Marxismus und Humanismus

»meine *analytische* Methode, die nicht von *dem* Menschen, sondern der ökonomisch gegebnen Gesellschaftsperiode ausgeht ...«
Karl Marx, »Randglossen zu A. Wagners ›Lehrbuch der politischen Ökonomie‹«
([1879/]1881) (MEW 19, S. 371)

I.

Der sozialistische »HUMANISMUS« steht auf der Tagesordnung.

Die Sowjetunion, die in die Periode eintritt, die sie vom Sozialismus (jeder nach seiner Leistung)[41] zum Kommunismus (jedem nach seinen Bedürfnissen) führen wird, gibt die Losung aus: Alles für den MENSCHEN, und nimmt neue Themen in Angriff: Freiheit des Individuums, Achtung der Gesetze, Würde der Person. In den Arbeiterparteien feiert man die Verwirklichungen des sozialistischen Humanismus, man sucht seine theoretische Rechtfertigung im *Kapital* sowie – und zwar immer häufiger – in den Marxschen JUGENDWERKEN.

Das ist ein historisches Ereignis. Man mag sich sogar fragen, ob der sozialistische Humanismus nicht ein hinreichend beruhigendes und anziehendes Thema ist, um einen Dialog zwischen Kommunisten und Sozialdemokraten, ja sogar einen noch breiteren Austausch mit allen jenen Menschen »guten Willens« zu ermöglichen, die Krieg und Elend ablehnen. Heute scheint auch er, der breite Weg des HUMANISMUS, zum Sozialismus zu führen.

In der Tat war seit jeher das Ende der Ausbeutung das Ziel des revolutionären Kampfes und damit die Befreiung des Menschen. Aber in seiner ersten historischen Phase musste er, wie Marx es vorhersah, die Form des *Klassen*kampfes annehmen. Der revolutionäre Humanismus konnte dann nur ein »Klassenhumanismus«, der »proletarische Humanismus« sein. Ende der Ausbeutung des Menschen hieß Ende der *Klassen*ausbeutung. Befreiung des Menschen hieß Befreiung der Arbeiter*klasse*, und zwar durch die Diktatur des Proletariats. Über mehr als vierzig Jahre hinweg, durch ungeheure Kämpfe hindurch, hat sich in der UdSSR der »sozialistische Humanismus« in Begriffen der Klassendiktatur ausgedrückt, bevor er sich in Begriffen der Freiheit der Person ausdrückte.[1]

Das Ende der Diktatur des Proletariats eröffnet in der UdSSR eine zweite historische Phase. Die Sowjetmenschen sagen: bei uns sind die antagonistischen Klassen verschwunden, die Diktatur des Proletariats hat seine Funktion erfüllt, der Staat ist kein Klassenstaat mehr, sondern der Staat des ganzen Volkes (also eines jeden einzelnen). Tatsächlich werden die Menschen in der UdSSR von nun an ohne Klassenunterschied behandelt, das heißt als *Personen*. Man sieht also, wie *in der Ideologie* die Themen eines sozialistischen Humanismus der Person die Nachfolge der Themen des Klassenhumanismus antreten.

Vor zehn Jahren existierte der sozialistische Humanismus nur in einer einzigen Form, nämlich als Klassenhumanismus. Heute existiert er in zwei Formen: als Klassenhumanismus, dort, wo noch die Diktatur des Proletariats herrscht (China etc.), und als (sozialistischer) Humanismus der Person, dort,

1 Wir verstehen hier »Klassenhumanismus« in dem Sinn, in dem Lenin von der sozialistischen Oktoberrevolution sagte, sie habe die Macht den werktätigen Arbeitern und armen Bauern gegeben und, *zu ihren Gunsten*, Lebens-, Handlungs- und Entwicklungsbedingungen sichergestellt, die sie nie zuvor gekannt hatten: Demokratie *für* die Werktätigen, Diktatur *über* die Unterdrücker. Wir verstehen »Klassenhumanismus« nicht in dem in den Marxschen Jugendwerken anzutreffenden Sinn, dass das Proletariat in seiner »Entfremdung« das menschliche Wesen schlechthin darstelle, dessen »Verwirklichung« die Revolution leisten müsse: diese »religiöse« Auffassung des Proletariats (»universale Klasse« qua »Verlust des Menschen« in der »Revolte gegen seinen eigenen Verlust«) ist vom jungen Lukács in *Geschichte und Klassenbewusstsein* wieder aufgenommen worden.

wo sie bereits überwunden ist (UdSSR). Zwei Formen, die zwei notwendigen historischen Phasen entsprechen. Im Humanismus der »Person« kann demnach der »Klassen«-Humanismus seine eigene, verwirklichte Zukunft betrachten.

Diese Veränderung der Geschichte erhellt auch gewisse Veränderungen der Denkweise. Die Diktatur des Proletariats, die die Sozialdemokraten im Namen des (bürgerlichen) »Humanismus« der Person verworfen haben und die sie unerbittlich in Gegensatz zu den Kommunisten brachte, hat die UdSSR hinter sich gelassen. Besser noch: Man sieht voraus, dass sie im Westen friedliche und kurze Formen wird annehmen können. Von hier aus zeichnet sich eine Art von Begegnung zwischen zwei »Humanismen« der Person ab: dem sozialistischen Humanismus und dem bürgerlich-liberalen oder auch christlichen Humanismus. Die »Liberalisierung« der UdSSR gibt diesem zweiten Grund zum Vertrauen. Der sozialistische Humanismus kann sich nicht nur als Kritik der Widersprüche, sondern auch und vor allem als Vollendung der »vornehmsten« Bestrebungen des bürgerlichen Humanismus betrachten. In ihm würde die Menschheit endlich ihren Jahrtausende alten Traum verwirklicht finden, wie er in den Entwürfen der vergangenen bürgerlichen und christlichen Humanismen dargestellt ist: dass im Menschen und zwischen den Menschen endlich das Reich des MENSCHEN beginne.

Dadurch wäre dann das in den Manuskripten von 1844 enthaltene prophetische Versprechen von Marx erfüllt: *»Der Kommunismus ... Aneignung des menschlichen Wesens, ... Dieser Kommunismus ist als vollendeter Naturalismus — Humanismus«*. [Karl Marx: *Ökonomisch-philosophische Manuskripte*, MEGA I 2.1, S. 257ff., vgl. MEW 40, S. 536.]

II.

Um weiter zu sehen, als das durch dieses Ereignis markiert wird, um es zu begreifen, um den Sinn des sozialistischen Humanismus zu erkennen, reicht es weder hin, dieses Ereignis als solches zur Kenntnis zu nehmen, noch auch die Begriffe (Humanismus, Sozialismus) zu protokollieren, in denen sich das Ereignis selbst denkt. Man muss vielmehr die theoretische Berechtigung der verwendeten Begriffe überprüfen, um sich zu vergewissern, dass sie uns eine wirklich wissenschaftliche Erkenntnis des Ereignisses liefern.

Nun liegt aber in dem Begriffspaar »Sozialismus/Humanismus« eine frappierende theoretische Ungleichheit vor: Nach marxistischer Auffassung ist der Begriff »Sozialismus« wirklich ein wissenschaftlicher Begriff, der Begriff »Humanismus« aber ist nur ein *ideologischer* Begriff.

Verstehen wir uns recht: Es handelt sich nicht darum, die Realität zu bestreiten, die der Begriff des sozialistischen Humanismus bezeichnen soll, sondern vielmehr darum, den *theoretischen* Wert dieses Begriffs zu bestimmen. Indem wir sagen, dass der Begriff Humanismus ein ideologischer (und nicht ein wissenschaftlicher) Begriff ist, behaupten wir zugleich, dass er sehr wohl ein Ensemble bestehender Realitäten bezeichnet, dass er aber, im Unterschied zu einem wissenschaftlichen Begriff, nicht die Mittel dafür an die Hand gibt, diese Realitäten auch zu erkennen. Er bezeichnet auf eine besondere (ideologische) Weise wirkliche Existenzen, aber er erschließt uns nicht ihr Wesen. Diese beiden Ordnungen zu verwechseln hieße, sich jede Erkenntnis dadurch zu versperren, dass man an einer Konfusion festhielte – mit der Gefahr, deswegen in allerlei Irrtümer zu verfallen.

Um in dieser Frage klar zu sehen, greife ich kurz auf die Erfahrung von Marx zurück: Er hat seinen Durchbruch zur wissenschaftlichen Theorie der Geschichte nur um den Preis einer radikalen Kritik der Philosophie des Menschen verwirklichen können, die ihm während seiner Jugendjahre

(1840-1845) als theoretische Grundlage diente. Ich verwende den Ausdruck »theoretische Begründung« hier im strengen Sinne. Für den jungen Marx war der »MENSCH« nicht nur ein das Elend und die Knechtschaft denunzierender Schrei. Er bildete vielmehr das theoretische Prinzip seiner Weltanschauung und seiner praktischen Haltung. Das »WESEN DES MENSCHEN« (ob nun durch Freiheit und Vernunft oder Gemeinschaft) war für ihn zugleich die Grundlage einer strengen Theorie der Geschichte und einer kohärenten politischen Praxis.

Man kann dies an den beiden Etappen der humanistischen Periode bei Marx sehen.

I. – *Die erste Etappe* ist von einem rationalistisch-liberalen Humanismus beherrscht, der Fichte und Kant näher steht als Hegel. Wenn Marx gegen die Zensur, gegen die feudalen Gesetze des Rheinlands und den Despotismus in Preußen kämpft, so begründet er theoretisch seinen politischen Kampf und die Theorie der Geschichte, die diesen Kampf trägt, durch die Philosophie des Menschen. Die Geschichte ist nur aufgrund des Wesens des Menschen verständlich, das in Freiheit und Vernunft besteht. *Freiheit*: sie ist das Wesen des Menschen, so wie die Schwerkraft das Wesen der Körper bildet. Der Mensch ist zur Freiheit bestimmt, die sein Sein als solches darstellt. Ob er sich ihr verweigert oder sie leugnet, er bleibt für immer in ihr: »Die Freiheit ist also so sehr das Wesen des Menschen, daß sogar ihre Gegner sie realisieren, indem sie ihre Realität bekämpfen ... Jede Art der Freiheit hat daher immer existiert, nur einmal als besonderes Vorrecht, das andere mal als allgemeines Recht.«[2] Diese Unterscheidung erhellt die gesamte Geschichte: so ist der Feudalismus Freiheit, aber in der »nichtvernünftigen« Form des Privilegs; der moderne Staat ist Freiheit, aber in der vernünftigen Form des universalen Rechts. *Vernunft*: der Mensch ist nur Freiheit als Vernunft. Die menschliche Freiheit ist weder

