

## **Panajotis Kondylis, Alte und neue Gottheit** (übersetzt aus dem Griechischen von Konstantin Verykios)

Ziel dieser Darlegung ist es, die schönen Überlegungen, die Marios Markidis anlässlich der Übersetzung des Buches von Erich Fromm<sup>1</sup> anstellte, von einer anderen Seite her zu beleuchten. Im methodischen Mittelpunkt des Aufsatzes steht der Begriff der formalen Struktur und die Beschreibung ihrer gleichmäßigen Entfaltung auf verschiedenen, miteinander scheinbar unvereinbaren Gebieten.

Die formale Begriffsstruktur, die eine Weltanschauung oder Ideologie kennzeichnet, ist in der Regel ihren Trägern nicht bewusst und sie kann ohne weiteres zwei Weltanschauungen gemeinsam sein, die sich auf Leben und Tod bekämpfen. Die Begriffsstruktur ist also unabhängig vom Inhalt, dessen sich ihre Träger bewusst sind, d.h. von der konkreten Antwort, die diese auf das jeweilige kosmologische oder praktische Problem geben. Diese Autonomie spiegelt in der Wirklichkeit die Vorherrschaft ihres unbewussten Teils über den bewussten wider. Sie ist auch auf dem Feld der historischen Praxis der Grund für den Untergang ihrer bewussten und gewollten Zwecke in den labyrinthischen Mechanismen der Heterogenie der Zwecke. Die Entgegensetzung von formaler Struktur und Inhalt wird leichter verständlich, wenn wir uns zwei sich bekämpfende Religionen vergegenwärtigen. In Bezug auf den Inhalt hält die eine die Gegenseite für unrichtig, falsch, irreführend etc. Ihre formale Struktur aber weist die gemeinsamen Merkmale des Phänomens „Religion“ überhaupt auf: Nämlich die Trennung der Welt in ein unsichtbares Jenseits und ein sichtbares Diesseits und dessen Unterordnung unter das Jenseits, die Begründung der Rechtmäßigkeit der Handlungen ihrer jeweiligen Vertreter unter Berufung auf die normativen Prinzipien des Jenseits.

Jede Partei begreift und bestimmt das Jenseits und Diesseits anders, jede leitet aus dem Jenseits unterschiedliche normative Prinzipien ab und wendet sie auf verschiedene Weise an. Dennoch verhindern diese Differenzen kaum ihre formal-strukturelle Übereinstimmung, die letztere muss sogar den Ideologieanhängern weitgehend unbewusst bleiben, wenn sie ihren entscheidenden psychologischen Rückhalt, nämlich das apostolische, missionarische Gefühl ihrer Einzigartigkeit nicht verlieren wollen. Wenn aber dieses Gefühl von außen betrachtet und mittels seines Vergleichs mit dem entsprechenden Gefühl anderer weltanschaulicher Parteien relativiert wird und sich somit als „ideologisch“ falsch erweist, leuchtet es ein, dass letzten Endes ihr gegenseitiger tödlicher Kampf nicht aus ihren inhaltlichen Differenzen, sondern vielmehr aus ihrer formalen Identität herrührt. Die unbewusste Gemeinsamkeit der formalen Struktur erheischt den Konflikt um die Besetzung des gleichen Raumes, der um so enger gerät, je mehr sich beide als absolute und einander ausschließende Wahrheiten empfinden, während ihre bewussten inhaltlichen Differenzen als ideologische Waffen, als Durchsetzungsmittel der Feindschaft und Legitimationsinstrumente der jeweiligen Machtansprüche fungieren.

Solche Einsichten werden von den meisten ohne große Schwierigkeit eingesehen, solange die wissenschaftliche Analyse ihre Beispiele aus längst untergegangenen oder halbtoten Religionen heranzieht. Sie stößt aber gleich auf den hartnäckigsten Widerstand, sobald diese ihren Geltungsanspruch auf neuere ideologische Gebilde ausdehnt und die Gemeinsamkeit der Formen nicht mehr zwischen zwei Religionen, sondern zwischen einem traditionellen, religiös-metaphysischen Weltbild und jenen neueren ideologischen Strömungen herausarbeitet, deren Ziel die Befreiung der Menschen ist, und zwar sowohl von seinen sozialen, als auch – wie behauptet wird – seinen ideologischen, metaphysischen Fesseln. Es wäre ungerecht zu meinen, die zähe Ablehnung lasse sich auf mangelndes Abstraktionsvermögen zurückführen. Hier liegt auch aus logischer Sicht eine etwas komplexere Lage vor.

Im ersten Fall des Konflikts zweier traditioneller Religionen wäre für unseren analytischen Zweck die Unterscheidung zwischen Inhalt und Form völlig ausreichend. Beim zweiten Fall müssen wir zusätzlich die Differenz der jeweiligen Vorzeichen berücksichtigen.

Die atheistische Leugnung der traditionellen Religion tritt ihrem Gegner auf dem historischen Schauplatz mit umgekehrten Vorzeichen gegenüber. Das ist zweifellos eine neuartige Konstellation im Vergleich zu den früheren Verhältnissen, als die Gegner trotz aller Differenz gemeinsame theistische Vorzeichen verwendeten. Die größere logische Komplexität der neuen Situation erschwert die Erfassung des Form-Inhalt-Unterschieds und gleichzeitig erleichtert sie die Maskierung des wahren Gesichts der neuen profanen Strömung. Die wissenschaftliche Arbeit hat diesmal eine zweite Maske zu entfernen, bevor sie dies erkennen kann. Die neue profane Ideologie verschanzt sich hinter dem radikalen Unterschied der Vorzeichen und verneint die Identität der eigenen formalen Begriffsstruktur mit jener ihrer Gegner. Und es ist genau dieser neue ideologisch-weltanschauliche Standpunkt, der den Widerstand, von dem oben die Rede war, verursacht, nicht das primäre Unvermögen zum logisch-abstrakten Denken.

Das letztere mag es wohl geben, es besitzt aber nur sekundäre Bedeutung. Ursprung und Ursache der analytisch-theoretischen Unzulänglichkeit ist die einseitige Verpflichtung der gedanklichen Mittel im ausschließlichen Dienst einer bestimmten Weltanschauung und wenn diese Mittel es auch des öfteren schaffen, wunderliche und kunstvolle Rationalisierungen auszuklügeln, so verkümmern sie mit der Zeit und versagen, wenn andere Umstände die Betrachtung der Dinge aus anderer Sicht verlangen. Der Atheist präsentiert sich als radikaler Neuerer, tritt mit dem Anspruch auf, er verkörpere das Sinnbild des Einbruchs der neuen, endgültigen Epoche der geschichtlichen Entwicklung als des Königswegs zu Selbsterkenntnis und Selbstverwirklichung. In seinem Bestreben, seine prahlerische Forderung argumentativ zu untermauern, unterstreicht er selbstbewusst die - tatsächlich bestehende - Diskrepanz der Inhalte und die gegensätzlichen Vorzeichen zwischen sich und seinen traditionellen Gegnern, wohingegen er die für mich ausschlaggebende Übereinstimmung der eigenen begrifflichen Struktur mit jener der feindlichen alten Metaphysik und Moral abweist oder verkennt. Bevor ich zur Darstellung einiger Wesensmerkmale dieser Übereinstimmung komme, möchte ich einige geistesgeschichtliche Daten in Erinnerung rufen.

Die Unfähigkeit die formalen Gemeinsamkeiten zu erfassen oder das Zurückweisen von deren Feststellung bilden die fundamentale psychologische Voraussetzung für die beflügelnde Motivation und den begeisterten Kampf gegen den ideologischen Feind. Je tiefer der Inhalt der Weltanschauung in den kurz- oder langfristigen polemischen Bedürfnissen wurzelt, desto weniger ist sie zum Eingeständnis bereit, sie teile wesentliche Strukturen mit ihrem Gegner. Der weltanschauliche Glaube an die exklusive Angemessenheit und Rechtmäßigkeit ihres Auftrages entsteht und festigt sich dank der Überzeugung, der Gegner sei der Bote der trostlosesten Aussichten (am besten deren bewusster Träger, denn dann kann man ihn der persönlichen Unwahrhaftigkeit zeihen.) Zweck der militanten Weltanschauung ist nicht das wissenschaftliche Verständnis der Gegenseite, sondern ihre pauschale, undifferenzierte Beschreibung, die unhinterfragt auch die erbarmungsloseste Verfolgung rechtfertigen könnte. Eine Reihe wissenschaftlicher Studien zeigt uns, dass bestimmte historische Begriffe, die in unserem sprachlichen Alltag als Nebenbedeutungen der schlimmsten Abwertung des Menschen Eingang gefunden haben, ohne die geringste empirisch-wissenschaftliche Kenntnis ihres Gegenstandes entstanden und überlebten<sup>2</sup>.

Wenn wir allgemein und schematisch die Vielfalt der Ideengeschichte behandeln, können wir festhalten, dass die Neuzeit ihre Selbstlegitimierung in der möglichst schärfsten Akzentuierung des Gegensatzes zu den finsternen Zeiten des „Mittelalters“ suchte, weniger im Sinne ihrer realhistorischen Andersartigkeit als vielmehr im Hinblick auf ihre moralische Höherwertigkeit. Das neue, freigiebig Freiheit spendende Licht erstrahlte um so glänzender im Hinblick auf die lange Vorherrschaft des Reiches der Finsternis. Der Ausdruck „Neuzeit“

ist nicht das Ergebnis gewissenhafter wissenschaftlicher Bemühungen um eine sachgemäße Periodisierung der europäischen Geschichte. Eher ist es ein werthalt-normativer Begriff, der das neue Selbstverständnis als fraglose, handfeste Realität unterstellt und seine moralische Überlegenheit suggerieren möchte. („Neu“ heißt hier das Fortschrittliche und ethisch Bessere.) Als dann die in der Zeit der Renaissance und später der Reformation wiederentdeckte und aus polemischen Gründen verklärte Antike hinzukommt, entsteht ein dreistufiges philosophiehistorisches Schema, das sich in mannigfaltigen theoretischen Formen (bei Lessing, Herder, Condorcet, prägnanter bei Hegel und Marx) niederschlägt, sich die theologische Auffassung des historischen Entwicklungsprozesses aneignet (nämlich von Augustinus, Joachim von Floris, Otto von Freising) und ursprünglich jüdisch-christliche transzendente Prinzipien in systematisch immanente Begrifflichkeit umgestaltet. Die Einzelheiten dieses Vorgangs werden andernorts geschildert und werden uns hier nicht weiter beschäftigen<sup>3</sup>. Ich möchte nur kurz darauf hinweisen, dass die Zeit, die sich selbstgefällig Neue Zeit nennt, bei ihrem Bestreben ihre logische Legitimation gegenüber der traditionellen christlichen Lehre und Metaphysik abzusichern, ein jüdisch-christliches, geschichtsphilosophisches, eschatologisches Entwicklungsschema übernimmt und somit die erste fundierte Bestätigung unserer These liefert, nämlich dass auch der extremste inhaltliche Unterschied nicht die formal strukturelle Zusammengehörigkeit ausschließt.

Das philosophische Entwicklungskonzept bleibt strukturell gleich und verfolgt weiterhin das Ziel, die Beseitigung der leidvollen historischen Gegensätze zwar nun nicht mehr als Gnadenakt des Jüngsten Gerichts, wohl aber als das natürliche Verdienst der Errichtung des Reichs der menschlichen Vernunft auf Erden darzustellen.

