtungen ergeben, daß die Wesenheit des Menschen aus den vier Gliedern sich aufbaut: Physischer Leib, Lebensleib, Astralleib und Ich-träger. Das «Ich» arbeitet innerhalb der drei anderen Glieder und wandelt diese um. Durch solche Umwandlungen entstehen auf einer niedrigeren Stufe Empfindungsseele, Verstandesseele und Bewußtseinsseele. Auf einer höheren Stufe des Menschendaseins bilden sich: Geistselbst, Lebensgeist und Geistesmensch. Diese Glieder der Menschennatur stehen nun in den mannigfaltigsten Verhältnissen zu dem ganzen Weltall. Und ihre Entwicklung hängt mit der Entwicklung dieses Weltalls zusammen. Durch die Betrachtung dieser Entwicklung gewinnt man einen Einblick in die tiefen Geheimnisse dieser menschlichen Wesenheit.“ Rudolf Steiner, *Die Geheimwissenschaft im Umriss*, GA 13 (1910), hier zitiert nach der Taschenbuchausgabe Dornach 2005, S. 115.

⁴⁰⁵ Belyj beschreibt dieses Mittelpunktseignis und seine Wirkung im ersten Kapitel des ersten Bandes der ISSD, genauer in ISSD I.5–I.6.

Christus-Logos-Impuls meint für ihn das Wirken eines dem Menschen immanenten Logos, einer verkörperten und gleichzeitig allumfassenden Weltvernunft, eines göttlichen Weltgeistes, der seinen persönlichen Ausdruck im Christus findet. Diese Vorstellung gibt Belyj selbst als eine Synthese aus dem a-personalen Logos-Verständnis des Hellenismus, der den Logos als weltimmanente, überpersönliche Weltvernunft sieht, und der Vorstellung des figürlich gedachten Messias des Judentums, der konkret, greifbar und politisch wirksam ist, zu erkennen. Doch gleichzeitig ist dieser Christus für Belyj *mehr* als eine Zusammenführung vorangegangener Logos-Begriffe. Sein Erscheinen und Wirken als Mittelpunkt der Geschichte stelle die Grundlage der Freiheit dar, indem er das Christentum, den ‚*Glauben, der zum Wissen führt*‘⁴⁰⁶, begründe. Der Mensch wird durch das Christentum in die Freiheit gesetzt, sein Handeln nicht nur schicksalhaft vorherbestimmt hinzunehmen, sondern er erlangt die Fähigkeit zu selbst bestimmtem Handeln und so seine Zukunft zu gestalten.

Ausdruck findet dieses Neue, Unerhörte, nie Dagewesene des Christentums nach Belyj am augen- und ohren(!)fälligsten⁴⁰⁷ in

⁴⁰⁶ Vgl. dazu: „[...] вера без знания, вне веры в человека-бога, которая в своем существе есть вера в будущее, становится верой в прошлое; [...] веру в будущее, как средство[,] ведущее к знанию, позднее выразит лозунг Святого Ансельма: 'Верю, чтобы знать'; вера без этого ‚знать‘ есть *вера в веру* [Hervorhebungen im Original, E.M]; [«Der Glaube ohne Wissen, außerhalb des Glaubens an den Menschen-Gott, der in seinem Wesen der Glaube an die Zukunft ist, wird zum Glauben an die Vergangenheit. [...] Den Glauben an die Zukunft als Mittel, das zum Wissen führt, drückt später die Losung des heiligen Anselm aus: ‚Ich glaube, um zu wissen‘: Glaube ohne dieses ‚Wissen‘ ist *Glaube an den Glauben*.“] ISSD Teil I, Kapitel 1, Abschnitt 2. [Übersetzung Henrieke Stahl].

⁴⁰⁷ Detailliert behandelt Belyj den Gedanken, die Evangelien als Sinfonien zu betrachten, die man ‚hören‘ müsse, um sie ganzheitlich zu erfassen. ISSD I.5-I.6 ‚Евангелия как исторические документы‘ [*Die Evangelien als historische Dokumente*] und ‚Стиль Евангелий‘. [*Der Stil der Evangelien*].

dessen schriftlichen Zeugnissen, den Evangelien und Apostelbriefen, allen voran dem Johannesevangelium, das zugleich in expliziter Form die Gedanken der vorchristlichen Gnostik und, untrennbar damit verbunden, den mannigfaltigen Ursprung des Logos-Gedankens aufgreift.

Was aber hebt diese Phase des „*schwelenden Gärens*“⁴⁰⁸ – so bezeichnet Belyj es – heraus und macht sie zum Zentrum der gesamten Konzeption?

In diesem Punkt fallen für Belyj Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft zusammen. Das Mittelpunktseignis enthält und umfasst alles bisher Dagewesene (an Kulte, Denktraditionen, Religionen) und ist gleichzeitig noch mehr, als je gedacht werden kann. Sein Dreh- und Angelpunkt Christus ist in diesem Ansatz nicht zerlegbar, nicht verschiebbar⁴⁰⁹, ewig, allumfassend. Es handelt sich für

⁴⁰⁸ ISSD, Teil I, Kapitel I.

⁴⁰⁹ Vgl. [...] можно Филона разложить на иудаизм и эллинизм; можно культ Митры разложить в ряд восточных религий, можно греческий Логос разложить на системы мысли, его слагавшие, можно и гностицизм разложить на элементы иудейства, парсизма, эллинизма, христианство и религию Ассирийцев; но христианство нельзя без остатка разложить на все это; разлагаемы, так сказать, его ризы, его оперения, его тенденции, его философия; христианство – не ризы, а неделимый хитон; оно – ни тенденции, ни философия, ни даже религия в собственно-языческом смысле; за вычетом всего оно – новое что-то, отпечатлеваемое на всем заемном, оказавшимся в нем; оно – неповторимый стиль для того, кто имеет глаз; оно – неповторимая тональность, для имеющих ухо.[...] христианство, – не грань дат, не грань – мыслей, красок, поступи, а – культура, не разлагаемая в качестве; возникновение его в целом культуры возможно тогда-то<> а не – тогда-то.“; [«Man kann Philon in Judaismus und Hellenismus zerlegen, man kann den Mithraskult in eine Reihe östlicher Religionen zerlegen, man kann den griechischen Logos in Elemente des Judaismus, Parsismus, Hellenismus, das Christentum und die Religion der Assyrer zerlegen. Aber das Christentum kann man nicht restlos in sie zerlegen. Zerlegbar sind sozusagen seine Gewänder, seine Stützen, seine Tendenz, seine Philosophie. Das Christentum ist kein Gewand, sondern ein unteilbares Tuch. Es ist weder Tendenz, noch Philosophie,

Belyj bei dem Wirken des Christus-Logos um einen *absolut neuen Impuls*, der selbst unvergleichlich ist und auf nichts zurückzuführen. Es ist mehr als ein bloßes Widerspiegeln bestehender Gedanken, Systeme und Kulturen, mehr als nur ein Zusammenfügen von Bisherigem und Gegenwärtigem. Der Christusimpuls geht weit über den Synthetizismus seiner Zeit hinaus.⁴¹⁰

Er bewirkt, so Belyj, beim vorgestellten Auftreffen auf die bis zu diesem Punkt linear verlaufende Zeit, gleich einem Trichter mit starker Sogwirkung, dass sich die Achse zur Spirale einzudrehen beginnt. Unter immer wiederkehrenden Rückgriffen bewegt sie sich weiter nach vorne, in die Zukunft.⁴¹¹ Die Spiralstruktur be-

noch sogar eine Religion im eigentlich heidnischen Sinne. Wenn man dies alles abzieht, ist es irgendetwas Neues, das sich in allem Angelienehen abdrückt, nachdem es in ihm erscheint. Es ist ein unwiederholbarer Stil für den, der Augen hat, es ist eine unwiederholbare Tonalität für den, der Ohren hat. [...] Das Christentum ist keine Datenfläche, keine Fläche von Gedanken, Farben, Schritten, sondern eine Kultur, die in ihrer Qualität unzerlegbar ist. Seine Entstehung im Ganzen der Kultur ist nur zu einem gewissen Zeitpunkt, nicht aber zu einem anderen Zeitpunkt möglich.»] ISSD, I,6. [Übersetzung Henrieke Stahl].

⁴¹⁰ Vgl. dazu: „Христос, изображенный в Евангелиях, и есть эта воронка, ибо Он описан как Логос, сходящий в человека, образующего во времени Мальстрем: и он описан не в линиях рисунка, не в ходе мыслей системы, не в наложении легенд одна на другую, а в совершенно отчетливых красках, которые не появлялись ни до, ни после.“ [«Christus, wie er in den Evangelien dargestellt wird, ist eben diesen Trichter, da Er als Logos beschrieben wird, der in den Menschen herabkommt, der in der Zeit den Malstrom bildet: und er ist weder in den Linien der Zeichnung beschrieben, noch im Gedankengang der Systeme, noch in aufeinander projizierten Legenden, sondern in vollkommen deutlichen Farben, die es weder vorher noch später gab.»] ISSD; Teil I, Kapitel 1. [Übersetzung Henrieke Stahl].

⁴¹¹ Vgl. „[У]зоры эти с катастрофической силой слетаются к воронке, рисующей как бы Мальстрем; и эта воронка подобна огромному, духовному, новому импульсу, как бы спускающемуся перпендикулярно к истории, отчего линия ее, пронизанная сошествием импульса, с этого места закручивается в спираль.“, deutsch: „[diese] Muster drängen sich nun mit katastrophaler Kraft zusammen zu einem Trichter, der gleichsam einen

zieht sich dabei auf die „Fülle der Neuen Zeit“:⁴¹² Sie enthält ihre Vergangenheit und verweist auf die Zukunft, nimmt umfassend alles auf und deutet auf mehr hin, definiert sich in der Zeit nicht nur aus der Gegenwart, sondern immer auch im Blick nach vorn und zurück. Orthogonal zur chronologischen Linie durchdringt der Impuls diese und löst alte Strukturen auf. Nichts bleibt mehr, wie es war. Gesetzmäßigkeiten von Raum und Zeit werden *im Christus selbst* aufgehoben.⁴¹³

Die Zeitstruktur wird in diesem Moment, in der Weltwerdung des Christus, tiefgreifend umgewandelt; die Perspektive verschiebt sich, und Geschichte erfährt eine Ausdehnung in alle Dimensionen. Die fest gefügte Entwicklungslinie und Abfolge von Weltgeschichte wird dabei aber nicht durch den auftreffenden Impuls auseinander gerissen, sondern in Raum und Zeit ausgedehnt. Das

Malstrom zeichnet. Und dieser Trichter gleicht einem gewaltigen, geistigen neuen Impuls, der sich gleichsam perpendikular zur Geschichte herabsenkt, wodurch ihre von der Niederkunft des Impulses durchdrungene Geschichte an dieser Stelle sich in eine Spirale einzudrehen beginnt.“ [Übersetzung Henrieke Stahl] ISSD, Teil I, Kapitel 1.

412 Ebd.

⁴¹³ „[...] сдвиг времени; оно отныне – не линия, а круг. Но круг здесь – схема спирали (воронка Мальстрёма образует в струях именно спираль); Креститель говорит: ‚Идущий за мною [...] стал впереди меня‘ (Иоанн, I,27) или: ‚Стал впереди меня, потому что был прежде меня‘ (И. I,30); идущий за Крестителем – Иисус; стал впереди Крестителя, соединившийся с импульсом, сдвигающим время – Христос Иисус; ‚Стал впереди меня‘ значит: стал Иисусом Христом; ‚Потому что был прежде меня‘ означает: Христос в Иисусе». [«Die Zeit ist von nun an keine Linie mehr, sondern ein Kreis. Doch der Kreis ist hier der Trichter der Spirale (der Trichter des Malstroms bildet in den Strömen gerade eine Spirale). Der Täufer spricht: ‚Der nach mir kommt... ist mir voraus‘ (Joh. I,27). Oder: ‚er ist mir voraus, weil er vor mir war‘ (Joh. I,30). Der nach dem Täufer kommt – Jesus –, ist dem Täufer voraus, indem er sich mit dem Impuls vereinigt hat, der die Zeit verschiebt – Christus Jesus. ‚Der mir voraus ist‘ heißt: Der Jesus Christus geworden ist. ‚Weil er vor mir war‘ bedeutet: Christus in Jesus [...]»], ISSD, I,6. [Übersetzung Henrieke Stahl]

Geschichtssystem bleibt ein geschlossenes, seine Komponenten sind nicht beliebig austausch- bzw. verschiebbar. Epochen, Zeitabschnitte, aber mehr noch *Grundtendenzen der Entwicklung* sind fix und nicht transformierbar, ihr Erscheinen in der Zeit ist kontextgebunden. Der darin liegende Widerspruch lässt sich, so Belyj, nur durch die Vereinigung der Welt und des Menschen mit dem Logos-Christus aufheben, die den Menschen die ‚Zeitenfülle‘ erfahrbar macht. Das Rätsel bleibt bestehen, die Zeitenfülle gelingt nur über die Verbindung zur Transzendenz. Transformiert wird also die Ebene, die den Menschen in genau diese Beziehung setzt.

Belyj erkennt im Wirken des Christus-Logos-Impulses zugleich die Ursache der menschlichen Freiheit und die Grundlage aller persönlichen Entfaltungsmöglichkeit.

Individuelle menschliche Entfaltung als entschiedene Abgrenzungen vom gesellschaftszentristischen Modell des Marxismus und totalitären Ansprüchen

In genau diesem Punkt, der Entfaltung des Einzelnen, liegt jedoch der individualistische Ansatz Belyjs begründet, der sich deutlich von makroperspektivischen Modellen wie dem des Marxismus unterscheidet. Dort steht *immer* die Gesellschaft im Vordergrund. Entwicklung und Geschichte sind die Evolution einer Gruppe von Menschen, einer Gesellschaft, einer Klasse. Der Einzelne definiert sich erst durch die ihn umgebenden Umstände, sein Umfeld, seine Sozialisation. Bewusstsein entsteht durch die materiellen Gegebenheiten (d.h. durch die spezifische Form des menschlichen Organismus und die Organisation des menschlichen Lebens) und die Notwendigkeiten der zwischenmenschlichen Interaktion.⁴¹⁴

⁴¹⁴ Vgl. dazu: „Die Produktion der Ideen, Vorstellungen, des Bewußtseins ist

Völlig anders gestaltet sich der *auch(!) mikroperspektivische* Blick Belyjs: Er zielt nicht ab auf eine mehr oder weniger anonyme Masse in ihrer Wirkmächtigkeit für die Zukunft, sondern auf den einzelnen Menschen, dem der Logos durch die Vereinigung mit dem Christus immanent werden kann. Jedem Einzelnen ist durch das ‚Weltwerden‘ des Logos in Christus, das zugleich die Geburt der Bewusstseinsseele bzw. den Beginn ihres Wirkens darstellt, die Möglichkeit gegeben, diese in sich aufzunehmen, auszuformen und für seine eigene Geschichte fruchtbar zu machen.

Beispielhaft als erste textuelle Formulierung dieses zur selbstbewussten Freiheit führenden Weges der inneren Wandlung des einzelnen Menschen sind für Belyj die Briefe und Glaubenszeugnisse des Apostels Paulus, den er den „*Apostel des Selbstbewusstseins – Apostol‘ samosoznanija*“⁴¹⁵ nennt. Paulus zeige – ebenso wie das Johannes-Evangelium – auf, dass der Mensch eins werden könne mit dem göttlichen Logos-Christus. In Jesus sei dies (durch göttlichen Willen) geschehen, doch auch jeder

zunächst unmittelbar verflochten in die materielle Tätigkeit und den materiellen Verkehr der Menschen, Sprache des wirklichen Lebens. Das Vorstellen, Denken, der geistige Verkehr der Menschen erscheinen hier noch als direkter Ausfluß ihres materiellen Verhaltens. [...] Das Bewußtsein kann nie etwas Andres sein als das bewußte Sein, und das Sein der Menschen ist ihr wirklicher Lebensprozeß [...]. Nicht das Bewußtsein bestimmt das Leben, sondern das Leben bestimmt das Bewußtsein“. Karl Marx/Friedrich Engels, „Die deutsche Ideologie, Kritik der neuesten deutschen Philosophie“ in ihren Repräsentanten Feuerbach, B. Bauer und Stirner und des deutschen Sozialismus in seinen verschiedenen Propheten, geschrieben 1845–1846, zum ersten Mal in deutscher Sprache nach dem Originalmanuskript vom Marx-Engels-Lenin-Institut, Moskau, veröffentlicht im Jahre 1932, S. 26.

Zitiert nach: <URL> http://www.mlwerke.de/me/me03/me03_009.htm [abgerufen 26.02.2008].

⁴¹⁵ ISSD, I, 8 ‚Apostol‘ Samosoznanija Pavel‘. [„Der Apostel des Selbstbewusstseins: Paulus“]

Einzelne könne in Christus sein und Christus in ihm. Dieses Einssein mit dem Logos – und als diesen sieht er den Christus – führe den Menschen in die Freiheit, zu Glauben *und* Wissen (bzw. Erkenntnis).⁴¹⁶ Diese Verschmelzung bereite den Grund zu eigenständiger Entwicklung der menschlichen Persönlichkeit und des Bewusstseins, gleichzeitig befreie es auch von der unbedingten Vorherbestimmtheit der Geschichte, wie sie ein linearer Lauf oder auch das in der Antike als Ideal angesehene Kreismodell⁴¹⁷ vorgeben. Geschichte, d.h. die Geschichte jedes einzelnen Individuums, erfährt in diesem Sinne eine Ausweitung und hängt in weiten Teilen von der eigenen geistig-seelischen Wandlung und Entwicklung ab. Wie diese Entwicklung verläuft, liegt in der Verantwortung des Einzelnen selbst. Legt der Marxismus den alleinigen Akzent auf die materiellen Gegebenheiten, die Umstände des täglichen Lebens und die menschliche Existenz in einer Gemeinschaft, die wiederum durch die jeweiligen Produktionsstufen bedingt ist, und schildert die daraus zwangsläufig resultierende gesellschaftlich-ökonomisch-politische Entwicklung der Menschheit, so räumt Belyj im Gegensatz dazu der Kreativität des Einzelnen den Vorrang ein. Kein historischer Automatismus einer mechanischen Abfolge von fest gefügten gesellschaftlichen Entwicklungsstufen, wie der Historische Materialismus sie in Urzustand, Sklavengesellschaft, Feudalismus, Kapitalismus, Sozialismus und Kommunismus definiert⁴¹⁸, greift. Belyj wählt

⁴¹⁶ Vgl. dazu „[В]ера без знания, вне веры в человека-бога, которая в своем существе есть вера в будущее, становится верой в прошлое“ [„Der Glaube ohne Wissen, außerhalb des Glaubens an den Menschen-Gott, der in seinem Wesen der Glaube an die Zukunft ist, wird zum Glauben an die Vergangenheit.“]. ISSD, Teil I, Kapitel 1. [Übersetzung Henrieke Stahl],

⁴¹⁷ Der Kreis als repräsentative Form des Ausdrucks sich zyklisch wiederholender historischer Abfolge findet sich bei Platon. Vgl. dazu Richard Schaeffler, Einführung in die Geschichtsphilosophie, Darmstadt 1973, S. 18.

⁴¹⁸ Vgl. dazu Marx/Engels, Die deutsche Ideologie, 1932 (verfasst 1845/1846).

nicht etwa bestimmte politische Ereignisse oder gar Revolutionen als Fixpunkte der Geschichte, interessiert sich nicht primär für die Machtverhältnisse und Spannungen innerhalb der menschlichen Gemeinschaften, sondern sucht das epochemachende Charakteristikum in der Geistes- und Kulturgeschichte. Es sind philosophisch- literarisch-künstlerische Biographien und Werke, die er – konsequent durch die Jahrhunderte – als stellvertretend für bestimmte Zeitabschnitte vorstellt.

Gleichzeitig weitet er den Blickwinkel aus und bezieht die Transzendenz in sein Konzept mit ein. Ob in der Blütephase der antiken Philosophie, der Zeit der unterschiedlichsten gnostischen Strömungen in der Spätantike, im Mittelalter mit seinen mannigfaltigen häretischen Bewegungen oder auch in der Neuzeit: nicht der äußere Kampf des Menschen gegen Umstände, Klassengegensätze, gesellschaftliche oder politische Missstände steht im Vordergrund, sondern der innere geistig-seelische Kampf des Menschen mit sich selbst auf dem Weg zu einer höheren Erkenntnisstufe.