2 Karl Marx: »Debatten über Preßfreiheit«, MEW 1, S. 51 (Mai 1842).

die Laune noch der Determinismus des Interesses, sondern, wie es Kant und Fichte gewollt haben, immer schon Autonomie, als Gehorsam gegenüber dem inneren Gesetz der Vernunft. Diese Vernunft »hat immer existiert, nur nicht immer in der vernünftigen Form«[3] (zum Beispiel im Feudalismus), und sie existiert erst in der modernen Zeit endlich in der Form der Vernunft im Staat – als Staat des Rechts und der Gesetze. »Sie (die Philosophie) betrachtet den Staat als den großen Organismus, in welchem die rechtliche, sittliche und politische Freiheit ihre Verwirklichung zu erhalten hat und der einzelne Staatsbürger in den Staatsgesetzen nur den Naturgesetzen seiner eigenen Vernunft, der menschlichen Vernunft gehorcht.«[4] Daraus ergibt sich die Aufgabe der Philosophie: »sie verlangt, daß der Staat der Staat der menschlichen Natur sei.«[5] Diese Beschwörung wendet sich an den Staat als solchen: Er erkenne sein Wesen, und er wird zur Vernunft werden, zur wahren Freiheit der Menschen, und zwar indem er sich selbst reformiert. Die philosophisch-politische Kritik (welche den Staat an seine Pflichten gegen sich selbst erinnert) fasst also das Ganze der Politik zusammen: es ist die freie Presse, die freie Vernunft der Menschheit, die als solche zur Politik wird. Diese politische Praxis – wie sie sich in der *öffentlichen theoretischen Kritik* zusammenfasst, das heißt in der öffentlichen Kritik über den Weg der Presse – und die als ihre absolute Bedingung die *Pressefreiheit* einfordert, ist die Praxis von Marx in der Rheinischen Zeitung*. Indem Marx seine Theorie der Geschichte entwickelt, begründet und rechtfertigt er also zugleich seine eigene *Praxis*: die öffentliche Kritik des Journalisten, die er als politische Aktion *par excellence* denkt. In dieser Art von Aufklärungsphiloso-

3 Karl Marx an Arnold Ruge, September 1843: *Briefe aus den »Deutsch-Französischen Jahrbüchern«*, MEW 1, S. 345 – eine bemerkenswerte Formulierung, die den Schlüssel zur Marxschen Jugendphilosophie bietet.

4 Karl Marx: »Der leitende Artikel in Nr. 179 der ›Kölnischen Zeitung‹«, MEW 1, S. 104.

5 Ebd., S. 102.

phie hängt alles zusammen – das eine stützt sich ganz streng auf das andere.

II. – *Die zweite Etappe* (1842-1845) wird von einer neuen Form des Humanismus beherrscht: dem »gemeinschaftlichen« Humanismus Feuerbachs. Der Vernunftstaat ist gegenüber der Vernunft taub geblieben: der preußische Staat hat sich nicht reformiert. Die Geschichte selbst hat dieses Urteil über die Illusionen des Humanismus der Vernunft gefällt: Die jungdeutschen Radikalen erwarteten vom Thronanwärter, dass er als König die liberalen Versprechungen halten würde, die er in Erwartung des Thrones ausgesprochen hatte. Aber der Thron verwandelte sehr bald den Liberalen in einen Despoten – genau der Staat, der endlich zur Vernunft werden sollte, brachte wieder einmal nur die Unvernunft hervor. Aus dieser ungeheuren Enttäuschung, die die jungen Radikalen als eine echte historische und theoretische Krise erlebten, zog Marx die Schlussfolgerung: *»so enthält grade der politische Staat ... in allen seinen modernen Formen die Forderungen der Vernunft. Und er bleibt dabei nicht stehn. Er unterstellt überall die Vernunft als realisiert. Er gerät aber ebenso überall in den Widerspruch seiner ideellen Bestimmung mit seinen realen Voraussetzungen.«* (Marx an Ruge, September 1843, MEW 1, S. 345). Ein entscheidender Schritt ist nun vollzogen: die Mängel des Staates werden nicht mehr als Ablenkung des Staates von seinem Wesen begriffen, sondern als ein wirklicher Widerspruch zwischen seinem Wesen (Vernunft) und seiner Existenz (Unvernunft). Der Humanismus Feuerbachs gestattete es, gerade diesen Widerspruch zu denken, indem er in der Unvernunft die Entfremdung der Vernunft und in dieser Entfremdung die Geschichte des Menschen, das heißt seine Verwirklichung, aufzeigte.[6]

6 Diese Begegnung zwischen Feuerbach und der theoretischen Krise, in die die Geschichte die jungdeutschen Radikalen geworfen hatte, erklärt deren Begeisterung für den Verfasser der »Vorläufigen Thesen«, des »Wesens des Christentums« und der »Grundsätze der Philosophie der Zukunft«. Feuerbach verkörpert in der Tat die *theoretische* Lösung der theoretischen Krise der jungen Intellektuellen. In seinem Humanismus der Entfremdung gibt er ihnen tatsächlich die theoretischen Begriffe, die es ihnen ermöglichen, die Entfremdung des menschlichen Wesens als ein unerlässliches Moment der Verwirklichung des menschlichen Wesens, die Unvernunft (die irrationale *Wirklichkeit* des Staates) als das notwendige Moment der Verwirklichung der Vernunft (die Vorstellung vom Staat) zu denken. Er ermöglicht es ihnen so, das zu denken, was sie, andernfalls, als Irrationalität schlechthin erfahren hätten: die notwendige *Verbindung* zwischen der Vernunft und der Unvernunft. Selbstverständlich bleibt dieses Verhältnis in einer philosophischen Anthropologie, die es begründet, gefangen, mit dieser theoretischen Einschränkung: der Umbildung des Begriffs des Menschen, die unerlässlich ist, um das historische Verhältnis der historischen Vernunft und Unvernunft zu denken. Der Mensch hört auf, durch die Vernunft und die Freiheit definiert zu werden: er wird in seiner Verfasstheit als solcher »gemeinschaftlich«, konkrete Intersubjektivität, Liebe, »Brüderlichkeit«, »Gattungswesen«.

Marx verkündet immer noch eine Philosophie des Menschen: »Radikal sein ist die Sache an der Wurzel fassen. Die Wurzel für den Menschen ist aber der Mensch selbst.« (1843 [MEW 1, S. 385]) Aber der Mensch ist jetzt nur darum Freiheit-und-Vernunft, weil er zuerst »Gemeinwesen«* (*Judenfrage*, MEW 1, S. 355) ist, ein Wesen, das sich theoretisch (Wissenschaft) und praktisch (Politik) nur in den universalen menschlichen Verhältnissen erfüllt, ebenso zu den Menschen wie zu seinen Gegenständen (der äußeren Natur, die durch Arbeit »humanisiert« wird). Auch hier bildet noch das Wesen des Menschen die Grundlage von Geschichte und Politik.

Die Geschichte ist die Entfremdung und die Produktion der Vernunft in der Unvernunft, des wahren Menschen im entfremdeten Menschen. In den entfremdeten Produkten seiner Arbeit (Waren, Staat, Religion) verwirklicht der Mensch, ohne es zu wissen, das Wesen des Menschen. Dieser Verlust des Menschen, der die Geschichte und den Menschen produziert, setzt freilich ein bestimmtes Wesen als präexistent voraus. Am Ende der Geschichte braucht dann dieser Mensch, der zur unmenschlichen Objektivität geworden ist, nur als Subjekt sein eigenes im Eigentum, in der Religion und im Staat entfremdetes Wesen zu ergreifen, um totaler Mensch, wahrer Mensch zu werden.

Diese neue Theorie vom Menschen begründet einen neuen

Typ politischer Aktion: die Politik einer *praktischen* Wiederaneignung. Der Anrufung der einfachen Vernunft des Staates verschwindet. Die Politik ist nicht mehr einfache theoretische Kritik und Aufbau der Vernunft durch die freie Presse, sondern besteht in der praktischen Wiederaneignung seines Wesens durch den Menschen. Denn der Staat, wie die Religion, ist zwar der Mensch, aber eben der Mensch in der Enteignung; der Mensch ist hier aufgespalten in den Staatsbürger [citoyen] und den bürgerlichen Menschen [l'homme civil], also in zwei Abstraktionen. Im Himmel des Staates, in den »Bürgerrechten« lebt der Mensch auf imaginäre Weise die menschliche Gemeinschaft, die ihm auf der Erde der »Menschenrechte« vorenthalten wird. Auch wird die Revolution nicht nur *politisch* (liberale vernünftige Reform des Staates) sein, sondern *»menschlich«* (»kommunistisch«) werden, um dem Menschen seine in den fantastischen Formen des Geldes, der Macht und der Götter entfremdete Natur zurückzuerstatten. Von nun an wird diese praktische Revolution das gemeinsame Werk der Philosophie und des Proletariats sein, denn in der Philosophie wird der Mensch theoretisch affirmiert; im Proletariat ist er praktisch negiert. Das Eindringen der Philosophie ins Proletariat wird die bewusste Revolte der Affirmation gegen ihre eigene Negation sein, die Revolte des Menschen gegen seine unmenschlichen Bedingungen. Dann wird das Proletariat seine eigene Negation negieren und im Kommunismus von sich selbst Besitz ergreifen. Die Revolution ist die *Praxis* der der Entfremdung immanenten Logik selbst: sie ist der Moment, in dem die bis jetzt waffenlose Kritik ihre Waffen im Proletariat erkennt. Sie gibt dem Proletariat die Theorie von dem, was es ist: das Proletariat gibt ihr dafür seine bewaffnete Kraft, als eine einzige und innige Kraft, in der jeder sich nur mit sich selbst verbündet. Das revolutionäre Bündnis von Proletariat und Philosophie findet sich also hier noch im Wesen des Menschen besiegelt.

III.

Von 1845 an bricht Marx radikal mit jeder Theorie, die Geschichte und Politik auf ein Wesen des Menschen begründet. Dieser einzigartige Bruch enthält drei voneinander untrennbare theoretische Aspekte:

1. Bildung einer Theorie der Geschichte und der Politik, die auf völlig neuen Begriffen gründet – auf den Begriffen Gesellschaftsformation, Produktivkräfte, Produktionsverhältnisse, Überbau, Ideologien, Determination in letzter Instanz durch die Ökonomie, spezifische Determination der anderen Ebenen etc.
2. Radikale Kritik der *theoretischen* Anmaßungen jedes philosophischen Humanismus.
3. Bestimmung des Humanismus als *Ideologie*.

Auch in dieser neuen Auffassung hängt alles streng zusammen, aber es ist eine neue Art von Strenge: das kritisierte Wesen des Menschen (2) wird als Ideologie bestimmt (3), das heißt auf eine Kategorie bezogen, die zur neuen Theorie der Gesellschaft und der Geschichte (1) gehört.

Der Bruch mit jeder *philosophischen* Anthropologie oder mit jedem *philosophischen* Humanismus ist kein zweitrangiges Detail: er bildet eine Einheit mit der wissenschaftlichen Entdeckung bei Marx.

Dieser Bruch bedeutet, dass in ein und demselben Akt Marx die Problematik der früheren Philosophie verwirft und eine neue Problematik annimmt. Die frühere idealistische (»bürgerliche«) Philosophie beruhte in allen ihren Gebieten und Entwicklungen (»Erkenntnistheorie«, Geschichtsauffassung, politische Ökonomie, Morallehre, Ästhetik etc.) auf einer Problematik der *menschlichen Natur* (oder auch des Wesens des Menschen). Diese Problematik war jahrhundertelang ganz zweifellos evident, und niemand dachte daran, sie in Frage zu stellen – nicht einmal angesichts der internen Neustrukturierungen, denen sie unterworfen wurde.