Ich komme jetzt zum zweiten Bestätigungsfall meiner allgemeinen These, zum eigentlichen Hauptthema dieses Aufsatzes. Eine allgemeine vorbereitende Bemerkung zuerst: Die Repräsentanten der geistigen Hauptströmungen<sup>4</sup> der Neuzeit sahen sich gezwungen, begriffliche Strukturen theologischer Herkunft unbewusst aber effektiv zu mobilisieren, um einerseits die theologische Ansicht in Bezug auf ihren Inhalt zu bekämpfen, ohne sich andererseits dem lauerten Nihilismus, also der Ablehnung jeder ethischen Sollenslehre auszuliefern<sup>5</sup>. Im Gegenteil: Ihre ikonoklastische (häretische) Haltung wurde von der Überzeugung genährt und bestärkt, sie seien selbst imstande, an die Stelle des alten ein neues und noch besseres und menschlicheres Wertesystem zu errichten. Das geistige Vakuum, das der Sturz des theologischen Weltbildes hinterließ, konnte nur durch vereinte, koordinierte Kraftanstrengung gefüllt werden. Diese Koordination ist aus zwei eng miteinander verbundenen Gründen, die ihrerseits auf primäre polemische Bedürfnisse zurückzuführen sind, unbedingt erforderlich. Zum einen gründet die theologische Reaktion vornehmlich auf der Behauptung, die Durchsetzung der neuen Ideen werde früher oder später zum totalen Relativismus führen, weil die Eliminierung Gottes, des ontologisch-metaphysischen Fundaments der Werte, den raum-zeitlich bedingten, also veränderlichen, wehrlosen Menschen als das einzige Maß aller Dinge übrig lasse. Heute und nachdem die logischen und realhistorischen Schwächen mehrerer Aspekte des neuzeitlichen Rationalismus offen zutage getreten sind, gibt es wieder viele, die nachdrücklich die metaphysische Einsicht fordern; eine Tatsache, die, wenn nicht die Richtigkeit, so doch wenigstens den praktischen Wert des theologischen Unternehmens unterstreicht und uns eine Vorstellung von dessen Anerkennungs- und Einflussgrad vermittelt, als das Spiel noch unentschieden stand. Wer mit den Texten jener Epoche vertraut ist, weiß, dass die klassischen Vertreter des neuzeitlichen Rationalismus einen Kampf an zwei Fronten führen: Gegen den theologischen Gegner und nicht weniger vehement gegen diejenigen, die aus der Beseitigung Gottes (der Theologie) und die sich daraus ergebende Vorrangstellung des Menschen (der Anthropologie) skeptische, nihilistische Folgerungen ziehen wollen. Gegen Machiavelli, Hobbes und La Mettrie gingen vor allem die Vorkämpfer des neuen Rationalismus vor, die ihre neue Weltanschauung der Gefahr einer irreversiblen Beeinträchtigung ausgesetzt sahen, während die Theologen und

ihre wüste Nachläuferschar das Auftreten solcher radikalen Haltungen schadenfroh als handfesten Beweis für die Richtigkeit der eigenen Warnungen und als Enthüllung der moralischen Quintessenz der neuen Strömung verfolgten<sup>6</sup>. Warum eine scheinbar so widersprüchliche Entwicklung unvermeidlich war, verstehen wir, wenn wir zur Erörterung des zweiten der beiden oben erwähnten Gründe kommen, der im wesentlichen eine Verallgemeinerung des ersten darstellt.

Jede konsequente Weltanschauung gibt die eigene Werteskala als die einzig wahre aus, nämlich als die einzig mögliche Garantie eines menschenwürdigen Lebens. Der Gegner wird nicht deshalb angeklagt, weil er bloß eine bessere Gestaltung der Gesellschaft auf der Grundlage einer neuen, abweichenden, obgleich unterlegenen Werteskala anstrebt, sondern als Nihilist und Amoralist, der kurz- oder langfristig das soziale Leben bis in seine Grundfesten erschüttern wird und dessen Verheißungen als taktische Manöver oder gutgemeinte Illusionen hingestellt werden. Wenn die Verfechter einer Weltanschauung ihren Feinden nihilistische Neigungen unterstellen, fühlen sie sich, sowohl aus theoretischer Sicht - sie sind ja im Besitz der einen vollkommenen Wahrheit - als auch aus praktisch-taktischer, absolut im Recht, denn sie ahnen mit instinktiver Sicherheit, dass keine Weltanschauung, die den Namen „Nihilismus“ wirklich verdient, jemals zur sozialen Herrschaft gelangen und sich konsolidieren könnte, weil keine Gesellschaft ohne ein moralisches Wertesystem lebensfähig ist. Und noch etwas: Unter den kulturellen Bedingungen einer organisierten Gesellschaft findet spontan eine Übersetzung oder Sublimierung ursprünglich gegebener biopsychischer Größen in geistige und moralische statt. Wie sich der Geschlechtstrieb in Liebe verwandelt, so auch der Selbsterhaltungstrieb (im weitesten Sinne des Wortes) in den Sinn und Wert des Lebens. Die Verneinung dieses Glaubens unterminiert (immer unter den Bedingungen organisierter Gesellschaften) den Selbsterhaltungstrieb selbst. Das ist der Grund der sozialen Allmacht des Nihilismusvorwurfs und darum wird er ständig und beharrlich erhoben. Da der Gegner gleichfalls diesen Zusammenhang kennt oder empfindet, stellt er ihn auf den Kopf und empfiehlt sich selber als den Vorkämpfer für den „wahren“ Sinn des Lebens. Das Feindverhältnis kehrt sich um.

In diesem Kampf, der sich in der Geschichte unzählige Male wiederholte, spielt der Machtanspruch der jeweiligen Weltanschauung die zentrale Rolle. Da niemand die soziale Vormacht erlangen kann, ohne vorher ein allgemein akzeptiertes oder zumindest respektiertes Moralsystem aufzustellen, ist es offensichtlich, dass die Verteidigung des Sinnes und der Moral die *conditio sine qua non* für jeden bedeutet, der Ansprüche auf soziale Herrschaft anmeldet. Moralismus und sozialer Machtkampf sind also Größen, die sich nicht zwangsläufig ausschließen.

Nun verstehen wir besser, weshalb der neuzeitliche Rationalismus in seinem Kampf gegen die theologische Vormachtstellung, d.h. für die soziale Durchsetzung seiner konkreten sozialpolitischen Träger zur Annahme eines Lebenssinnes und zur Aufstellung einer solchermaßen beschaffenen moralischen Werteordnung verpflichtet war. Diese musste imstande sein, die gnadenlose Bekämpfung jedes aus seinem eigenen Umkreis kommenden, lähmenden und bedrohlichen Nihilismus und Skeptizismus zu ermöglichen. Das kam dem sozialen Kampf zugute, der Preis aber, den der Rationalismus dafür bezahlen musste, war die mehr oder weniger unbewusste Übernahme der formalen Begriffsstruktur des theologischen Gegners. Die alte Metaphysik war seinerzeit auch beim Versuch entstanden, einen Lebenssinn und eine bestimmte Werteordnung zu etablieren (immer in Bezug auf einen konkreten Machtanspruch); und wer solche Absichten nicht preisgeben will, muss sich die feindlichen formalen Denkstrukturen aneignen, unabhängig davon, ob er zu ihrer inhaltlichen Ablehnung durch die Außerkraftsetzung (Neutralisierung) oder die Tötung Gottes gelangt. Der Gottestod erfolgt im Zeitraum von Jahrhunderten; eine elementare Schilderung dieses Vorgangs würde uns allerdings zu weit führen. Bereits die großen Auseinandersetzungen im Schoße der scholastischen Theologie des 12.-13. Jahrhunderts, die sich um die Frage drehten, ob der

Wille oder die Vernunft das göttliche Wesen ausdrücke, endete mit der Bindung des göttlichen Willens an die Gebote der (am Anfang) göttlichen Vernunft, wie sie sich im thomistischen philosophischen System ausdrückt.

Gott ist es nicht mehr erlaubt, etwas der Vernunft Zuwiderlaufendes zu wollen, was nicht nur eine Lobrede auf den göttlichen Verstand, sondern auch eine praktische Beschneidung seiner Allmacht bedeutet. Diese Einstellung gerät viel später wieder unter Beschuss und zwar aus der Perspektive des „progressiven“ Kampfes gegen die Scholastiker (prominenteste Beispiele dafür sind Descartes und Newton); sie setzt sich trotzdem allmählich durch und zwar erstens wegen ihrer theoretischen Untermauerung durch die mathematische Naturwissenschaft, die dank ihres mechanischen Aufbaus nur eines „primus movens“ bedarf und keinen Eingriff in den Weltlauf erlaubt und zweitens, weil sie den Auffassungen des bürgerlichen Liberalismus im Hinblick auf die Rolle des absoluten Herrschers am weitesten entgegenkommt. Gott darf noch immer die Welt schaffen, aber unter der Bedingung, dass er sie allein ihrem gesetzmäßigen Ablauf überlässt und sich nicht einmischt. Ebenso soll sich der Monarch an die Verfassung binden und die gesetzlich verbürgte staatliche Ordnung nicht durch willkürliche Interventionen stören. Das ist der Grundsatz der liberalen „politischen Theologie“, ein klassisches Beispiel der strukturellen Parallelität von politischen und metaphysischen Ideen<sup>7</sup>.

Der bürgerliche Liberalismus begnügt sich damit, Gott und Monarch in den ehrenvollen Ruhestand zu versetzen. Die zielstrebigsten Totengräber Gottes kommen nicht aus seinen Reihen, sondern aus den Reihen der revolutionären, sozialistischen Bewegung, die in theoriegeschichtlicher, programmatischer Kontinuität den Aufstand gegen die alte Metaphysik vollendeten. Die historischen Quellen erlauben es uns, den Zeitpunkt dieser bewussten Wende genau zu bestimmen. Es handelt sich um den Zeitabschnitt zwischen der Juli-Revolution von 1830 und den Revolutionen von 1848, als in Frankreich die Arbeitermassen zum ersten Mal mit selbstbestimmten Forderungen auf den Barrikaden stehen, während in Deutschland nach dem Tode des Meisters (1831) die intensivste geistige Gärung innerhalb der junghegelianischen Kreise einsetzt. Den Grund für den Ausbruch der katalytischen Wirkkräfte des Hegelianismus kann man leichter begreifen, wenn man ihn aus der Sicht seiner linken Anhänger betrachtet<sup>8</sup>.

Das Hegelsche System erweitert den Begriff der Geschichte in der Weise, dass er nunmehr das All der göttlichen Tätigkeit umfasst: Da die Geschichte per definitionem zugleich mit der Totalität der menschlichen Tätigkeit identisch ist, fallen göttliche und menschliche Tätigkeit zusammen, das Transzendente wird aufgehoben und das Menschengeschlecht hat keinen Gott mehr außerhalb seines Selbst zu suchen. Außerdem wurde die ambivalente Hegelsche Identifizierung von Logik und Wirklichkeit nicht als Versöhnung der Vernunft mit den sozial etablierten und akzeptierten Prinzipien interpretiert, sondern als Bürgschaft für die Realisierung der Freiheit und als höchste Stufe ihrer Entfaltung innerhalb des vorwärtstreibenden Geschichtsprozesses.

Auch wenn wir andere Aspekte der Hegelschen Dialektik außer Acht lassen, die sie zu einer schlagkräftigen politischen Waffe machten<sup>9</sup>, haben wir hier ein geistiges Konzept, das die ideologischen Bedürfnisse der neuen Weltanschauung des atheistischen Humanismus in ihren wesentlichen Punkten zu erfüllen vermag.

Für eine wissenschaftliche Analyse ist dieses von den linken Junghegelianern formulierte Konzept von grundsätzlicher Bedeutung. Es kennzeichnet die völlige Entsprechung von metaphysischem und sozialpolitischem Aspekt (der Identität von Logik und Realität), indem es den inneren Zusammenhang zwischen Gottesvernichtung und revolutionärem Sozialismus offenbart. Denn der Weg zur größten und letzten Revolution ist dann gangbar, wenn der Mensch sein geschichtliches Schicksal selbst in die Hand nimmt. Und die Zuversicht erwächst aus der Ausmerzungen Gottes, des ältesten und mächtigsten aller Herrscher.