Wichtigster Unterscheidungspunkt zum Modell des Marxismus ist jedoch die unbedingte Konzentration auf die Vergangenheit und Gegenwart. Zukunftsprognosen oder ein festes, unausweichliches Ziel der Geschichte finden sich nicht bei Belyj. Seine ‚*Istorija*‘ stellt *kein* utopisches Sozialmodell dar, das zur Grundlage einer wie auch immer gearteten Ideologie werden könnte. Vielmehr gibt es *kein* Gesellschaftsmodell darin, immer geht es um den Einzelnen und allenfalls am Rande um die – unpolitische, unökonomische – Frage der Gemeinschaftsbildung. Die ‚*Istorija*‘ endet an der Wende zum 20. Jahrhundert. Im entschiedenen Gegensatz zu allen totalitären Ansprüchen, überlässt Belyj die Entwicklung für die Zukunft der Verantwortung des Einzelnen.

Fazit

Tief geprägt ist Belyjs Ansatz, Geschichte eine Struktur zu geben, von dem Welt- bzw. Geschichtsmodell der Anthroposophie. Wirkkräfte hinter dem historischen Prozess sind demnach die Seelen- und Wesensglieder, denen der Einzelne (durch den Logos-Christus-Impuls) jedoch nicht machtlos gegenübersteht, sondern deren Ausformung er in sich selbst aktiv durch geisteswissenschaftliche Bildung gestalten kann (und soll). Der Mensch erlangt die Freiheit zum Handeln aus dem Geist. So ist Belyjs Verständnis von Geschichte und der Rolle des Individuums, sein bedingungsloses Vertrauen in die schöpferische Kraft des Einzelnen, zugleich Gegenentwurf zu jedem totalitären, utopischen Geschichtsentwurf und Grundlage einer positiven Mitgestaltung der Zukunft.

Henriette Stahl (Trier)

Gottmensch oder Menschgott? Aspekte einer sophiologischen Marx-Kritik in Russland

1. Karl Marx in Russland: Humanist oder Antichrist?

„ ,Völker der Erde! Ich habe Euch Frieden versprochen, und ich habe ihn Euch gegeben. Doch Frieden ist nur vereint mit Wohlstand schön. Wem im Frieden die Übel der Armut drohen, für den ist auch der Frieden keine Freude. Kommt nun alle zu mir, alle Hungrigen und Kalten, damit ich Euch sättige und wärme‘. Und dann verkündet er [der Imperator der ganzen Welt] eine einfache und allumfassende Sozialreform, die er bereits in seinem Werk skizziert hat und welche bereits dort alle edlen und nüchternen Gemüter faszinierte. Jetzt konnte er dank der Konzentration der gesamten Weltfinanzen und kolossaler Bodenbesitztümer in seinen Händen diese Reform verwirklichen und damit dem Wunsch der Armen entsprechen, ohne die Reichen spürbar zu treffen. Alle bekamen nun nach ihren Fähigkeiten, jede Fähigkeit entsprechend ihren Werken und Verdiensten.“⁴¹⁹

⁴¹⁹ „ ,Народы Земли! Я обещал вам мир, и я дал вам его. Но мир красен только благоденствием. Кому при мире грозят бедствия нищеты, тому и мир не радость. Придите же ко мне теперь, все голодные и холодные, чтобы я насытил и согрел вас.‘ И затем он [всемирный император] объявляет простую и всеобъемлющую социальную реформу, уже намеченную в его сочинении и там уже пленявшую все благородные и трезвые умы. Теперь благодаря сосредоточению в его руках всемирных финансов и колоссальных поземельных имуществ он мог осуществить эту реформу по желанию бедных и без ошутительной обиды для богатых. Всякий стал получать по своим способностям, и всякая способность – по своим трудам и заслугам.“ (Vladimir Solov‘ev, Sobranie sočinenij Vladimira Solov‘eva.

Gleichheit, Freiheit, Brüderlichkeit für die ganze Menschheit ohne nationale oder klassenbedingte Unterschiede, gesichert durch die dem Imperator weltweit demokratisch zugestandene Macht, die gerechte Ordnung zu verwirklichen und zu schützen, zeichnen diese soziale Utopie aus, die der russische Philosoph Vladimir Solov'ev in seinem letzten, 1900 erschienenen Werk skizziert. Von poetischem Pathos, ethischem Enthusiasmus und schärfster Intelligenz getragen, gewinnt der Imperator die Welt für seine Idee, das Friedensreich auf Erden zu schaffen und die Menschen, so weit es eben möglich ist, von allen Unbilden und Nöten zu befreien. Was bleibt noch zu wünschen, wenn alle *irdischen* Bedürfnisse, leibliche, aber auch seelische und geistige, gestillt sind? Das höchste Gut, das der Mensch sich vorstellen kann, scheint realisiert zu sein. Doch gibt es eine Instanz auf der Welt, die sich diesem Paradies nicht anschließen will: das Christentum. Die drei großen Kirchen fordern den Imperator auf, sich zu Christus zu bekennen, in welchem „die ganze Fülle der Gottheit leibhaftig wohnt“⁴²⁰, denn erst dann würden sie sein Werk gutheißen können. Was aber geschieht?

„Durch die geöffneten Fenster des Doms war zu sehen, dass eine gewaltige schwarze Wolke aufgekommen war und schnell alles verdunkelte. Der Starze Johannes wandte seine erstaunten und erschrockenen Augen nicht vom Gesicht des schweigenden Imperators, doch plötzlich sprang er entsetzt zurück, wandte sich um und schrie mit gepresster Stimme: ‚Meine Kinder, der Antichrist!‘ In dem Moment glühte mit einem betäubenden Donnerschlag im Dom ein gewaltiger Kugelblitz auf

Pod redakcijem i s primečanjami S.M. Solov'eva i È.L. Rdalova. Vtoroe izdanje. 12 t. S.-Petersburg. Fotomechanischer Nachdruck Brüssel 1966-1970. Im Weiteren: Solov'ev, SS; hier: Solov'ev, SS 10, S. 204).

⁴²⁰ Solov'ev, SS 10, S. 213: „в Нем обитает вся полнота Божества телесно.“

und verhüllte den Starzen. Alles erstarrte für einen Augenblick, und als die betäubten Christen wieder zu sich kamen, lag der Starze Johannes tot am Boden. [...] ‚So [...] werden alle meine Feinde umkommen‘, – sagte der Imperator.⁴²¹

Der Imperator bekennt sich also nicht zum *Gottmenschen*, sondern will selbst *Menschgott* sein. Wer seine Gottgleichheit nicht annimmt, ist des Todes. – Solov'ev legt die Antichrist-Erzählung einem Starzen „Pansofij“, d.h. dem „Allweisen“, in den Mund, der sich in dem letzten Oberhaupt der Orthodoxie, Starec Johannes, welcher den Antichristen entlarvt, innerhalb der Erzählung spiegelt. Beiden nehmen im Ganzen der Schrift eine prophetische Rolle ein, wie sie Solov'ev dem Freigeist als „Gewissen“ der Gesellschaft zuschreibt.⁴²² Er sah den Sinn seiner eigenen Werke in eben dieser Aufgabe, und tatsächlich kann die berühmte „Erzählung vom Antichristen“, eingebettet in die „Drei

⁴²¹ „В открытые окна храма было видно, что нашла огромная черная туча, и скоро все потемнело. Старец Иоанн не сводил изумленных и испуганных глаз с лица безмолвного императора, и вдруг он в ужасе отпрянул и, обернувшись назад, сдавленным голосом крикнул: ‚Детушки, антихрист!‘ В это время вместе с оглушительным ударом грома в храме вспыхнула огромная круглая молния и покрыла собою старца. Все замерло на мгновение, и, когда оглушенные христиане пришли в себя, старец Иоанн лежал мертвый. [...] ‚Так [...] погибнут все враги мои‘, – сказал император.“ (Solov'ev, SS 10, S. 213 f.)

⁴²² „[...] истинный пророк есть вершина стыда и совести [...] общественный деятель, безусловно независимый, ничего внешнего не боящийся и ничему внешнему не подчиняющийся [...] носители безусловной свободы.“ (Vladimir Solov'ev, Sočinenija v dvuch tomach. Bde. 1 und 2, Moskva 1990; im Weiteren: Solov'ev S; hier: Solov'ev, S, Bd. 1, S. 542). [(...) der wahre Prophet bildet den Gipfel von Scham und Gewissen (...) der in der Gesellschaft tätige Mensch (soll) unbedingt unabhängig (sein), nichts Äußereres fürchten und sich nichts Äußerem unterordnen (...) (das sind die) Träger der unbedingten Freiheit].

Gespräche⁴²³, die sich u.a. mit der Frage des gesellschaftlichen *Fortschritts* befassen, symbolisch auch für eine Wende in der russischen Einschätzung von Sozialismus und speziell Marxismus zu Beginn des 20. Jahrhunderts gesehen werden.⁴²⁴

Karl Marx hatte in Russland solchermaßen begeisterte Anhänger gefunden, dass er, der diesem Land äußerst kritisch bis feindlich gegenüber stand, anlässlich der russischen Übersetzung des „Kapitals“ feststellen musste, dass wie aus „Ironie des Schicksals“ die Russen, „die ich seit 25 Jahren unausgesetzt, und nicht nur deutsch, sondern französisch und englisch bekämpft habe, immer meine ‚Gönner‘ waren.“⁴²⁵ In den Achtziger und Neunziger Jahren des 19. Jahrhunderts hatte Marx‘ ökonomischer Materialismus die russische Intelligenz wie im Sturm erobert. Aus seiner wissenschaftlichen Begründung des gesellschaftlichen Fortschritts schöpfte man neuen Mut und den „Glauben an eine bevorstehende nationale Wiedergeburt“⁴²⁶. Gerade die Verbindung von positiver Wissenschaft und Eschatologie, deren Berechtigung in Deutschland soziologisch wie philosophisch bzw. erkenntnistheoretisch schon bald widerlegt worden war, begeisterte in Russland für die marxi-

⁴²³ Der volle Titel lautet: „Drei Gespräche über den Krieg, den Fortschritt und das Ende der Weltgeschichte mit der eingefügten kurzen Erzählung vom Antichristen“.

⁴²⁴ Vgl. im Einzelnen zur Sozialismus-Kritik Solov’evs: Katharina Breckner, Vladimir Solov’ev as the Mentor of Anti-Marxian Socialism: Concepts of Socialism in S.N. Trubeckoj, S.N. Bulgakov and N.A. Berdjajev, in: Vladimir Solov’ev: Reconciler and Polemicist. Ed. by Will van den Bercken u.a., Leuven u.a. Peeters 2000, S. 461-471. Und: Hans Gleixner, Vladimir Solov’evs Verständnis und Kritik des Sozialismus, in: Maria Deppermann (Hrsg.), Russisches Denken im europäischen Dialog, Innsbruck, Wien 1998, S. 246-265.

⁴²⁵ Zitiert nach Maximilien Rubel, Rußland und die russische Revolution im Denken von Karl Marx, Trier 1969, S. 26.

⁴²⁶ Sergej Bulgakov, Ot marksizma k idealizmu. Stat’i i recenzii 1895–1903, Moskva 2006, S. 368.

stische Lehre.⁴²⁷ Der Ansatz für ein „nüchternes und wissenschaftliches Verstehen der russischen ökonomischen Wirklichkeit“⁴²⁸, gepaart mit stilistisch brillant vorgetragenen Zukunftsverheißungen, nahm die Gemüter ein. Die Lehre des ökonomischen Materialismus verwandelte sich in russischer Hand alsbald in eine Art Ersatzreligion⁴²⁹, deren Gläubige unter den Fahnen von Sozialis-

⁴²⁷ „[...] в этом соединении научных и утопических элементов, логически противоестественном, но психологически совершенно понятном, и стоит особенная обаятельность марксизма.“ (Bulgakov, *Ot marksizma*, S. 371). [(...) in dieser Verbindung wissenschaftlicher und utopischer Elemente, die logisch widernatürlich, aber psychologisch völlig verständlich ist, besteht auch die besondere Attraktivität des Marxismus.]

⁴²⁸ Ebenda, S. 369.

⁴²⁹ Vgl. zu dieser Eigenschaft des Marxismus Bulgakov: „[...] ему [марксизму] свойственны многие черты чисто религиозного учения, и хотя он в принципе и отрицает религию как буржуазную идеологию, но известными своими сторонами сам является несомненным суррогатом религии.“ (Bulgakov, *Ot marksizma*, S. 371). [(...) (dem Marxismus; H.S.) eigentümlich sind Züge einer rein religiösen Lehre, und wenn er im Prinzip auch die Religion als bourgeoise Ideologie ablehnt, bildet er in Bezug auf gewisse Seiten unzweifelhaft ein Surrogat der Religion.] Und: „Мы знаем, что марксизм представляет собой яркую версию теории, или религии прогресса: он воодушевлял своих сторонников верой в близкий и закономерный приход иного, совершенного общественного строя, конца Vorgeschichte и начала Geschichte. Он был силен, таким образом, не своими научными, а своими утопическими элементами, не своей наукой, а своей верой. [...] Но вера эта, неправильно направленная, должна была рассеяться. [...] Но можно и должно создать новую веру, найти новый и более надежный источник нравственного энтузиазма. И этот источник следует видеть в возвышающей философии идеализма, к которой теперь, по странному недоразумению, становится спиной рабочее движение.“ Ebenda, S. 531 f. [Und wir wissen, dass der Marxismus eine eindruckliche Version einer Theorie oder Religion des Fortschritts darstellt: er flösste seinen Anhängern den Glauben an die bevorstehende und gesetzmäßig zu erwartende Ankunft eines anderen, vollkommenen Gesellschaftsbaus ein, des Endes der 'Vorgeschichte' und des Beginns der 'Geschichte'. Er hatte auf diese Weise Kraft nicht durch seine wissenschaftlichen, sondern seine utopischen Elemente, nicht durch seine Wissenschaft, sondern seinen Glauben. (...) Doch dieser Glaube, falsch ausgerichtet, musste sich zerstreuen. (...) Und es kann und

mus, Positivismus und Nihilismus fanatisch nicht nur gegen den Zarismus, sondern auch das Christentum zu Feld zogen.

Zu Beginn des 20. Jahrhunderts ist die russische sozialistische Intelligenz in zwei Lager gespalten, eines der revolutionär und gesellschaftspraktisch eingestellten Vertreter und eines der geisteswissenschaftlich Orientierten, welche nach der gescheiterten Revolution 1905 in einem Sammelband mit dem Titel „Wegzeichen“ („Вехи», 1909) insbesondere der ersten Gruppierung treffsicher zahlreiche wunde Stellen diagnostizierten. Diese Kritik vertiefte aber den Abgrund zwischen den Fronten der russischen Intelligenz, deren praktischer Richtung u.a. Lenin angehörte, so dass die an sich schon kleine, dem breiten Volk extrem entfremdete geistige Elite des Landes nun auch innerhalb der Intelligenz selbst sich zunehmend isoliert sah. Nichtsdestoweniger erfasste ihre Kritik exakt viele der Punkte, welche nach 1917 zur Entstehung der sowjetischen Vernichtungsmaschinerie und Auslöschung der freien Geister führten.

Unter den Autoren der «Wegzeichen» befand sich auch Sergej Bulgakov, der als ausgebildeter Ökonom und Soziologe ein guter Kenner und anfangs auch vehemente(r) Verteidiger der marxistischen Lehre war, aber sich mit der Zeit in einen ihrer scharfsinnigsten russischen Kritiker⁴³⁰ verwandelte: Der Marxismus erschien ihm schließlich wie ein Haus, das ohne gesichertes Fundament zusammenbrechen muss⁴³¹, so dass allein Mauerruinen

muss ein neuer Glaube geschaffen sowie eine neue und sicherere Quelle des moralischen Enthusiasmus gefunden werden. Und diese Quelle ist in der erhebenden Philosophie des Idealismus zu sehen, welcher, aufgrund eines merkwürdigen Missverständnisses, die Arbeiterbewegung den Rücken kehrt.]

⁴³⁰ Vgl. seine polemisch getönte Marx-Kritik in dem Aufsatz „Karl Marx als religiöser Typ“ („Карл Маркс как религиозный тип (Его отношение к религии человекабожия Л.Фейербаха») 1906; in: Bulgakov S, Band 2, S. 240–272).

⁴³¹ „Таким образом, почва постепенно уходила у меня из-под ног. От зда-

übrig bleiben, die entweder den Menschen unter sich begraben werden oder aber, rechtzeitig renoviert, in einen anderen, stabilen Bau eingehen können. Genau in diesem Sinne unternahm Bulgakov den Versuch, mit seiner „Philosophie der Wirtschaft“ („Философия хозяйства», 1910–12) den ökonomischen Materialismus neu zu begründen und dabei zugleich von Innen heraus umzubilden.⁴³² Worin aber erkannte er den Mangel im Fundament des Marx’schen Modells und wodurch wollte er es ersetzen?

Bulgakov fokussiert ein zentrales Problem in Marx’s Denken, dessen Sichtung er mit Philosophen auch anderer Tendenzen, wie

ния, которое еще недавно казалось столь стройным и цельным, остались одни стены.“ Bulgakov, *Ot marksizma*, S. 374. [Auf diese Weise schwand mir allmählich der Boden unter den Füßen. Von dem Gebäude, das unlängst noch so schön und ganz erschienen war, bleiben allein die Mauern zurück.]

⁴³² „[...] в центре ее [философии хозяйства; Н.С.] стоит антропология – учение о человеке в природе. [...] поэтому, хотя философия хозяйства и исповедует реальность материи, принципиально реалистична, однако этот реализм ее имеет совсем иной смысл, нежели в материалистической философии: это – мистический реализм, или же, по выражению Вл. Соловьева, религиозный материализм. При этом Маркс переводится на язык Платона, Беме, Шеллинга, Вл. Соловьева, и раскрывается мистический и религиозный смысл того, что ищет выражения и в экономическом материализме, хотя его не находит.» (Bulgakov S, Band 1, S.305). [(...) in ihrem Zentrum [der Philosophie der Wirtschaft; Н.С.] steht die Anthropologie – die Lehre vom Menschen in der Natur. (...) deshalb, wenngleich die Philosophie der Wirtschaft sich auch zur Realität der Materie bekennt und prinzipiell realistisch ist, hat doch ihr Realismus einen ganz anderen Sinn, als in der materialistischen Philosophie: das ist ein mystischer Realismus, oder mit einem Ausdruck Vl. Solov’evs gesprochen, religiöser Materialismus. Dabei wird Marx in die Sprache Platons, Böhmes, Schellings und Vl. Solov’evs übersetzt und der mystische und religiöse Sinn dessen aufgedeckt, was seinen Ausdruck im ökonomischen Materialismus sucht, aber dort nicht finden kann.] Den Ausdruck “religiöser Materialismus” verwendet Solov’ev zur Charakterisierung des Judentums und sieht darin eine Vorform der christlichen Theokratie und seiner sophianischen Weltansicht angelegt; vgl. seine Schrift “Geschichte und Zukunft der Theokratie” (Solov’ev, SS, Band 4, S. 439f.).

etwa in Russland dem personalistischen Existenzialisten Nikolaj Berdjaev, teilt: Marx' Menschenbild, das dieser in Distanzierung von Christentum und Idealismus entwickelte.⁴³³ Durch die Abstraktion vom empirischen Menschen werde ein Gattungsbegriff der Menschheit aufgestellt, welcher den Einzelnen letztlich allein als Produkt von Natur und Geschichte⁴³⁴ begreife und ihn zu einem „ökonomischen Automaten“⁴³⁵ reduziere. Freiheit und Persönlich-

⁴³³ „[...] христианству ставится в упрек, что оно исповедует равноценность всех личностей, учит в каждом человеке чтить человека. / Здесь снова всплывает характерное пренебрежение Маркса к личности“ (Bulgakov S, Band 2, S.61). [(...) dem Christentum wird vorgeworfen, dass es sich zur Gleichwertigkeit aller Persönlichkeiten bekennt und lehrt, in jedem Menschen den Menschen zu ehren. / Hier zeigt sich erneut die für Marx charakteristische Geringschätzung der Persönlichkeit.] Bulgakov setzt hiermit bewusst die Sozialismus-Kritik Solov'evs fort; vgl. Letzteren: „На той материальной почве, на которой стоит экономический социализм, невозможно найти в человеке ничего неприкосновенного, ничего такого, что бы делало его *res sacra*, или лицом в собственном смысле этого слова; нет здесь того существенного ядра, о которое должна разбиться всякая внешняя сила, всякий гнет.“ (Vladimir Solov'ev, *Polnoe sobranie sočinenij i pisem*, Moskva 2000–2001; im Weiteren: Solov'ev, PSS, hier: Band 3, S.134) [Auf dem materiellen Boden, auf welchem der ökonomische Sozialismus steht, kann im Menschen unmöglich etwas Unantastbares gefunden werden, nichts, was ihn zu einer 'res sacra' oder einer Person im eigentlichen Sinne des Wortes machen würde; es gibt hier keinen Wesenskern, an dem jede äußere Kraft, jede Unterdrückung zerschellen muss.]