Diese Problematik war weder ungenau noch kraftlos: sie war, im Gegenteil, durch ein kohärentes System genauer Begriffe konstituiert, die eng untereinander verknüpft waren. Sie implizierte, als Marx sich mit ihr auseinandersetzte, die beiden komplementären Postulate, wie er sie in seiner 6. Feuerbachthese definiert hatte:

1. dass ein universelles Wesen des Menschen existiert;
2. dass dieses Wesen das Attribut der *»einzelnen Individuen«* [vgl. MEW 3, S. 6] ist, die dessen wirkliche Subjekte sind.

Diese beiden Postulate sind komplementär und untrennbar. Nun setzt aber ihre Existenz und ihre Einheit eine ganze empirisch-idealistische Weltanschauung voraus. Damit das Wesen des Menschen universales Attribut sei, müssen in der Tat *konkrete Subjekte* existieren – als absolute Gegebenheiten: das impliziert einen *Empirismus des Subjekts*. Damit diese empirischen Individuen Menschen seien, muss jedes von ihnen in sich das gesamte menschliche Wesen tragen, wenn nicht *de facto*, so wenigstens *de iure*: das impliziert einen *Idealismus des Wesens*. Der Empirismus des Subjekts impliziert also den Idealismus des Wesens und dies gilt auch umgekehrt: Diese Beziehung kann sich in ihr »Gegenteil« – Empirismus des Begriffs und Idealismus des Subjekts – umkehren. Diese Umkehrung lässt die grundlegende Struktur der Problematik unangetastet, die als solche unverändert bleibt.

Man kann in dieser typischen Struktur nicht nur die Prinzipien der Gesellschaftstheorien (von Hobbes bis Rousseau), der politischen Ökonomie (von Petty bis Ricardo), der Morallehre (von Descartes bis Kant), sondern auch das Prinzip der idealistischen und der (prämarxistischen) materialistischen »Erkenntnistheorie« (von Locke über Kant bis Feuerbach) wiedererkennen. Der Inhalt des menschlichen Wesens oder der empirischen Subjekte kann variieren (wie man es von Descartes bis Feuerbach sieht); das Subjekt kann vom Empirismus zum Idealismus übergehen (wie man es von Locke bis Kant sieht): die gegebenen Beziehungsglieder und ihr

Verhältnis verändern sich nur innerhalb einer unveränderlichen typischen Struktur, die diese Problematik konstituiert: *Einem Idealismus des Wesens entspricht stets ein Empirismus des Subjekts (oder einem Idealismus des Subjekts stets ein Empirismus des Wesens).*

Indem Marx das Wesen des Menschen als theoretische Grundlage verwirft, verwirft er dieses ganze organische System von Postulaten. Er vertreibt die philosophischen Kategorien *Subjekt*, *Empirismus*, *ideales Wesen* etc. aus allen Gebieten, in denen sie herrschten. Nicht nur aus der politischen Ökonomie (Ablehnung des Mythos vom *homo oeconomicus*, das heißt des Individuums mit bestimmten Fähigkeiten und Bedürfnissen als *Subjekt der klassischen Ökonomie*), nicht nur aus der Geschichte (Ablehnung des gesellschaftlichen Atomismus und des politisch-ethischen Idealismus) und nicht nur aus der Morallehre (Ablehnung der kantischen Moralidee), sondern auch aus der Philosophie selbst – denn der Materialismus von Marx schließt sie alle aus: den Empirismus des Subjekts (und auch seine Kehrseite: das transzendentale Subjekt) sowie den Idealismus des Begriffs (und auch seine Kehrseite: den Empirismus des Begriffs).

Diese totale theoretische Revolution ist nur deswegen dazu berechtigt, die alten Begriffe zu verwerfen, weil sie sie durch neue Begriffe ersetzt. Marx begründet in der Tat eine neue Problematik, eine neue systematische Art, der Welt Fragen zu stellen, neue Prinzipien und eine neue Methode. Diese Entdeckung ist unmittelbar in der Theorie des historischen Materialismus enthalten, wo Marx nicht nur eine neue Theorie der Geschichte der Gesellschaften vorschlägt, sondern damit zugleich, auf eine implizite, aber doch notwendige Weise, eine neue »Philosophie« mit geradezu unendlichen Implikationen. So schlägt Marx, wenn er in der Theorie der Geschichte das alte Begriffspaar aus Individuum und menschlichem Wesen durch neue Begriffe (Produktivkräfte, Produktionsverhältnisse etc.) ersetzt, in der Tat damit gleichzeitig eine neue Auffassung der »Philosophie« vor. Er ersetzt die

alten Postulate (Empirismus-Idealismus des Subjekts, Empirismus-Idealismus des Wesens), die nicht nur die Grundlage des Idealismus, sondern auch die des prämarxistischen Materialismus bilden, durch einen dialektisch-historischen Materialismus der *Praxis*: das heißt durch eine Theorie der unterschiedlichen spezifischen *Ebenen* der *menschlichen Praxis* (ökonomische Praxis, politische Praxis, ideologische Praxis, wissenschaftliche Praxis) in den für sie eigentümlichen Artikulationsformen, deren Grundlage sich in den spezifischen Artikulationen der Einheit der menschlichen Gesellschaft findet. Sagen wir mit einem Wort, dass Marx den »ideologischen« und universalen Begriff der Feuerbachschen »Praxis« durch eine konkrete Auffassung der spezifischen Differenzen ersetzt, die es gestattet, jede besondere Praxis in den spezifischen Differenzen der gesellschaftlichen Struktur zu situieren.

Um zu begreifen, was Marx an völlig Neuem bringt, muss man sich nicht nur der Neuheit der Begriffe des historischen Materialismus bewusst werden, sondern darüber hinaus auch noch der Tiefe der theoretischen Revolution, die sie implizieren und ankündigen. Unter dieser Bedingung ist es möglich, den Status des Humanismus zu bestimmen: indem nämlich seine *theoretischen* Ansprüche verworfen werden und seine praktische Funktion als Ideologie anerkannt wird.

Streng im Hinblick auf die Theoriebildung kann man und muss man also ganz offen von einem *theoretischen Antihumanismus bei Marx* sprechen und in diesem *theoretischen Antihumanismus* die (negative) absolute Bedingung der Möglichkeit der (positiven) Erkenntnis der menschlichen Welt als solcher sehen. Über die Menschen etwas *erkennen* kann man nur unter der absoluten Bedingung, zuvor den philosophischen (theoretischen) Mythos vom Menschen zu Asche reduziert zu haben. Jedes Denken, das sich auf Marx berufen würde, um auf die eine oder die andere Weise eine theoretische Anthropologie oder einen theoretischen Humanismus wiedereinzuführen, wäre demnach *theoretisch* nur Asche.

Aber praktisch könnte ein derartiges Denken geradezu ein Denkmal prämarxistischer Ideologie errichten, das die wirkliche Geschichte mit dem Risiko belasten könnte, sich in Sackgassen zu verrennen.

Denn dem marxistischen theoretischen Antihumanismus entspricht durchaus eine Erkenntnis und eine Anerkennung des Humanismus – nämlich als *Ideologie*. Marx ist nie der idealistischen Illusion verfallen zu glauben, dass die Erkenntnis eines Objekts im äußersten Fall dieses Objekt ersetzen oder seine Existenz gleichsam in sich auflösen könnte. Die Cartesianer, die gewusst haben, dass die Sonne zweitausend Meilen entfernt sei, wunderten sich aber, dass man sie auf zweihundert Schritte sah: sie hatten nicht einmal an Gott selbst zu viel, um diesen Abstand füllen zu können. Marx hat niemals geglaubt, dass die Erkenntnis der Natur des *Geldes* (ein gesellschaftliches Verhältnis) seine *Erscheinungsform*, seine Existenzform als ein Ding zerstören könnte, denn diese Erscheinung ist sein Sein selbst, mit ebenso großer Notwendigkeit wie die bestehende Produktionsweise.[7] Marx hat nie-

7 Die ganze modische Theorie der »Verdinglichung« beruht auf der Projektion der Theorie der Entfremdung aus den Jugendschriften, und besonders den Manuskripten von 1844, auf die »Fetischismus«-Theorie im Kapital. In den Manuskripten von 1844 wird die Objektivierung des menschlichen Wesens als unentbehrliche Voraussetzung zur Wiederaneignung des menschlichen Wesens durch den Menschen behauptet. Während des gesamten Prozesses der Objektivierung existiert der Mensch nur in der Form einer Objektivität, in der er seinem eigenen menschlichen Wesen unter dem Anschein eines fremden, nichtmenschlichen Wesens begegnet. Diese »Objektivierung« wird nicht »Verdinglichung« genannt, obwohl sie *unmenschlich* genannt wird. Die Unmenschlichkeit wird nicht durch das Modell des »Dings« par excellence dargestellt, sondern einmal durch das Modell der Animalität (oder sogar der Präanimalität: dieser Mensch, der nicht einmal mehr zur Natur die einfachen tierischen Verhältnisse unterhält), das andere Mal durch das Modell der Allmacht und der Faszination, also der Transzendenz (Gott, Staat) und des Geldes, das seinerseits ein »Ding« ist. Im Kapital ist das einzige gesellschaftliche Verhältnis, das sich unter der Form eines *Dinges* (als dieses Stück Metall) darstellt, das *Geld*. Aber die Auffassung des Geldes als *Ding* (das heißt die Verwechslung des Wertes mit dem Gebrauchswert im Geld) entspricht nicht der Wirklichkeit dieses »Dings«: nicht an der Brutalität eines einfachen »Dings« stößt sich der Mensch, der

mals geglaubt, dass eine Ideologie durch ihre Erkenntnis aufgelöst werden könnte: denn die Erkenntnis dieser Ideologie, die sich als Erkenntnis der Bedingungen ihrer Möglichkeit, ihrer Struktur, ihrer spezifischen Logik und ihrer praktischen Rolle im Schoß einer gegebenen Gesellschaft entfaltet, ist zugleich auch die Erkenntnis der Bedingungen ihrer Notwendigkeit. Der theoretische *Antihumanismus* von Marx beseitigt also keineswegs die historische *Existenz* des Humanismus. Vor und nach Marx trifft man in der wirklichen Welt Philosophien des Menschen, und heute sind selbst gewisse Marxisten versucht, die Themen eines neuen theoretischen Humanismus zu entwickeln. Besser noch: der theoretische Antihumanismus bei Marx spricht dem Humanismus eine Notwendigkeit als *Ideologie* zu, eine bedingte Notwendigkeit, indem er ihn nämlich in Beziehung setzt zu seinen Existenzbedingungen. Die Anerkennung dieser Notwendigkeit ist nicht bloß spekulativ von Bedeutung. Denn allein auf sie kann der Marxismus eine Politik gründen, die die bestehenden ideologischen Formen betrifft, welcher Art sie auch sein mögen: Religion, Moral, Kunst, Philosophie, Recht – und Humanismus an erster Stelle. Eine (eventuelle) marxistische Politik der humanistischen Ideologie, das heißt: eine politische Haltung im Hinblick auf den Humanismus – eine Politik, die entweder die Ablehnung oder die Kritik, oder die Anwendung oder die Unterstützung, oder die Entwicklung oder die humanistische Erneuerung der augenblicklichen Formen der Ideologie im *ethisch-politischen* Bereich sein kann – eine derartige Politik ist also nur unter der absoluten Bedingung möglich, dass sie sich auf die marxistische Philosophie gründet, deren Voraussetzung der theoretische *Antihumanismus* darstellt.

in direktem Verhältnis zum Geld steht, sondern an einer *Macht* über die Dinge und Menschen (oder an ihrem *Fehlen*). Eine Ideologie der Verdinglichung, die überall »Dinge« in den menschlichen Verhältnissen sieht, vermengt unter der Kategorie des »Dinges« (welche die Marx allerfremdeste Kategorie ist) alle gesellschaftlichen Verhältnisse, indem sie nach dem Modell einer Ideologie des Geld-Dings gedacht werden.