Auf der metaphysischen Ebene endet der Konflikt zwischen Immanenz und Transzendenz mit der Aufhebung der letzteren. Auf dem sozialhistorischen Feld gelangt der Kampf zwischen Herrschern und Beherrschten mit der Niederlage der ersteren zum Abschluss. Die dualistische Struktur wird sowohl in der Natur als auch in der Geschichte abgeschafft und an ihre Stelle eine monistische gesetzt. Dieser Monismus ist das Erbe des Hegelianismus. Der Monismus setzt sich überdies auf der anthropologischen Ebene durch, da der allseitig freie Mensch nunmehr nicht von den alten Spaltungen zwischen Geist und Körper, Citoyen und Bürger, Produzent und Konsument gequält wird. Wir sehen hier, wie eine einzige monistische Auffassung alle Seinsbereiche mit äußerster Folgerichtigkeit in sich aufnimmt und sie aus einem Guss formt. Dennoch handelt es sich nicht um eine primäre, sondern um eine sekundäre, abgeleitete Konsequenz, weil dieselben strukturellen Entsprechungen mit anderem Inhalt und Vorzeichen die alte dualistische Metaphysik charakterisieren.

Der atheistische Humanismus gestaltet sich im Kampf gegen sie, indem er sich in permanenter negativer Berührung mit ihr befindet und sie auf den Kopf stellt. Negative Beziehung bedeutet aber negative Determinierung, welche nicht nur in der radikalen Umkehrung der Gegenanschauung besteht, sondern auch in der Notwendigkeit neuer metaphysischer (Gegen-) Entscheidungen.

Gott wird entthront, der Mensch inthronisiert, die Geschichte wird zur Totalität, der Mensch zum Schöpfer<sup>10</sup>: Das ist die radikalste, wirkungsmächtigste Antwort der Neuzeit auf die quälende Frage: Ist es möglich, Gott zu vernichten, ohne dem Nihilismus zu verfallen?

Die Lösung des atheistischen Humanismus führt zur doppelten Beantwortung der Frage. Sie gelingt ihm dadurch, dass er die alte Metaphysik auf allen Ebenen umkehrt, sich von ihr negativ bestimmen lässt, um schließlich zur Aufstellung einer neuen monistischen Metaphysik zu gelangen, die einerseits die Abschaffung der - im Sinne der göttlichen Existenz - alten Metaphysik vollzieht und andererseits die Emanzipation und die Absolutsetzung der Immanenz, nämlich des Menschen, postuliert. Die Immanenz verdient von nun an das Hauptinteresse des atheistischen Humanismus. Die Anthropologie wird sein bevorzugtes theoretisches Betätigungsfeld, also das Feld, auf dem wir durch wissenschaftliche Untersuchung am besten ermitteln können, ob und in welchem Ausmaß dieser die begriffliche Struktur des Gegners offen oder verkleidet übernommen und beibehalten hat – und zwar eingedenk der Tatsache, dass er das Resultat von metaphysischen Entscheidungen bildet und unter dem Dach eines monistischen, atheistischen Denkschemas untergebracht ist.

Wie dargelegt, sind die strukturellen Merkmale der alten religiösen Metaphysik die Trennung des Seins in ein unsichtbares Jenseits und ein sichtbares Diesseits, dessen Unterordnung unter ein Jenseits und die Bewertung der menschlichen Tätigkeit an Hand der Prinzipien des Jenseits. Dadurch werden in einem Schritt der Sinn des Lebens, die Werteordnung und der Machtanspruch, umfasst. Der letztere verschmilzt, wie hervorgehoben, gleichursprünglich mit der Verteidigung des Sinnes und der Moral, die dem Sinn ihren konkreten Inhalt verleiht und die Sanktionierung bestimmter sozialer Beziehungen regelt. Wir können jetzt fragen: Ist es uns überhaupt möglich, diese metaphysische Struktur in dem atheistischen Humanismus und seinem sozialpolitischen Pendant, dem revolutionären Sozialismus, wiederzuerkennen?

Auf den ersten Blick fällt die Antwort negativ aus. Der atheistische Humanismus schafft das unsichtbare Jenseits, den Rückhalt der alten Metaphysik, ab; ist es dann sinnvoll anzunehmen, dass sich nach der radikalen Eliminierung des Jenseits die Entgegensetzung von Jenseits und Diesseits mit allen ihren sozialen Implikationen von neuem Geltung verschaffen kann?

Ähnlich argumentieren die Verteidiger des humanistischen Atheismus, weil sie die Unterscheidung Inhalt - formale Struktur strikt ablehnen oder verkennen, also weiterhin auf dem Sophismus allen ideologischen Denkens an sich bestehen. Aus der Beseitigung der alten Transzendenz schließen sie auf die Beseitigung von jeder Transzendenz. Da sie also dem Gegner die ganze Last der Verantwortung für die noch immer vorhandene Unterdrückung

aufbürden, sind sie fest davon überzeugt, ihr Sieg würde per Definitionem die Ankunft des Reiches der Freiheit bedeuten. Und umgekehrt: Weil sie definitionsgemäß ausschließen, ihr Sieg könnte eine neue Knechtschaft zur Folge haben, schließen sie gleichfalls aus, ihr Sieg über das alte Jenseits könnte die Geburt eines neuen bedingen, in diesem Fall eines, das eigene Machtansprüche trägt. Die Geburt eines neuen Jenseits ist jedoch praktisch und logisch unausweichlich. Denn der Kampf gegen die Knechtschaft, den Gegner also, lässt sich ideologisch ohne Berufung auf Werte nicht austragen. Diese Werte konstituieren eo ipso ein Jenseits, insofern sie aufgrund der sozialen Vormachtstellung des Gegners, wie behauptet wird, bisher unrealisierbar blieben; und die Berufung auf diese Werte verweist auf ein Jenseits, dessen Realisierung – dessen fühlbare Realität – bloß erwünscht wird und erst noch – demnächst oder später – bevorsteht: Man kämpft um den Sieg, der Sieg steht noch aus; er, und mit ihm die Verwirklichung der neuen Werte, werden der Zukunft anvertraut. In der zeitlichen Perspektive, also in der Konfrontation der düsteren Gegenwart mit der strahlenden Zukunft wird bereits die Trennung von Diesseits und Jenseits von neuem sichtbar, welche in der Perspektive der Logik gleichfalls eine Kluft bedeutet, insoweit der Gegner unter Berufung auf Werte, die der Realisierung harren, bekämpft wird. Die Verknüpfung der aus elementaren polemischen Gründen bedingten Trennung von Transzendenz und Immanenz mit der fundamentalen anthropologischen Frage<sup>11</sup> ergibt sich von selbst, da der atheistische Humanismus vorrangig dem Gegner die Schuld an der Verletzung der menschlichen Würde und Vernunft zuschreibt, also der „Entfremdung“ der menschlichen Natur.

Wir kommen jetzt zur Darstellung jenes Gebiets, das für den atheistischen Humanismus eine (menschliche) Immanenz verkörpert, frei von jeder (göttlichen) Transzendenz. Denn es liegt auf der Hand, dass die Klagen und das Gejammerge über die Pervertierung oder „Entfremdung“ des menschlichen Wesens nur dann einen Sinn haben, wenn man weiß, dass es eine unveränderliche Substanz gibt, nämlich Substanz (als Träger-Subjekt) – im aristotelischen Sinn – der „Entfremdung“, und sie ist im reinen Zustand erfassbar, also frei von jeder Verunstaltung durch ihre „Entfremdungen“. Hinter der alltäglichen empirischen Realität der „Entfremdungen“ steht eine feste überempirische Substanz – überempirisch in dem Sinn, dass sie sich noch nicht sichtbar und greifbar zu ihrer Bestimmung als Hauptgestalter des sozialen Lebens entfalten konnte.

Das „entfremdete“ Diesseits des Menschen erscheint als bedauernswert nur in der Gegenüberstellung zu seinem unbefleckten Jenseits, das als absoluter Vergleichsmaßstab, als einziger Bezugspunkt der Beurteilungen und Bewertungen verwendet wird. Die theoretische Unterordnung des ersten unter das zweite gelingt mit folgender Syllogistik: Es wird vorausgesetzt, dass die ontologische Beschaffenheit der Natur des Menschen nicht auf der Grundlage des Diesseits der sichtbaren „Entfremdungen“, sondern auf der Grundlage des unsichtbaren, noch nicht realisierten Jenseits bestimmt wird.

Die praxeologische und axiologische Stufenleiter wird unter Zugrundelegung des Jenseits aufgestellt. Das „entfremdete“ Diesseits, der konkrete empirische Mensch soll nach den Diagnosen und Therapien geheilt werden, die aus der ontologischen Bestimmung des unverdorbenen Jenseits, der „wahren“ menschlichen Natur, deduziert werden. Die ontologische Quelle des ethischen Sollens ist außer jedem Zweifel sittlich und gut an sich. Sein und Sollen, Wirklichkeit und frommer Wunsch fallen bei dieser Denkweise, wie übrigens bei jedem ideologischen Denken gleichursprünglich zusammen. Die strukturelle Entsprechung mit der theistischen Metaphysik kommt somit deutlicher zum Vorschein. So wie der atheistische Humanismus ohne die Voraussetzung einer guten und vernünftigen menschlichen Natur seinen substantiellen Sinn verliert, ist dementsprechend die theologische Metaphysik ohne Annahme der Güte und Weisheit Gottes ideologisch machtlos und praktisch unwirksam. Für ihre Vorhaben ist die bloße Annahme der Existenz Gottes unzureichend. Ein allmächtiger aber „böser“ Gott, der logisch eigentlich genauso gut denkbar oder möglich ist, könnte nie die ontologische Quelle einer Sollenslehre liefern, diese ist aber der praktisch

entscheidende Punkt, zumal ihre Durchsetzung und Befolgung gemäß der Auslegung des Stärkeren die Herrschaftsverhältnisse zementiert. Die gleiche Entsprechung wird auch aus einem anderen Blickwinkel klar erkennbar. Wie der per definitionem gute Gott unverdorben bleibt, obwohl seine eigene Schöpfung, die Welt, in einem sündigen Leben schwelgen mag, so bleibt auch die gute menschliche Natur unversehrt, obwohl die geschichtliche Welt, die eigene Schöpfung des Menschen, von dem „Bösen“ oder der „Entfremdung“ beherrscht wird.

Also beruht die strukturelle Identität von theistischer Metaphysik und atheistischem Humanismus - erstens – auf der Unterscheidung von Transzendenz und Immanenz und – zweitens – auf der Bestimmung der Transzendenz nach den Kriterien einer bestimmten Morallehre. Die formale Gleichheit wird negativ erkennbar, wenn wir bedenken, dass sich beide Auffassungen, obwohl jede auf andere Art, mit den gleichen logischen Schwierigkeiten in Bezug auf Herkunft und Beschaffenheit des „Bösen“ konfrontiert sehen.

Wie sich die „gute“ menschliche Natur dem „Bösen“ und oft mit unverhohlener Lust hingeben kann, ist für die Theoretiker des atheistischen Humanismus genauso unerklärlich wie auch für die Theologen die Erklärung der Existenz des „Bösen“ in einer von einem allgütigen Gott erschaffenen Welt äußerst dornig bleibt – und dies trotz ihrer jahrhundertelangen Bemühungen um die Grundlegung einer überzeugenden Theodizee.

Die engagierten Mitkämpfer des atheistischen Humanismus überwinden solche Schwierigkeiten, wenn auch nicht logisch, so doch psychologisch, indem sie sich weigern ihre Gegner als „vollständige“ Menschen anzuerkennen, um auf diese eklektische Weise die „Idee des Menschen“ von jeder Verunreinigung freihalten zu können. Das gleiche tun die Theologen: Sie schieben alles Unglück den Machenschaften des Teufels zu und vergessen dabei allzu gern, dass dieser von den Engeln abgefallen ist. Genau diese Unfähigkeit, das „Abfallen“ zu erklären, führt aus instinktiver Reaktion beiderseits zur Verweigerung, den Gegner in die Bestimmung des Archetyps aufzunehmen und ihm somit jede Hoffnung auf das Paradies zu nehmen<sup>12</sup>.