⁴³⁴ Vgl.: „Личность здесь [в марксизме; H.S.] является не носителем абсолютных задач, наделенную определенной нравственной природой и способностями, а всецело продуктом исторического развития, изменяющимся с последним. Понятие личности, строго говоря, здесь совершенно отсутствует, сводится лишь к чисто формальному единству *я*.» (Bulgakov, *Ot marksizma*, S.517) [Die Persönlichkeit ist hier (im Marxismus; H.S.) keine Trägerin absoluter Aufgaben, die mit einer bestimmten moralischen Natur und Fähigkeiten begabt ist, sondern gänzlich ein Produkt der historischen Entwicklung, das sich mit letzterer verändert. Der Begriff der Persönlichkeit fehlt hier, streng gesagt, vollkommen und reduziert sich auf die rein formale Einheit des *Ich*.]

⁴³⁵ „Поэтому вместо личности [...] ставится *экономический автомат* [...] Все построения экономического человека, личного или коллективного, основаны на представлении об экономическом автомате.» (Bulgakov S, Band

keit seien nicht im Menschen selbst begründet und schon gar nicht absolut, weshalb der Einzelne bei Marx auch keinen Schutz vor Fremdbestimmung genießen könne. Bulgakov befürchtet daher, dass sich das humanistische Pathos des Sozialismus leicht in eine totalitäre Diktatur verkehren lasse, welche die freie Persönlichkeit gewaltsam unterdrücken werde. Er sieht diese gefährliche Tendenz in Marx selbst angelegt, den er als Herrschertyp auffasst:

„Dies theoretische Ignorieren der Persönlichkeit und die Aufhebung des Problems des Individuellen unter dem Vorwand einer soziologischen Geschichtsdeutung sind ungewöhnlich charakteristisch auch für Marx. Für ihn existiert das Problem der Individualität, eines absolut unzerlegbaren Kerns der menschlichen Persönlichkeit, ihre integrale Natur, nicht. Marx der Denker, unwillkürlich sich hier Marx als Menschen [nämlich als einem demokratischen Diktator⁴³⁶; H.S.] unterordnend, hat die Individualität vollständig in der Soziologie aufgelöst, d.h. nicht nur das, was wirklich in ihr auflösbar ist, sondern auch das, was keineswegs auflösbar ist, und dieser Zug von ihm hat übrigens auch den Aufbau der kühnen und verallgemeinernden Konzeptionen ‚des ökonomischen Geschichtsverständnisses‘ erleichtert, wo der Persönlichkeit und dem persönlichen Schaffen allgemein die Totenglocke geläutet wird.“⁴³⁷

1, S. 270). [Daher wird an die Stelle der Persönlichkeit (...) der ökonomische Automat gesetzt (...). Alle Konzeptionen vom ökonomischen Menschen, des persönlichen oder des kollektiven, beruhen auf der Vorstellung vom ökonomischen Automaten].

⁴³⁶ Bulgakov spielt hier möglicherweise auf den Ausdruck „Tyrannei der Mehrheit“ von Alexis de Tocqueville an (vgl. dazu William Hoye, *Demokratie und Christentum. Die christliche Verantwortung für demokratische Prinzipien*, München 1999, S. 336).

⁴³⁷ „Это теоретическое игнорирование личности, устранение проблемы

Bulgakov ahnt in dem marxschen Humanismus ein falsches Gutes, das sich bei näherem Hinschauen als Angriff auf Person und Freiheit des Menschen entlarvt. Die historische Menschheit, macht sie sich zu ihrem eigenen Gott, kann sich nicht vor Selbstdestruktion schützen. Hinter den hehren Zügen von Marx sichtet Bulgakov 1906, indem er auf Solov'evs eingangs zitiertes Werk anspielt, den Antichristen, dessen Geist seiner Ansicht nach die Feder des Trierer Sohns geführt haben soll⁴³⁸:

„[...] wir müssen auch in Marx, neben der Arbeit für den Herrn, eine Energie ganz anderer Art erkennen, die Böses kündigt und gefährlich ist, – er [Marx] erscheint rätselhaft und furchtbar verdoppelt.“⁴³⁹

An die Stelle des marxschen „Menschgottes“ rückt Bulgakov den „Gottmenschen“, denn allein die Gottebenbildlichkeit sowie die Realität Christi können für ihn die Menschenwürde in einer solchen Weise begründen, dass *jede* Person in *allen* ihren Zuständen einen *absoluten* Wert darstellt, der sie vor jeglichem Übergriff schützt. Das philosophische Fundament für einen solchen Ver-

индивидуального под предлогом социологического истолкования истории необыкновенно характерно и для Маркса. Для него проблема индивидуальности, абсолютно неразложимого ядра человеческой личности, интегрального ее естества не существует. Маркс-мыслитель, невольно подчиняясь здесь Марксу-человеку [как демократическому диктатору; Н.С. – der Ausdruck gehe auf P.V. Annenkov zurück, ebenda, S. 243], растворил индивидуальность в социологии до конца, т.е. не только то, что в ней действительно растворимо, но и то, что совершенно нерастворимо, и эта черта его, между прочим, облегчила построение смелых и обобщающих концепций ‚экономического понимания истории‘, где личность и личному творчеству вообще поется похоронная песнь.“ (Bulgakov S, Band 2, S. 244f.)

⁴³⁸ „[...] того духа, которого он [Маркс; Н.С.] сам был орудием“ (Bulgakov S, Band 2, S.269). [(...) des Geistes, dessen Instrument er (Marx; Н.С.) war].

⁴³⁹ „[...] мы должны различить и в Марксе, наряду с работой Господней, энергию совсем иного порядка, зловещую и опасную, – он загадочно и страшно двоятся.“ (Bulgakov S, Band 2, S.271)

such einer Verchristlichung des Marxismus meint Bulgakov im Idealismus⁴⁴⁰, speziell aber der Sophiologie Solov'evs zu finden, dessen Werk er als „höchste Synthese der Weltphilosophie“⁴⁴¹ einschätzt. Solov'ev entwickle ein christliches Menschenbild, welches den Einzelnen in seiner Freiheit und Individualität zugleich mit der Gemeinschaft verbinde und so eine sichere Basis für eine humane Reform der Gesellschaft bilden könne. Schauen wir uns Solov'evs sophiologisches Menschenbild etwas näher an, welches Bulgakov als russische Alternative zu Marx vorschlägt.⁴⁴²

⁴⁴⁰ „Идеалы социальной справедливости и общественного прогресса, свободы и равенства [...] лишь на этих принципах [идеализма, а не марксизма; H.S.] и могут вообще обосновываться.“ (Bulgakov, *Ot marksizma*, S. 368). [Die Ideale sozialer Gerechtigkeit und des gesellschaftlichen Fortschritts, der Freiheit und Gleichheit (...) können überhaupt einzig mit Hilfe dieser Prinzipien [des Idealismus, nicht des Marxismus; H.S.] begründet werden.]

⁴⁴¹ „[...] философия Соловьева есть, в моих глазах, пока последнее слово мировой философской мысли, ее высший синтез.“ (Bulgakov, *Ot marksizma*, S. 531). [(...) die Philosophie Solov'evs ist, in meinen Augen, bisher das letzte Wort des philosophischen Denkens der Welt, seine höchste Synthese].

⁴⁴² Ignatow ist der Ansicht, dass Solov'ev durch sein geschichtliches Fortschrittsmodell „paradoxiertweise“ „den Boden für den Sieg des von ihm persönlich abgelehnten Kommunismus vor[bereitete]“ (Assen Ignatow, *Solowjow und Berdjajew als Geschichtsphilosophen: Ideen und aktueller Einfluß*, Köln 1977, S. 4), denn „Philosophen wie Solowjow, die selber Gegner des Materialismus waren, prägten dem russischen Bewußtsein bestimmte Denkfiguren ein, die es für die marxistische Vision besonders empfänglich machten“ (ebenda, S. 10), Solov'ev habe „dazu beigetragen, daß sich in Russland die marxistische Utopie durchgesetzt hat“ (S. 17). Ignatow übersieht mit diesem Urteil, dass der politische Marxismus in Russland keineswegs Solov'ev las und die allgemeinen Parallelen zum Marxismus allein im Fortschrittsmodell an sich liegen, das diametral entgegen gesetzte Begründungen etwa im Hegelschen Idealismus oder auch französischen Positivismus erfuhr und gänzlich unabhängig von Solov'ev in Russland verbreitet war. Die Affinitäten zu Solov'evs Philosophie regten vielmehr dazu an, umgekehrt das marxistische Modell seinerseits wieder idealistisch zu retransformieren, wie es etwa Bulgakov paradigmatisch durch die Verbindung mit Solov'evs Sophiologie versuchte.

2. Solov'evs sophianisches Menschenbild

Solov'ev leitet den Begriff der Menschheit aus dem Absoluten, Gott, ab:⁴⁴³ Dieser muss vollkommen sein, dafür aber bedarf Er in sich eines „Anderen“, das Sein Gegenteil ist.⁴⁴⁴ Dieses göttliche Gegenüber muss nun eine *doppelte* Natur aufweisen⁴⁴⁵: Einerseits darf es in seiner Andersheit nicht Gott in Sein Gegenteil verkehren, es muss also ewig durch Seine Einheit beherrschte Vielheit, der „Leib Gottes“, sein. Dieses *ideale* Andere Gottes ist also die „Alleinheit“ des „Alleinen“⁴⁴⁶. Andererseits aber wäre Gott auch nicht das Absolute, wenn diese Vielheit ewig nur durch Seine Macht unterworfen wäre – Er bedarf eines „zweiten Absoluten“, das sich in Freiheit mit Ihm vereint, also *freie* Alleinheit ist. Dieses aber kann nur geschehen, wenn die Andersheit in die Freiheit der Negation Gottes entlassen wird, um sich dann in einem Prozess der Entwicklung von sich aus – und das heißt aus Liebe – wieder mit Gott zu verbinden: Es muss demnach ein „werdendes Absolutes“ sein.⁴⁴⁷

⁴⁴³ Seine Konzeption ist angeregt vor allem von Schelling, Böhme, der christlichen Tradition, aber auch von gnostischen u.a. Quellen.

⁴⁴⁴ Solov'ev entwickelte im Laufe seines Schaffens drei verschiedene Fassungen des Gottes- und Menschbegriffs (1. „Philosophische Prinzipien des ganzheitlichen Wissen“, 2. „Kritik der abstrakten Prinzipien“ und die „Vorlesungen über das Gottmenschentum“, 3. „Russland und die universale Kirche“), je nach zugrunde gelegter Version der Trinitätsbestimmung, wobei aber die Quintessenz gleich bleibt. Diese wird hier zusammengefasst, weshalb im Detail zu den drei Konzeptionen kleine Differenzen bestehen.

⁴⁴⁵ Vgl. zum Folgenden etwa: „Мы различаем во втором начале противоположность абсолютному (материя) и тождество с ним (идея); на самом же деле это второе начало не есть ни то, ни другое, или и то и другое вместе [...] оно есть *становящееся* всеединое.» (Solov'ev, PSS, Bd. 3, S. 282). [Wir unterscheiden im zweiten Prinzip den Gegensatz zum Absoluten (die Materie) und die Einheit mit ihm (die Idee); in Wirklichkeit ist dies zweite Prinzip weder das eine noch das andere, sondern beides zusammen (...) es ist das *werdende* All-Eine.]

⁴⁴⁶ Vgl. Solov'ev, PSS Bd. 3, S. 283.

⁴⁴⁷ Vgl. Solov'ev, PSS, Bd. 3, S.289. Und: “[...] если первое *есть* всеединое,

Das ideale Andere Gottes bestimmt Solov'ev als Sophia, die ewige Menschheit oder Idee der Menschheit in Gott; das „werdende Absolute“ aber als Weltseele und geschaffene, reale Menschheit, deren Aufgabe im Entwicklungsprozess die Gottwerdung in und aus Freiheit ist.⁴⁴⁸ Dabei bildet die Natur als Leib der Weltseele einen Teil der Menschenwesenheit.

Die reale Menschheit existiert in der Vielheit von Individualitäten, die sich alle voneinander unterscheiden, aber in der Idee *ein* Wesen, nämlich Sophia, sind. Der Prozess ihrer Gottwerdung muss demnach bedeuten, dass sie einerseits ihre Verschiedenheit, die in Gott potentiell vorhanden ist, real als *Vielheit von „Ichen“*

то второе *становится* всеединым [...] Это второе всеединое, этот 'второй бог', говоря языком Платона, представляет, таким образом, два существенные элемента: во-первых, он имеет божественный элемент, всеединство как свою вечную потенцию, постепенно переходящую в действительность, с другой стороны, он имеет в себе то небожественное, то частное, не все, природный, или материальный, элемент, в силу которого он не *есть* всеединое, а только *становится* им [...].» (Solov'ev, PSS, Bd. 3, S. 284). [(...) und wenn das erstere das All-Eine *ist*, dann *wird* das andere zum All-Einen. (...) Dieses zweite All-Eine, dieser ‚zweite Gott‘, um mit Platon zu sprechen, stellt auf diese Weise zwei Elemente dar: erstens, hat es ein göttliches Element, die All-Einheit als seine ewige Potenz, die allmählich in die Wirklichkeit übergeht, andererseits trägt es in sich das nichtgöttliche, das private, das Nicht-Alles, das natürliche oder materielle, Element, kraft dessen es das All-Eine nicht *ist*, sondern es erst *wird* (...)].

⁴⁴⁸ Vgl. z.B.: „Каждый из нас, каждое человеческое существо, существенно и действительно коренится и участвует в универсальном или абсолютном человеке. [...] все человеческие элементы образуют такой же цельный, вместе универсальный и индивидуальный организм [...] организм всечеловеческий, как вечное тело Божие и вечная душа мира. [...] т.е. София [...].“ (Solov'ev, SS, Bd. 3, S. 177). [Jeder von uns, jedes einzelne Menschenwesen, wurzelt wesenhaft und wirklich in und hat teil an dem universalen oder absoluten Menschen. (...) alle menschlichen Elemente bilden einen eben solchen ganzheitlichen, zugleich universalen und individuellen Organismus (...) den allmenschlichen Organismus, als ewigen Leib Gottes und ewige Seele der Welt (...) d.h. Sophia (...)].

entfalten⁴⁴⁹, andererseits aber sich zugleich als *ein Ich*, als Sophia oder wahre Menschheit, erkennen lernen. Die Einzelmenschen sind also nur alle gemeinsam sowie zusammen mit der Natur zweites Absolutes. Dieses kann niemals ein Wesen für sich alleine beanspruchen, auch wenn es am Absoluten partizipiert und als Individualität für letzteres sogar unabdingbar notwendig ist.

Der Mensch hat folglich, wie das „Andere“ in Gott, ebenfalls zwei Seiten in sich: die *göttliche*, welche in seiner Verbindung zu Sophia – und d.h. mit allen Wesen – besteht, und die *natürliche*, die ihn zum realen Menschen macht, welcher sich in einem Annäherungsprozess an die Idee befindet. Solov'ev beschrieb diese Doppelheit in Anlehnung an den berühmten Genesis-Vers 1,26 und seine Auslegungen in der griechischen Patristik als „Ebenbild“ und „Gleichnis“⁴⁵⁰: Bild Gottes ist die jedem Einzelnen qua

⁴⁴⁹ „[...] каждый имеет некоторую коренную особенность [...] каждый, в силу своего собственного качества представляя эту идею [абсолютную; H.S.] особенным образом, сам является как некоторая особенная специальная идея, необходимая для полноты всеединого [...].“ (Solov'ev, SS, Bd. 3, S. 163 f.) [(...) jeder weist eine gewisse ursprüngliche Besonderheit auf (...) jeder stellt kraft dieser eigenen Qualität die Idee (die absolute; H.S.) auf besondere Weise dar und erscheint selbst als eine gewisse besondere spezielle Idee, welche für die Fülle des All-Einen notwendig ist (...)].

⁴⁵⁰ Vgl. in der „Rechtfertigung des Guten“: „Эта двоякая бесконечность – силы представления и силы стремления и действия, называемая в Библии (по толкованию отцов церкви) образом и подобием Божиим, есть непременная принадлежность каждого лица, в этом, собственно, состоит безусловное значение, достоинство и ценность человеческой личности и основание ее неотъемлемых прав.“ (Solov'ev S, Bd. 1, S. 285). [Diese doppelte Unendlichkeit: die Vorstellungskräfte und die Kräfte des Strebens und Handels, die in der Bibel (nach der Deutung der Kirchenväter) Ebenbild und Gleichnis genannt wird, gehört unabdingbar zu jeder Person, darin liegen die unbedingte Bedeutung, die Würde und der Wert der menschlichen Persönlichkeit und die Basis für ihre unveräußerlichen Rechte.] – Eine Solov'evs Deutung von „Ebenbild“ und „Gleichnis“ entsprechende Auslegung findet sich in der Patristik etwa bei Diadochus im 5. Jahrhundert. In seinem Werk „Hun-

Menschsein einwohnende Idee des zweiten Absoluten, Sophia; Gleichnis aber der historisch sich frei zu seiner Idee hinauf entwickelnde Mensch. Seine Aufgabe liegt darin, in Freiheit und voller Entfaltung der Individualität sich mit allen zu vereinen, Alleinheit zu werden. Dieses kann er aber nur dann vollziehen, wenn er die Idee der Menschheit, Sophia, als die Einheit aller in sich realisiert. Allein in ihr und durch sie verkörpert er das reale und nicht nur ideale Bild Gottes.

Bild und Gleichnis Gottes kamen laut Solov'ev für die historische Menschheit das erste Mal in Jesus Christus zur Deckung, indem Gott durch den Logos Mensch wurde und damit Sophia real in die Welt brachte. Der Gottmensch nimmt aber in seiner Person nicht nur das Ziel der Menschheitsentwicklung vorweg, sondern schafft auch die Basis für die Verwirklichung der Gottwerdung für alle, indem sie durch Ihn ‚Kirche‘ oder ‚Leib‘ Sophias werden können. Denn die Menschwerdung Gottes bedeute den Beginn der Vergöttlichung der Menschheit innerhalb der Geschichte und ziehe damit eine Neubewertung auch des Einzelnen nach sich: Für Solov'ev stellt der Mensch nicht mehr allein das entfremdete Abbild des göttlichen Ebenbildes dar, zu dem er durch den Sündenfall der Abkehrung von Gott geworden ist, sondern er ist, und zwar jeder als Einzelner, durch Christus befreit worden: Wie er durch den ersten Adam an der Ursünde partizipiert, trägt nun jeder Mensch dank des zweiten Adams potentiell die Anlage zur Gottmenschheit in sich (die durch die Taufe zum

dert Kapitel über die geistliche Vollkommenheit" ist dieser Frage das 89. Kapitel gewidmet, vgl. Diadochus von Photike: *Gespür für Gott*, S. 110 ff. Informationen zur theologischen Deutung der beiden biblischen Begriffen bietet der Sammelband: *Der Mensch als Bild Gottes*, herausgegeben von Leo Scheffczyk, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1969 (= *Wege der Forschung*, Band CXXIV).

„Keim“ wird, den die anderen Sakramente entfalten⁴⁵¹). Ihre Verwirklichung hat aber den Ausgang von seiner Freiheit zu nehmen.

Daraus folgt zum einen, dass jeder am Göttlichen teilhat und ihm qua Menschsein absoluter Selbstwert an sich zuerkannt werden muss. Die Unantastbarkeit der Menschenwürde des Einzelnen und seine Freiheit sind also für Solov'ev *christologisch begründet*⁴⁵². Zum anderen erwächst ihm aus dieser Tatsache die Aufgabe, die potentiell gegebene Freiheit auch selbsttätig zu verwirklichen. Dies muss zugleich individuell wie kollektiv geschehen: Der Mensch hat sich, seine Mitmenschen und die Natur Gott „anzugleichen“, indem er Christus, oder genauer gesagt, Seinen Leib, Sophia, aufnimmt und dergestalt sich und die Welt „durchchristet“⁴⁵³, d.h. sie in die Kirche als Leib Gottes oder Sein

⁴⁵¹ Vgl. z.B. Opravdanie dobra [Die Rechtfertigung des Guten], Solov'ev, S, Bd. 1, S. 513.