IV.

Alles hängt demgemäß also von der Erkenntnis der Natur des Humanismus als *Ideologie* ab.

Es kann nicht darum gehen, hier eine gründliche Bestimmung der Ideologie in Angriff zu nehmen. Es genügt, sehr schematisch zu wissen, dass eine Ideologie ein (seine eigene Logik und seine eigene Strenge besitzendes) System von Vorstellungen (Bildern, Mythen, Ideen oder Begriffen, je nachdem) ist, das im Schoß einer gegebenen Gesellschaft mit einer geschichtlichen Existenz und einer geschichtlichen Rolle begabt ist. Ohne auf das Problem der Beziehungen einer Wissenschaft zu ihrer (ideologischen) Vergangenheit einzugehen, können wir sagen, dass die Ideologie als System von Vorstellungen sich von der Wissenschaft darin unterscheidet, dass die praktisch-gesellschaftliche Funktion sich in ihr gegenüber der theoretischen Funktion (oder auch der Erkenntnisfunktion) durchsetzt.

Was ist die Natur dieser gesellschaftlichen Funktion? Um sie zu begreifen, muss man sich auf die marxistische Theorie der Geschichte beziehen. Die »Subjekte« der Geschichte sind gegebene menschliche Gesellschaften. Sie stellen sich als Gesamtheiten dar, deren Einheit durch einen bestimmten spezifischen Typ von *Komplexität* konstituiert wird und dabei Instanzen ins Spiel bringt, die man, nach Engels, sehr schematisch auf drei reduzieren kann: die Ökonomie, die Politik und die Ideologie. In jeder Gesellschaft stellt man also unter bisweilen sehr paradoxen Formen die Existenz einer ökonomischen Aktivität an der Basis, die Existenz einer politischen Organisation und die Existenz »ideologischer« Formen fest (Religion, Moral, Philosophie etc.). *Die Ideologie ist also in organischer Weise Bestandteil jeder gesellschaftlichen Totalität.* Alles vollzieht sich so, als ob die menschlichen Gesellschaften ohne diese *spezifischen Formationen*, ohne diese Systeme von Vorstellungen (auf verschiedenen Ebenen), wie sie Ideologien sind, nicht dauerhaft bestehen könnten. Die

menschlichen Gesellschaften scheiden die Ideologie aus wie ein Element oder eine Atmosphäre, die für ihre Atmung, für ihr geschichtliches Leben unerlässlich sind. Nur eine ideologische Weltanschauung konnte *Gesellschaften ohne Ideologien* ersinnen und die utopische Idee einer Welt akzeptieren, in der die Ideologie (und nicht etwa nur eine ihrer historischen Formen) als solche verschwinden würde, ohne Spuren zu hinterlassen, um durch die *Wissenschaft* ersetzt zu werden. Diese Utopie liegt zum Beispiel der Vorstellung zugrunde, dass die Moral, die in ihrem Wesen Ideologie ist, durch Wissenschaft ersetzt oder auch selbst durch und durch wissenschaftlich werden könnte. Oder dass die Religion durch die Wissenschaft aufgelöst werden könnte, die dann in gewisser Weise deren Platz einnehmen würde: Oder auch dass die Kunst mit der Erkenntnis verschmelzen oder zum »Alltagsleben« werden könnte etc.

Und um auch nicht der allerbrennendsten Frage aus dem Weg zu gehen: *Im historischen Materialismus ist die Vorstellung nicht möglich, dass selbst eine kommunistische Gesellschaft jemals ohne Ideologie auskommen könnte*, ganz gleich, ob es sich nun um Moral, Kunst oder »Weltdarstellung« handele. Man kann sicherlich bedeutende Modifikationen der ideologischen Formen und ihrer Beziehungen voraussehen, ja sogar das Verschwinden gewisser bestehender Formen oder die Übertragung ihrer Funktion auf benachbarte Formen; man kann auch (von den Prämissen der bereits gemachten Erfahrungen ausgehend) die Entwicklung neuer ideologischer Formen voraussehen (z. B. die Ideologien der »wissenschaftlichen Weltanschauung« oder des »kommunistischen Humanismus«), aber nach dem augenblicklichen Stand der streng verstandenen marxistischen Theorie ist nicht anzunehmen, dass der Kommunismus, eine neue Produktionsweise, die bestimmte Produktivkräfte und Produktionsverhältnisse einschließt, von einer gesellschaftlichen Organisation der Produktion und damit auch von den entsprechenden ideologischen Formen absehen kann.

Die Ideologie ist also keine Verirrung oder ein zufälliger Auswuchs der Geschichte: Sie ist eine für das historische Leben der Gesellschaften wesentliche Struktur. Allein die Existenz und die Anerkennung ihrer Notwendigkeit können es gestatten, auf die Ideologie einzuwirken und sie in ein Instrument der reflektierten Einwirkung auf die Geschichte zu verwandeln.

Es ist üblich, die Ideologie in den Bereich des *»Bewusstseins«* einzuordnen. Man darf sich aber von dieser Benennung nicht irreführen lassen, die von der idealistischen Problematik vor Marx verunreinigt bleibt. In Wahrheit hat die Ideologie recht wenig mit dem »Bewusstsein« zu tun, wenn man denn einmal annimmt, dass dieser Begriff einen eindeutigen Sinn hat. Denn sie ist von Grund auf *unbewusst*, selbst wenn sie sich in einer reflektierten Form darstellt (wie in der prämarxistischen »Philosophie«). Die Ideologie ist zwar ein System von Vorstellungen; aber diese Vorstellungen haben in den meisten Fällen nichts mit dem »Bewusstsein« zu tun: sie sind meistens Bilder, bisweilen Begriffe, aber der Mehrzahl der Menschen drängen sie sich vor allem als *Strukturen* auf, ohne durch ihr »Bewusstsein« hindurchzugehen. Sie sind wahrgenommene-angenommene-ertragene kulturelle Objekte und wirken funktional auf die Menschen ein, aber durch einen Vorgang, der ihnen selbst entgeht. Die Menschen »leben« ihre Ideologie wie der Cartesianer den Mond auf zweihundert Schritte »sah« (oder nicht sah – wenn er ihn als solchen in seinem Blick fixierte) – also *keineswegs als eine Bewusstseinsform, sondern als ein Objekt ihrer »Welt«* – als ihre *»Welt«* selbst. Was meint man eigentlich, wenn man gleichwohl sagt, dass die Ideologie das »Bewusstsein« der Menschen betrifft? Zunächst, dass man die Ideologie von den anderen sozialen Instanzen unterscheidet, aber auch sagt, dass die Menschen ihre Handlungen, die die klassische Tradition üblicherweise der Freiheit und dem »Bewusstsein« zuschreibt, in der Ideologie, *über und durch die Ideologie leben* – kurzum, dass das »gelebte« Verhältnis der Menschen

zur Welt, einschließlich das zur Geschichte (in der politischen Handlung oder auch in der Untätigkeit) sich über die Ideologie vermittelt, besser noch, *die Ideologie selbst* ist. In diesem Sinn sagte Marx, dass die Menschen sich ihres Platzes in der Welt und in der Geschichte in der Ideologie (als Ort der politischen Kämpfe) *bewusst werden*: im Schoß dieser ideologischen Unbewusstheit gelingt es den Menschen, ihre »gelebten« Verhältnisse zur Welt zu verändern und jene neue Form spezifischer Unbewusstheit zu erlangen, die man »Bewusstsein« nennt.

Die Ideologie betrifft also das *gelebte* Verhältnis der Menschen zu ihrer Welt. Dieses Verhältnis, das nur unter der Bedingung, selbst unbewusst zu sein, als *»bewusst«* erscheint, scheint in der gleichen Weise nur unter der Bedingung einfach zu sein, dass es komplex ist, kein einfaches Verhältnis, sondern ein Verhältnis von Verhältnissen, ein Verhältnis zweiten Grades. Tatsächlich drücken die Menschen in der Ideologie nicht etwa ihre Verhältnisse zu ihren Existenzbedingungen aus, sondern die *Art*, wie sie ihr Verhältnis zu ihren Existenzbedingungen leben – was gleichzeitig ein wirkliches und ein »gelebtes«, »imaginäres« Verhältnis voraussetzt. Die Ideologie ist demgemäß der Ausdruck des Verhältnisses der Menschen zu ihrer »Welt«, das heißt die (überdeterminierte) Einheit ihres wirklichen Verhältnisses und ihres imaginären Verhältnisses zu ihren wirklichen Existenzbedingungen. In der Ideologie ist das wirkliche Verhältnis unvermeidlich in das imaginäre Verhältnis hineingestellt: also in ein Verhältnis, das eher einen (konservativen, konformistischen, reformistischen, revolutionären) *Willen*, ja sogar eine Hoffnung oder eine Sehnsucht *zum Ausdruck bringt*, als dass es eine Realität beschreibt.

In dieser Überdetermination des Realen durch das Imaginäre und des Imaginären durch das Reale ist die Ideologie prinzipiell *aktiv*: Sie bestärkt oder modifiziert das Verhältnis der Menschen zu ihren Existenzbedingungen in diesem imaginären Verhältnis als solchem. Daraus ergibt sich, dass diese

Wirkungsweise der Ideologie niemals nur rein *instrumentell* sein kann: Auch diejenigen Menschen, die sich der Ideologie als eines reinen Mittels zum Handeln, als eines bloßen Werkzeugs bedienen, bleiben in ihr befangen und werden von ihr erfasst – selbst in dem Moment, wo sie sich ihrer bedienen und ihre obersten Herren zu sein glauben.