Der aus der Hegelschen Schule kommende atheistische Humanismus versucht sich solcher Komplikationen dadurch zu entledigen, dass er die historische und soziale Formbarkeit der menschlichen Natur nachdrücklich unterstreicht. Diese Vorgehensweise hat den ideologischen Vorteil, dass sie die strukturelle Parallelität mit der traditionellen Metaphysik in die „antimetaphysische“ Sprache der Soziologie und der politischen Ökonomie übersetzt; in der Tat aber bietet sie nur wiedergekauft Futter als Heilpflanze der menschlichen Leiden an. Denn die klassenlose Gesellschaft, deren Unaufhaltbarkeit die soziologischen und ökonomischen Analysen nachweisen wollen, ist logisch unmöglich, falls man nicht zu der Annahme bereit ist, der Mensch sei, wenn nicht aktuell, so doch jedenfalls potentiell sozial und (im moralischen Sinn) vernünftig, er sei also (unter bestimmten Bedingungen) frei vom Willen zur Macht und - in diesem oder jenem Grad und auf die eine oder andere Weise – frei vom Willen zur Unterwerfung der Mitmenschen. Ohne die Grundvoraussetzung der wenigstens potentiell „guten“ Natur des Menschen lässt sich kein Reich der Freiheit errichten.

Da dessen Ankunft aus der Sicht des eschatologischen, historischen Konzepts des Hegelianismus und Marxismus notwendig und unabwendbar ist, so ist die Annahme der „guten“ menschlichen Natur gleichfalls notwendig und unentbehrlich, denn nur sie allein vermag moralisch und logisch die „Entfremdung“ aufzuheben und ihre Beseitigung überzeugend einzufordern, also den revolutionären Kampf zu ihrer Aufhebung zu legitimieren. Das theoriehistorische (historische) Element verringert keineswegs die oben erörterten Schwierigkeiten oder theoretischen Komplikationen. Im Gegenteil, es erfüllt die ideologische Funktion, die es bewusst bereits bei Herder und Hegel erfüllt hat.

Die Formen der Entfremdung werden aus historischer Sicht ernstgenommen und auf einer steigenden Stufenleiter angeordnet, deren Stufen entsprechende historische Stadien repräsentieren. Ideologisches Anliegen ist hier der Nachweis, dass die Geschichte durch den Realisierungsprozess der aufeinander folgenden „Entfremdungs“- Formen selbst zur Freiheit

führt. Was kann denn der Freiheit widerstehen, wenn das Element, das sie bekämpft, nämlich die Exploitation (Ausbeutung) und die „Entfremdung“ allmählich, aber unaufhaltsam zu dieser hinführt, wenn der Kapitalismus von selbst und notwendig zum Sozialismus führt?

Der Historismus wird nicht als wissenschaftliches Instrument zur theoretischen Erfassung und Fundierung einer Lehre über die menschliche Natur gebraucht, vielmehr findet er seine Verwendung darin, die aufeinander folgenden entwicklungsgeschichtlichen Stadien der „Entfremdung“ als entsprechende Realisierungsschritte der „wahren“ Natur darzustellen.

Sein und Sollen, Realität und Wunsch verschmelzen erneut miteinander, weil hier wieder ein Jenseits vorausgesetzt wird, ein Ende, zu dem die geschichtliche Entwicklung nolens volens hinstrebt. Am Ende der geschichtlichen Zeiten fällt das aus der Sicht des gegenwärtigen Beobachters (zeitlich-) zukünftige Jenseits mit dem Jenseits des jetzigen „entfremdeten“ Menschen, nämlich seiner „wahren“ Natur zusammen.

Der Historismus - genauer das historische Element des humanistischen Atheismus – behauptet ferner, im Reich der Freiheit gelange die menschliche Natur zur Selbstverwirklichung, die alle kulturellen Errungenschaften der vorangehenden Zivilisationsstufen in sich aufgehoben habe. Das ist der eigentliche Sinn dieser letzten Stufe, darin findet sie ihre Berechtigung, darin besteht das Verdienst ihrer qualvollen Überwindung<sup>13</sup>. Wieviel idealistische Metaphysik sich hinter der vermeintlichen Wissenschaftlichkeit dieser Spielart des Historismus verbirgt, wird spätestens in diesem Punkt unübersehbar. Kulturelle Werte, menschliche Tugenden, Vorzüge und Anlagen, Geschick und Tüchtigkeit, geboren innerhalb konkreter Umstände und sozialer Auseinandersetzungen, also innerhalb historisch bedingter, konkreter räumlicher und zeitlicher Entfremdungen sind nun auserwählt, in einer vom Schmutz gereinigten Gesellschaft die Hauptrolle zu spielen. Der nährende Schmutz und Dreck, das Lebenselement der Rose der Zivilisation, wird ausgekehrt, die Rose wird aufgehoben. Diese Ontologisierung des Geistes am Ziel des marxistischen Historismus wäre undenkbar ohne die Voraussetzung der in ihrer Totalität vernünftigen, guten menschlichen Natur, ohne die Vergöttlichung des Menschen, ohne die Aneignung der begrifflichen Struktur der traditionellen Metaphysik.

Es war ein Leichtes für den Soziologen und Historiker Marx den Menschen als das Ensemble seiner gesellschaftlichen Verhältnisse zu bestimmen, indem er ihm vorher die Ankunft des Reichs der Freiheit geschichtsphilosophisch-eschatologisch garantierte. Für den Metaphysiker und Ethiker Marx war es einfach unvorstellbar, dass der Mensch nichts anderes als das Ensemble seiner sogenannten „Entfremdungen“ sein könnte.

Zur Vervollständigung meiner Bemerkungen über die Zusammengehörigkeit der begrifflichen Struktur von traditioneller Metaphysik und atheistischem Humanismus möchte ich hinzufügen, dass eben dieser genauso gut als ideologische Waffe zur Legitimierung und Konsolidierung eines Systems sozialer Herrschaft eingesetzt werden kann. Nur eine Verwirrung aufgrund ideologischer Verblendung vermag die aus wissenschaftlicher Sicht naive Verwunderung aufkommen zu lassen, wie denn eine Weltanschauung, die allseitige Befreiung verheiße, praktisch neue Herrschaftsverhältnisse begünstigen könne. Und umgekehrt: Allein die logische Unterscheidung der beiden Aspekte versetzt uns in die Lage, dieses nicht ungewöhnliche historische Phänomen zu begreifen. Da der atheistische Humanismus die Botschaft der Emanzipation durch seinen Inhalt kundgibt, kann es dieser nicht selbst, sondern es muss seine formale Struktur sein, die ihm seinen Gebrauch – oder seinen Missbrauch, wie seine ewig enttäuschten und verratenen romantischen Befürworter meinen – als Mittel zur Festigung und Legitimation der Herrschaft erlaubt. Wir sagten schon, dass das nicht „entfremdete“ Jenseits als theoretischer Kompass, d.h. als Spender einer Sollenlehre für die Heilung des „entfremdeten“ Diesseits der menschlichen Existenz fungiert. Das Jenseits ist die „Idee des Menschen“, das Diesseits der konkrete empirische Mensch. Die neue Herrschaft beruht ideologisch darauf, dass die neue Trennung von Jenseits und Diesseits und die Unterordnung des zweiten unter das erste die Opferung des empirischen,

„entfremdeten“ Menschen auf dem Altar der unersättlichen „Idee des Menschen“ billigt, rechtfertigt und gebietet. (Wer weiß das heute nicht?) Herrscher ist nun derjenige, der verbindlich entscheidet, was die „Idee des Menschen“ für den konkreten empirischen Menschen bedeutet und d.h. welche Aufgaben und Pflichten jener diesem auferlegt. Die nachdrückliche Abweisung des Skeptizismus und Nihilismus und d.h. die Intensivierung des Lebenssinnes und der Werteordnung verwandeln sich hier – wie in der alten Metaphysik – in die Eckpfeiler der neu obwaltenden weltanschaulichen Hegemonie. Der „Mensch“ ist das neue Artefakt, das den Entscheidungen der neuen Machthaber – wie dem alten Machthaber Gott - eine unerschütterliche, übersubjektive Geltung verschafft. Nun wird homo homini lupus.

Wer nun noch glaubt, dass die allgemeine und ausnahmslose Anerkennung der „Idee des Menschen“ das Problem der daraus abgeleiteten allgemein akzeptierten Sollens- und Praxislehre lösen könnte, der beweist nur seine Unkenntnis über die grundlegende Wirkungsweise der Ideen in der Geschichte. Denn nach ihrer endgültigen und totalen Durchsetzung hören sie auf gemeinsamer Bezug und Zusammenschlusskraft des Kollektivs zu sein - wie sie es in den heroischen Kampfzeiten gegen die alte feindliche Weltanschauung waren; nun werden die Ideen zum gemeinsamen Schlachtfeld, auf dem die Machtansprüche in Gestalt des Anspruchs auf die einzig „wahre“ Interpretation gegeneinander antreten.

Hobbes wies den Grundsatz der aristotelischen Tradition in der politischen Philosophie zurück, wonach die menschliche Gemeinschaft dem ewigen Gesetz unterstehe, als er die unerbittliche Frage stellte, wer denn entscheide, was das Gesetz in jedem Einzelfall konkret bedeute<sup>14</sup>. Die ideologischen Gefechte um die „wahre“ Interpretation der „Idee des Menschen“ brechen bereits während der Zeit ihrer Entstehung unter ihren Anhängern aus und erreichen bald die Intensität des Kampfes zwischen Gott und Gott oder zwischen Gott und Mensch<sup>15</sup>. Eine nüchterne Betrachtung der historischen Vorgänge sollte diese Ideen – wie andere ähnliche – nicht in ihrem Nominalwert nehmen, sondern sie in der Perspektive ihrer fundamentalen polemischen Funktion zu erkennen suchen, nämlich als Waffe zum Umsturz einer alten und zur Errichtung einer neuen Herrschaft. Diese wesentliche, primäre Funktion verkennen die platonischen Liebhaber – und Erich Fromm gehört zu ihnen – der „Idee des Menschen“, deren Ambition oder Eitelkeit sich mit einer breiten Leserschaft und mit ihrer Anerkennung unter Geistesverwandten und Gleichgesinnten bescheidet. Um diese Funktion wissen aber die verschiedenen Lenins, Stalins und Maos sehr wohl, und geschichtlich maßgeblich ist, wie diese in jedem konkreten Fall die „Idee des Menschen“ auslegen. Doch auch die einfachen Theoretiker erheben Machtansprüche, wenn auch nur in der Weise der Selbstbefriedigung der Intellektuellen: Wer gegen die „Entfremdung“ ins Feld zieht, scheint von selbst zu wissen, was gut und was schlecht für den Menschen ist, aber da offensichtlich nicht alle davon wissen – sonst wären die Erklärungen und der Protest überflüssig – beansprucht er für sich die Rolle des Erziehers und Führers<sup>16</sup>.

Damit verewigen diejenigen, die das Spiel der Herrschaft abschaffen wollen, es direkt oder indirekt. Die uralte Geschichte schreitet in neuen Kleidern fort. Denn die historischen Vorgänge werden von einer menschlichen Natur bedingt, die sich sehr von der unterscheidet, die der atheistische Humanismus beschreibt. Es ist die Natur des Menschen, von der Thukydides vor vierundzwanzig Jahrhunderten berichtete und die bis heute von niemandem überzeugend widerlegt ist<sup>17</sup>.