⁴⁵² Der Begriff der Menschenwürde hat seinen Ursprung im christlichen Mittelalter. Dies legt der katholische Theologe William J. Hoye (1999) in seiner Studie zu „Demokratie und Christentum“ ausführlich dar. Auch Vladimir Solov'ev weist in seinem ethischen Spätwerk „Die Rechtfertigung des Guten“ den christlichen Ursprung der Menschenwürde nach, deren Idee gleichermaßen in Ost- wie Westkirche entwickelt sei.

⁴⁵³ Vgl.: „От отвлеченного *общечеловека* философов и юристов сознание переходит в христианстве к действительному *всечеловеку* и этим совершенно упраздняет старую вражду и отчуждение между различными рядами людей. *Всякий* человек, если только даст в себе 'вообразиться Христу', т.е. проникнется духом совершенного человека, определит Его образом как идеальной нормой всю свою жизнь и деятельность, становится причастным Божеству силою пребывающего в нем Сына Божия. Для человека в этом возрожденном состоянии индивидуальность – как и национальность и все другие особенности и отличия – перестает быть *границей*, а становится основанием положительного соединения с восполняющим его собирательным всечеловеком или церковью (в ее истинном существе).» (Solov'ev, S, Bd. 1, S. 365). [Vom abstrakten *Allgemeinmensch* der Philosophen und Juristen geht das Bewusstsein im Christentum über

freies Gegenüber, das zweite Absolute, verwandelt. Hierher erklärt sich Solov'evs Einsatz – und auch der seiner Nachfolger wie S. Bulgakovs⁴⁵⁴ – für gesellschaftliche Reformen: Das sophiologische Menschenbild führt konsequent zur Entwicklung von Ideen zur praktischen Umgestaltung der historischen Wirklichkeit. Welche Grundzüge zeigt Solov'evs Modell von Gesellschaft?

3. Ein sophianisches Ideal der Gesellschaft: Freie Theokratie

Bulgakov wies daraufhin, dass Solov'evs Modell der Gesellschaft in vielerlei Hinsicht defizitär und von fehlendem Wissen

zum wirklichen *Allmensen* und hebt damit die alte Feindschaft und Entfremdung zwischen den verschiedenen menschlichen Ordnungen vollständig auf. Jeder Mensch, wenn er nur in sich „Christus sich ihm einzubilden“ gestatten wird, d.h. wenn er sich mit dem Geist des vollkommenen Menschen durchdringen und durch Sein Bild als idealer Norm sein ganzes Leben und Tun bestimmen wird, wird der Gottheit teilhaftig kraft des in ihm anwesenden Gottessohnes. Für den Menschen hört in diesem wiedergeborenen Zustand die Individualität – wie auch die Nationalität und alle übrigen Besonderheiten und Unterschiede – auf eine *Grenze* zu bilden und wird zur Grundlage der positiven Vereinigung mit dem ihn ergänzenden kollektiven Allmensen oder der Kirche (in ihrem wahren Wesen).]

⁴⁵⁴ Vgl. „Идеализм в России [...] нужен его представителям не затем, чтобы уйти от земли и ее интересов – на небо [...], но чтобы придать абсолютную санкцию и тем непрекаемо утвердить нравственные и общественные идеалы; поэтому он не мирит с действительностью, а зовет к борьбе с ней во имя абсолютного идеала.“ (Bulgakov, *Ot marksizma*, S. 368) [Den Idealismus in Russland (...) brauchen seine Vertreter nicht, um die Erde und ihre Interessen für den Himmel zu verlassen (...), sondern um den moralischen und gesellschaftlichen Idealen eine absolute Sanktion zu erteilen und sie unwiderruflich zu bekräftigen; daher söhnt er sich nicht mit der Wirklichkeit aus, sondern ruft zum Kampf mit ihr auf im Namen des absoluten Ideals.]

in den Spezialdisziplinen geprägt ist.⁴⁵⁵ Aber zumindest der späte Solov'ev betonte auch, dass er nur allgemein die Bedingungen skizzieren wollte, unter welchen die jeweiligen Bereiche im christlichen Sinne „moralisch gut“ sein könnten, die konkrete Ausgestaltung aber sei den einzelnen Disziplinen selbst überlassen.⁴⁵⁶ Doch wengleich dem Modell Solov'evs durchaus eine gewisse Firne anhaftet, die aus historischen und biographischen Bedingtheiten herrührt, haben die ihm zugrunde liegenden Ideen selbst bis heute ihre Aktualität nicht eingebüßt.

Wie dem Menschenbild, so liegt auch dem christlichen Gesellschaftsmodell Solov'evs, das er „freie Theokratie“ nennt, der Gottesbegriff zugrunde, denn die Gesellschaft ist für ihn nur der „erweiterte Einzelmensch“ oder umgekehrt der Einzelne die „zusammengezogene Gesellschaft“⁴⁵⁷. Gott aber sieht Solov'ev als Trinität, deren Form die Gesellschaft prägen soll. Für den Einzelnen wie die Menschheit gilt in allen Bereichen, dass sie in der Angleichung an Gott seine Trinität nachzubilden haben. Die Gesellschaft soll demzufolge im Ideal eine klare *Dreigliederung* aufweisen, in welcher ihre drei Gebiete, wie die göttlichen Personen, „eine Einheit bilden, ohne sich zu vermischen, und sich unterscheiden, ohne sich voneinander zu trennen“⁴⁵⁸.

⁴⁵⁵ Vgl. „Однако именно в области политики и экономики мировоззрение Соловьева представляет значительные пробелы [...]“ (Bulgakov, *Ot marksizma*, S. 381) [Jedoch gerade im Gebiet von Politik und Ökonomie weist Solov'evs Weltanschauung bedeutende Lücken auf (...)].

⁴⁵⁶ Vgl. Solov'ev, S, Bd. 1, S. 425.

⁴⁵⁷ „[...] общество есть дополненная или расширенная личность, а личность – сжатое, или сосредоточенное, общество.“ (Solov'ev, S, Bd. 1, S. 286; Herv. im Original). [(...) Die Gesellschaft ist die ergänzte oder erweiterte Persönlichkeit, und die Persönlichkeit ist die zusammengezogene oder konzentrierte Gesellschaft].

⁴⁵⁸ „единство без смешения и различие без разлучения» (Solov'ev, S, Bd. 1, S. 534; Herv. im Original).

Dabei ist aber, wie in der Gottheit, eine unumkehrbare Abfolge und Beziehungsform der Bereiche zueinander zu wahren. Da Solov'ev dreimal den Trinitätsbegriff wechselt (vom frühkirchlichen über den ostkirchlichen zum westkirchlichen)⁴⁵⁹, bietet er uns in dieser Hinsicht drei verschiedene Ansätze, die hier im Einzelnen vorzuführen müßig ist. Gleich bleiben bei diesem Wandel aber die Bestimmung der drei Bereiche in der Gesellschaft, die Korrelation der Bereiche mit den drei Hypostasen sowie die Dominanz des „Vaters“ als Ursprung der anderen beiden göttlichen Personen.

Solov'ev wählt als Entsprechung zum „Vater“ die Kirche, für den „Sohn“ den Staat als vornehmlich rechtliche Organisation, welche die Gleichheit aller verbürgen soll, und für den „Geist“, und das mag auf den ersten Blick überraschen, die – Ökonomie, der er als Feld der Bearbeitung der äußeren Wirklichkeit auch die Kunst im weitesten Sinne und sogar das freie Geistesleben insgesamt zuordnet. Die Kirche hat die christlichen Ideen zu entwickeln und soll sie an die anderen Bereiche weitergeben. Aber sie darf sich nicht in die Formen ihrer Ausgestaltung in Staat und Ökonomie bzw. Kunst und Geistesleben selbst einmischen oder diese gar in einer bestimmten Weise erzwingen wollen, denn dann würde sie ihre Grenzen überschreiten. Umgekehrt müssen Staat und Ökonomie die Kirche als geistliche Autorität anerkennen⁴⁶⁰, wollen sie denn christlich sein, und sollen die von der Kir-

⁴⁵⁹ Vgl. Henrieke Stahl-Schwaetzer, *Erinnert ihr euch an das Bild...in: Urs Heftrich/Gerhard Ressel (Hrsg.), Vladimir Solov'ev und Friedrich Nietzsche: eine deutsch-russische kulturelle Jahrhundertbilanz.* Frankfurt am Main u. a. 2003, S. 341–370.

⁴⁶⁰ So schon in den „Philosophischen Prinzipien“, vgl.: „Церковь как такая не вмешивается в государственные и экономические дела, но дает государству и земству высшую цель и безусловную норму их деятельности.“ (Solov'ev, PSS, Bd. 2, S. 214). [Die Kirche als solche mischt sich nicht in die staatlichen und ökonomischen Dinge ein, sondern gibt Staat und lokaler Selbst-

che an sie vermittelten Ideen mit ihren eigenen Mitteln und in ihrem jeweiligen Bereich frei realisieren. Ihrerseits dürfen sie nicht die Angelegenheiten der Kirche beeinflussen.

Werfen wir jetzt einen Blick in die Ökonomie, deren Ideal in expliziter Distanzierung gegenüber dem Sozialismus entwickelt wird⁴⁶¹: Solov'evs Modell verlangt erstens, dass diese Sphäre sich nicht als allein maßgeblich betrachtet und ihre Grundlage entsprechend nicht im *Menschgott*, sondern in dem *Gottmenschen* sucht und von seinem Repräsentanten, der Kirche, die ideellen Normen und Richtlinien übernimmt. Daraus ergibt sich unmittelbar zweitens, dass die Ökonomie die Menschenwürde voll und ganz anzuerkennen hat. Dieses bedeutet, dass dem Einzelnen, unabhängig von seiner konkreten Arbeit und seinem bedingten Zustand (Alter, Krankheit etc.), nicht nur eine ausreichende materielle Grundversorgung (modern würde man sagen, ein „Bürgergeld“ oder „Grundgehalt“) und würdige Arbeitsbedingungen zustehen, sondern dass ihm auch eine Förderung aller seiner seelischen und geistigen Fähigkeiten zu gewähren ist⁴⁶², für welche sowohl ein zeitlicher Freiraum als auch praktische Möglichkeiten, sprich ein Kultur- und Bildungsangebot, bereit zu stellen

verwaltung das höchste Ziel und die unbedingte Norm ihrer Tätigkeit.]

⁴⁶¹ Vgl. zur Sozialismus-Kritik und Solov'evs Gegenentwurf insbesondere die „Rechtfertigung des Guten“ (Solov'ev, S, Bd. 1, S.406–440).

⁴⁶² „Итак, с нравственной точки зрения требуется, чтобы каждый человек имел не только обеспеченные средства к существованию (т.е. пищу, одежду и жилище с теплом и воздухом) и достаточный физический *отдых*, но чтобы он мог также пользоваться и *досугом* для своего духовного совершенствования. Это и *только это* требуется *безусловно* для всякого крестьянина и рабочего [...]» (Solov'ev, S, Bd. 1, S. 423). [Also, vom moralischen Standpunkt aus gesehen ist erforderlich, dass jeder Mensch nicht nur Versorgungsmittel für seine Existenz (d.h. Nahrung, Kleidung und Wohnung mit Wärme und Licht) und ausreichende physische Erholung hat, sondern auch dass er *Muße* für seine geistige Vervollkommnung nutzen kann. Dies und *nur dies* ist *unbedingt* für jeden Bauern und Arbeiter erforderlich, (...)].

ist. Das Privateigentum, das den ökonomischen Ausdruck der Individualität verkörpert, soll, wie diese selbst, keineswegs aufgegeben werden. Vielmehr erhofft sich Solov'ev, dass durch die umfassende Bildung der Persönlichkeit diese auch ein gesundes Verhältnis zum Kapital entwickelt: nicht es egoistisch anzuhäufen, sondern es im Sinne der Allgemeinheit sozial anzuwenden.

Doch genügt auch dies noch nicht: Als Drittes sei daran zu denken, dass der Mensch Glied der Weltseele und damit Teil der Natur ist. Er müsse sich folglich um eine ethische Beziehung auch zur Natur als Bereich und Gegenstand seiner Arbeit bemühen, indem er sie nie nur als Mittel ausnutzt, sondern immer zugleich auch als Zweck – wenngleich nicht absoluter Selbstzweck, wie den Menschen – behandelt. Im engeren Sinne besteht die Aufgabe darin – und hier liegt die Verwandtschaft der Ökonomie mit der Kunst –, die Natur „zu vergeistigen“, d.h. das gegebene Abbild der noch verborgenen Idee tätig anzugleichen bzw. die zugrunde liegende Idee in der Umgestaltung der Natur zu verwirklichen:

„Unter moralischem Blickwinkel gesehen ist die Arbeit eine Interaktion von Menschen im materiellen Gebiet, das in Übereinstimmung mit den moralischen Forderungen allen und jedem die notwendigen Mittel für eine würdige und allseitige Existenz gewährleisten und in seiner letzten Bedeutung die materielle Natur verwandeln und vergeistigen soll.“⁴⁶³

⁴⁶³ „С точки зрения нравственной труд есть взаимодействие людей в области материальной, которое в согласии с нравственными требованиями, должно обеспечивать всем и каждому необходимые средства к достойному и всестороннему совершенствованию, а в окончательном своем назначении должно преобразовать и одухотворить материальную природу.» (Solov'ev, S, Bd. 1, S. 429; Herv. im Original)

Wie die Trinität aber in Gott und die Menschheit in Sophia als einem Wesen zusammengefasst sind, muss auch der soziale Organismus in seinen Sphären für Solov'ev notwendig in einem Repräsentanten geeint werden. Im Spätwerk Solov'evs ist dies das *eine* Oberhaupt aller Kirchen, der Papst, für dessen Anerkennung durch eine Kirchenunion sich Solov'ev viele Jahre intensiv, aber erfolglos verausgabte, für den Staat der Monarch, für die Ökonomie – der „Prophet“, oder konkret gesagt, der freie Geist, der seine Autorität nicht einer Institution, sondern allein seinen eigenen Fähigkeiten zu Intuition und Wort verdankt. Jeder kann sich allezeit, abhängig allein von ihm selbst, diese Rolle in der Gesellschaft erwerben und dadurch in den Genuss eines Ranges kommen, dessen Bedeutung mit der von Papst und Zar gleichgestellt ist.

Und hier meldet sich im System Solov'evs selbst ein Widerspruch zu Wort, der, verschafft man ihm Gehör, eine entscheidende Umstrukturierung in seinem Modell verursachen und die Priorität von Papst und Zar aufheben kann.

4. Der freie Geist: er weht, wo er will

Wenngleich es in Solov'evs System stimmig erscheint, im freien Geistesleben das menschliche Äquivalent zum Heiligen Geist zu sehen, „der weht, wo er will“, kann dennoch die Zuordnung des freien Geisteslebens – in Gestalt der Kunst – zur Ökonomie nicht recht überzeugen. Denn auf diese Weise wird das Geistesleben von der Philosophie, welche in Solov'evs Modell dem Bereich des Rechts und damit des Staates angehört, und der Theologie als Disziplin der Kirche getrennt, wobei es sich aber doch gerade im Medium dieser beiden Fächer äußert, wie das Solov'ev selbst ja auch tat: Er verwirklichte die Prophetenrolle des freien Geistes keineswegs primär in der Lyrik, sondern in der Religionsphiloso-

phie, und wenn es einen Bereich der Gesellschaft gibt, der Solov'ev besonders fremd war, so ist dies eben die Ökonomie.⁴⁶⁴

Der tiefere Grund für diese Form der Zuordnung ist in dem theokratischen Modell mit der Doppelspitze von Kirche und Staat zu sehen, das Solov'ev erst mit seiner „Antichrist“-Schrift ganz am Ende seines Lebens, krank und resigniert, fallen lassen sollte. Würde in seinem Konzept die Kirche als selbständiger Bereich aufgegeben und stattdessen dem ihr verwandten freien Geistesleben zugeordnet und das freie Geistesleben seinerseits aus der ihm so fremden Einheit mit der Ökonomie gelöst werden, würde sich dieser innere Widerspruch beheben lassen.

Damit zusammen hängt auch ein weiteres Problem Solov'evs: Das Bestehen auf monarchistischer Machtzentralisierung und -hierarchisierung will sich nicht mit der *Freiheit* vertragen, welche Solov'ev in seinem Gottes- wie Menschenbild zur entscheidenden Achse gemacht hat. Denn um ihretwillen ist das Antigöttliche in Gott angelegt und soll notwendig in der Schöpfung herrschen, und ihre Verwirklichung bedeutet die Vergöttlichung der Menschheit, in welcher die voll ausgeprägte Individualität bei gleichzeitiger Gemeinschaft mit allen realisiert werden soll. Ausgangspunkt für die ideale Gesellschaft müsste daher in allen ihren Bereichen der freie Mensch sein, und die Repräsentanten der Bereiche dürften entsprechend auch nur frei bestimmt werden. Dies würde bedeuten, dass die Kirche die Rolle des maßgeblichen und vor allem: des *alleinigen* Ideengebers aufgeben müsste. Nicht der Glaube an die Tradition oder die Autorität der Kirche, sondern die freie Erkenntnis des Einzelnen sollte für die

⁴⁶⁴ So urteilt der Ökonom und Philosoph Bulgakov über Solov'ev: „[...] политическая экономия вообще представляет ахиллесову пята философа.“ (Bulgakov, *Ot marksizma...*, S.625). [(...) die politische Ökonomie bildet überhaupt die Achilles-Verse des Philosophen].

Ideen verantwortlich sein, welche in den verschiedenen Bereichen ausgebildet werden.

Würde aber ein solcher Ansatz radikaler Freiheit des menschlichen Geistes nicht in Anarchie und Antagonismus münden und die Ablösung von der Kirche nicht von Christus fortführen? Nach Solov'evs sophiologischem Menschenbild keineswegs, denn *alle* Menschenseelen wurzeln in dem *einen* Ideenwesen Sophia, das der „Leib Christi“ ist. Kommt es zur Erkenntnis aus diesem Wesen selbst – und nur diese Erkenntnis würde Solov'ev als freie bezeichnen –, sind Missverstehen und Streit ausgeschlossen. Dies gilt auch, obwohl die Menschen Ideen je individuell fassen, da ihr eigenes Wesen die Auffassung der Idee mitbestimmt. Denn alle Menschen sind in einer tieferen gemeinsamen Einheit verbunden, die – für den jungen Solov'ev ist dies noch explizit so – im Akt der Intuition lebendig erfahrbar ist. Ein Antagonismus der Erkennenden ist daher nach Solov'evs sophianischer Gnoseologie nur dann möglich, wenn die Begriffe nicht durch *Intuition* aus dem Ideenwesen als *Urbild* gewonnen, sondern von empirischen *Abbildern abstrahiert* werden. Die sophianische Erkenntnis aber verankert den Menschen real in Christus und ermöglicht dadurch die Teilhabe an der wahren oder „universalen Kirche“, welche den historischen Kirchen zugrunde liegt.⁴⁶⁵

Für die Bildung von Gemeinschaft bedeutet dies, dass innere Einheit und Verständigung der Individualitäten erst dann zu verwirklichen sind, wenn sie ihre Gemeinsamkeit nicht äußerlich empirisch, sondern transzendent in Sophia suchen, die ihre Ein-

⁴⁶⁵ Solov'ev vertrat zwar immer die Ansicht, dass die wahre oder universale Kirche die geistige Einheit mit Sophia ist, aber spätestens mit der Wende zum Katholizismus entwickelte er die Überzeugung, dass diese *ideale* Kirche, wie der Logos in Jesus Christus, in der *historischen* Kirche als *realer* Keim angelegt ist und daher zwar die anderen Kirchen im Sinne der Vielfalt der Riten zu wahren, aber zugleich in der Kirche Petri zu zentralisieren seien.

heit verbürgt und realisiert, wenn sie vom Einzelnen aufgenommen wird.⁴⁶⁶ Dies aber geschieht nur dann als freier Akt des Einzelnen, wenn dieser die Beziehung in der *Erkenntnis* sucht, denn allein in ihr ist er, wie Solov'ev betont, frei und im eigentlichen Sinne Mensch: Frei *von* Gott und *für* Gott, frei *von* der Natur und *für* die Natur.⁴⁶⁷ Der freie Erkenntnisvollzug gipfelt – Solov'evs Frühwerk zufolge – in der übersinnlichen, mystischen Schau Sophias, in welcher der Mensch individuell und doch, geheimnisvoller Weise, zugleich kollektiv seine Bestimmung erfüllt: *Form* für den *göttlichen Inhalt*⁴⁶⁸ zu sein.