Das ist im Falle einer *Klassengesellschaft* völlig klar. Die herrschende Ideologie ist in ihr die Ideologie der herrschenden *Klasse.* Aber die herrschende Klasse unterhält zur herrschenden Ideologie, die ihre Ideologie ist, kein bloß äußerliches und hellsichtiges Verhältnis, in dem sie diese bloß aus Nützlichkeitserwägungen oder in reiner List »einsetzt«. Als die bürgerliche, »aufsteigende Klasse« im Laufe des 18. Jahrhunderts eine humanistische Ideologie der Gleichheit, der Freiheit und der Vernunft entwickelt hat, gab sie ihrer eigenen Forderung die Form der Universalität, als habe sie eben die Menschen, die sie dann nur befreite, um sie auszubeuten, zu jenem Ziel heranbilden und damit auf ihrer Seite für den Kampf rekrutieren wollen. Darin liegt der Rousseausche Mythos vom Ursprung der Ungleichheit: Die Reichen halten den Armen die »allerüberlegteste Rede«, die jemals erdacht wurde, um sie davon zu überzeugen, ihre Knechtschaft als ihre Freiheit zu leben. In Wahrheit muss die Bourgeoisie selbst an ihren Mythos glauben, bevor sie die anderen überzeugt – und dies nicht nur, um sie überhaupt von ihm zu überzeugen: Denn sie lebt ihrer eigenen Ideologie eben *dieses* imaginäre Verhältnis zu ihren wirklichen Existenzbedingungen, das es ihr gestattet, zugleich auf sich selbst einzuwirken (sich ein juristisches und moralisches Bewusstsein sowie die juristischen und moralischen Bedingungen des ökonomischen Liberalismus zu verschaffen) und ihre Wirkung auf die anderen (die von ihr Ausgebeuteten und Auszubeutenden, also die »freien Lohnarbeiter«) auszuüben, um dergestalt ihre historische Rolle als herrschende Klasse sich zu eigen zu machen, als solche auszufüllen und auch selbst zu ertragen. In der Ideologie der *Freiheit lebt* die Bourgeoisie derart sehr ge-

nau ihr Verhältnis zu ihren eigenen Existenzbedingungen, das heißt ihr wirkliches Verhältnis (das Recht der liberalen kapitalistischen Ökonomie), dieses ist *aber hineingestellt in ein imaginäres Verhältnis*: Alle Menschen sind frei, auch die freien Lohnarbeiter. Ihre Ideologie besteht in diesem *Wortspiel* in Bezug auf die *Freiheit*, in dem ebenso der Wille der Bourgeoisie zu erkennen ist, ihre (»freien«!) Ausgebeuteten zu mystifizieren, um sie dadurch im Zaum zu halten, indem sie sie zur Freiheit erpresst, wie auch das Bedürfnis der Bourgeoisie, ihre eigene Klassenherrschaft als die Freiheit der von ihr selbst Ausgebeuteten zu *leben*. So wie ein Volk, das ein anderes ausbeutet, selbst nicht frei sein kann, ebenso ist eine Klasse, die sich einer Ideologie *bedient*, dieser auch ihrerseits unterworfen. Wenn man von der Klassenfunktion einer Ideologie spricht, muss man also begreifen, dass die herrschende Ideologie auch insofern die Ideologie der herrschenden Klasse ist, als sie ihr nicht nur dazu dient, die ausgebeutete Klasse zu beherrschen, sondern auch dazu, *sich selbst als herrschende Klasse zu konstituieren*, indem dadurch nämlich bewirkt wird, dass die herrschende Klasse selbst ihr gelebtes Verhältnis zur Welt als real und als gerechtfertigt annimmt.

Aber man muss noch einen Schritt weiter gehen und sich die Frage stellen, was mit der *Ideologie* in einer Gesellschaft geschieht, in der die Klassen verschwunden sind. Das eben Gesagte lässt hierauf eine Antwort zu: Wenn sich die ganze gesellschaftliche Funktion einer Ideologie im Zynismus eines bewussten Mythos zusammenfassen ließe (wie der »schönen Lügen« Platons oder der Techniken der modernen Werbung), welchen die herrschende Klasse – selbst außer ihm stehend – fabrizieren und handhaben würde, um diejenigen zu täuschen, die sie ausbeutet, dann würde die Ideologie mit den Klassen verschwinden. Aber da wir gesehen haben, dass sogar im Fall einer Klassengesellschaft die Ideologie auf die herrschende Klasse selbst wirkt und dazu beiträgt, sie als Klasse zu gestalten und etwa ihre Haltungen zu verändern,

um sie ihren wirklichen Existenzbedingungen anzupassen (z. B. in der Ausgestaltung der juristischen Freiheit), ist es auch ganz klar, dass *die Ideologie (als ein System von Massenvorstellungen) in jeder Gesellschaft unentbehrlich ist, um die Menschen zu bilden, sie zu verändern und sie überhaupt dazu in die Lage zu versetzen, den Anforderungen ihrer Existenzbedingungen zu genügen.* Wenn die Geschichte, auch in einer sozialistischen Gesellschaft, wie Marx gesagt hat, eine ununterbrochene Transformation der Existenzbedingungen der Menschen darstellt, dann müssen die Menschen »ohne Unterlass« ihrerseits verändert werden, damit sie sich diesen Bedingungen anpassen. Wenn diese »Anpassung« nicht der Spontaneität überlassen werden kann, sondern ständig verantwortlich betrieben, beherrscht und kontrolliert werden muss, dann drückt sich diese Forderung in der Ideologie aus, dann bemisst sich der gegebenenfalls in dieser Hinsicht auftretende Abstand in ihr, dann wird auch dieser Widerspruch in ihr gelebt und seine Auflösung in ihr »ausagiert«. In der Ideologie *lebt auch* die klassenlose Gesellschaft die Nichtentsprechung-und-Entsprechung ihres eigenen Verhältnisses zu ihrer Welt, in ihr und durch sie verändert sie das »Bewusstsein« der Menschen, das heißt ihre Haltung und ihr Verhalten, um sie immer wieder so weit zu bringen, dass sie ihren Aufgaben genügen und ihre Existenzbedingungen bewältigen können.

In einer Klassengesellschaft ist die Ideologie die Vermittlungsform, in der sich, und ebenso das Element, in dem sich das Verhältnis der Menschen zu ihren Existenzbedingungen zum Nutzen der herrschenden Klasse reguliert. In einer klassenlosen Gesellschaft ist die Ideologie die Vermittlungsform, in der sich, und ebenso das Element, in dem sich das Verhältnis der Menschen zu ihren Existenzbedingungen zum Nutzen aller Menschen leben lässt.

V.

Wir sind jetzt dazu in der Lage, zum Thema des sozialistischen Humanismus zurückzukehren und die theoretische Verschiedenartigkeit, die wir zwischen einem wissenschaftlichen Begriff (Sozialismus) und einem ideologischen Begriff (Humanismus) festgestellt haben, als solche zu erklären.

In seinem Verhältnis zu den herrschenden Formen des bürgerlichen oder christlichen Humanismus der *Person* stellt sich der sozialistische Humanismus der Person als Ideologie gerade in dem *Wortspiel* dar, das ihr Zusammentreffen autorisiert. Fern sei mir der Gedanke, dass es sich dabei um die Begegnung eines Zynismus und einer Naivität handeln könnte. Ein Wortspiel ist immer, und auch in diesem Fall, das Indiz einer *historischen Wirklichkeit* und zugleich einer Zweideutigkeit, die als solche gelebt wird, sowie zugleich auch der Ausdruck des Wunsches, sie zu überwinden. Wenn die Marxisten in ihren Verhältnissen zur übrigen Welt den Akzent auf einen sozialistischen Humanismus der Person setzen, tun sie damit ganz einfach ihren *Willen* kund, den Abstand, der sie von ihren möglichen Verbündeten trennt, zu überbrücken, und sie greifen einfach der Bewegung vor, indem sie der künftigen Geschichte die Sorge überlassen, die alten Worte mit einem neuen Inhalt zu versehen.

Auf diesen Inhalt kommt es an. Denn wieder einmal sind die Themen des marxistischen Humanismus nicht zuallererst Themen zum Gebrauch der *anderen.* Die Marxisten, die sie entwickeln, tun dies notwendigerweise *für sich selbst*, bevor sie es für die anderen tun können. Nun wissen wir, worauf diese Entwicklungen gegründet sind: auf die neuen Bedingungen, wie sie in der Sowjetunion bestehen, das heißt auf das Ende der Diktatur des Proletariats und auf den Übergang zum Kommunismus.[42]

Hier ist der alles entscheidende Punkt. Und daher würde ich die Frage folgendermaßen stellen: *Welchen Entwicklungen* entspricht in der Sowjetunion die offensichtliche Entwicklung der Themen des (sozialistischen) Humanismus der Person? In der *Deutschen Ideologie* bemerkt Marx – im Zusammenhang seiner Aussagen über die Idee des Menschen und den Humanismus –, dass die Idee der menschlichen Natur oder des Wesens des Menschen immer in sich ein *verknüpftes Werturteil* voraussetzt, das auf das Begriffspaar »menschlich/unmenschlich« bezogen ist. Er schreibt: »Dies sogenannte ›Unmenschliche‹ ist ebensogut ein Produkt der jetzigen Verhältnisse wie das ›Menschliche‹; es ist ihre negative Seite ...« (MEW 3, S. 417). Das Begriffspaar »menschlich/unmenschlich« stellt das verborgene Prinzip jedes Humanismus dar, der dann immer nur die Art ist, wie dieser Widerspruch gelebt, ertragen oder auch gelöst wird. Der bürgerliche Humanismus machte den Menschen zum Prinzip jeder Theorie. Dieses leuchtende Wesen des Menschen war das sichtbare Gegenstück eines im Schatten bleibenden Unmenschlichen. Der Inhalt des menschlichen Wesens, dieses anscheinend absoluten Wesens, ließ in diesem ihren Schatten bleibenden Teil seine Geburt in der Revolte erkennen. Der Mensch der Freiheit und damit der Vernunft diente der Denunziation des egoistischen und zerrissenen Menschen der kapitalistischen Gesellschaft. In den beiden Formen dieses Begriffspaares von »unmenschlich« und »menschlich« lebten sowohl die Bourgeoisie des 18. Jahrhunderts – in der »liberal-rationalen« Form – als auch die deutschen radikalen Linksintellektuellen – in der »gemeinschaftlichen« oder »kommunistischen« Form – ihre Verhältnisse zu ihren eigenen Existenzbedingungen: als eine Verweigerung, als eine Forderung und als ein Programm.

Wie sieht dies bei dem aktuellen sozialistischen Humanismus aus? Auch er ist *Ablehnung* und Anklage: Er besteht in der Ablehnung aller Diskriminierung des Menschen, sei sie nun rassisch, politisch, religiös oder sonst eine. Er besteht in der Ablehnung jeder Art von ökonomischer Ausbeutung und von politischer Knechtschaft. Er besteht in der Ablehnung des Krieges. Diese Ablehnung ist nicht nur eine stolze

Siegesproklamation, eine Mahnung und ein Beispiel, gerichtet an die Außenwelt, an alle Menschen, die den *Imperialismus* erleiden – seine Ausbeutung, sein Elend, seine Knechtschaft, seine Diskriminierung und seine Kriege. Als Mahnung und als Beispiel sind sie auch und zuerst *nach innen gerichtet* – an die Sowjetunion selbst. Im sozialistischen Humanismus der Person gibt die Sowjetunion ihrerseits zu Protokoll, dass die Periode der Diktatur des Proletariats überwunden ist; sie verwirft und verdammt aber auch ihre »Missbräuche«, das heißt die falschen und »verbrecherischen« Formen, die sie in der Periode des »Personenkults« angenommen hatte. Der sozialistische Humanismus bezieht sich in seiner inneren Anwendung also auf die historische Wirklichkeit der Aufhebung der Diktatur des Proletariats und der Überwindung der »missbräuchlichen« Formen, die sie in der UdSSR angenommen hatte. Er bezieht sich auf eine »doppelte« Wirklichkeit: nicht nur auf eine durch eine vernünftige *Notwendigkeit* der Entwicklung der sozialistischen Produktivkräfte und Produktionsverhältnisse (die Diktatur des Proletariats) überwundene Wirklichkeit, sondern außerdem noch auf eine Wirklichkeit, *die man nicht hätte zu überwinden haben müssen*, diese neue *»nicht vernünftige Existenzform der Vernunft«*, diesen Anteil an historischer *»Unvernunft«* und historisch »Unmenschlichem«, den die Vergangenheit der UdSSR in sich trägt: den Terror, die Unterdrückung und den Dogmatismus – eben das, was man in seinen Untaten noch nicht endgültig überwunden hat.