<sup>1</sup>.S. Zeitschrift Simiosis 12, November 1977, S.41

<sup>2</sup>.S. Artikel „Feudalismus“ von O. Brunner im Lexikon der Geschichtlichen Grundbegriffe, hrsg. O. Brunner, W. Conze, R. Koselleck Band B, Stuttgart 1975, S.337. Schon Pareto verspottete liberale, rationalistische Historiker, die, wie er schreibt, den „Feudalismus“ wie die Theologen den Teufel behandeln. (Trattato di Sociologia Generale, Milano 1964, § 212)

<sup>3</sup>.Für diese Problematik grundlegend ist das Buch von K. Löwith, Weltgeschichte und Heilsgeschehen, Stuttgart 1953. Von Bedeutung ist auch die Abhandlung des protestantischen

Theologen R. Bultmann, Geschichte und Eschatologie, 2.verb. Aufl. Tübingen 1958 und E. Topitsch, Sozialphilosophie zwischen Ideologie und Wissenschaft, Neuwied 1961, S.235.

<sup>4</sup>. Wenn wir von der Neuzeit oder ihren Vertretern reden, ist es offensichtlich, dass wir hier eine Abstraktion zur Isolierung bestimmter aus unserer Sicht fundamentaler Elemente verwenden. Die Vielfalt der auf einen gemeinsamen Nenner gebrachten Tendenzen darf ebenfalls nicht vergessen werden, wenn die Rede von traditioneller Metaphysik und Theologie ist. Unter dieser lassen sich alle zentralen Fragen des neuzeitlichen Rationalismus in den verschiedensten Verwandlungen wieder entdecken. Der gemeinsame Nenner ist epistemologisch zulässig und kann an Hand der klassischen Texte der Neuzeit begründet werden. Obwohl also unsere typisierenden Abstraktionen ungenügend sind, wenn es sich um die konkrete Auslegung der unendlichen Mannigfaltigkeit der geistigen Produktion und des einen oder anderen individuellen Denkers handelt, ist die Erfassung der allgemeinen Entwicklungstendenzen möglich, weil heute der historische Prozess abgeschlossen ist und wir ihn in seiner Allgemeinheit überblicken können.

<sup>5</sup>. Der Begriff „Nihilismus“ kann ohne normative Färbung verwendet werden. Dann drückt er einfach die Relativität der Werte und die Abwesenheit eines objektiven Sinnes des menschlichen Lebens aus. Die Ideologien machen vom selben Begriff Gebrauch, um in polemischer Absicht dem Gegner die Zertrümmerung der Fundamente eines menschenwürdigen Lebens in die Schuhe zu schieben. In diesem Aufsatz werden beide Bedeutungen des Begriffs gebraucht; welche Bedeutung jeweils gemeint ist, geht aus dem Zusammenhang hervor.

<sup>6</sup>. In diesem Sinne sollten wir die bissige Polemik von Marx-Engels gegen Max Stirner verstehen. Über das historische Schicksal Machiavellis s. meine Einführung in sein Werk, Band A, Athen 1971, S. 155. [in deutscher Übersetzung: Kondylis, Machiavelli, Berlin 2007] Das moralische Geschrei, das sich gegen Hobbes erhob, beschreibt philologisch einwandfrei und beispielhaft in der Analyse des argumentativen Stils ähnlicher Auseinandersetzungen das Buch von S.I. Mintz, The Hunting of the Leviathan. Cambridge 1962. Es lohnt sich darauf hinzuweisen, dass La Mettrie nicht von den „Reaktionären“, sondern von dem unter den Aufklärern am extremsten links stehenden attackiert wurde: „Grobschlächtige, aber gefährliche Sophismen, logisches Chaos, maßlose Übertreibung“ schreibt Diderot über das Werk jenes Denkers, den später de Sade als seinen Lehrer und Vorboten preist (Essai sur les Regnes de Claude et de Neton, in Oeuvres Completes, hrsg. v. J. Assezat, III, Paris 1875, S.217.) Die gleiche Stimmung, die Diderot gegen La Mettrie macht, führt auch die Feder von Marx-Engels gegen M. Stirner (Die Deutsche Ideologie, Berlin 1960, S.107.) Es ist sehr bezeichnend, dass Marx in diesem Werk hauptsächlich nicht dem „Idealisten“ entgegentritt, sondern gegen den „Nihilisten“ wettet, obwohl sein eigentliches Anliegen die Aufdeckung des Nihilismus als einer verhüllten Form des Idealismus ist. Auf diese Weise wird doch die zentrale Stirnersche Frage eher vermieden als beantwortet.

<sup>7</sup>. C. Schmitt, Politische Theologie, 2. Auflage, Berlin 1934

<sup>8</sup>. Ob die Interpretation des Hegelschen Systems seitens der linken Junghegelianer schlüssig ist, bleibt innerhalb der philosophischen Forschung umstritten. Die Lösung dieser Problematik ist für unsere Zwecke entbehrlich.

<sup>9</sup>. Mit besonderer Aufmerksamkeit wurde vor allem die Hegelsche Theorie des Widerspruchs von Marx-Engels und später von Lenin registriert, der ein feines Gespür für die politischen Implikationen der philosophischen Fragen besaß. (s. Philosophische Hefte, Berlin 1971, S.128)

<sup>10</sup>. Der enge Zusammenhang zwischen politischen und metaphysischen Entscheidungen war den revolutionären Humanisten voll bewusst und wurde wiederholt und ausdrücklich formuliert. Ich gebe hier einige typische Beispiele: Der junge Engels beschreibt mit beeindruckender Eloquenz die Eliminierung Gottes als der primären Voraussetzung für die Wiederherstellung der Einheit – der monistischen Struktur – von Welt und Mensch, nämlich

für die Betrachtung der menschlichen Geschichte als einer selbständigen Totalität: „Die Angst, die unsere Brust erdrückt, ist gegangen. Alles Bangen, alle Entzweiung ist vernichtet. Die Welt ist wieder ein Ganzes, eigenständig und frei“. Das neue „Heiligtum“ ist das „Selbstbewusstsein der Menschheit“, wahre Philosophie ist Philosophie der Weltgeschichte: „das ist die höchste Offenbarung, die Offenbarung des Menschen zum Menschen.“ (in der Broschüre: Schelling und die Offenbarung, 1842, in Marx-Engels, Werke, Komplementärband, b Teil, Berlin 1967, S.219-221.) Drei Dekaden später äußert Bakunin epigrammatisch die gleichen Gedanken, die er gleichzeitig mit Engels ausarbeitete. Die Vorlesungen von Schelling in Berlin, die Engels in seiner Broschüre kommentiert, hört auch Bakunin 1841. Sie sind in einem Text enthalten, der erstmals sechs Jahre nach seinem Tod herausgegeben wurde. Dort heißt es. „Wenn Gott existiert, dann ist der Mensch Sklave. Der Mensch aber kann und soll frei sein: ergo, Gott existiert nicht.“ (Der Gott und der Staat und andere Schriften, hrsg. v. S. Hillmann, Hamburg 1969, S.71.) Richard Wagner, Mitkämpfer auf den Barrikaden von Dresden (1849) verkündet in ähnlichen Worten die Vergöttlichung des Menschen (s. das Fragment im Buch von K. Hildebrandt, Wagner, Nietzsche im Kampf gegen das Jahrhundert, Breslau 1924, S. 44). In dieser Zeit stand Wagner unter dem Einfluss von Feuerbach, dem Propheten der neuen, für die Beseitigung Gottes bestimmten Anthropologie. Wegen Feuerbachs herausragender Bedeutung ist es auch kein Zufall, dass die erste radikale Kritik gegen die neue Anthropologie aus skeptizistisch-relativistischer Sicht unmissverständlich gegen ihn gerichtet ist. Wir finden sie im Werk von M. Stirner, Der Einzige und sein Eigentum. Auf dem abstrakten Charakter des Begriffs Mensch insistierend, aufgrund dessen der letztere zum idealen Leitbild für die Ersetzung Gottes wird, folgert er: „Der Mensch als Subjekt der Weltgeschichte schließt den Kreis der christlichen Anschauungen.“ (neuere Ausgabe hrsg. v. A. Meyer, Stuttgart 1972, S. 410, S. 269, 271, 371.)

Um die gleiche Zeit werden außer der zersetzenden Kritik Stirners noch andere Stimmen hörbar, die den Prozess der Ersetzung Gottes durch den Menschen für unabwendbar halten, zugleich aber betonen, seine Vollendung bedeute keineswegs die Realisierung des Reichs der neuen Freiheit. Diese skeptische Stimmung klingt auch in den berühmten Versen von Baudelaire an: Abel und Kain II, letzte Strophe: „Kains Stamm, zum Himmel steige und auf die Erde schleudre Gott!“, Die Reise VII, vorletzte Strophe: „Die Menschheit, die geschwätzig, trunken von ihrer Geistesgröße und närrisch heut wie ehedem, die im Rasen ihres Todeskampfes zu Gott ruft: ‚O Meinesgleichen, o mein Herr, ich fluche dir!‘“ Die konservativen Theoretiker der Gegenrevolution machen auf die Wechselbeziehung von politischen und metaphysischen Entscheidungen aufmerksam, lange bevor die revolutionäre Partei in ihrer reifen Phase dieser gewahr wird. Bonald betont in seiner Abhandlung „De la philosophie moral et politique du 18e siècle“, 1805, die Parallelität von radikaler Demokratie und Atheismus („Man kann die Demokraten die Atheisten der Politik und die Atheisten die Jakobiner der Religion nennen“), Konservativismus und Theismus, verfassungsrechtlichem Liberalismus und Deismus. (Oeuvres, Paris, 1819, Band X, S.104). Mit besonderer Eindringlichkeit wird diese Problematik im Hauptwerk des spanischen Adligen und Politikers Donoso Cortés, des konsequentesten Theoretikers der antisozialistischen Diktatur herausgearbeitet (veröffentlicht um die Mitte des 18. Jh. – 1851 – mit dem Titel *Ensayo sobre el catolicismo, el liberalismo y el socialismo considerados en sus principios fundamentales*). Scharfsinnig analysiert er die metaphysischen und politischen Widersprüche des bürgerlichen Liberalismus und stellt den revolutionären Sozialismus als seinen einzig relevanten und konsequenten Gegner dar, der in seinen Augen mit dem atheistischen Humanismus identisch ist. (s. die deutsche Ausgabe des Werks „Der Staat Gottes“, hrsg. u. üb. von I. Fischer, Karlsruhe 1933, S.189, S.222) In der Zeit der „Dämonen“ war der innere Zusammenhang zwischen Revolution und Atheismus längst Gemeinplatz.

<sup>11</sup>. Die zentrale Bedeutung der Anthropologie im Hinblick auf die hier untersuchten geistigen Tendenzen kommt in Werken wie dem von E. Fromm, *Marx's Concept of Man*, New York 1961 zum Vorschein. Marx, so betont Fromm, teile weder den totalen soziologischen Relativismus noch die tabula-rasa-These bezüglich des Menschen. Er, Marx, habe den Menschen als biologisch und psychologisch feste Wesenheit gesehen. Fromm glaubt, Marx habe scharf unterschieden zwischen allgemeiner menschlicher Natur und ihren spezifischen Äußerungsformen innerhalb der jeweiligen historischen Zivilisation und habe den konstanten Trieben dieser Natur ihre variablen gegenüberstellt. Die Signifikanz dieser Auffassungen für unsere Analyse ist offensichtlich.

<sup>12</sup>. Die Definition des Gegners an Hand von Kriterien, die seine Ausrottung auch moralisch rechtfertigen, stellt vortrefflich R. Koselleck in seiner Abhandlung dar: „Zur historisch-politischen Semantik asymmetrischer Gegenbegriffe“ in: *Poetik und Hermeneutik*, VI, München 1975, S.65. Grundlage der historischen Analyse bilden die konträren Paare: Griechen – Barbar, Christ – Heide, Mensch – Untermensch.

<sup>13</sup>. Es handelt sich um die Übertragung der Hegelschen Theorie der Aufhebung auf die geschichtstheoretisch behandelte anthropologische Problematik: die Totalität, die am Ende der dialektischen Entwicklung steht, hat diese in sich aufgehoben, nachdem sie die Einseitigkeit ihrer Einzelelemente überwunden hat.