Diese höchste Form der Erkenntnis nannte der junge Solov'ev „mystisch“ und hielt sie für das oberste Prinzip in der menschlichen Welt überhaupt, das auch der Kirche vorgeordnet sei, da diese die Ideen aus ihr gewinnt und dann historisch tradiert.⁴⁶⁹

⁴⁶⁶ Vgl. sein Ideal der freien Gemeinschaft, in welcher die Beziehungen zwischen ihren Gliedern allein aus der Idee hervorgehen bzw. diese physisch abbilden: „Итак, идеальное духовное общество (церковь) представляет собою сложную филиацию частных обществ, или братств, определяющуюся свободным выбором по внутреннему родству индивидуальных идей, или назначений.» (Solov'ev, PSS, Bd. 3, S. 164). [Also, die ideale geistige Gesellschaft (Kirche) stellt eine komplizierte Filiation einzelner Gesellschaften oder Bruderschaften dar, welche durch die freie Wahl nach innerer Verwandtschaft der individuellen Ideen oder ihrer Aufgaben bestimmt werden.]

⁴⁶⁷ Vgl. dazu z.B. Solov'ev, PSS, Bd. 3, S. 288.

⁴⁶⁸ „[...] стать восприимчивою формой божественного содержания.“ (Solov'ev S, Bd. 1, S. 259). [(...) eine für den göttlichen Inhalt empfängliche Form zu werden].

⁴⁶⁹ Die Offenbarung aus dem Geist, die in der Schau bzw. Intuition gewonnen wird, nimmt nach Ansicht Solov'evs in ihrer Darstellung eine der geschichtlichen Entwicklung jeweils angemessene Form an, d.h. umfasst nicht mit einem Mal die „ganze Wahrheit“, sondern immer nur Teilaspekte, welche sich dann ergänzen können und sollen, wie Solov'ev dies mit seinem integral-synthetischen Ansatz des Philosophierens auch zu praktizieren versuchte. – Vgl. zum Primat der „Mystik“ – im Sinne mystischer Erkenntnis – z.B.: „[...] первенс-

Der Versuch Solov'evs, seine sophianische Intuition der freien Menschheit mit der historischen Kirche, zunächst der Orthodoxie, dann dem Katholizismus, zu versöhnen, führte schon nach kurzer Zeit zur Aufgabe dieses Primats des freien Geistes (nach orthodoxer Auffassung ist mit Jesus Christus die Offenbarung abgeschlossen und wird in der Kirche bewahrt), der von da an sein Dasein nur noch peripher als „Freigeist“ fristen durfte. Doch als „Störfaktor“ im System insistiert er auf die Wiederbelebung seiner ursprünglichen Bedeutung.

5. Schlussbemerkung: Von der Sophiologie zur Anthroposophie

Die Dreigliederung des sozialen Organismus in Geistesleben, Staats- bzw. Rechtsleben und Wirtschaft in der Verbindung mit einem Freiheitsbegriff des Menschen auf der Basis von Erkenntnis, die in Intuition und übersinnlicher Wahrnehmung gründet, kennen wir heute aus einem anderen Zusammenhang: der Anthroposophie Rudolf Steiners. Tatsächlich lassen sich viele Ideen der Sophiologie Solov'evs, werden sie von ihrem – insbesondere dem kirchlichen – Ballast befreit, in gewisse allgemeine Parallelen (und auch nicht mehr!) zu Anschauungen Steiners sehen⁴⁷⁰,

твующее значение принадлежит сфере творчества, а так как в самой этой сфере первое место занимает мистика, то эта последняя и имеет значение настоящего верховного начала всей жизни общечеловеческого организма.» (Solov'ev, PSS Bd. 2, S. 196). [(...) vorrangige Bedeutung kommt der Sphäre des Schaffens zu, und weil in dieser Sphäre den ersten Platz die Mystik einnimmt, verfügt diese letztere auch über die Bedeutung des echten obersten Prinzips für das ganze Leben des gesamt menschlichen Organismus].

⁴⁷⁰ Die konkrete Gestalt der Dreigliederung ist dann aber grundlegend verschieden von Solov'evs Modell – so werden z.B. bereits die Entsprechungen zu Denken, Fühlen und Wollen, die bei Solov'ev mit der Trinität verbunden ist, bei Steiner anders gefasst und begründet. Vgl. dazu Rudolf Steiner, Zur Drei-

welche bekanntermaßen von russischen Anthroposophen auch gern hervorgehoben werden.

In den ersten Jahren nach der Revolution versuchte etwa der Symbolist Andrej Belyj, der Solov'ev als seinen ersten und Rudolf Steiner als seinen zweiten geistigen Lehrer betrachtete und entsprechend eine ‚sophiologische Anthroposophie‘ ausbilden wollte, auch Ansätze der Dreigliederung in die sich neuformierende Sowjetgesellschaft einfließen zu lassen: So betonte er, die Konzeption der ‚Freien philosophischen Assoziation‘ (Vol'fila) in Petrograd stünde unter dem Einfluss der sozialen Dreigliederung.⁴⁷¹

1922 ordnete Lenin den Exodus der Intellektuellen aus Russland an, auf welchen alsbald der stalinistische Vernichtungsfeldzug gegen die verbliebenen freien Geister einsetzte, der die kulturelle Blüte der ersten zwei Jahrzehnte in einer menschlichen Katastrophe ungeahnter Ausmaße zerstörte. Auf der Liste der Exilanten stand auch Sergej Bulgakov, der in der Sowjetunion seine Marxismuskritik mit allen ihren Befürchtungen der Inhumanität und der Destruktion von Person und Freiheit in vollstem Umfang bestätigt finden musste. Seine mahnende Warnung und Alternative einer Verchristlichung des Marxismus durch die Sophiologie waren, obwohl zur rechten Zeit formuliert, ungehört geblieben.

gliederung des sozialen Organismus, Gesammelte Aufsätze 1919–1921, Dornach/Schweiz 1972 und ders., Die Kernpunkte der sozialen Frage, Dornach/Schweiz 1961.

⁴⁷¹ Vgl. Belyjs Brief an Michael Bauer (im Original in fehlerhaftem Deutsch von Belyj, vom 24.-26. Oktober {Dezember} 1921) über die ‚Vol'fila‘: ‚[...] dieses *Kultur-Ort*, das einziges Ort ins Russland, wo spricht man noch frei und unabhängig) [...] Vieles von Dreigliederung haben wir in die Luft gespürt; die drei-gliedrige Name ‚*Freie Phil. Ass.*‘ ist nicht zufällig“ (in: Taja Gut (Hrsg.), Andrej Belyj. Symbolismus. Anthroposophie. Ein Weg. Texte, bilder, Daten. Dornach/Schweiz 1997, S. 96, 2. Spalte).

Petr Rezvykh (Moskau)

Zwischen zwei Marxismen. Zur Sprache der sowjetischen Philosophie

Dieser Beitrag erhebt keine konzeptionellen Ansprüche. Weder soll hier ein umfassendes theoretisches Modell aufgestellt, welches das Phänomen der sowjetischen Philosophie in seiner Komplexität erklären könnte, noch ein umfassender Überblick über die verschiedenen Richtungen und Tendenzen der Philosophie in der Sowjetunion gegeben werden. Vielmehr soll anhand von konkreten Beobachtungen ein Problem aufgezeigt werden, mit welchem jeder Leser philosophischer Texte aus der Sowjetzeit konfrontiert wurde, das aber, wie ich glaube, bisher nicht ernst genug genommen wurde.

Es fällt schwer, ein relevantes Urteil über die sowjetische Philosophie zu formulieren, denn man läuft Gefahr, dieses überaus komplexe Phänomen zu sehr zu vereinfachen und das eigentlich Problematische und philosophisch Interessante daran zu verkennen. Es ist nicht damit getan, den sowjetischen Marxismus pauschal als eine rein ideologische Institution abzuwerten. Auch werden die bedeutenden Autoren sowjetischer Philosophie missverstanden, wenn man ihre philosophischen Versuche nur unter dem Vorzeichen des Dilemmas „Kollaborieren oder Widerstehen“ interpretiert.

Jedem Leser, der sich mit Texten der sowjetischen Philosophie beschäftigt, fällt unmittelbar auf, wie eintönig diese in ihrer Begrifflichkeit, Argumentationstechnik und Rhetorik gehalten sind. Besonders deutlich wird diese Eigentümlichkeit an den Texten, die philosophische Diskussionen enthalten: Es erweist sich als außerordentlich schwierig, die Substanz der Diskussion zu formulieren.

Zwar liegt – formal gesehen – eine Diskussion vor, doch stellt sich bei der näheren Betrachtung bald heraus, dass die Streitenden im Grunde alle dasselbe aussagen und dieselben Formeln, allenfalls mit unterschiedlicher Betonung, benutzen. Wer aber versucht, die hinter den Formeln verborgenen Gedanken nachzuvollziehen, wird sich durch diese Textoberfläche nicht täuschen lassen.

Doppelkodierung

Um diese eigentümliche Diskursform zu verstehen, ist zu berücksichtigen, dass die marxistische Begrifflichkeit eine entscheidende Doppelfunktion aufweist. Für die Autoren, die in der Sowjetunion als Philosophen auftraten, war der Marxismus zugleich äußere wie innere Notwendigkeit, eine Pflicht wie ein Bedürfnis. Ihr Denken entfaltete sich als dramatischer Dialog zweier Marxismen, deren einer offiziell und von außen aufgedrungen wurde, und deren anderer inoffiziell war und das „eigene“ bzw. „eigentliche“, das vorzügliche Objekt des philosophischen Interesses darstellte. Nun besteht das Grundproblem für den Außenbeobachter darin, dass auf beiden Seiten nicht nur sehr eingeschränkte Sprach- und Begriffsmittel angewendet werden, sondern auch schwer voneinander zu unterscheidende Standpunkte vertreten werden.

Wie dieses Phänomen zustande gekommen ist, kann hier nur ganz cursorisch angedeutet werden. Die Doppelkodierung des Textes wird bereits Ende der zwanziger und Anfang der dreißiger Jahre, mit der Etablierung der stalinistischen Kompaktversion des „dialektischen und historischen Materialismus“, zum vorherrschenden Diskursregime der sowjetischen Philosophie. Die entscheidende Rolle spielten dabei vor allem die russischen Denker, die noch vor der Revolution zentrale Ideen von Marx (vorwiegend in einer neukantianischen Umprägung) rezipiert haben, die sich also zwar

der marxistischen Methodologie verpflichtet fühlten, doch die Reduktion derselben, die sich durchgesetzt hatte, nicht akzeptieren konnten (wie Sergej Rubiņštejn, Lev Vygočkij, Michail Bachtin, Abram Joffe, Michail Lifšic u.a.). Ihre Lage hat der berühmte russische Psychologe L. Vygočkij sehr prägnant zum Ausdruck gebracht. So wird berichtet, er habe in einem privaten Brief aus der ersten Hälfte der dreißiger Jahre geschrieben, dass heutzutage ein Wissenschaftler über zwei verschiedenartige Methodologien verfügen solle, nämlich die „Skelettmethodologie“ und die „Panzermethodologie“. Die „Skelettmethodologie“ ist die von dem jeweiligen Forscher tatsächlich angewendete und sein Forschungsvorhaben tragende; als „Panzermethodologie“ bezeichnete er dagegen die, die dem Staat und der Gesellschaft als eine Legitimierung des Vorhabens gezeigt werden soll. Nun müssen aber beide marxistisch sein und sollen nur von den in die Forschung einbezogenen Lesern unterschieden werden können.

Die einzige Lösung dieser Aufgabe besteht in der Entwicklung einer differenzierten Sprache, die sich gleichzeitig an beide semantischen Felder richtet und je nach Bedarf einen anderen passenden Kodierungsschlüssel erfordert.

Diese Doppelkodierung diente nicht nur als Schutzhülle vor Zensur und ideologischem Druck, sondern ermöglichte es zugleich, reelle politische Effekte hervorzurufen. Denn, da die „Panzermethodologie“ begrifflich analog zur „Skelettmethodologie“ strukturiert ist, ist stets die Möglichkeit gegeben, Teilkomponenten dieser in jene hineinzuzinterpretieren, aber bei einer möglicherweise unerwünschten Entwicklung den gewagten Diskursschritt sogleich wieder zurückzunehmen und als politisch harmlos darzustellen. Dieses durchaus gefährliche Spiel mit den ideologischen Institutionen schuf die Bedingungen für eine praktische Umsetzung des jeweiligen philosophischen Ansatzes in einer nach außen eben durch die „Panzermethodologie“ legitimierten

gesellschaftlichen Anwendung, vor allem, wie noch zu zeigen sein wird, auf dem Gebiet der Sozialpädagogik.

In den 1960er Jahren fächerte sich diese Strategie in eine Bandbreite von Deutungsansätzen auf, die in ihrer weiteren Entwicklung über den Marxismus hinaus führten, ohne das terminologische Gerüst der marxistischen Theorie aufzugeben. Eine wichtige Anregung dazu gab der 1956 erschienene Ergänzungsband der maßgeblichen russischen Marx-Gesamtausgabe, betitelt *K. Marx, F. Engels. Aus den Frühschriften*. Der Band enthielt unter anderem die bisher weitgehend unbekanntes *Philosophisch-Ökonomischen Manuskripte*, die erst 1968 in der DDR auf Deutsch veröffentlicht wurden. Die Frühschriften von Marx übten großen Eindruck auf die jüngere Generation der philosophisch interessierten sowjetischen Intellektuellen aus. Sowohl der Duktus als auch der Gedankengang dieser Schriften standen in eklatantem Widerspruch zum Jargon der stalinistischen Philosophielehrbücher, so dass sehr rasch klar wurde, wie viel reichhaltiger das Marx'sche Denken ist als die Schemata des offiziellen philosophischen Diskurses.

Im Lichte der *Manuskripte* gewann für die russischen Leser auch das spätere Werk von Marx, vor allem *Das Kapital*, eine wesentlich neue Bedeutung. In diesem Kontext trat Marx' Verhältnis zu Hegel, vor allem dessen methodische Vorgehensweise und der innere Aufbau seiner Philosophie, in den Vordergrund und wurde zu einem wichtigen Diskussionsstoff der sowjetischen Philosophie, während geschichtsphilosophische Themen, wie sie unter dem Stichwort „historischer Materialismus“ in den stalinistischen Lehrbüchern zusammengefasst wurden, zurücktraten. Die Frühschriften weckten das Interesse an einem „echten“ Marx, dessen Erforschung nun jenseits der vorherrschenden Ideologie angestrebt wurde. Es entstand eine diffuse Bewegung zur Erneuerung der sowjetischen Philosophie, die aber sofort in die Auseinandersetzung mit dem politischen System geriet. Mittelpunkt dieser

Bewegung war die philosophische Fakultät der Moskauer Staatlichen Lomonosov-Universität.

Die sehr verschiedenartigen Rückgriffe auf den frühen Marx hatten die Tendenz gemeinsam, Marx vor allem durch die Folie der Hegelschen Philosophie zu verstehen, also die sozial- und geschichtsphilosophischen Neuerungen des Marxschen Werks auf ihre erkenntnistheoretischen, metaphysischen und anthropologischen Grundlagen zurückzuführen. Diese systemische Auffassung des marxschen Denkens fand ihre ideologische Rechtfertigung in der bekannten Formel aus Lenins *Philosophischen Heften*, dass im marxistischen Materialismus Logik, Dialektik und Erkenntnistheorie zusammenfallen. In welchen Formen diese Neuinterpretation sich realisierte und welche praktische Umsetzung sie finden konnte, gilt es im Weiteren an ausgewählten Beispielen zu veranschaulichen.

Kulturphilosophische Deutung

Vladimir Bibler (1918–2000), einer der bedeutendsten sowjetischen Philosophen der Nachkriegsgeneration, hat nach dem Studium an der Historischen Fakultät der Moskauer Universität das Doktorandenstudium am Forschungsinstitut für Philosophie der Akademie der Wissenschaften der UdSSR aufgenommen. Bald musste Bibler jedoch die Hauptstadt verlassen. Er wurde 1949 im Rahmen der sogenannten ‚antikosmopolitischen‘ Maßnahmen vom Promotionsverfahren suspendiert; erst 1951 gelang es ihm, trotz großer Schwierigkeiten, den Doktorgrad zu erwerben (das Promotionsthema lautete: *Die philosophischen Ansichten der deutschen Sozialdemokratie der Nachkriegszeit*). Mit einer Stelle an einer Hochschule oder einem Institut in Moskau war aber nicht zu rechnen.

Auf der Suche nach Arbeitsmöglichkeiten zog Bibler nach Stalinabad (Tadzikistan), wo er eine Dozentenstelle am Lehrstuhl für Philosophie bekam. Dort veröffentlichte er 1957 sein erstes Buch unter dem charakteristischen Titel *Über das Kategoriensystem der dialektischen Logik*. Erst 1959 konnte er wieder nach Moskau zurückkehren. Wie viele andere sowjetische Philosophen war er in verschiedenen Phasen seines Lebens an diversen Hochschulen und Forschungsinstitutionen des Landes tätig. Von entscheidender Bedeutung war seine Mitarbeit am Forschungsinstitut für Wissenschafts- und Technikgeschichte (1963–1968) sowie am Forschungsinstitut für Pädagogik und allgemeine Psychologie (1982–1989), die ihm in einem zwar relativ engen Umkreis doch sehr vielseitige wissenschaftliche Aktivitäten ermöglichte. Im Rahmen dieser Institutionen hielt er Vorträge, nahm an internen Diskussionen teil und übte großen Einfluss auf die geistige Atmosphäre in den akademischen Kreisen aus.

Neben dieser offiziellen Tätigkeit hielt Bibler in seiner Moskauer Wohnung ab 1965 regelmäßig ein inoffizielles philosophisches Seminar ab, an welchem nicht nur Philosophen, sondern auch Psychologen, Historiker und Pädagogen teilnahmen. Aus diesem Seminar gingen später bedeutende Geisteswissenschaftler der achtziger Jahre hervor, wie z.B. Leonid Batkin (Renaissance-Forschung), Svetlana Neretina (Mediävistik), Tamara Długač (Geschichte der Philosophie), Anatolij Achutin (Philosophie) u.a.m. Das Seminar konzentrierte sich auf Fragestellungen, die durch Stichworte wie „philosophische Logik“ und „Kulturphilosophie“ angedeutet werden können; 1991 erhielt es einen offiziellen Status unter dem Namen „*Arche*“.

Die philosophische Konzeption Bblers entwickelte sich in mehreren Phasen, wobei die Problematisierung der modernen Vernunft in ihren Ansprüchen auf Einheit und Allgemeingültigkeit

im Vordergrund stand. In der Gestalt, die die Philosophie Biblers in seinen späten Schriften *Von der Wissenschaftslehre zur Logik der Kultur: Zwei philosophische Einführungen in das 20. Jahrhundert* (1991), *Kant – Galileo – Kant. Die Vernunft der Neuzeit in den Paradoxien der Selbstbegründung* (1991) und *M.M. Bachtin, oder Poetik der Kultur* (1991) erhalten hat, erscheint sie als Theorie einer neuen Rationalität, die Bibler, im Anschluss an Michail Bachtin, als *dialogische Vernunft* bezeichnet. Die früheren Epochen der europäischen Geschichte sollen durch verschiedene Vernunfttypen gekennzeichnet sein, und für jede von ihnen entwirft Bibler eine eigene Logik.

Die antike Vernunft beschreibt er z.B. als eidetisch, die mittelalterliche als partizipierend, die moderne als erkennend. Jeder dieser Vernunfttypen weise eine spezifische Paradoxie oder, wie Bibler sich ausdrückt, eigene Rätsel auf, welche die Grenze der jeweiligen monologischen Rationalität zeigen. Das Spezifische der neuen Rationalität, die sich vor unseren Augen am Ende des 20. Jahrhunderts formiert, ist, nach Bibler, ihre Dialogizität. Nur eine dialogische Vernunft sei imstande, der Mehrdimensionalität der Vernunft Rechnung zu tragen und die verschiedenen Rationalitäten durch Aufdeckung und Erschließung ihrer Paradoxien aufeinander zu beziehen, ohne sie in eine totalistische Einheit zusammenzuschließen. Eine solche dialogische Reflexion über die Mehrdimensionalität der Sinnggebung sei, so Bibler, die Aufgabe der gegenwärtigen Philosophie. Die philosophische Logik des 20. Jahrhunderts greife den Ursprung der Logik wieder auf, wobei dieser Ursprung die wechselseitige Begründung der verschiedenen Vernunftformen voraussetze.