Aber über diesen Wunsch gelangen wir vom Schatten ins Licht, vom Unmenschlichen zum Menschlichen. Der Kommunismus, dem sich die UdSSR verschreibt, ist eine Welt ohne ökonomische Ausbeutung, ohne Gewalt und ohne Diskriminierung – eine Welt, die den Sowjetmenschen den unendlichen Raum des Fortschritts, der Wissenschaft, der Kultur, des Brotes und der Freiheit, mit einem Wort der freien Entwicklung eröffnet, eine Welt, die ohne Schatten und auch ohne Dramen sein kann. Wozu wird dann aber die Betonung

derart entschlossen auf den *Menschen* gelegt? Inwiefern brauchen die sowjetischen Menschen eine *Idee des Menschen*, das heißt eine Idee von sich selbst, die ihnen dabei *hilft, ihre eigene Geschichte zu leben*? Es fällt hier schwer, nicht den Zusammenhang herzustellen zwischen einerseits der Notwendigkeit, eine bedeutende historische Verwandlung vorzubereiten und zu verwirklichen (Übergang zum Kommunismus, Ende der Diktatur des Proletariats, Absterben des Staatsapparats, was die Schaffung neuer politischer, wirtschaftlicher und kultureller Organisations*formen* voraussetzt, die diesem Übergang entsprechen) – und andererseits den *historischen Bedingungen*, unter denen sich dieser Übergang vollziehen soll. Nun ist es offensichtlich, dass diese *Bedingungen* auch von der Vergangenheit der UdSSR und von ihren Schwierigkeiten gezeichnet sind – nicht nur von den in der Periode des *»Personenkults«* verschuldeten Schwierigkeiten, *sondern auch* von den weiter zurückreichenden Schwierigkeiten, die für den *»Aufbau des Sozialismus in einem Land«*, dazu noch in einem ursprünglich ökonomisch und kulturell »rückständigen« Land, eigentümlich waren. Unter diesen »Bedingungen« muss man an erster Stelle die »theoretischen« Bedingungen nennen, die die Vergangenheit als Erbe hinterlassen hatte.

Diese gegenwärtige Nichtentsprechung, wie sie zwischen den historischen Aufgaben und ihren Bedingungen besteht, kann den Rückgriff auf diese Ideologie erklären. In der Tat sind die Themen des sozialistischen Humanismus Anzeichen für die Existenz wirklicher Probleme – als *neue* historische, wirtschaftliche, ökonomische und ideologische Probleme, die die stalinistische Periode zwar in den Schatten abgedrängt hat, die sie hervorbrachte, indem sie den Sozialismus produzierte: Probleme der ökonomischen, politischen und kulturellen *Organisations*formen entsprechend dem von den Produktivkräften des Sozialismus erreichten Grad der Entwicklung, Probleme der neuen Formen der *individuellen Entwicklung* in einer neuen Periode der Geschichte, in der

der Staat nicht mehr durch *Zwang* die Führung und die Kontrolle des Schicksals eines jeden übernimmt – in der jeder von nun an *objektiv die Wahl* hat, das heißt vor *der* schwierigen Aufgabe steht, von sich aus zu dem zu werden, was er ist.

Die Themen des sozialistischen Humanismus (freie Entwicklung des Individuums, Achtung des sozialistischen Rechts, Würde der Person etc.) sind die Art und Weise, in der die Sowjetmenschen und andere Sozialisten ihre Verhältnisse zu diesen Problemen *leben*, das heißt zu den *Bedingungen*, in denen diese sich stellen. Es ist frappierend festzustellen, dass, gemäß der Notwendigkeit ihrer Entwicklung, in den meisten sozialistischen Demokratien wie in der Sowjetunion die Probleme der Politik und der Moral an erster Stelle stehen und dass auch die westlichen Parteien ihrerseits von diesen Problemen heimgesucht werden. Nun ist es aber nicht weniger frappierend zu sehen, dass diese Probleme bisweilen, ja sogar häufig, *theoretisch* behandelt werden, indem man Begriffe verwendet, die in die Jugendperiode von Marx gehören, in seine Philosophie des Menschen: die Begriffe Entfremdung, Spaltung, Fetischismus, totaler Mensch etc. Jedoch sind diese Probleme im Grunde betrachtet ganz weit davon entfernt, nach einer »Philosophie des Menschen« zu verlangen, und beziehen sich auf die Ausarbeitung neuer *Organisations*formen – für das ökonomische, das politische und das ideologische Leben (die neuen Formen der individuellen Entwicklung mit einbegriffen) der sozialistischen Länder in der Phase des Absterbens oder der Überwindung der Diktatur des Proletariats. Wie kommt es dann, dass diese Probleme von gewissen Ideologen im Rahmen von Begriffen einer *Philosophie des Menschen* verhandelt werden, anstatt offen, klar und in aller Strenge in den ökonomischen, politischen und ideologischen Begriffen der marxistischen Theorie erörtert zu werden? Warum aber scheinen so viele marxistische Philosophen das Bedürfnis zu haben, zum prämarxistischen ideologischen Begriff der *Entfremdung* Zuflucht zu nehmen,

um angeblich diese konkreten historischen Probleme selbst zu denken und zu »lösen«?

Man würde diese ideologische Versuchung nicht feststellen können, wenn sie nicht auf ihre Art das Indiz einer Notwendigkeit wäre, die sich indessen nicht im Schutze anderer gut begründeter und als solcher notwendiger Formen verbergen kann. Es steht außer Zweifel, dass die Kommunisten allen Grund dafür haben, die ökonomische, soziale, politische und kulturelle *Wirklichkeit* des Sozialismus der »Unmenschlichkeit« des Imperialismus im Allgemeinen entgegenzusetzen. Diese Entgegensetzung ist selbst ein Teil der Konfrontation und des Kampfes zwischen Sozialismus und Imperialismus. Aber es könnte zugleich auch gefährlich sein, *ohne weitere Unterscheidungen* oder Einschränkungen einen ideologischen Begriff wie den des Humanismus zu benutzen, als wäre es ein theoretischer Begriff – denn dieser Begriff ist doch, was man auch tun mag, mit den Assoziationen des ideologischen Unbewussten belastet und er deckt sich auch allzu leicht mit Themen kleinbürgerlicher Inspiration (man weiß, dass das Kleinbürgertum und seine Ideologie, der Lenin eine große Zukunft voraussagte, von der Geschichte noch nicht beerdigt worden ist).

Damit berühren wir einen tieferen und zweifellos schwieriger zu fassenden Grund. Dieser Rückgriff auf die Ideologie kann auch, in bestimmten Grenzen, als Ersatz für einen Rückgriff auf die Theorie betrachtet werden. Wir würden hier die *theoretischen Bedingungen* wiederfinden, wie sie die Vergangenheit dem Marxismus als Erbe hinterlassen hat – nicht nur der Dogmatismus der stalinistischen Periode, sondern auch das sehr weit zurückliegende Erbe der katastrophalen opportunistischen Interpretationen der II. Internationale, wie Lenin sie sein Leben lang bekämpft hat, die aber auch noch nicht endgültig von der Geschichte verabschiedet worden sind. Diese Bedingungen haben die Entwicklung gehemmt, die für die marxistische Theorie unentbehrlich gewesen wäre, um ihr die aufgrund der neuen Pro-

bleme erforderlichen Begriffe zu verschaffen: Begriffe, die es ihr heute erlauben würden, diese Probleme in wissenschaftlichen und nicht ideologischen Begriffen zu stellen; Begriffe, die es ihr gestatten würden, die Dinge beim Namen zu nennen, das heißt sie mit angemessenen marxistischen Begriffen zu bezeichnen anstatt, wie es allzu oft der Fall ist, mit ideologischen Begriffen (Entfremdung) oder mit Begriffen ohne bestimmten Status.

Man muss zum Beispiel mit Bedauern feststellen, dass der Begriff, mit dem die Kommunisten ein bedeutendes historisches Phänomen der Geschichte der UdSSR und der Arbeiterbewegung bezeichnen – der des »Personenkults« –, ein gänzlich »unauffindbarer«, gar nicht in die marxistische Theorie einzuordnender Begriff ist – wenn man ihn denn überhaupt für einen theoretischen Begriff halten sollte. Er mag wohl einen Stil des Verhaltens beschreiben und verurteilen und somit einen doppelten praktischen Wert besitzen, aber meines Wissens war Marx niemals der Auffassung, dass der Stil eines politischen Verhaltens direkt auf eine historische *Kategorie* bezogen werden kann, das heißt auf einen *Begriff* der Theorie des historischen Materialismus: Denn dieses Wort bezeichnet zwar eine Wirklichkeit, aber es ist keineswegs ihr Begriff. Jedoch betrifft alles, was über den »Personenkult« gesagt wird, eben genau den Bereich des *Überbaus*, also der Organisation des Staates und der Ideologien. Es betrifft darüber hinaus, grob gesprochen, *diesen einzigen Bereich*, von dem wir aus der marxistischen Theorie wissen, dass er eine »relative Autonomie« besitzt (woraus sich ganz einfach, theoretisch, erklärt, dass sich die sozialistische *Basis* im Wesentlichen ohne Schaden hat entwickeln können – auch während dieser Periode von Irrtümern, die den *Überbau* betrafen). Warum werden nicht die bekannten und anerkannten marxistischen Begriffe herangezogen, um dieses Phänomen zu verorten, das tatsächlich als Verhaltensweise beschrieben wird und dabei auf die »Psychologie« eines Mannes bezogen wird, das heißt einfach nur *beschrieben*, aber

nicht durchdacht wird? Wenn die »Psychologie« eines Mannes diese *historische* Rolle hat übernehmen können, warum wird dann nicht in marxistischen Begriffen die Frage nach den historischen Bedingungen der Möglichkeit dieser scheinbaren Beförderung der »Psychologie« zur Würde und zur Größenordnung einer historischen Tatsache gestellt? Der Marxismus enthält in seinen Prinzipien doch alles, was man braucht, um dieses Problem in den Begriffen der marxistischen Theorie zu stellen, also auch alles, was nötig ist, um es zu klären und es lösen zu helfen.