<sup>14</sup>. z.B. De Cive, VII, § 4, *Opera Latina II*, hrsg. v. G. Molesworth, London 1839, S.288.

<sup>15</sup>. Darin sah Novalis Ende des 18. Jahrhunderts die Ursache der Unmöglichkeit der Versöhnung zwischen dem Theologen und dem Gelehrten: „Aus Instinkt ist der Gelehrte Feind der Geistlichkeit nach alter Verfassung; der gelehrte und der geistliche Stand müssen Vertilgungskriege führen, wenn sie getrennt sind; denn sie streiten um Eine Stelle.“ („Die Christenheit oder Europa“ in: *Schriften*, II, hrsg. v. R. Samuel, Darmstadt 1968, S.515.)

<sup>16</sup>. Die Beliebtheit und Verbreitung des Mythos der „Entfremdung“ in intellektuellen Kreisen unserer Gegenwart verdankt sich ihrer Eignung als Mittel der Steigerung von deren Selbstbewusstsein, zumal sie theoretisch ihre Überzeugung untermauert, sie seien die echten Verfechter der Menschen und als soziale Schicht mit progressiven Aufgaben betraut...etc.

<sup>17</sup>. Thukydides („Geschichte des Peloponnesischen Krieges“, hrsg. und übertragen von Georg Peter Landmann) erklärt im Kapitel „Schwierigkeiten und Ziel der Darstellung“: „Zum Zuhören wird vielleicht diese undichterische Darstellung minder ergötzlich scheinen; wer aber das Gewesene klar erkennen will und damit auch das Künftige, das wieder einmal, nach der menschlichen Natur, gleich oder ähnlich sein wird, der mag sie so für nützlich halten, und das soll mir genug sein: zum dauernden Besitz, nicht als Prunkstück fürs einmalige Hören ist sie verfasst.“ München 1973, S.36

Quelle: Zeitschrift „Simiosis“ 13/14, 1978

### Panajotis Kondylis, *Die Revolutionstheorien und der Marxismus* (übersetzt aus dem Griechischen von Konstantin Verykios)

Das geschichtliche Fortschreiten der Gesellschaften geht einher mit Ideen und Ideologien und spiegelt sich in diesen. Es ist deshalb unmöglich die größten Wendepunkte dieser Entwicklung, nämlich die revolutionären, zu erfassen, ohne Kenntnis der sie begleitenden Ideen und ohne Rückgriff auf den Prozess ihrer Umformung aus Triebkräften der Veränderung in Abwehr- und Bewahrungskräfte.

Während der Aufeinanderfolge der historischen Phasen ändern sich nicht nur die Ideen. Im Verlauf dieser Funktionsänderung durchleben die Ideeninhalte selbst grundsätzliche Wandlungen. Jede Epoche verlangt ihren eigenen ideellen Ausdruck und ihre Physiognomie, ihren besonderen Systematisierungs- oder Dogmatisierungsgrad, das Herauskehren jeweils anderer weltanschaulicher Aspekte. Aber in allen wirklich revolutionären Zeiten lässt sich ein

identisches Bindeglied wiederfinden, das die ungleichartigen ideellen Elemente derart zusammenknüpft, dass auf dem weltgeschichtlichen Atlas eine dicke rote Linie entsteht, die ihn vom einen zum anderen Ende durchzieht. (Mehr darüber weiter unten.)

Der geschichtliche Rahmen innerhalb dessen sich die Ideen, Überbauphänomene und realen Wirkungskräfte zugleich entwickeln, bestimmt ihre Funktion. Derselbe Rahmen bestimmt auch, auf welche Weise und bis zu welchem Ausmaß sich die Ideen verändern sollten, um ihre Aufgaben zweckdienlicher zu bewältigen. Ein Meilenstein auf diesem Weg der Umwandlung ist der historische Moment, in dem die soziale Bewegung als Träger der A- oder B-Ideologie innerhalb des ihr von den herrschenden historischen Verhältnissen auferlegten Aktionsradius ihren Auftrag realisiert und eine neue soziale Klasse etabliert.

Nach ihrer Etablierung werden die Ideen in Gestalt einer neuen offiziellen Ideologie zur Synthese gebracht, also systematisiert, während in die soziale Praxis nur solche Elemente des Fortschritts einsickern, welche die gegebene Entwicklungsstufe der Gesellschaft zulässt<sup>1</sup>. Aber weshalb ist die ständige Anpassung erforderlich, weshalb die dauernde Auslese nötig, die Verwerfung alter und die Aufnahme neuer, konträrer ideeller Komponenten, die sogar frühere beseitigen?.

Ohne die Rolle der revolutionären Intelligenz, Avantgarde der Bewegung, Speerspitze der Kritik am alten Regime und Erbauer im Bereich der geistigen Konstruktionen der idealen Gesellschaft bagatellisieren zu wollen, ist die Ideologie, die die ersten Phasen, nämlich die massenhafteren und impulsiveren des revolutionären Aufstandes begleiten, im allgemeinen eine mehr oder weniger lockere Summe (kein System) von Ideen, die aus zwei Grundkomponenten besteht.

Die erste ist die totale Bankrotterklärung des alten Systems, die auch die moralische Rechtfertigung des neuen liefert<sup>2</sup>. Diese Erklärung kann nur auf der Basis der negativen Erfahrungen der Massen mit dem alten ausbeuterischen Regime verständlich gemacht werden, so dass die Systemkritik einen empirischen, zufälligen Charakter bekommt: nämlich mehr Kasuistik und ein weniger kohärentes gedankliches Ganzes. Der Kontingenzcharakter ist um so größer, je rückständiger die entsprechende Gesellschaftsformation ist. Mit anderen Worten, Breite und Tiefe der Kritik sind abhängig von den Durchsetzungsbedürfnissen der jeweiligen sozialen Bewegung.

Die zweite Grundkomponente der noch in den Kinderschuhen steckenden Ideologie ist der Anspruch auf allgemeine Befreiung, es ist der Glaube der Massen, das Ergebnis der siegreichen Umwälzung werde die Beseitigung der Ausbeutung und die Errichtung der klassenlosen Gesellschaft oder der Gesellschaft der freien Bürger ermöglichen. Die Massen glauben jedesmal, das Endziel stehe vor aller Augen, die Frucht sei bereits überreif, zum Pflücken brauche man nur die Hand auszustrecken. Sie haben kein Bewusstsein der geschichtlichen Bedingtheit ihrer Aktionen; (man kann sogar behaupten, ein solches Bewusstsein sei nicht nur überflüssig, sondern auch schädlich und hemmend. Der revolutionäre Eifer eines Sklaven z.B. würde schwere Rückschläge erleiden, wenn er im Voraus wüsste, dass die Geschichte für ihn nur den Platz des Knechtes reserviert hätte). Die utopische Idee, das falsche Bewusstsein (nach Marx) wird somit aus einer potentiellen in eine aktuelle, wirkungsmächtige Komponente der revolutionären Ideologie verwandelt<sup>3</sup>.

Das Phänomen der Massen ansteckung mit der Vision der sozialen Befreiung kann nicht allein psychologisch erklärt werden. Diese Vision bemächtigt sich aller großen revolutionären Bewegungen, weil die Massen ungehemmt und unabhängig von den sozialen Klassen, die, von der Geschichte prädestiniert, die Früchte der Revolution auszukosten, den geschichtlichen Schauplatz überfluten und den Bewegungen ihren vulgären, gemein plebejischen Charakter aufprägen. Die Rolle des Protagonisten, die den Massen zuweilen zufällt, bedeutet für sie den Beweis, dass ihnen die Zukunft gehört. Manchmal erklimmt der umstürzlerische Impuls und Tatendrang sogar den Gipfel und für einen Moment hat es den Anschein, als seien die historischen Fesseln abgestreift, den partiellen, bescheideneren Plänen der anderen

mitkämpfenden Klassen zum Trotz. Embryonale Vorformen zukünftiger sozialer Verkehrsformen erblicken das Licht der Welt. Als Frühgeburten aber ist ihnen nur ein kurzes Leben beschieden. Entweder werden sie im Keime erstickt oder wenn sie sich für eine Weile vorkämpfen, müssen sie doch unverzüglich den Rückzug antreten und bedingungslos kapitulieren. Das geschah während der Pariser Kommune, sobald die Frage der proletarischen Herrschaft aufgeworfen wurde oder während der ersten Jahre der russischen Revolution, als Fragen der Ehe und Familie oder Mitverwaltung aufgeworfen wurden.

Der Vorgang der Ideologisierung der revolutionären Idee vollzieht sich nicht nur während oder nach Ablauf des Volksaufstandes. Ideologisierung und Kompromissbereitschaft treten lange vor Ausbruch der Revolution auf. Antrieb und Transmissionsriemen dieser Prozesse können z.B. Parteiverbände oder Gewerkschaften sein.

Die Differenzierungsprozesse innerhalb des Proletariats beim Übergang von seiner elementaren chemisch reinen Form in den organisierten Zustand, der notgedrungen innere und äußere Rücksichtnahmen erfordert und den Aktionsradius verringert, spiegelt sich im Abrücken von den radikalsten und universellsten Prinzipien und in der Sanktionierung der Parteiideologie wider<sup>4</sup>. Die Attraktivität des Revisionismus kann nicht nur auf den Einfluss der sogenannten Arbeiteraristokratie zurückgeführt werden; sie ist auch Folge der ständig wachsenden Integration und Einfriedung des Proletariats in zunehmend bürokratisch geronnene Organisationen, so dass, wenn die Stunde geschlagen hat und sich der Vorhang der revolutionären Bühne hebt, die Assoziationen, die das Proletariat als geschichtlichen Akteur ersetzen, bereits viel von ihrem revolutionären Drange eingebüßt haben, die revolutionäre Situation aufgrund kurzfristiger Zweckmäßigkeitkriterien anpacken und ihre Festigung als administratives und tagespolitisches Problem zu bewältigen suchen<sup>5</sup>. Wir müssen natürlich hinzufügen, dass das spezifische Gewicht solcher Vorkommnisse in allen revolutionären Umwälzungen nicht gleich ist. Ihre maßgebliche Bedeutung erhielten sie erst in den letzten 100-150 Jahren, als die Verbände, Unionen, Parteien etc. sich die ersten Rangplätze in den sozialen Auseinandersetzungen erstritten. (Die Gründe der Entstehung dieses sozialen Potentials darzulegen, würde den Rahmen dieses Aufsatzes sprengen.)

Wir können jetzt eine Antwort auf die oben gestellte Frage geben. Der weitere, eigentliche Sinn und Zweck der Umgestaltung der revolutionären Ideologie in der Form der Ideologisierung ist am Anfang die Eindämmung und am Ende die Diskreditierung der allen Revolutionen innewohnenden weltgeschichtlichen Emanzipationsforderungen mittels ihrer Anpassung an die jeweiligen geschichtlichen Rahmenbedingungen. Freilich, die Klasse oder Fraktion, die die Revolution an sich gerissen hat, betont unermüdlich, sie habe die Massen nicht verraten, schließlich habe sie ihr Bestes getan und das den Umständen entsprechend optimale Regime verwirklicht. Und genau diese Legitimationsstrategie legt die Fundamente des für sie lebensnotwendigen Mechanismus der Täuschung und Fiktion<sup>6</sup>. Auf der Grundlage solcher Einsichten sind wir jetzt besser in der Lage die Fragen der Affinität, Kontinuität und Zusammengehörigkeit der historisch spezifischen, revolutionären Ideologieförmungen zu erfassen. Alle revolutionären Ideologien bestritten jede Verwandtschaft mit den vorangehenden und der Grund dafür ist leicht einsehbar. Die Anerkennung der Unfähigkeit von früherem revolutionären Denken, seine Emanzipationsansprüche in die Praxis umzusetzen, würde nämlich begründete Zweifel an den Realisierungschancen gegenwärtiger Anstrengungen aufkommen lassen. Deshalb sieht sich jede revolutionäre Ideologie gezwungen, den ständigen Vergleich der eigenen, vermeintlich überlegeneren Ideen mit jenen minderwertigen, marginalen und utopischen der Vergangenheit ins Bewusstsein zu rufen<sup>7</sup>.