Biblers Marx-Lektüre hat bei der Ausarbeitung seiner Kulturphilosophie eine entscheidende Rolle gespielt. So hat er selbst mehrmals betont, dass seine philosophische Position vor allem als

Auseinandersetzung mit Marx zu verstehen ist.⁴⁷² Die von Bibler entwickelte Marx-Interpretation im engeren Sinne ist vor dem Vordergrund dieser Gesamtkonzeption zu sehen; er betrachtete Marx als ein paradigmatisches Beispiel für die Reflexion über die wissenschaftliche Theoriebildung (vgl. in seiner gemeinsam mit B. Kedrov und A. Arsen'ev verfassten Monographie *Analyse des sich entwickelnden Begriffs*, Moskau, 1967, die Seiten 24 f.):

„Nur durch die Erfassung der dialektischen Identität von Begriff und Theorie im Prozess der geschichtlichen Entwicklung der Wissenschaft wird es möglich, die Gesetzmäßigkeiten zu entdecken und festzuhalten, die in einer ‚fertigen‘ Theorie verborgen und versteckt liegen.

[...] [*Dies ist*] die Methode, die Marx im *Kapital* in seiner Analyse desjenigen realen Widerspruchs, welcher der Ware als einem bestimmten gesellschaftlichen Verhältnis eigen ist, angewendet hat. [...] Eine weitere Konkretisierung dieser Methode, der Methode des *Kapitals*, eine aufmerksame Analyse der Widersprüchlichkeit der wissenschaftlichen Begriffe, eine Analyse der wissenschaftlichen Theorien als entfaltete Begriffe lässt viele Schwierigkeiten der gegenwärtigen Wissenschaft aufdecken.“⁴⁷³

An dem angeführten Zitat ist zu erkennen, wie die oben geschilderte rhetorische Strategie umgesetzt wurde. Bibler entwirft hier zunächst in einer ziemlich konventionellen Sprache, unter der Berufung auf die theoretisch-methodischen Leistungen des

⁴⁷² W. Bibler, *Samostojane človeka*. [Die Selbständigkeit des Menschen], Kemerovo 1993, S. 5.

⁴⁷³ A.S. Arsen'ev, V.S. Bibler, B.M. Kedrov, *Analiz razvivajuščegosja ponjati-ja*. Moskva 1967, S. 24–25. Alle russischen Zitate sind, wenn nicht anders angemerkt, von mir ins Deutsche übersetzt.

Kapitals und zugleich mit Anspielung auf die Hegelsche Theorie des Begriffs und auf Lenins These über das Zusammenfallen von Logik, Dialektik und Erkenntnistheorie, eine subtile Reflexion über die wissenschaftliche Begriffsbildung, die weit über die ideologisch relevanten Themen hinausgeht.

Er versucht, die geschichtsphilosophische Dimension des Marxismus in einen logisch-erkenntnistheoretischen Kontext zu verlagern und auf diese Weise eine Umbesetzung der geläufigen Formeln zu leisten, d.h. durch die Aneignung der eigentlich philosophischen Komponente des marxischen Denkens seine Begrifflichkeit mit ganz anderen Bedeutungen zu belegen, als dies im offiziellen Diskurs geschah, ohne aber dies dem Zensor oder einem nicht fachphilosophisch interessierten Parteifunktionär an seiner Ausdrucksweise zu erkennen zu geben.

In der Idee einer Analyse, wo durch die Aufdeckung der unvermeidlich entstehenden Widersprüche bzw. Paradoxien eine Theorie in den historischen Zusammenhang gestellt und auch geschichtlich verstanden werden kann, ist ein kulturphilosophisches Programm angelegt, das mit der Klassenanalyse kaum mehr verträglich ist. Das aber kann nur der Leser bemerken, der zwischen den Zeilen zu lesen geübt ist.

In dem nur vier Jahre später erschienenen Buch *Denken als Kreativität* (Moskau 1971) – woraus ganze Abschnitte, mit späteren polemischen Ergänzungen versehen, in das programmatische Werk von 1993 *Von der Wissenschaftslehre zur Logik der Kultur* eingegangen sind – werden Hegel und Marx, wenn auch eher beiläufig, so doch sehr aufschlussreich im Zusammenhang mit der Formation des erkennenden Denkens erörtert, dessen Genese er am Beispiel von Cusanus zu rekonstruieren versucht. Hier wird der Begriff der ‚Paradoxie‘ geprägt, der wiederum durch den Verweis auf den dialektischen Widerspruch legitimiert wird.

Für Bibler ist Marx – im Unterschied zu Hegel und Feuerbach – der Philosoph der Neuzeit, in dessen Denken die theoretische Vernunft der Moderne ihren Grenzen am nächsten kommt und sich die eigenen Paradoxien zum Gegenstand der Reflexion macht. Marx' Auffassung der Arbeit als spezifisch menschlicher Tätigkeit, die für den Menschen, im Gegensatz zum Tier, Selbstgestaltung und Selbstentwicklung möglich macht, sei von einer grundsätzlichen Paradoxie geprägt, die nach Bibler den Kern seiner ganzen Argumentation ausmache:

„Marx geht es wesentlich darum, zu zeigen, auf welche Art und Weise die empirisch relevanten Bestimmungen der Tätigkeit [...] Vorbestimmungen des Bewusstseins, des Denkens sind. [...] Ist es [das Bewusstsein – P.R.] ein Phänomen, das mit seinem eigenen Grund (mit der Tätigkeit) nicht zusammenfällt, das seinen eigenen Grund verändert und neu bestimmt? [...]

Nun gibt es eine andere Option [...] Man kann annehmen, dass *Denken, Bewusstsein, Selbstbewusstsein, Individuum* ein bloßes *Epiphänomen* der Tätigkeit, Erscheinungsweise und Gesamtergebnis eben dieser Tätigkeit sind. Das Besondere ist Subjekt, das Allgemeine ist Attribut. [...] Es scheint mir, dass Marx zwischen diesen beiden Möglichkeiten schwankt, doch immer öfter und bewusster zu der zweiten Logik tendiert (*Denken als Epiphänomen [...]*). Und hiermit bleibt er im Rahmen des für die Neuzeit ursprünglichen kartesischen logischen Verhältnisses [...]

[...] Zu einem wirklichen Subjekt, welches das Subjekt (das Individuum) bestimmt, wird hier seine eigene Tätigkeit, bei Descartes nämlich als Erkenntnistätigkeit. [...] bei Marx [...] haben wir dasselbe Schema, nur

nicht in Bezug auf die Erkenntnis, sondern in Bezug auf die den Menschen als solche erzeugende Tätigkeit (Arbeit), welche Marx als die gesamte *gegenständliche* Tätigkeit nimmt. [...] *Das Subjekt stellt sich tatsächlich als Epiphänomen (Erscheinung) seiner eigenen Tätigkeit heraus.* Das Allgemeine (das Denken) und das Einzelne (das Individuum) sind dann in der Tat nur Attribute des Besonderen [...] Dieses Besondere ist die gegenständliche Tätigkeit.⁴⁷⁴

Indem also Marx die gegenständliche Tätigkeit einerseits als Entfremdung des Menschen von seinem Wesen, andererseits als Gemeinschaft auffasst, so Bibler, sprengt er das neuzeitliche Paradigma des einsamen Erkenntnissubjekts und bereitet das neue dialogische Paradigma vor, nach welchem die Selbstbezüglichkeit des Subjekts nur durch die Ich-Du-Beziehung zu begründen sei, und so stelle Marx das gesamte Denken der Moderne auf die Probe. Indem er aber dieses Verhältnis zwischen dem Menschen und der gegenständlichen Tätigkeit wieder zu einem Objekt der Erkenntnis mache und daraus ein wissenschaftliches Geschichtsverständnis zu gewinnen suche, bleibe er dem neuzeitlichen Denken verhaftet und an der Schwelle der neuen postneuzeitlichen Rationalität stehen.

Bibler misst Marx eine für die ganze abendländische Kultur entscheidende Bedeutung bei, sieht aber zugleich die Errungenschaften der marxschen Philosophie in etwas ganz Anderem, als die vor allem an gesellschaftskritischen bzw. geschichtsphilosophischen Inhalten orientierte offizielle Ideologie. Dabei bedient er sich gern der offiziell anerkannten Begrifflichkeit von „Arbeit als gegenständlicher Tätigkeit“, die seit Wygotskij und Rubinstejn in der sowjetischen Psychologie verankert ist und bereits in den 1930ern als Scharnier zwischen „Panzermethodologie“ und

⁴⁷⁴ Bibler, S. 66–68.

„Skelettmethodologie“ fungierte. Die Ausführungen Biblers entfalten sich auch hier in einer eigenartigen Pendelbewegung zwischen der Wiedergabe verbreiteter Zitate, die jedem seiner Zuhörer aus dem vereinheitlichten Philosophieunterricht bekannt sind, und der interpretierenden Lektüre, die zwar immer im Rahmen der konventionellen Sprache bleibt, doch diese beständig durch Bedeutungsverschiebungen umformt und umbesetzt.

Es ist nicht zu übersehen, dass diese biblersche Marx-Interpretation an Motive anknüpft, die im Marxschen Frühwerk mit den Ausführungen Feuerbachs zusammenhängen, vor allem an die Ich-Du-Reflexionen am Ende der *Grundzüge der Philosophie der Zukunft*, die Bibler zugleich in Anlehnung etwa an Martin Buber anthropologisch erweitert und auch mit existenzialistischen Gedanken von Sartre verbindet. Das Ganze bleibt aber nichtsdestoweniger in der Sprache formuliert, die mit dem offiziellen Diskurs vollkommen kompatibel zu sein scheint. Unter dem Stichwort „Dialog“ fasst Bibler das zusammen, was er für den humanistischen Kern des Marxschen Denkens hält, und deckt, aller ideologischen Aneignung zum Trotz, eine philosophische Tiefe im Werk von Marx auf.

Ihre praktische Umsetzung hat Biblers Philosophie in dem überregionalen innovativen pädagogischen Projekt gefunden, das als ‚Schule des Dialogs der Kulturen‘ bezeichnet wird. Bereits in den 1980er Jahren begann Bibler damit, seine Kulturphilosophie unter philosophisch interessierten Psychologen und Pädagogen zu verbreiten, was ihm seine institutionellen Kontakte ermöglichten. Die Grundidee des Projekts bestand darin, Schulprogramme und Unterrichtsmethoden so zu gestalten, dass die Schüler auch im Studium der Mathematik und der Naturwissenschaften verschiedene Rationalitätstypen miteinander vergleichen könnten. Es sollte z.B. parallel zum Studium der antiken Geschichte und Literatur auch die antike Mathematik im Unterricht

behandelt und im Hinblick auf ihre logischen Eigentümlichkeiten zur Kenntnis genommen werden.

Die aus diesem Ansatz entwickelten Programme wurden in verschiedenen Schulen eingeführt. Ihre Effizienz erwiesen zahlreiche psychologische und soziologische Untersuchungen; die Ergebnisse der Anwendung der innovativen Unterrichtsmethoden wurden regelmäßig im Rahmen überregionaler Veranstaltungen diskutiert. Über zehn Jahre hinweg organisierte die von Bibler geleitete Forschungsgruppe ‚Dialog der Kulturen‘ regelmäßige Tagungen für Lehrer, die bei der Realisierung dieses Programms mitwirkten. Mit dem Beginn der politischen Reformen Gorbačevs, dessen Programm stark auf den Begriff ‚Pluralismus‘ rekurrierte, wurde diese Bewegung auch politisch wirksam.

‚Identitätsphilosophische‘ Deutung

Ein anderes eindrucksvolles Beispiel stellt in unserem Zusammenhang das Werk des Philosophen **Eval‘d Il‘enkov (1924–1979)** dar, dessen Schriften zur dialektischen Logik ein epochemachendes Ereignis in der sowjetischen Philosophie waren.⁴⁷⁵ Il‘enkov nahm sein Philosophiestudium im Jahre 1941 auf, allerdings nicht an der Lomonosov-Universität, sondern an dem Moskauer Institut für Philosophie, Literatur und Kunst (MIFLI), einer der kreativsten Hochschulen in der damaligen Sowjetunion. 1942 musste er aber, wie die meisten jungen Männer seiner Generation, das Studium unterbrechen und ins Schlachtfeld ziehen. Erst nach dem Ende des Krieges, den er bis zu Erstürmung Berlins mitgemacht hatte, kehrte

⁴⁷⁵ Vgl. zu Il‘enkovs Biographie die von Gudrun Richter verfasste Einführung zur vorliegenden deutschen Ausgabe seiner ausgewählten Aufsätze, wo auch eine detaillierte biographische Skizze enthalten ist: Eval‘d Vasil‘evič Il‘enkov, Dialektik des Ideellen. Ausgewählte Aufsätze. Zusammengestellt, übersetzt und eingeleitet v. Gudrun Richter, Münster, Hamburg 1994, S. 1–13.

er zur Philosophie zurück und kam nun an die Philosophische Fakultät der Moskauer Lomonosov-Universität. 1950–53 war er Doktorand an derselben Fakultät am Lehrstuhl für Geschichte der ausländischen Philosophie und promovierte 1953 zum Thema *Einige Fragen der materialistischen Dialektik in Marx' Schrift „Zur Kritik der politischen Ökonomie“*; anschließend wurde er dort Dozent am Lehrstuhl. Seine erst 1991 aus dem Nachlass veröffentlichten Frühschriften, vor allem das Manuskript – des kaum 30-jährigen jungen Mannes – unter dem anspruchsvollen Titel *Kosmologie des Geistes*, bezeugen seine frühe Beschäftigung mit den Klassikern des abendländischen Rationalismus und sein Bestreben, im Ausgang von Marx eine an Spinoza sich orientierende Philosophie zu entwickeln, in welcher die Identität von Denken und Materie zum zentralen Punkt des ganzen Systems wird:

„Die Materie im Ganzen, als allgemeine Substanz, ohne das Denken als eines ihrer Attribute darzustellen [...] hieße aus der theoretischen Definition der Materie als Substanz [...] willkürlich eine ihrer allgemeinen und notwendigen attributiven Bestimmungen wegzulassen. [...] Lenin hielt es wie bekannt für absolut unentbehrlich, den Materiebegriff bis zum Substanzbegriff zu vertiefen‘ [...]

Wie überraschend auch der folgende Satz klingen mag: ‚Wie es kein Denken ohne die Materie gibt, so gibt es auch keine Materie ohne das Denken‘, so besteht doch eben darin der einzige entscheidende Unterschied des dialektischen Materialismus‘ Spinozas, Engels‘ und Lenins von dem mechanistischen Materialismus Galileis, Newtons, Hobbes‘, Holbachs.“⁴⁷⁶

⁴⁷⁶ E. Il'enkov, *Kosmologija ducha*, in: E. Il'enkov, *Filosofija i kul'tura*, Moskva 1991, S. 416.

Der Rückgriff auf Spinoza unter Berufung auf die Klassiker des Marxismus hatte für Il'enkov eine entscheidende Bedeutung. Die von ihm später aufgestellte Theorie des Ideellen, die zum Gegenstand heftiger Auseinandersetzung in der sowjetischen Philosophie wurde, hat hier ihre Wurzeln.

Seine Bestimmung der Bedeutung des ‚dialektischen Materialismus‘ stand im drastischen Kontrast zu den schlichten Formulierungen des Kapitels *Über den dialektischen und historischen Materialismus* im angeblich von Stalin verfassten und als philosophischer Katechismus geltenden Buch *Geschichte der Kommunistischen Partei der Sowjetunion (Bolschewiki): Kurzer Lehrgang*.

Es ist daher kein Wunder, dass die akademische Laufbahn Il'enkovs mit einem großen Skandal begann. 1954 verfassten Il'enkov und sein Kollege Valentin Korovikov – im Auftrag der Institutsleiter – Thesen für eine öffentliche Diskussion, die an der philosophischen Fakultät stattfinden sollte. In der naiven Hoffnung, dass mit Stalins Tod und der Verurteilung Berijas die Epoche des blinden Dogmatismus zu Ende sei, nahmen die jungen Philosophen die Herausforderung zur Diskussion ernst und verfassten einen Text, in welchem sie im Gegensatz zu Formulierungen Stalins nicht die Gesetze der Welt, sondern die Gesetze des Denkens zum Gegenstand der Philosophie machten. Die heftige Auseinandersetzung an der Fakultät zog für beide Dozenten ein Lehrverbot nach sich. Zum Glück hatte Il'enkov gleichzeitig eine Stelle am Forschungsinstitut für Philosophie der Akademie der Wissenschaften der UdSSR (IFAN, Moskau) und konnte dort seine Arbeit fortsetzen, während Korovikov die Philosophie verließ und Journalist wurde.

Das umfangreiche, thematisch und begrifflich differenzierte Werk Il'enkovs ist ein hervorragendes Beispiel für die undogmatische

Auffassung des Marxschen Denkens unter ständiger Berücksichtigung des offiziellen Diskurses. Umfassende philosophiegeschichtliche Kenntnisse, stete Rückgriffe auf die klassische philosophische Tradition und sein kraftvoller, polemisch geladener Stil machten seine Arbeiten zu einer der interessantesten Erscheinungen in der philosophischen Landschaft der siebziger Jahre.

1956 erschien Il'enkovs erste, auf der Basis seiner Dissertation ausgearbeitete Monographie *Dialektik vom Abstrakten und Konkreten im wissenschaftlich-theoretischen Denken*, die sofort großes Aufsehen erregte. Ihr folgten zahlreiche weitere Veröffentlichungen, unter denen zwei Bücher besonders hervorgehoben werden sollen: die in 18 Sprachen übersetzte Studie *Dialektik vom Abstrakten und Konkreten im ‚Kapital‘ von Marx* (1960)⁴⁷⁷ und das Buch *Dialektische Logik* (1974), eine zusammenfassende Darstellung der leitenden Themen seines Philosophierens in einer Reihe philosophiegeschichtlicher Abhandlungen.

Die erste Veröffentlichung hat Diskussionen über die logischen und methodologischen Aspekte der Marxschen politisch-ökonomischen Analyse ausgelöst, die zweite wurde zu einem vor allem gegen den logischen Positivismus gerichteten Manifest zur Erneuerung der Logik.

Von großer Tragweite war auch Il'enkovs Mitwirkung bei der Herausgabe der fünfbandigen *Philosophischen Enzyklopädie*, für die er eine Reihe programmatischer Artikel verfasste, darunter zu Begriffen wie *Abstraktion*, *Wechselwirkung*, *Allgemeine Wirklichkeit*, *Einzelne*, *Ideal*, *Das Ideelle*, *Substanz* usw. sowie ein Aufsatz über *Hegel*.

⁴⁷⁷ Dt. Übersetzung: E. Il'enkov, *Die Dialektik des Abstrakten und Konkreten im „Kapital“ von Karl Marx*. Übers. aus d. Russ.: L. Gurwitsch, Westberlin 1979.

Als ein Beispiel dafür, wie Il'enkov mit der Marxschen Begrifflichkeit verfuhr, kann seine Diskussion mit dem Psychologen David Dubrovskij über das Wesen des Ideellen dienen – eine Diskussion, die im Anschluss an seinen Enzyklopädieartikel *Das Ideelle* entstand. Il'enkov äußerte sich in diesem Artikel ausdrücklich und polemisch zugespitzt gegen jeden Versuch, das Ideelle dem Psychischen bzw. dem Bewusstsein gleichzusetzen.