Ich verweise nicht zufällig auf das doppelte Beispiel der Begriffe »Entfremdung« und »Personenkult«. Denn die Begriffe des sozialistischen Humanismus (besonders in Bezug auf das Problem des Rechts und der Person) haben *auch ihrerseits* Probleme aus dem Gebiet des Überbaus zum Gegenstand: die Organisation des Staates, politisches und moralisches Leben, Ideologien etc. Und man kann nicht umhin zu vermuten, dass der Rückgriff auf die Ideologie hier auch einfach der schnellste Weg, der Ersatz für eine unzureichende Theorie ist. Unzureichend, aber doch latent vorhanden und jedenfalls möglich. Die Rolle dieser Versuchung, auf die Ideologie zurückzugreifen, bestünde also darin, diese Lücke, diese Verspätung, diesen Abstand zu füllen, ohne sie als solche offen anzuerkennen, und dabei, wie Engels sagte, aus dem eigenen Bedürfnis und der eigenen Ungeduld bereits ein theoretisches Argument zu machen und das Bedürfnis nach einer Theorie bereits für die Theorie selbst zu halten. Der philosophische Humanismus, von dem bedroht zu werden wir Gefahr laufen und der sich auch noch unter den beispiellosen Errungenschaften des Sozialismus selbst verbirgt, wäre demnach diese Ergänzung, die dazu bestimmt ist, gewissen marxistischen Ideologen, anstatt der fehlenden Theorie, wenigstens das *Gefühl* der Theorie zu geben, die ihnen fehlt – ein Gefühl, das aber nicht den Anspruch auf das erheben kann, was Marx uns als das Kostbarste in der Welt gegeben hat: die Möglichkeit einer wissenschaftlichen Erkenntnis.

Deswegen können auch, wenn der sozialistische Humanismus auf der Tagesordnung steht, die guten Gründe dieser Ideologie in keinem Fall als Bürgschaft für die schlechten Gründe dienen, ohne uns zugleich in die Verwechslung von Ideologie und wissenschaftlicher Theorie hineinzuziehen.

Der philosophische Antihumanismus von Marx vermittelt sehr wohl das Verständnis der Notwendigkeit bestehender Ideologien, den Humanismus mit einbegriffen. Aber er vermittelt uns zugleich, weil er eben eine kritische und revolutionäre Theorie ist, auch das Verständnis für die ihnen gegenüber jeweils anzuwendende Taktik: sei es, sie zu unterstützen, sei es, sie zu verändern, sei es, sie zu bekämpfen. Und die Marxisten wissen auch, dass keine Taktik möglich ist, die nicht auf einer Strategie, und keine Strategie, die nicht auf der Theorie beruht.

Oktober 1963

Ergänzende Bemerkung über den »realen Humanismus«

Ein Wort zum Ausdruck »realer Humanismus«.[1]

Die spezifische Differenz liegt hier im Adjektiv: *real.* Der reale Humanismus definiert sich semantisch durch seinen Gegensatz zum nichtrealen Humanismus, zum idealen (idealistischen), abstrakten, spekulativen Humanismus etc. Dieser Humanismus, auf den man sich bezieht, wird also zugleich als Referenz benutzt und wegen seiner Abstraktion, seiner Nichtrealität etc. vom neuen, realen Humanismus abgelehnt. Der alte Humanismus wird also durch den neuen als ein abstrakter und illusorischer Humanismus verurteilt. Dessen Illusion besteht darin, auf einen nichtrealen Gegenstand zu

1 Der Begriff »realer Humanismus« liegt der Argumentation eines Artikels von J. Semprun zugrunde, der in Nr. 58 [56!] der Zeitschrift *Clarté* veröffentlicht worden ist (Semprun 1964). Er ist ein den Jugendwerken von Marx entliehener.

zielen, einen Gegenstand zum Inhalt zu haben, der kein realer Gegenstand ist.

Der reale Humanismus gibt sich als ein Humanismus, der keinen abstrakten, bloß spekulativen Gegenstand, sondern einen realen Gegenstand zum Inhalt hat.

Diese Definition bleibt jedoch negativ: sie genügt, um die Ablehnung eines gewissen Inhalts auszudrücken, aber sie stellt uns nicht den neuen Inhalt selbst vor. Der vom realen Humanismus ins Auge gefasste Inhalt ist nicht in den Begriffen »Humanismus« oder »real« selbst enthalten, sondern liegt außerhalb dieser Begriffe. Das Adjektiv »real« hat rein *anzeigenden* Charakter: es zeigt an, dass man, wenn man den Inhalt dieses neuen Humanismus finden will, ihn *in der Realität* suchen muss: in der Gesellschaft, im Staat etc. Der Begriff »realer Humanismus« [Le concept humanisme-réel] schließt sich also als theoretischer Verweis an den Begriff Humanismus an, aber er stellt sich ihm entgegen, indem er seinen abstrakten Gegenstand ablehnt und sich einen konkreten wirklichen Gegenstand gibt. Das Wort *real* spielt dabei eine doppelte Rolle. Es lässt den Idealismus und die Abstraktion im alten Humanismus erscheinen (negative Funktion des Realitätsbegriffs); und gleichzeitig bezeichnet es die *äußere Realität* (außerhalb des alten Humanismus), in welcher der neue Humanismus seinen Inhalt finden wird (positive Funktion des Realitätsbegriffs). Jedoch ist diese positive Funktion des Wortes »real« keine positive *Erkenntnisfunktion*, sie ist eine positive Funktion des *praktischen Hinweisens.*

Welche »Realität« ist es denn tatsächlich, die den alten Humanismus in einen realen Humanismus verwandeln soll? Es ist die Gesellschaft. Die 6. Feuerbachthese sagt sogar, dass der nicht abstrakte *»Mensch«* das *»ensemble der gesellschaftlichen Verhältnisse«* (MEW 3, S. 6) ist. Wenn man nun diesen Ausdruck wörtlich genommen als eine angemessene Definition begreift, dann *besagt er gar nichts.* Man versuche doch nur einfach, eine buchstäbliche Erläuterung zu geben, und man wird sehen, dass man sich damit nicht aus der Affäre zie-

hen kann – es sei denn, man nimmt Zuflucht zu einer Umschreibung etwa folgender Art: »Wenn man wissen will, wie die Realität aussieht, nicht die, welche dem Begriff ›Mensch‹ oder ›Humanismus‹ entspricht, sondern die, um die es in seinen Begriffen indirekt geht: sie ist kein abstraktes Wesen, sondern das Ensemble der gesellschaftlichen Verhältnisse.« Diese Umschreibung macht zugleich eine *Nichtentsprechung* sichtbar zwischen dem Begriff Mensch und seiner Definition als »Ensemble der gesellschaftlichen Verhältnisse«. Zwischen diesen beiden Ausdrücken (Mensch/Ensemble der gesellschaftlichen Verhältnisse) besteht zweifellos ein Verhältnis, aber es ist an der Definition nicht ablesbar, *es ist kein Definitionsverhältnis, es ist kein Erkenntnisverhältnis.*

Jedoch hat diese Nichtentsprechung einen Sinn, dieses Verhältnis hat einen Sinn, nämlich einen *praktischen* Sinn. Diese offensichtliche Nichtentsprechung markiert eine *zu vollziehende Handlung*, eine durchzuführende *Verlagerung.* Sie bedeutet, dass man, um auf der Suche nach dem nicht mehr abstrakten, sondern realen Menschen der Realität zu begegnen und damit die Realität wirklich zu finden, auf die man bloß anspielte, *zur Gesellschaft übergehen* und sich an die Analyse des Ensembles der gesellschaftlichen Verhältnisse machen muss. Im Ausdruck »realer Humanismus« ist der Begriff »real« ein praktischer Begriff, einem *Signal* gleichwertig, einem Hinweisschild, das »anzeigt«, welche Bewegung man machen muss und in welcher Richtung, bis zu welchem Ort man *sich begeben* muss, um sich nicht mehr im Himmel der Abstraktion, sondern auf der wirklichen Erde zu befinden. »Hier entlang, zum Wirklichen!« Folgen wir dem *Wegweiser*, so kommen wir in der Gesellschaft an, bei den gesellschaftlichen Verhältnissen und den Bedingungen ihrer realen Möglichkeit.

Aber jetzt bricht die skandalöse Paradoxie auf: Ist nämlich diese *Verlagerung* erst einmal vollzogen, ist die wissenschaftliche Analyse dieses wirklichen Gegenstandes einmal unternommen, dann entdecken wir, dass die Erkenntnis der konkreten (wirklichen) Menschen, das heißt die Erkenntnis des Ensembles der gesellschaftlichen Verhältnisse, nur unter der Bedingung möglich ist, dass man auf die *theoretischen Dienste* des Begriffs Mensch (in dem Sinne jedenfalls, in dem er seinem theoretischen Anspruch nach vor dieser Verlagerung bestanden hat) ganz verzichtet. Vom wissenschaftlichen Standpunkt aus scheint uns tatsächlich dieser Begriff völlig unbrauchbar, aber nicht weil er abstrakt ist! – sondern weil er nicht wissenschaftlich ist. Um die Realität der Gesellschaft, das Ensemble der gesellschaftlichen Verhältnisse zu denken, müssen wir eine radikale *Verlagerung* vollziehen, nicht nur eine Verlagerung des Ortes (vom Abstrakten zum Konkreten), sondern auch eine begriffliche Verlagerung (wir wechseln die Grundbegriffe!). Die Begriffe, mit denen Marx die Realität denkt, auf die der reale Humanismus hinwies, greifen kein einziges Mal mehr in ihrem Gedankengang auf die Begriffe Mensch und Humanismus als *theoretische* Begriffe zurück, sondern benutzen ganz andere, völlig neue Begriffe wie Produktionsweise, Produktionskräfte, Produktionsverhältnisse, Überbau, Ideologie etc. Darin liegt die Paradoxie: der praktische Begriff, der uns den Ort der Verlagerung anzeigte, ist in dieser Verlagerung selbst aufgebraucht worden, der Begriff, der uns den Ort der Untersuchung angezeigt hat, hat jetzt in der Durchführung der Untersuchung selbst keinen Platz mehr.

Es ist eine ganz charakteristische Erscheinung derartiger *Übergänge und Einschnitte*, die gleichsam eine neue Problematik einläuten: In bestimmten Momenten der Ideengeschichte sehen wir diese Art von *praktischen Begriffen* auftreten, deren Eigentümlichkeit darin besteht, eigentlich *aus dem Gleichgewicht geratene* Begriffe zu sein. Einerseits gehören sie noch dem alten ideologischen Universum an, auf das sie »theoretisch« Bezug nehmen (Humanismus) – aber andererseits beziehen sie sich auf ein neues Gebiet: Indem sie nämlich

die *Verlagerung* anzeigen, wie sie vollzogen werden muss, um wirklich dorthin zu gelangen. Von ihrer ersten Seite her bewahren sie einen »theoretischen« Sinn (den ihres Bezugsuniversums); aufgrund ihrer zweiten Seite haben sie nur die Bedeutung eines *praktischen* Signals, das nämlich eine Richtung oder einen Ort anzeigt, aber ohne dafür einen angemessenen Begriff anzugeben. Wir bleiben damit noch im Bereich der vorherigen Ideologie: Wir nähern uns ihrer Grenze und ein Wegweiser signalisiert uns ein Jenseits, gibt uns eine Richtung und einen Ort an: »Überschreiten Sie diese Grenze, und gehen Sie in Richtung Gesellschaft weiter, Sie werden das Reale finden!« Der Wegweiser ist noch im ideologischen Bereich aufgestellt, *sein Text ist in dessen Sprache abgefasst*, selbst wenn er »neue« Worte verwendet. Die Ablehnung der Ideologie ist selbst noch in ideologischer Sprache formuliert, wie man es in so frappierender Weise bei Feuerbach sehen kann: das »Konkrete«, das »Wirkliche«, das sind die Namen, die der Widerstand gegen die Ideologie dann innerhalb der Ideologie als solcher trägt.