Ungeachtet des Selbstverständnisses der revolutionären Anschauung vermag nur eine genaue Analyse ihrer historischen Bedingtheit, ihrer Zielsetzungen, Funktionen und realen Folgen den Beweis ihrer Relativität und ihrer sachgemäßen Einordnung innerhalb der großen revolutionären Ideologiefamilie zu liefern. Im zweiten Teil dieses Aufsatzes und nach einigen ergänzenden Bemerkungen werde ich einige Gedanken hinsichtlich der logischen

Konsequenzen der Einbeziehung des Marxismus in die revolutionäre Ideologiefamilie darlegen. Wir dürfen nicht vergessen, dass dieser seine Zusammenarbeit den anderen revolutionären Ideologien verweigerte, sich selbst zum einzigen echten Wegbereiter der klassenlosen Gesellschaft stilisierte<sup>8</sup>, obwohl er andererseits seine erkenntnistheoretische Beeinflussung durch vorangehende philosophische und soziologische Strömungen offen und mutig zugab.

## II

Die Summe der Ideen, welche die ursprüngliche Gestalt der revolutionären Ideologie bildet und der Prozess der Ideologisierung, der ihren Abschluss markierte, stellen Anfang und Ende ihres geschichtlichen Hergangs dar und entsprechen Anfang und Ende des real-historischen Vorgangs, den die Ideologie begleitete. Die Analyse der ersten empirisch-zufälligen und utopischen Ideologieelemente zeigt uns, dass diese bei weitem nicht ausreichen, um die letzte strukturelle Ausformung der Ideologie an sich und von sich aus hervorzubringen. Indem die revolutionäre Ansicht in zunehmendem Maß an Boden gewinnt, bedarf sie der Bereicherung mit neuen ideellen Elementen, die ihr größere Tiefe und Breite verleihen und die mehr oder weniger vollständig dem Wissensstand der konkreten historischen Epoche entsprechend eine neue Weltanschauung, eine neue Weltanschauung entwerfen helfen. Diese neue Weltanschauung fungiert dann als Prototyp bei der Anfertigung des offiziellen ideologischen Legitimationssystems, (also bei der Ideologisierung.) Die Ausarbeitung des modellhaften Versuchsystems, wenn dieser Ausdruck erlaubt ist, ist das Werk von einem oder mehreren Intellektuellen und erfolgt gleichzeitig oder kurz nach dem Erscheinen der ersten unsystematischen, konturlosen revolutionären Ideologie. Ungefähr zur selben Zeit treten in der Regel weitere revolutionäre Theorieangebote auf, wobei sich am Ende die Theorie durchsetzt, die sich als die angemessenste erweist – und zwar bezüglich der kurzfristigen taktischen Bedürfnisse der Bewegung und bezüglich ihrer Eignung die Endgestalt der offiziellen Ideologie anzunehmen. Die erste mehr oder weniger vollständige Formulierung der neuen Weltanschauung enthält unvermeidlich bestimmte prophetische und utopische Elemente.

Sie ist noch nicht historisiert, noch unzureichend auf die faktischen, spezifischen, historisch-sozialen Verhältnisse zugeschnitten, noch kontaminiert durch die Form der philosophischen und soziologischen Begrifflichkeit, doch mit den weltgeschichtlichen Losungen versehen, die spontan und eigenmächtig bereits durch den Nebelschleier der Morgendämmerung der neuen Geistesära hindurchschimmern.

Doch der Meister und Verkünder der neuen Weltanschauung hat seine geistigen Nachfolger hinterlassen: Sie beginnen von nun an mit der Arbeit der Adaption der ursprünglichen Lehre an die in der Zwischenzeit neu entstandenen gesteigerten praktischen Bedürfnisse der Bewegung, indem sie den Weg der offen eingestandenen Revision umgehen und das vorhandene Denkgebilde teils beschneiden, teils ausbauen, teils uminterpretieren. Die Epigonen schwören feierlich auf ihre absolute Loyalität gegenüber der Urlehre und ihren Verkünder, während mittlerweile der interne Konflikt um die Lehre ausbricht. Aus all dem erhellt, weshalb die ideologisch-doktrinären Kämpfe die jeweiligen Entwicklungsstufen der Revolution mit ihren praktischen (taktischen, strategischen, politischen etc.) Bedürfnissen reflektieren. Während die Adepten lautstark ihre Treue versichern, schleusen einige oder viele unter ihnen illegales Gedankengut, scheinbar Irrelevantes, Zweitrangiges in den Korpus der allgemeinen Prinzipien ein, um von da an mit der Konstruktion des eigenen Systems zu beginnen, das sie nun nicht mehr auf den fundamentalen Urprinzipien errichten, sondern seinen Bau hauptsächlich mit Hilfe der mitgebrachten Materialien durchführen. Auf diese Weise und lange bevor die revolutionäre Ideologie in ihren letzten Lebensabschnitt, die

Ideologisierung, eintritt, haben ihre ursprünglich allgemeinen Grundsätze ihren substantiellen Inhalt eingebüßt.

Der Prozess der theoretischen Deformation geht nicht unbedingt auf Böswilligkeit zurück, er ist den Akteuren kaum bewusst und ihnen von den geschichtlich-sozialen Bedingungen aufgezwungen: Keine Idee hat ohne Verballhornung historische Wirkung und Bestand<sup>9</sup>.

Wir fassen die gewonnenen Einsichten zusammen, um uns einen besseren Einblick in den gesamten Ablauf der revolutionären Ideologie zu verschaffen. Auf dem revolutionären Weg unterscheiden wir folgende Markierungen:

A. Das erste Auftreten der revolutionären Ideologie in bunter, unsystematischer aber spontaner Form, sie dient als Inspirationsquelle und Antriebskraft der Massen.

B. Die ersten Systematisierungsversuche und ihr Ausbau vermittelt einer Weltanschauungslehre, die das Knochengerüst der späteren offiziellen Ideologie abgeben wird.

C. Das Erscheinen der ideologischen Epigonen, welche die revolutionäre Weltanschauung nach Maßgabe ihrer aktuellen Zwecke umbilden.

D. Die Ideologisierung der revolutionären Ideologie, (nämlich die Bereitstellung von Rationalisierungsmitteln zu Legitimationszwecken), ihre geistige Abschottung und Erstarrung in der Gestalt der offiziellen Systemideologie. Das ist auch das letzte Stadium, das Endspiel ihrer historischen Mission. -

In Beziehung auf den Marxismus können wir festhalten: Wenn der Marxismus den ganzen Weg (A-D) durchlaufen hat und er eine revolutionäre Idee ist, (dann unterliegt er auch dem allen Ideologien gemeinsamen historischen Schicksal), müssen wir einsehen, dass er als revolutionäre Ideologie abgedankt hat<sup>10</sup>.

Die historischen Verhältnisse, die im zweiten Viertel des 19. Jahrhunderts die Nachfrage nach einer revolutionären Weltanschauung enorm steigerten, werde ich hier nur in ihren allgemeinsten Umrissen erwähnen, nicht analysieren. Es handelt sich um den Aufbau der Großindustrie, die Entstehung riesenhafter proletarischer Agglomerate und den Anschluss des Proletariats an die übrigen sozialen Bewegungen der Periode von 1830-1848<sup>11</sup>.

Durch seine Erfahrungen belehrt, überwindet das Proletariat sein empirisches, emotional-reaktives Verhalten, (nachdem wenige Jahre zuvor Arbeiter noch Maschinen im Glauben stürmten, sie seien der Quell allen Elends,) beginnt sich zu formieren und die soziale Frage besser zu verstehen. Der Marxismus verwertet diese aus der sozialen Erfahrung gewonnenen Einsichten, eignet sich die Forderung der allseitigen Befreiung an, erarbeitet eine neue Weltanschauung, die auf den Nachweis der Notwendigkeit dieser Forderung abzielt (und auf den Aufweis des Vorhandenseins bestimmter materieller Verhältnisse als für deren Realisierung unabdingbar) und versetzt sich dadurch in die Lage, das Emanzipationspostulat zum ersten Mal auf eine andere als die frühere Grundlage zu stellen, auf der dieses Postulat als Gebot der Moral oder der Vernunft erschien. In der Periode der Entstehung des Marxismus vollzieht sich in der Geschichte der Entwicklung der Produktivkräfte die bis dahin größte Umwälzung. Während in allen bisherigen Gesellschaften das Land und die Landwirtschaft trotz möglicher Entwicklungen ihre produktive Basis bilden, entwickelt die kapitalistische Gesellschaftsformation nie dagewesene produktive Kräfte, treibt die weitestgehende Expansion und Diversifikation des Produktionsprozesses voran, rückt die kapitalistische Produktionsweise ins Zentrum der Gesellschaft und beseitigt die farbenprächtigen Vorhänge (glorreiche Persönlichkeiten, politische Ereignisse, ruhmvolle Schlachten), die ihre zunehmend dominante Rolle verdeckten. Als Augenzeuge dieser weltgeschichtlichen Umwälzung, die auf die explosionsartige Ausdehnung des Faktors Produktion zurückgeht, begreift der Marxismus seine außerordentliche Bedeutung und stellt ihn in das Zentrum seiner revolutionären Philosophie. Diese Entdeckung legt ihm den theoretisch-analytischen Schlüssel für die Erklärung der Geschichte in ihrer Totalität und Einheit in die Hand und verschafft ihm einen günstigen Beobachtungsposten, von dem aus er in die Zukunft

hinüberblicken und ermitteln kann, ob die Gesellschaft auf ihrem Emanzipationsweg unterwegs sei. Die Geburt des Marxismus fällt in jene Epoche, in der auch aufgrund seiner raschen Charakteränderung die Bedeutung des historischen Faktors in den Geisteswissenschaften hoch im Kurs steht. Der Marxismus ergreift gleich Besitz von diesen Einsichten, nutzt sie theoretisch aus und gewährt somit seiner Methodologie objektive Geltung und wissenschaftliches Prestige, die frühere revolutionäre Theorien keineswegs aufbieten konnten. Der Marxismus ist den vorangegangenen Revolutionstheorien so weit überlegen, wie es die produktive Basis der kapitalistischen gegenüber der vorkapitalistischen Produktionsweisen ist.

Da der Marxismus die Ambition hegt, der Arbeiterbewegung bei ihrem sozialen Kampf unter die Arme zu greifen und weil er von den noch lebendigen, weltgeschichtlichen Forderungen zutiefst durchtränkt ist, setzt er seine Methodologie dafür ein, aus der Theorie der Bewegung brauchbare Argumente zu gewinnen (z.B. befindet er seinerzeit, die Zeit sei reif für den Sozialismus. Deshalb muss jeder, der die marxistische Analyseart (Methodologie) verwenden will, diese unbedingt und strikt von den von der Theorie zu verschiedenen Zeiten auf die eine oder andere Weise und aus diesem oder jenem Grund abgeleiteten zeitbedingten Resultaten freihalten.)