„[Nach Marx ist der] für die menschliche Lebenstätigkeit spezifische Prozess [...] [ein] Prozess, in dessen Verlauf die materielle Lebenstätigkeit des gesellschaftlichen Menschen nicht mehr nur ein materielles, sondern auch ein ideelles Produkt [...] zu produzieren beginnt; nachdem es aber entstanden ist, wird das ‚Ideelle‘ zu einer äußerst wichtigen Komponente der materiellen Lebenstätigkeit des gesellschaftlichen Menschen, und es beginnt der dem ersten entgegen gesetzte Prozess – der Prozess der Materialisierung (Vergegenständlichung, Verdinglichung, ‚Verkörperung‘) des Ideellen. [...] unter dem ‚Ideellen‘ versteht er [Marx –P.R.] durchaus nicht das Psychische überhaupt, sondern ein weitaus konkreteres Gebilde – die Form der gesellschaftlich-menschlichen Psyche.“⁴⁷⁸

Die Auffassung des Ideellen, die Il'enkov hier sehr emphatisch als die authentische Ansicht von Marx darstellt, gewinnt in anderen Kontexten wesentlich verschiedene Bedeutungen. Zum einen gilt sie als ein polemisches Argument gegen die reduktionistischen Theorien des Geistes, die gerade zu der Zeit, in welcher diese Diskussion aufkam, mit dem raschen Aufstieg von Kybernetik und Neurophysiologie neue Aktualität gewonnen hatten. Zum an-

⁴⁷⁸ E. Il'enkov, *Dialektik des Ideellen. Ausgewählte Aufsätze*, Münster 1994, S. 171–172.

deren wird die spinozistische Auffassung des Leib-Seele-Problems, die schon der berühmte sowjetische Psychologe Lev Wygockij sehr schätzte, als der Kern der marxistischen Philosophie angesehen, so dass der Marxismus, ähnlich wie bei Bibler, in einen großen philosophie- und geistesgeschichtlichen Zusammenhang gestellt und als Telos der ganzen Philosophie der Moderne interpretiert wird. Endlich wird hier auch eine doppeldeutige Differenzierung der Beziehung zwischen Marx und Hegel entwickelt. Zwar wird die dialektisch-materialistische Position von der Hegelschen dezidiert abgesetzt, doch kann die Argumentation, durch die Il'enkov den objektiven Charakter des Ideellen zu beweisen sich bemüht, nur als eine nachdrückliche Hervorhebung eben der Hegelianischen Motive bei Marx verstanden werden. So gelingt es Il'enkov in einem Text, der scheinbar im Rahmen einer konventionellen internen, ideologisch loyalen Diskussion sich bewegt, sowohl das Hegelsche als auch das Marxsche Gedankengut in einen ganz anderen Kontext zu versetzen. Die zentralen Topoi sowohl des Hegelschen als auch des Marxschen Denkens werden umbesetzt, aus der ideologischen Aneignung befreit und wieder zum Mittel ernsthaften philosophischen Fragens gemacht.

Eine systematische Weiterführung dieser Denkstrategie findet man in der Idee der dialektischen Logik, die Il'enkov der formalen Logik gegenüber stellte. Sich auf das mehrmals erwähnte Lenin-Zitat über Dialektik, Logik und Erkenntnistheorie stützend, entwickelte er eine Auffassung der Dialektik als Logik des Objektiv-Ideellen in dem oben angedeuteten Sinne.

„Eine Vorstellung, nach der die Logik sich von der Dialektik als Besonderes vom Allgemeinen unterscheidet und daher gerade das ‚Spezifische‘ des Denkens untersucht, wovon die Dialektik abstrahiert, beruht auf dem bloßen Missverständnis, auf dem Vergessen der Tatsache, dass das Spezifische der Denkformen und Denkge-

setze gerade darin besteht, dass sie universell sind.

Wird die Logik künstlich von der Dialektik abgesetzt, verwandelt sie sich unvermeidlich in eine Beschreibung von rein subjektiven Vorgehensweisen und Operationen, [...] also hört sie auf, objektive Wissenschaft zu sein [...].⁴⁷⁹

Obwohl diese Ausführungen Il'enkovs strikt marxistisch formuliert sind, ist ihr ausgesprochen hegelianischer Pathos nicht zu verkennen. Kein Wunder, dass Il'enkov, der einer der besten Hegel-Experten in der ganzen Sowjetunion war, die ihm immer wieder gemachten Vorwürfe einer ‚idealistischen Tendenz‘ ständig bestreiten musste und, trotz seiner innigen Überzeugung, dass die marxsche Lehre allein den wahren Weg für die Philosophie eröffnet hatte, sich in den Augen der ideologischen Nomenklatur doch als Abtrünniger ausnahm. Für Il'enkov, der bis zu seinem Tode überzeugter Marxist und Kommunist blieb, war dieser Konflikt mit dem offiziellen Diskurs auch ein dramatisches inneres Problem: Sein Kampf um den undogmatischen Marxismus wurde, wie man aus den Zeugnissen mancher Zeitgenossen schließen kann, unterschwellig von Schuldgefühlen begleitet.

Wie das philosophische Programm Biblers, fand auch das von Il'enkov eine praktisch-pädagogische Umsetzung. Seine Überlegungen, die zugleich einer gesellschaftsphilosophischen, einer erkenntnistheoretischen, einer logischen und einer psychologischen Perspektive Rechnung trugen, dienten als theoretische Begründung für etwas, das man heute als ‚Sonderpädagogik‘ bezeichnen würde, nämlich für die Entwicklung pädagogischer Ansätze zur Ausbildung und gesellschaftlichen Integration von Blindtaubstummten. Die Objektivität des Ideellen bedeutete für

⁴⁷⁹ Il'enkov, *Dialektičeskaja logika*, S. 203–204.

Il'enkov unter anderem auch die Möglichkeit, den körperlich extrem benachteiligten Mitmenschen durch ihre Einbeziehung in die auf besondere Art und Weise gestaltete materielle gesellschaftliche Praxis geistige Entwicklung zu ermöglichen. So bedeutete für Il'enkov das humanistische Verständnis von Marx nicht nur Theorie, sondern auch Taten.

Bis zu seinem Tode kämpfte er gegen bürokratische Hindernisse und allgemeine Vorurteile gegenüber Blindtaubstummen. Dieser an seinen Kräften zehrende Kampf und die sich zunehmend verschlechternde Arbeits- und Lebenssituation Il'enkovs, – er wurde in seinen öffentlichen Möglichkeiten beschnitten und schließlich als ideologische *persona non grata* angesehen, – die erfolglosen Versuche, diese Situation innerlich zu verarbeiten, und das damit zusammenhängende latente Schuldgefühl führten ihn an die Grenze seiner physischen und geistigen Möglichkeiten. Am 21. März 1979 beging der erst 55-jährige Philosoph Selbstmord. Il'enkovs Schicksal zeigt, wie dramatisch die Situation eines sowjetischen Philosophen auch noch in den 1970er Jahren sein konnte. Der Kampf zwischen zwei Marxismen wurde für ihn zum Kampf auf Leben und Tod.

Systemtheoretische Deutung

Nicht weniger dramatisch, wenngleich ohne tragisches Finale, entwickelten sich die philosophischen Versuche des Philosophen und Wissenschaftstheoretikers **Georgij Ščedrovickij (1929–1994)**, dessen Werk die dritte wichtige und einflussreiche Form der Umgestaltung und Erweiterung der marxistischen Begrifflichkeit in der sowjetischen Philosophie zeigt. 1946 kam Ščedrovickij, Sohn eines im Bereich Flugzeugproduktion tätigen sowjetischen Ingenieurs, an die Fakultät für Physik der Lomonosov-Universität in Moskau, wo er drei Jahre theoretische

Physik studierte. Sein wachsendes Interesse an grundlegenden Problemen der Wissenschaftstheorie bewegte ihn dazu, 1949 an die Philosophische Fakultät zu wechseln, wo er sich philosophischen Problemen der Naturwissenschaften und später der Wissenschaftsmethodologie und Logik widmete. Nach dem Studium, welches er 1953 mit Auszeichnung abschloss, promovierte er 1964 mit einer Arbeit zum Thema *Das sprachliche Denken und die Methoden der Analyse desselben*. In der zweiten Hälfte der 1950er Jahre veröffentlichte Šcedrovickij eine Reihe von Aufsätzen, mit denen er ein groß angelegtes interdisziplinäres Forschungsprojekt zur Begründung einer ‚inhaltlich-genetischen‘ (im Gegensatz zur traditionellen ‚formalen‘) Logik vorbereitete.

Šcedrovickijs Kritik der traditionellen Logik beruht auf Überlegungen wie den folgenden:

„Der Umstand, dass die [traditionelle – P.R.] Logik die wirklichen Denkprozesse nicht hervorgehoben und nicht behandelt hatte, schloss für sie jede Möglichkeit aus, die Entwicklung des Denkens zu erforschen. Weder die Fixierung der Zeichenstrukturen an sich, noch die Unterscheidung von verschiedenen Inhaltstypen als solchen kann als ein Grund für die Verdeutlichung der Entwicklungszusammenhänge gelten.

Die Begriffe der formalen Logik sind jedoch nicht dazu geeignet, die Denktätigkeit zu erforschen, sie liefern keine Erklärung für die Prozesse der Begriffsbildung [...]

[Dies] macht die Erarbeitung einer neuen Logik nötig, die von folgenden Grundsätzen ausgehen muss: 1.) Denken ist eine Tätigkeit, nämlich, die Tätigkeit der Erzeugung neuen Wissens, 2.) die Hervorhebung eines bestimmten Inhalts vor dem ‚Hintergrund‘ der Wirklichkeit

und ‚Bewegung‘ an diesem Inhalt macht den Kern, das Herzstück dieser Tätigkeit aus, 3.) die Zeichenstrukturen, die das ‚Material‘ des Denkens bilden, und die Technik des Operierens mit denselben hängen vom Inhalt ab, welcher in diesen Strukturen abgebildet wird; 4.) Denken ist ein geschichtlich sich entwickelndes Ganzes. *Die neue Logik soll daher inhaltlich und genetisch sein.*⁴⁸⁰

Die Wegbereitung dieser neuen Logik sah Ščedrovickij in der Methode des marxischen *Kapitals*. So hatte er in dem Artikel *Technologie des Denkens*, der in der Zentralzeitung *Izvestija* (№ 234, 1964) erschien, programmatisch formuliert:

„Wir kennen die Entwicklungsgesetze des Kapitals, doch können wir die von Marx entwickelten Ansätze und Methoden auf anderen Wissensgebieten nicht benutzen, weil wir sie noch nicht kennen. Lenin schrieb: ‚Auch wenn Marx uns keine ‚Logik‘ [d.h. als Buch, P.R.] hinterlassen hatte, so hat er uns doch die Logik des ‚Kapitals‘ hinterlassen‘. Sprachwissenschaften, Geologie, Biologie usw. haben heute Probleme zu lösen, die denen analog sind, welche Marx in der Politökonomie gelöst hat. Wenn Biologen, Linguisten und Geologen mit den Ansätzen und Denkmethoden von Marx vertraut gewesen wären, hätten sie diese Probleme schon längst gelöst.“

Später hat er in seiner Vorlesung *Prozesse und Strukturen im Denken* die Entstehung der Idee einer genetischen Logik aus seinen gemeinsam mit Kollegen durchgeführten Studien zum Marx-schen *Kapital* im Rückblick folgendermaßen geschildert:

⁴⁸⁰ G. Ščedrovitskij, *Jazykovoje myšlenie i metody ego analiza. Avtoreferat dissertacii*. [Das sprachliche Denken und die Methoden der Analyse desselben. Zusammenfassung der Dissertation], Moskva 1964, S. 5.

„[...] es hat sich herausgestellt, dass in den verschiedenen Teilen des *Kapitals* solche Darstellungen des Objekts konstruiert werden, die nach ihren Zusammenhängen und Verhältnissen der realen Struktur des Objekts gar nicht entsprechen. Im *Kapital* konstruieren wir ein Wissen, ein System von Vorstellungen, die sich auf besondere Art und Weise aufeinander beziehen. Doch was wir dabei bekommen, ist von vornherein nicht mit der realen raum-zeitlichen Struktur der objektiven Erscheinungen gleichförmig.

[...] einem und demselben ‚Moment‘ des Objekts entsprechen mehrere Fragmente der Darstellung, und es gibt auch Fragmente darin, denen im Objekt gar nichts entspricht. [...] Bei der detaillierten Analyse entdeckt man im *Kapital* solche Teilstücke, die von vornherein nicht dem Objekt selbst entsprechen, sondern nur bestimmte Prozeduren des Forschers ausdrücken [...] Die Antwort auf die Frage, was ist das, dem sie entsprechen, ist offensichtlich: der forschenden Tätigkeit des Wissenschaftlers. ...

Diese Spuren seiner [d.h. von Marx, P.R.] Bewegung bei der Analyse der bürgerlichen Produktionsverhältnisse sind das, was der Text des *Kapitals* ist.⁴⁸¹

Aus solchen Äußerungen ist leicht zu ersehen, dass Ščedrovickij im Grunde für sich nichts weniger als eine systemtheoretische Erweiterung der Marxschen Theorie beansprucht. Zwar entstammt die Idee einer solchen Erweiterung aus den Studien über die Logik des *Kapitals*, die auch für Il'enkov eine zentrale Rolle spielten,

⁴⁸¹ Processy i struktury v myšlenii, in: Iz archiva G. Ščedrovickogo, T. 6, Moskva 2003, S. 68–69.

doch nimmt sie bei Ščedrovickij eine ganz andere Gestalt an. Seine inhaltlich-genetische Logik, angereichert mit umfassenden Kenntnissen der Mathematik, der mathematischen und symbolischen Logik, Linguistik und Semiotik, trägt den Charakter einer heuristischen Disziplin, die sich für jedes Wissensgebiet und jeden Handlungskontext spezifizieren lässt. Das Stichwort ‚Methodologie‘ fasst die Eigentümlichkeiten von Ščedrovickijs Konzeption am prägnantesten zusammen. Dieser Entwurf einer von Marx ausgehenden allgemeinen Systemtheorie war sowohl für die technokratisch orientierten sowjetischen Intellektuellen, denen Ščedrovickij ja selbst angehörte, als auch für die jüngere Generation der Parteifunktionäre, die von organisationstechnischen Neuerungen schwärmten, gleichermaßen attraktiv. Daraus erklären sich auch die unmittelbare sozialpraktische Umsetzbarkeit dieser Konzeption und der enorme Erfolg seiner Initiativen.

Die offiziellen Aktivitäten Ščedrovickijs entwickelten sich im Rahmen verschiedener Institutionen der Akademie der Wissenschaften der UdSSR. 1955 begann er das *Seminar zur interdisziplinären und systematischen Erforschung des Denkens* zu halten und gründete im März 1958 am Lehrstuhl für Logik der Lomonosov-Universität die von ihm lebenslang geleitete *Kommission zur Logik und Psychologie des Denkens* bei der Unionsgesellschaft der Psychologen (Ščedrovickij blieb bis zu seinem Tode Kommissionsleiter); endlich gelang es ihm im Jahr 1962, ein interdisziplinäres Seminar zu Methoden der Struktur- und Systemanalyse in Wissenschaft und Technik am Kybernetikbeirat der Akademie der Wissenschaften der UdSSR, dessen Vorsitzender er bis 1976 war, zu eröffnen. Zugleich arbeitete Ščedrovickij an verschiedenen Forschungseinrichtungen:

- 1960 bis 1965 als wissenschaftlicher Mitarbeiter des Laboratoriums für Psychologie und Psychophysiologie am Forschungsinstitut für Vorschulbildung der Akademie der pädagogischen

Wissenschaften der UdSSR, wo er sich mit Problemen der Entwicklungspsychologie und pädagogischen Didaktik befasste;

- 1965 bis 1969 als Leiter der Forschungsgruppe zur Designmethodologie am Forschungsinstitut für technische Ästhetik des Staatskomitees für Wissenschaft und Technik der UdSSR, wo er eine Theorie projektiven Denkens erarbeitete;
- 1974 bis 1979 als Berater an verschiedenen Zweiginstitutionen des Sportkomitees, wo er sich mit der Entwicklung von Methoden der Problemlösung beim Informationsmangel und unter Bedingungen kollektiven Handelns beschäftigte;
- 1983 bis 1992 als Experte in zahlreichen Forschungsinstituten zum Architektur- und Bauwesen usw.

Allein diese Auflistung zeigt den Umfang und die Tragweite der offiziellen Tätigkeit Šćedrovickijs und die Anerkennung, welche seine Kompetenz fand. Dies bedeutete aber keineswegs, dass er sich der bestehenden Ordnung prinzipienlos angepasst hätte. Nachdem er 1968 einen Brief zur Unterstützung der angeklagten Dissidenten Aleksandr Ginsburg und Jurij Galanskov unterzeichnet hatte, wurde er „für Handlungen zum Schaden des Landes und der Partei“ aus der Kommunistischen Partei ausgeschlossen (was mit einer starken Einschränkung der Arbeits- und Karriere-möglichkeiten verbunden war). Nur die herausragenden Fachkompetenzen und persönliche Unterstützung seitens der Kollegen bei der Einstellung an Forschungseinrichtungen ermöglichten ihm die weitere Berufstätigkeit am Zentralen experimentellen Ausbildungsstudio des Künstlervereins der UdSSR, wo er seit April 1969 zunächst als Mitarbeiter, dann als Leiter des unterrichtsmethodischen Labors eingestellt war.

Neben den offiziellen Aktivitäten entwickelte Šćedrovickij auch in- oder halboffizielle, die ihn zu einer der führenden Figuren in

der intellektuellen Landschaft der Sowjetunion machte. In den Jahren 1953–54 gründeten er und seine Kollegen den sog. *Moskauer Methodologischen Kreis* (MMK), eine interdisziplinäre Gemeinschaft, aus der weitere Tochtergemeinschaften hervorgingen, so dass die von Ščedrovickij vorgestellte Methodologie sich mit der Zeit in einer überregionalen intellektuellen Bewegung entfaltete, die über Tausend Teilnehmer umfasste. In Übereinstimmung mit seiner Hauptthese, das Denken als Tätigkeit zu betrachten, schuf Ščedrovickij eine neue Organisationsform für kollektive Denkarbeit, die er als *Organisations- und Tätigkeitsspiele* (ODI) bezeichnete, eine Mischform aus einem organisationstechnischen Imitationstraining, einem Seminar und einer philosophischen Diskussion. Die ODI-Bewegung bildete bald ein Personennetzwerk aus, das zur Förderung und Verbreitung der Ideen Ščedrovickijs diente und ihnen zugleich gesellschaftliche Wirkung verschaffte. Kein Zufall, dass die ODI-Bewegung später eine große Rolle bei der Bildung neuer politischer Eliten in der Perestrojka-Zeit gespielt hat.

Spekulative Deutung

Ein Paradebeispiel für Doppelkodierung stellt das Spätwerk von **Aleksej Losev (1893-1988)** dar.⁴⁸² Im Unterschied zu Bibler und Il'enkov gehörte Losev der älteren Generation der russischen Philosophen an, die ein Mittelglied zwischen der sowjetischen Philosophie und der russischen religiösen Philosophie des sog. ‚silbernen Zeitalters‘ bildeten. Losev trat schon in der Mitte der 1920er Jahre mit einer Reihe höchst polemischer philosophischer Werke auf, in denen er eine Synthese neuplatonischer Ontologie mit Hegels spekulativer Dialektik, Husserls Phänomenologie und

⁴⁸² Zum Werk A. Losevs vgl. A. Jubara, Die Philosophie des Mythos von Aleksej Losev im Kontext „Russischer Philosophie“, Wiesbaden 2000 (Philosophische und soziologische Veröffentlichungen 30).

Sprachphilosophie entwickelte.⁴⁸³ Er geriet in Konflikt mit dem stalinistischen Staat und wurde 1930 der Beteiligung an einem konterrevolutionären Komplott angeklagt, verhaftet und ins Lager gebracht und 1933 aufgrund der körperlichen Behinderung – er war fast erblindet – entlassen. Doch stand er auch weiterhin unter Verdacht und konnte bis 1953 nichts publizieren. Seinen herausragenden klassisch-philologischen Kompetenzen und umfassenden historischen Kenntnissen verdankte er jedoch die Möglichkeit, an verschiedenen Hochschulen unterrichten zu dürfen – vorwiegend Literaturgeschichte und klassische Philologie.

Nach 1953 durfte Losev seine Arbeiten wieder publizieren. Die Lager-Erfahrungen haben jedoch seine Haltung auch für die 1960–80er Jahre stark geprägt: Hinsichtlich der Möglichkeit, unter den bestehenden politischen Bedingungen eine ernsthafte und sachliche philosophische Diskussion öffentlich zu führen, hegte er keine Illusionen mehr. In der Spätphase widmete er sich fast ausschließlich philosophiehistorischen Studien, vor allem auf dem Gebiet der antiken Philosophie. Zwar gewann er als klassischer Philologe durch seine hochrangigen Leistungen eine fast unantastbare Autorität, die ihm auch eine gewisse Sicherheit garantierte, doch blieb das Bemühen, ideologische Loyalität nach außen zu demonstrieren, für alle seine öffentlichen Äußerungen maßgeblich. Das bedeutete aber keineswegs, dass Losev von seinen grundlegenden philosophischen Intentionen Abstand genommen hätte. Er entwickelte vielmehr eine komplexe Diskursform,

⁴⁸³ Zu erwähnen sind hier vor allem die Schriften „Der antike Kosmos und die gegenwärtige Wissenschaft, Philosophie des Namens, Skizzen des antiken Symbolismus und der Mythologie, Dialektik der Kunstform“ und insbesondere die einer vernichtenden ideologischen Kritik unterzogene „Dialektik des Mythos“, die in deutscher Übersetzung erschien: Aleksej Losev, Die Dialektik des Mythos. Übers. von Elke Kirsten. Mit einer Einl. und Anm. hrsg. von Alexander Haardt, Hamburg 1994.

in welcher hegelianisch-marxistische Begrifflichkeit und Schemata der platonischen wie neuplatonischen Dialektik auf unterschiedlichste Weise aufeinander abgebildet wurden.