Sie können sich nun endlos auf dieser Grenzlinie aufhalten und unaufhörlich wiederholen: konkret! konkret! wirklich! wirklich! Das genau hat Feuerbach gesagt, der übrigens auch noch von der Gesellschaft und vom Staat und unaufhörlich vom wirklichen Menschen gesprochen hat: vom Menschen, der Bedürfnisse hat, vom konkreten Menschen, der nur das Ensemble seiner entwickelten menschlichen Bedürfnisse ist, der Politik und der Industrie. Er blieb bei diesen Worten stehen, die ihm in ihrer Konkretion das Bild des Menschen zurückspiegelten, zu dessen *Verwirklichung* er aufforderte (auch Feuerbach sagte, dass der wirkliche Mensch die Gesellschaft sei, in einer seinem Begriff davon *damals angemessenen* Definition, denn die Gesellschaft war für ihn in jedem ihrer historischen Momente immer nur die fortschreitende Manifestation des *menschlichen Wesens*).

Sie können aber auch die Grenze wirklich überschreiten und in den Bereich der Realität eindringen – sich nämlich »als

ein gewöhnlicher Mensch an das Studium der Wirklichkeit machen«,[43] wie Marx in der *Deutschen Ideologie* sagt [MEW 3, S. 218]. Dann hat das Signal seine praktische Aufgabe erfüllt. Es ist im alten Bereich geblieben, in eben dem Bereich, der durch die Tatsache der *Verlagerung* selbst gerade *verlassen* worden ist. Sie stehen damit allein dem wirklichen Gegenstand gegenüber und sind wohl oder übel dazu gezwungen, sich die erforderlichen und angemessenen Begriffe zu schmieden, um ihn denken zu können; Sie sehen sich dabei zu der Feststellung gezwungen, dass es die alten Begriffe und im besonderen der Begriff »realer Mensch« oder »realer Humanismus« einem nicht gestatten, *die Realität der Menschen zu denken*, dass man vielmehr, um dieses Unmittelbare zu erreichen, das eben gar keines ist, (wie immer im Bereich der Erkenntnis) einen langen Umweg machen muss. Sie haben den alten Bereich und die alten Begriffe verlassen. Sie befinden sich in einem neuen Bereich, dessen Erkenntnis durch neue Begriffe vermittelt wird: Das ist ein Zeichen dafür, dass man den Ort und die Problematik gewechselt hat und dass ein neues Abenteuer begonnen hat: das Abenteuer einer Wissenschaft, die sich erst noch entwickelt.

Sind wir also dazu verdammt, diese gleiche Erfahrung immer wieder zu wiederholen? Der reale Humanismus kann heute die *Losung* einer Ablehnung und eines Programms sein, bestenfalls also ein *praktisches* Signal: ein Signal der Ablehnung eines abstrakten »Humanismus«, der nur in bloßen Reden bestanden und nicht in der Realität der Institutionen existiert hat – und ein Signal, das auf ein Jenseits hinweist, das heißt auf eine Realität, die noch *jenseits* liegt, die noch nicht wahrhaftig *realisiert worden* ist, aber doch schon erhofft wird, als das Programm einer ins Leben hineinzutragenden Bestrebung. Dass eine tief empfundene Ablehnung oder echte Wünsche und auch das ungeduldige Verlangen, noch unbesiegte Hindernisse zu überwinden, sich auf ihre Art in diesen Begriff des »realen Humanismus« hinein übersetzen, das ist nur allzu klar. Es ist auch sicher, dass die Men-

schen in jeder Epoche der Geschichte ihre Erfahrung auf ihre eigene Rechnung machen müssen, und es ist kein Zufall, wenn einige den »Weg« ihrer Vorgänger oder ihrer Vorfahren erneut zurücklegen. Es ist sicherlich ganz unerlässlich, dass die Kommunisten den wirklichen Sinn dieses Wunsches und die Realitäten, wie sie dieser praktische Begriff anzeigt, als solche ernst nehmen. Es ist sicherlich auch ganz unerlässlich, dass die Kommunisten zwischen den noch unbestimmten, unklaren und ideologischen Formen, in denen dieser Wunsch oder auch neue Erfahrungen Ausdruck finden, und ihren eigenen theoretischen Begriffen gleichsam hin- und herpendeln, und dass sie, wenn der Bedarf dafür sich als absolut unabweisbar herausstellt, auch die neuen theoretischen Begriffe schmieden, die den Umwälzungen in der Praxis unserer Zeit angemessen sind.

Aber wir dürfen dabei nicht vergessen, dass die Grenze, die die Ideologie von der wissenschaftlichen Theorie trennte, vor nunmehr 120 Jahren von Marx bereits überschritten worden ist; dass dieses große Unternehmen und diese große Entdeckung in seinen Werken im begrifflich ausgearbeiteten System einer Erkenntnis niedergelegt sind, deren Wirkungen nach und nach das Gesicht der Welt und ihre Geschichte verändert haben. Wir dürfen, wir können nicht einen einzigen Augenblick auf die Nutzung dieser unersetzlichen Errungenschaft, auf die Nutzung der in ihr enthaltenen theoretischen Ressourcen Verzicht leisten, die an Reichtum und an Reichweite alle Anwendungen, die bisher von ihnen gemacht worden sind, bei Weitem überschreitet. Wir dürfen nicht vergessen, dass das Begreifen dessen, was heute in der Welt geschieht, und auch das politische und ideologische Einpendeln, das für die Verbreiterung und Stärkung der Grundlagen des Sozialismus unentbehrlich ist, nur dann möglich sind, wenn wir nicht unsererseits hinter das *zurück*fallen, was Marx für uns erreicht hat, bis hin zu dieser noch ungewissen Grenze zwischen Ideologie und Wissenschaft. Wir können allen denen helfen, die im Begriff sind, diese Grenze zu überschreiten: aber unter der Bedingung, dass wir sie selbst überschritten haben und dass wir in unseren Begriffen das irreversible Resultat dieses Übergangs[44] eingearbeitet haben.

Für uns ist das »Reale« keine bloße *theoretische Losung*: das Reale ist der wirkliche Gegenstand, der unabhängig von seiner Erkenntnis existiert, der aber nur durch seine Erkenntnis bestimmt werden kann. Unter diesem zweiten, dem theoretischen Verhältnis fällt das Reale mit den Mitteln seiner Erkenntnis zusammen: Das Reale ist seine erkannte oder zu erkennende Struktur, es ist der Gegenstand der marxistischen Theorie selbst, dieser durch die großen theoretischen Entdeckungen von Marx und Lenin beleuchtete Gegenstand, dieses unermessliche und lebendige theoretische Feld, das sich in ständiger Entwicklung befindet, auf dem von nun an die Ereignisse der menschlichen Geschichte durch die Praxis der Menschen gemeistert werden können, weil sie ihrer begrifflichen Erfassung und damit ihrer Erkenntnis unterworfen worden sind.

Nichts anderes habe ich sagen wollen, indem ich zeigte, dass der reale oder sozialistische Humanismus als solcher der Gegenstand einer Anerkennung oder aber eines Missverständnisses sein kann, je nach dem Status, den man ihm im Verhältnis zur Theorie zuschreibt, und dass er durchaus als *praktische, ideologische* Losung dienen kann, in dem Maß, in dem er genau dieser seiner Funktion angepasst und dabei auch nicht mit einer ganz anderen Funktion verwechselt wird – und dass er jedenfalls in keiner Weise für sich die Attribute eines *theoretischen* Begriffs in Anspruch nehmen kann. Ich wollte auch sagen, dass diese Losung sich nicht als solche selbst erhellen, sondern dass sie höchstens anzeigen kann, *an welchem Ort, außerhalb ihrer selbst*, Helligkeit herrscht. Ich wollte sagen, dass eine gewisse *Inflationierung* dieses praktischen, ideologischen Begriffs die marxistische Theorie dazu veranlassen könnte, hinter ihre eigenen Grenzen zurückzufallen. Und mehr noch, dass sie sogar die wahrhafte *Stellung* der Probleme, und also ihre wahrhafte Lösung,

behindern, wenn nicht sogar verhindern könnte, deren Existenz und Dringlichkeit diese Begriffe doch auf ihre Art bezeichnen sollten. Der Rückgriff auf die Moral, wie er tief in jeder humanistischen Ideologie verankert ist, kann dabei die Rolle einer imaginären Behandlung der wirklichen Probleme übernehmen. Sind diese Probleme erst einmal *erkannt*, so stellen sie sich in genau bestimmten Begriffen: Es sind Probleme der Organisation der Formen des ökonomischen, des politischen und des individuellen Lebens. Um diese Probleme wahrhaftig zu stellen und wirklich zu lösen, muss man sie beim Namen nennen, das heißt bei *ihrem wissenschaftlichen Namen.* Die Losung des Humanismus hat aber keinen theoretischen Wert, sondern nur einen Wert als praktischer Hinweis: Man muss zu den konkreten Problemen selbst durchdringen, das heißt zu ihrer Erkenntnis, um die historische Veränderung zu produzieren, deren Notwendigkeit Marx gedacht hat. Wir müssen aufpassen, dass in diesem Prozess nicht ein allein durch seine praktische Funktion gerechtfertigtes *Wort* die Funktion eines *theoretischen Begriffs* usurpiert: Vielmehr muss dieses Wort, gerade indem es seine praktische Funktion erfüllt, zugleich aus dem Feld der Theorie verschwinden.

Januar 1965

An die deutschen Leser

Ich möchte dem deutschen Publikum kurz die Übersetzung von *Pour Marx* vorstellen und bei dieser Gelegenheit – aus zeitlichem Abstand – den philosophischen Inhalt und die ideologische Bedeutung dieses kleinen Buches überprüfen.

Pour Marx ist in Frankreich 1965 erschienen. Aber nur sein Vorwort (»Heute«) stammt aus dem Jahr 1965. Alle anderen Texte sind vorher, von 1960 bis 1964, in Gestalt von Artikeln in Zeitschriften der kommunistischen Partei Frankreichs veröffentlicht worden.[1] Sie sind hier so zusammengestellt, wie sie zu ihrer Zeit verfasst worden waren, ohne jede Verbesserung und Berichtigung.

Um diese Versuche verstehen und beurteilen zu können, muss man wissen, dass sie von einem kommunistischen Philosophen in einer genau bestimmten ideologischen und theoretischen Lage konzipiert, verfasst und veröffentlicht worden sind. Man muss diese Texte also für das nehmen, was sie sind. Es sind *philosophische* Versuche, die ersten Stufen einer mit langem Atem durchzuführenden Forschung, provisorische Ergebnisse, die es offensichtlich verdienen, berichtigt zu werden: diese Untersuchung bezieht sich auf die spezifische Natur der Prinzipien der Wissenschaft und der Philosophie, wie Marx sie begründet hat. Allerdings sind diese philosophischen Versuche nicht aus einer einfach nur gelehrten oder spekulativen Forschung hervorgegangen. Sie sind vielmehr *zugleich* Eingriffe in eine ganz bestimmte Lage.

1 Mit Ausnahme des Artikels über Bertolazzi und Brecht, der in der katholischen Zeitschrift Esprit erschienen war. [Siehe S. 403]