Indem der Revolutionär die Umstände für reif hält, meint er, es genüge, sie „richtig“ zu nutzen, um das Endziel zu erreichen. Dessen Realisierung wird hauptsächlich als Aufgabe und Problem der sozialen Praxis verstanden. Da aber die realen sozialen Umstände nicht reif sind, unterminiert der gewählte Weg den letzten Zweck, anstatt ihn zu befördern, (gerade weil die Umstände, die mit den „richtigen“ Mitteln angegangen werden, die Verwirklichung ausschließen oder weil die Mittel auf der Basis von Fakten ermittelt werden, die von unreifen Umständen stammen.) Die revolutionäre Aktion passt sich den unzureichenden Bedingungen an, sie gerät auch unzureichend und von da an kann sie keine andere Hilfe bieten, als die Geschichte in Richtung reiferer, materieller Verhältnisse voranzutreiben. Der Kampf um den emanzipatorischen letzten Zweck erwirkt lediglich den vorübergehend progressiven. Der Marxismus betrachtet also das Erreichen des letzten Ziels als Problem der sozialen Aktion und der geeigneten Mittel und entwirft aufgrund der damaligen sozialen Verhältnisse einen Aktionsweg dorthin. Wegen der geschichtlichen Unreife bedeuten die zur Verwirklichung des Zieles vorgeschlagenen Mittel objektiv die Negation der Realisierung und den Beginn der Historisierung und Modifikation des Marxismus (im oben genannten Sinn.) Das Fundament der verzerrenden Modifikation legt an erster Stelle die These der Ersetzung des Proletariats durch die Partei, der berühmte „Primat“, der letztlich der Verwässerung der spontanen Aktionen und der Instrumentalisierung seiner geistigen Waffen Tür und Tor öffnet: Hinzu kommt die Auffassung, das Klassenbewusstsein könne nur von außen durch die Intelligenz in die proletarischen Massen eindringen. Solche Ansichten sind schon bei Marx zu finden, werden dann von den ideologischen Epigonen expressis verbis ausgearbeitet, zuerst von Kautsky, schließlich von Lenin und fungieren als Ausgangspunkte ihres Denkens bei der Bewältigung aktueller Probleme. Aber bereits das praktische Engagement des Begründers weist auf die zukunftsreiche Richtung der Deformation. Der selbe Marx, der schrieb, die Emanzipation der Arbeiter könne nur ihr eigenes Werk sein, rang hart und zäh innerhalb der ersten Internationale um die Zentralisierung der proletarischen Führung<sup>12</sup>.

Aus dieser Sicht markieren Marx, Kautsky, Lenin, Trotzki und Stalin – historisch betrachtet und nicht aufgrund ihrer gegenseitigen Einschätzungen, mit Ausnahme von Marx – die Wegstationen, die durch inneren Zusammenhang und Notwendigkeit gekennzeichnet sind<sup>13</sup>. Die Tatsache an sich, dass die Frage der Deformation der Theorie sich ständig um den Primat der Partei und die Ersetzung des Proletariats durch sie dreht, zeigt das Unvermögen der Arbeiterklasse, im gegebenen Moment autonom zur Endstation ihrer weltgeschichtlichen Reise zu gelangen. Entstehung und Durchsetzung solcher Anschauungen ist also hauptsächlich das Werk der historischen Notwendigkeit.

In das Stadium der Ideologisierung tritt der Marxismus auf zwei Wegen ein. In den Ländern, in denen das Regime der Konkurrenz und dem Druck des vereinheitlichten Weltmarktes nicht gewachsen ist und produktive Kräfte kaum entwickeln kann und in denen die Überlebensfrage des Kollektivs (Nation etc.) zentral ist, brechen Revolutionen aus, die den Marxismus als ideologische Waffe ausnutzen und ihn nach ihrem Sieg als Legitimierungsinstrument ausbauen. Objektiv ist das Ziel dieser Revolutionen die Modernisierung des Landes, die Entfaltung seiner produktiven Kräfte etc. - das heißt zum einen, Revolutionen lassen sich nach dem Gesetz der ungleichen Entwicklung des Kapitalismus interpretieren und zum anderen, ihre realhistorische Funktion ist von der kurz- oder langfristigen Verwirklichung des Sozialismus weit entfernt, wenn wir mit Sozialismus die klassenlose Gesellschaft meinen. Dass sie die Parole „Marxismus“ auf ihre Fahnen schreiben, sagt nichts über ihre tatsächliche Beschaffenheit aus<sup>14</sup>. In Ländern wiederum, in denen die herrschenden Klassen sich als fähig erweisen, die produktiven Kräfte zu entwickeln, tritt der Marxismus mit Hilfe der vorhandenen Institutionen eines entwickelten, modernen Verfassungsstaates (Parteien, Gewerkschaften) ohne vorherige revolutionäre Umwälzung direkt in das Stadium der Ideologisierung ein. Sowohl im ersten (S.U.) als auch im zweiten Fall (Westen) herrscht der Glaube „vor allem und über alles die Partei, die Gewerkschaft“ vor und wie im ersten so auch im zweiten Fall stellt der Marxismus die offizielle Ideologie der Bürokratie dar.

Der Marxismus hat alle Stadien durchlaufen, die alle Ideologien in der bisherigen Geschichte, wie es scheint, unvermeidbar durchlaufen. Als Weltanschauung geboren, nimmt er die emanzipatorischen Forderungen der unterdrückten Massen auf, unterzieht sich der Deformation, nämlich der Anpassung an die bestehenden sozialen Verhältnisse, wird historisiert und als Mittel der Ideologisierung instrumentalisiert. Andererseits zeigt der immer gültige Aspekt des Marxismus, der methodologisch-analytische, dass der historisch-relative, der wandelbare Aspekt, seinen Lebenszyklus beendet hat, während die umfassende Emanzipation des Menschen noch immer Wunschbild bleibt.

<sup>1</sup>.Hauptmerkmale und Stadien dieser Vorgänge hat Herr Lavradonis sehr schön in dem Aufsatz „Die revolutionäre Ideologie und ihre Peripetien“ (marturies, Nov.1964, S.4-6) herausgearbeitet.

<sup>2</sup>. Eine notwendige und zureichende Voraussetzung: Es gab bisher keine revolutionäre Erhebung, und es wird kaum eine geben, denn wissenschaftliche Studien zeigten, dass die Volksmassen das Ausbeutungsobjekt der herrschenden Klassen sind.

<sup>3</sup>.Bereits innerhalb der sozialen Bewegungen des antiken Roms traten Gedanken und geistige Tendenzen auf, die aufgrund des Instrumentariums sozialistischer Lösungen der Emanzipation des Proletariats interpretiert werden können. (Poehlmann: Geschichte der sozialen Fragen und des Sozialismus in der Antike II, S.554, München 1925) Solche Einsichten können durch einen Rückgriff gemäß den primären Quellen auf die sozialen Bewegungen der griechischen Antike bereichert werden.

<sup>4</sup>.Die Frage der Differenzierung der proletarischen Klasse beschäftigt wiederholt und seit langem das marxistische Denken. „...revolutionäre Diktaturen kennt die Geschichte nicht wenige. Waren sie aber von solcher Art, wie die von Marx erträumten? Zur Machtausübung muss sich das Proletariat notgedrungen organisieren. Bringt aber jede Organisierung nicht auch eine Verzerrung seiner ursprünglichen Natur mit sich? Ist ein politisch organisiertes Proletariat ein Proletariat im eigentlichen Sinne des Wortes? Gefährdet das Eindringen von politischen Abhängigkeitsbeziehungen in den proletarischen Körper, Beziehungen, die eben auf seinen zunehmenden Organisationsgrad zurückgehen, nicht seine unmittelbare Existenz als eines homogenen Körpers, und bewirkt es nicht wegen der sozialen Asymmetrie, die daraus resultiert, nicht die Wiederherstellung der Ungerechtigkeit und der ökonomischen Ausbeutung?“ (G.Platon, Le socialism en Grèce dans le devenir social.)

<sup>5</sup>. In dieser Weise haben die Bolschewisten die Revolution eingeschätzt. Um der Festigung ihrer Machtposition willen entledigen sie sich ihres proletarischen Charakters. R. Luxemburg vertritt die Gegenposition. In ihrem Büchlein „Ein kritischer Blick auf die Russische Revolution“ verurteilt sie die bolschewistische Politik und in ihrem berühmten Aufsatz „In Berlin herrscht Ordnung“ deutet sie an, dass das Proletariat die Ausübung der Macht selbst in die Hand nehmen und sein Programm kompromisslos anwenden müsse, auch wenn es wegen der unreifen Verhältnisse seinen politischen Untergang riskiere.

<sup>6</sup>. Die allgemeinen wesentlichen Merkmale dieses Mechanismus in allen Ausbeutungssystemen und seiner Vervollkommnung in den kapitalistischen: Lambridis, Das Problem der Ideologien.

<sup>7</sup>. Arturo Labriola, Au delà du capitalisme et du socialisme, Paris 1932.

<sup>8</sup>. Daher auch die schärfsten Polemiken von Seiten der Begründer des Marxismus selbst.

<sup>9</sup>. Diese Gedanken wären nach einer vergleichenden Untersuchung besser verständlich: z.B. ein Vergleich der ersten drei Evangelien mit dem Johannesevangelium oder den Paulusbriefen oder noch besser mit den Beschlüssen der Konzilien und Synoden.

<sup>10</sup>. Es ist mir bewusst, dass die hier vorgeschlagene Gliederung nur in ihren allgemeinsten Linien ausgeführt wurde und nur als eine vorbereitende erste Ermittlung ihre Berechtigung hat und das erklärt auch ihren übertriebenen synthetischen Charakter. Es kann auch nicht anders sein, denn so weit ich weiß, fand dieses Schema und in der hier analysierten Perspektive kaum eine systematische Beachtung. Zusätzlich möchte ich betonen, dass der Gebrauch des Terminus „revolutionäre Ideologie“ nur auf die D-Phase voll anwendbar ist, auf die C-Phase teilweise, auf die B-Phase nur wenig und auf die erste Phase überhaupt nicht. Da ich bis jetzt keinen passenderen Begriff gefunden habe, verwende ich ihn vorläufig und rein konventionell um die Einheit des gesamten Vorgangs hervorzuheben.

<sup>11</sup>. Das Wort „Sozialist“ wird zum ersten Mal 1827 in einer Londoner Zeitschrift erwähnt, während der Ausdruck „Sozialismus“ zuerst von einem Anhänger Saint-Simons namens Joncres benutzt wurde. Im deutschen Sprachraum gebrauchte den Ausdruck „Sozialismus“ und „Kommunismus“ offenbar zuerst I. Stein in seinem Werk „Sozialismus und Kommunismus in Frankreich“ (1842) noch vor Marx. (Diese Information unter Vorbehalt.)

<sup>12</sup>. Woodcock, Anarchism, Pelikan 1963 S.166-169, 228-231, schildert die Aktivitäten von Marx, die Reaktion der Anarchisten und den Streit mit Bakunin. Es lohnt sich hier darauf hinzuweisen, dass Bakunin, die zentralistischen Tendenzen der Marxschen Position auf die Zukunft übertragend, voraussieht, dass sie auf die Errichtung eines Staates, ähnlich dem stalinistischen, bürokratischen hinauslaufen. (Marxism, Freedom and the State, London 1950)

<sup>13</sup>. Diese Einsichten werden höchstwahrscheinlich auf tief verwurzelte Vorurteile stoßen und befremdlich wirken. Wer kann aber heute behaupten, das ursprüngliche, reine Christentum hätte möglicherweise den Weg zur christlichen Kirche vermeiden können oder es gäbe keinen Zusammenhang zwischen jenem und dieser oder wir könnten schließlich zum ursprünglichen, nicht verunstalteten Zustand zurückkehren und den Faden von neuem aufnehmen? Deshalb haben aus rein historischer Sicht die Wehklagen über die Pervertierung der marxistischen Lehre, über vermeidbare Fehler und über schlecht ausgeführte, an sich aber gute Vorsätze überhaupt keine Bedeutung – zumindest für jeden, der die historische Notwendigkeit ernst nimmt.

<sup>14</sup>. Zu dieser Revolutionsart gehört die russische Revolution. Die Planwirtschaft an sich bedeutet nicht Sozialismus. Sie ist einfach das Mittel zur Beschleunigung der primären Akkumulation. Die grundlegenden Merkmale der kapitalistischen Gesellschaft treffen sich ebenso in der sowjetischen: Staat, Entfremdung der Arbeiter von der Leitung des Produktionsprozesses, Lohnarbeit etc.