Diese Methode liegt auch seinem Hauptwerk jener Zeit, der *Geschichte der antiken Ästhetik* (in 10 Bänden), zugrunde. Dieser nach wie vor umstrittene Versuch, eine umfassende Interpretation der gesamten antiken Philosophie als Ästhetik zu entwickeln, zeigt eine merkwürdige Überlagerung der Topoi des dialektischen Materialismus mit einer subtilen, philologisch wie philosophisch hochreflektierten, hermeneutischen Behandlung der antiken Texte, von Homer und Hesiod bis zu den späthellenistischen und frühchristlichen Autoren wie etwa Origenes und Augustinus. Der Kürze halber soll als ein Beispiel nur ein Zitat aus dem ersten Kapitel des ersten Bandes dieses kolossalen Werks angeführt werden, um eine Vorstellung von Losevs Vorgehensweise zumindest in Ansätzen zu ermöglichen:

„[...] der Sklave hat hier eine einzige Funktion, den maximalen Lebens- bzw. Produktionseffekt zu bewirken. Die Organisation, die Gestaltung, die in einem solchen Sein durch den Herrn entstehen, werden nur auf den Gewinn des maximalen Produkts ausgerichtet, den nur der Sklave, d.h. das Ding, erzeugen kann. Die Herrschaft des Herrn besteht nur darin, dass der Sklave an seine natürliche physische Fähigkeit, an die blinde physische Arbeit gefesselt wird.

Also wird die produktionstechnische Bearbeitung der Dinge, die für die Sklavengesellschaft spezifisch ist und deren Träger der Herr ist, bloß auf eine elementarisch-natürliche Entstehung der Dinge reduziert. Der Herr kann den Sklaven nur an seine physische Kraft fesseln, ihn auf seine bloß physischen Möglichkeiten beschränken und

aus einem solchen lebendigen ‚Ding‘ ein möglichst effizientes ebenso dinghaftes Resultat gewinnen [...].

[...] Die antike Weltanschauung, das antike Genie, die antike Kultur, dies alles entfaltet sich nach dem Prinzip der Dinglichkeit und der Körperlichkeit [...].

[...] Nun können wir den Gegenstand der antiken Ästhetik konkret aufweisen. Das ist das materielle, stoffliche und elementarische Sein, das in seiner vollen Unmittelbarkeit organisiert und gemäß seiner rein physischen Möglichkeiten gestaltet ist. Das ist ein Sein, das man sehen, hören, tasten kann, das gesetzmäßig verfließt und dabei ein lebendiger Leib und eine lebendige Materie bleibt, und das sich als das allerletzte Absolute erweist, welches jedes andere Sein ausschließt. Das ist nichts anderes als der *sinnlich-materielle Kosmos*, der ewige Kreislauf des Stoffs, der bald aus dem ungeschiedenen Chaos entsteht und durch seine Harmonie, seine Symmetrie, seinen rhythmischen Aufbau, seine erhabene und stille Größe Bewunderung weckt, bald dem Untergang entgegensteilt, seine Wohlgestaltung auflösend und sich wieder ins Chaos verwandelnd. Dieser Kosmos ist eben der Hauptgegenstand der antiken Ästhetik.⁴⁸⁴

Man kann sich nicht genug wundern, wie meisterhaft Losev hier verschiedene Bedeutungsschichten miteinander verbindet und verschmilzt. Er beginnt seine Ausführung mit einem Gemeinplatz der marxistischen Geschichtswissenschaft: Die antike Gesellschaft sei eine Sklavengesellschaft, es gelte also, die Eigentüm-

⁴⁸⁴ A.F. Losev, *Istorija antičnoj éstetiki*, t. 1. [Geschichte der antiken Ästhetik. Bd. 1], Moskva 2000, S. 45–46.

lichkeit der antiken Ästhetik bzw. Philosophie auf die Produktionsverhältnisse zurückzuführen. Die Sklaverei wird jedoch im Weiteren gar nicht soziologisch oder politökonomisch, sondern phänomenologisch, in Anlehnung an die Hegelsche Herrschaft-Knechtschaft-Dialektik, beschrieben, wobei die wechselseitige Beziehung der Bewusstseinssubjekte in eine Wechselbeziehung lebendiger Körper überführt wird. So dringt in die Interpretation Losevs auch die von Oswald Spengler übernommene Auffassung der Antike als eines rein plastischen Kulturtyps ein, wobei zugleich auch die Winkelmannsche ‚erhabene Größe‘ und ‚Stille‘ in diesen Kontext aufgenommen werden. Nichtsdestoweniger bleibt der Text nach formellen Kriterien marxistisch, es handelt sich immer wieder um das Sinnlich-Materielle, das in sich bewegt ist und das allerletzte Absolute darstellt, so dass keine Möglichkeit besteht, irgendeinen Mangel an Loyalität dem ‚dialektischen Materialismus‘ gegenüber zu verdächtigen. Die *Geschichte der antiken Ästhetik*, ein Werk, dessen Weitläufigkeit und systematische Komplexität einen gewaltigen Spielraum für derartige Experimente eröffnet, bleibt nach wie vor ein paradigmatisches Beispiel dafür, auf welchem hohem Reflexionsniveau sich die doppelkodierten Diskurse in der sowjetischen Philosophie entfalten konnten.

Die Frage ist nicht leicht zu beantworten, ob diese durchgängige Ambivalenz der späteren Texte Losevs als Widerstandsleistung oder als bewusster Kompromiss einzuschätzen sei. Eines steht aber auf jeden Fall fest: Hier wird, wie auch bei Bibler und Il'enkov, das philosophische Potential Marxscher Begrifflichkeit, die ja tief im deutschen Idealismus verwurzelt ist, dem Losev immer verbunden blieb, in Anspruch genommen, um die Philosophie als solche vor ideologischer Profanierung zu retten.

Von einer sozialpraktischen Umsetzung seiner Philosophie im Sinne der vorigen Beispiele kann bei Losev kaum gesprochen

werden. Doch war auch er auf seine Art und Weise gesellschaftlich wirksam. Er scharte einen Kreis von Schülern und Intellektuellen um sich, die, der herrschenden atheistischen Tendenz widerstehend, sich über philologische und philosophiegeschichtliche Studien der religionsphilosophischen und theologischen Problematik näherten. Insofern kann, wenn auch mit einem gewissen Vorbehalt, sein Privatunterricht, den er, ähnlich wie Bibler, in seinem Haus regelmäßig abhielt, als eine reduzierte Form dessen angesehen werden, was für die vorrevolutionären russischen Intellektuellen die Religiös-Philosophischen Versammlungen waren – eine Vermittlung zwischen der gebildeten Gesellschaft und der an den Rand gedrängten kirchlichen Tradition. Äußerlich war diese Wirkung fast unmerklich; doch trug auch sie in den 1990er Jahren Früchte.

Schlusswort

Ich hoffe, dass die angeführten Beispiele eine Vorstellung davon geben, wie die Texte sowjetischer Philosophen gelesen werden können. Sie stellen eine hermeneutische Herausforderung für den Philosophiehistoriker dar. Denn die Interpretation dieser Texte erfordert nicht nur die Berücksichtigung institutioneller und ideologischer Kontexte, sondern es sind auch die verschiedenen Doppelkodierungsstrategien zu rekonstruieren und der Zusammenhang von ‚exoterischer‘ und ‚esoterischer‘ Dimension im jeweiligen Fall zu bestimmen.

Die Untersuchung dieser Strategien philosophischer und anderer geisteswissenschaftlicher Texte aus der Sowjetzeit ist heute besonders akut geworden, weil die jüngeren Lesergenerationen von den institutionellen und politischen Kontexten, in welchen sie entstanden sind, nur eine sehr vage Vorstellung haben und daher diese Texte oft ohne jegliche Relativierung in ihrem Wortlaut

nehmen, ohne ihre Vielschichtigkeit erkennen zu können. Dies führt zu einem verzerrten Bild der russischen Philosophiegeschichte und der Wirkungsgeschichte des Marxschen Denkens. Die Auseinandersetzung mit dem intellektuellen Erbe der sowjetischen Vergangenheit erfordert die Kenntnis der Eigentümlichkeiten ihrer Diskursstrategien.

Die Autorinnen und Autoren des Bandes

Beatrix **Bouvier**, 1944, Prof. Dr.; Leiterin des Karl-Marx-Hauses (Trier) der Friedrich-Ebert-Stiftung; Professorin an der TU Darmstadt. Veröffentlichungen: U.a. Französische Revolution und deutsche Arbeiterbewegung, Bonn 1982; Zwischen Godesberg und Großer Koalition. Der Weg der SPD in die Regierungsverantwortung, Bonn 1990; Ausgeschaltet! Sozialdemokraten in der Sowjetischen Besatzungszone und in der DDR 1945-1953, Bonn 1996; Die DDR – ein Sozialstaat? Sozialpolitik in der Ära Honecker, Bonn 2002.

Inigo **Bocken**, 1968, Dr.; Zentrum für Ethik, Radboud-Universität Nijmegen. Veröffentlichungen: U.a. Conflict and Reconciliation. Perspectives on Nicholas of Cusa, Leiden 2004; Die Moral der Religion, Kritische Sichtungen und konstruktive Vorschläge, Paderborn 2004; L'art de la collection. Introduction historico-éthique dans l'art des conjectures de Nicolas de Cues; Louvain 2007.

Elena **Filippi**, 1966, Dr.; Kunsthistorikerin an der Università degli die Ferrara, Facoltà di Lettere, Ferrara. 2007-2008 Stipendiatin der Alexander-von-Humboldt-Stiftung an der LMU München. Veröffentlichungen: Maarten van Heemskerck. Inventio urbis (Berenice Art Books, 1991; La donna come 'discrimen' nell'eta della Riforma. Per una questione aperta di Jacob Burckhradt (Diss. Roma, 1995); Dio uomo/Uomo Dio. La misura viva del Rinascimento. Cusano Alberti, Dürer (Arsenale Ed. EBS, 2008).

Christoph **Henning**, 1973, Dr. phil.; Assistent am Fachbereich Philosophie der Universität St. Gallen (Schweiz), Veröffentlichungen: U.a. Philosophie nach Marx, Bielefeld 2005; Marxglossar, Berlin 2006; Vom Systemvertrauen zur Selbstverantwortung: Der Wandel kapitalistischer Gefühlskultur und seine seelischen

Kosten, in: Ludger Heidbrink/Alfred Hirsch (Hrsg.): Verantwortung als marktwirtschaftliches Prinzip. Zum Verhältnis von Moral und Ökonomie, Frankfurt 2008.

Gerald **Hubmann**, 1962, Dr. phil.; Stellvertretender Leiter des Akademievorhabens Marx-Engels-Gesamtausgabe an der Berlin-Brandenburgischen Akademie der Wissenschaften. Publikation zur Philosophiegeschichte des 19. Jahrhunderts und zur Marx-Engels-Editorik.

Eva-Maria **Mischke**, 1980, Magister Artium; wissenschaftliche Mitarbeiterin an der Universität Trier, Slavistik. «Питающая почва» на рубеже времен: Спиралообразная модель истории Андрея Белого («История становления самосознающей души») / transliteriert: «Pitajuščaja počva» na rubeže vremen: Spiraloobraznaja model' istorii Andreja Belogo (Istorija stanovlenija samosoznajuščej duši) [Dt.: Nährboden der Zeitenwende – Das spiralbildende Geschichtsmodell Andrej Belyjs (Istorija stanovlenija samosoznajuščej duši), Konferenz, Moskau Oktober 2007, im Druck]; „Kak tol'ko ja znaju ... ja uže ne svoboden“-Art und Funktion der Bezüge zu Fedor M. Dostoevskij in Viktor Pelevins Roman *Саpaев и Пустота*.

Ulrich **Pagel**, 1975, Magister Artium (Berlin & Paris), Doktorand der Politikwissenschaft an der Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg; freier Mitarbeiter der MEGA and der BBAW (Bd. 1/5 – Die Deutsche Ideologie)

Gerhard **Ressel**, 1945, Prof. Dr. phil.; Professor für Slavische Philologie an der Universität Trier. Begründer und Herausgeber der Reihe „Trierer Abhandlungen zur Slavistik“. Herausgeber und Mitautor folgender Sammelbände: A.S. Puškin und die kulturelle Identität Russlands. Heidelberger Publikationen zur Slavistik, Bd. 13, Frankfurt am Main 2001; Deutschland, Italien und die slavische Kultur der Jahrhundertwende. Trierer Abhand-

lungen zur Slavistik, Bd. 6, Frankfurt am Main 2005; Zusammen mit Wolfgang Dahmen und Petra Himstedt-Vaid: Grenzüberschreitungen: Tradition und Identitäten in Südosteuropa. Balkanologische Veröffentlichungen, Bd. 45, Wiesbaden 2008.

Petr **Rezvykh**, 1968, Prof. Dr.; Lehrstuhl für Geschichte der Philosophie an der Peoples' Friendship University of Russia, Moskau. Veröffentlichungen: U. A. Die Rezeption der Philosophie Schellings in Russland. Philosophisches Jahrbuch der Görres-Gesellschaft. 2. Halbband. 2003; Probleme des Gnostizismus in der Philosophie der Offenbarung F. W. J. Schellings; Philosophische Religion. Gnosis zwischen Philosophie und Theologie, hrsg. v. Peter Koslowski, Wilhelm Fink Verlag, München, 2006; Schellings Rede über die Bibelgesellschaften, Zeitschrift für neuere Theologiegeschichte, De Gruyter, Berlin/New York 2007, Heft 1.

Wolfgang Christian **Schneider**, 1947, Prof. Dr.; Institut für Geschichte, Universität Hildesheim. Veröffentlichungen: U.a. Ruhm, Heilsgeschehen, Dialektik. Drei kognitive Ordnungen in Geschichtsschreibung und Buchmalerei der Ottonenzeit (1988); Vom Handeln der Römer. Kommunikation und Interaktion der politischen Führungsschicht vor Ausbruch des Bürgerkriegs im Briefwechsel mit Cicero (1998); Die Elegischen Verse von Maximian: Eine letzte Widerrede gegen die neue christliche Zeit. Mit den Gedichten der Appendix Maximiana und der Imitatio Maximiani (2003).

Harald **Schwaetzer**, 1967, Prof. Dr.; Alanus Hochschule für Kunst und Gesellschaft, Alfter, Veröffentlichungen: „Si nulla esset in Terra Anima“ - Johannes Keplers Seelenlehre als Grundlage seines Wissenschaftsverständnisses. Ein Beitrag zum vierten Buch der Harmonice Mundi. Hildesheim/ Zürich/ New York 1997; *Aequalitas*. Erkenntnistheoretische und soziale Implikatio-

nen eines christologischen Begriffs bei Nikolaus von Kues. Eine Studie zu seiner Schrift *De aequalitate*. Hildesheim/ Zürich/ New York Zweite, durchgesehene Auflage 2004; Sinn, Subjekt, Transzendenz. Gideon Spickers Idee der Unsterblichkeit im Kontext von Neukantianismus und Spätidealismus. In: Trierer Studien zur Kulturphilosophie. Hrsg. v. Ernst Wolfgang Orth und Karl-Heinz Lembeck, Band 14, Würzburg 2006.

Harald **Spehl**, 1940, Prof. Dr. rer. pol.; Universität Trier, Veröffentlichungen: Nachhaltige Entwicklung und ökologische Ökonomie – ein neuer Ansatz für Raumordnung und Regionalpolitik. In: ARL (Hrsg.): Beiträge zur theoretischen Grundlegung der Raumentwicklung, Arbeitsmaterial Nr. 254, Hannover 2000, S. 112-131; Funktionen der Vielfalt – Vom Wert der Diversität in Ökonomie und Ökologie (mit H. Held). In: Spehl, H.; Held, M. (Hrsg.): Vom Wert der Vielfalt. Diversität in Ökonomie und Ökologie. Zeitschrift für angewandte Umweltforschung, Sonderheft 13/2001, S. 9-24; Assoziation und Kooperation im Wirtschaftsleben – Ökonomie aus anthroposophischer Sicht. In: Jochimsen, M. A.; Kesting, St.; Knobloch, U. (Hrsg.): Lebensweltökonomie, Bielefeld 2004, S. 83-99.

Optional den zweiten Titel weglassen (falls zu umfangreich)

Henriette **Stahl**, 1970, Prof. Dr.; Professorin für slavische Literaturwissenschaft an der Universität Trier. Veröffentlichungen: Renaissance des Rosenkreuzertums. Initiation in Andrej Belyjs Romanen „Serebrjanyj golub“ und „Peterburg“, Trierer Abhandlung zur Slavistik, herausgegeben von Gerhard Ressel, Band 3 (2002). Sammelband: Die Slaven und Europa. Herausgegeben von Gerhard Ressel und Henriette Stahl, Frankfurt/Main 2008.

Dirk **Uffelmann**, 1969, Prof. Dr.; Professor für Ost-Mitteleuropa-Studien an der Universität Passau. Lehrte und forschte an den

Universitäten Bremen, Erfurt, Edinburgh und Bergen. Veröffentlichungen: U.a. Die russische Kulturosoophie (1999), Mitherausgeber der Sammelbände „Orte des Denkens. Neue Russische Philosophie“ (1995), „Kultur als Übersetzung“ (1999), „Nemeckoe filosofskoe literaturovedenie našich dnej“ (2001), „Uskolzajuščij kontekst. Russkaja filosofija v XX veke“ (2002) und „Religion und Rhetorik“ (2007), seit 2008 Mitherausgeber der „Zeitschrift für Slavische Philologie“

Christine **Weckwerth**, 1963, Dr.; Wissenschaftliche Mitarbeiterin an der Berlin-Brandenburgischen Akademie der Wissenschaften. Veröffentlichungen: Metaphysik als Phänomenologie. Eine Studie zur Entstehung und Struktur der Hegelschen „Phänomenologie des Geistes“ (2000), Ludwig Feuerbach zur Einführung (2002)

**Reihe
Politik und Geschichte
im Karl-Marx-Haus**

Heft 1: Stephan Malinowski, Vom König zum Führer, Zum Verhältnis von Adel und Nationalsozialismus, Trier 2004 (23 S.)

Heft 2: Karl Marx – Neue Perspektiven auf sein Werk, Trier 2005, (64 S.)

Heft 3: Rainer Hudemann, Mariannes und Michels Erbfreundschaft? Deutschland und Frankreich seit 1945, Trier 2005 (32 S.)

Heft 4: Neueröffnung des Karl-Marx-Hauses Trier, 9. Juni 2005, Viehmarktthermen Trier, Trier 2005 (40 S.)

Heft 5: Christoph Henning, Narrative der Globalisierung. Zur Marxrenaissance in Globalismus und Globalisierungskritik, Trier 2006 (44 S.)

Heft 6: Matthias Küntzel, Islamismus und Nationalsozialismus. Gibt es einen Zusammenhang?, Trier 2006 (23 S.)

Heft 7: Hartmut Soell, Herbert Wehner – Ein Leben in den Krisen des 20. Jahrhunderts, Trier 2006 (36 S.)

Heft 8: Beatrix Bouvier, Zur Sozial- und Kulturgeschichte des Fußballs, Trier 2006 (200 S.)

Heft 9: Jan-Christoph Hauschild, „Das Wunder Heine“, Trier 2007 (31 S.)

Heft 10: Frank Bajohr, „Unser Hotel ist judenfrei“. Alltagsantisemitismus in Bade- und Kurorten im 19. und 20. Jahrhundert, Trier 2007 (27 S.)

Heft 11: Adolf Kimmel, Frankreich nach den Wahlen, Welcher Wandel? Welcher Aufbruch?, Trier 2007 (36 S.)

Heft 12: Beatrix Bouvier, Hier waren wir. Spuren jüdischen Lebens in Polen und der Ukraine, Trier 2008 (23 S.)

Heft 13: Jan-Christoph Hauschild, Das einzig Sinnvolle in diesem Jahrhundert ist das Scheitern, Heiner Müller (1929-1995), Trier 2008 (40 S.)

Heft 14: Peter Singer, „Darüber zu sprechen, ist unmöglich, darüber zu schweigen, verboten“ (Elie Wiesel), Trier 2008 (56 S.)

Alle Hefte sind im Volltext im Internet abrufbar unter
<http://library.fes.de/history/gpg-kmh.html>

