

DISKURS  
STREITSCHRIFTEN ZU GESCHICHTE  
UND POLITIK DES SOZIALISMUS · HEFT 17



Unabgeholtenes  
im Kommunismus

*Der Funken Hoffnung  
im Vergangenen*

*DISKURS*

STREITSCHRIFTEN ZU GESCHICHTE  
UND POLITIK DES SOZIALISMUS

HEFT 17

UNABGEGOLTENES  
IM KOMMUNISMUS

DER FUNKEN HOFFNUNG IM VERGANGENEN

Herausgegeben von Klaus Kinner

Rosa-Luxemburg-Stiftung Sachsen 2004

*DISKURS*  
STREITSCHRIFTEN ZU GESCHICHTE  
UND POLITIK DES SOZIALISMUS  
· *Heft 17* ·

© 2. erweiterte und korrigierte Auflage  
Rosa-Luxemburg-Stiftung Sachsen e. V. 2005 ·  
Harkortstraße 10 · 04107 Leipzig  
Tel. 03 41 / 9 60 85 31, Fax 03 41 / 2 12 58 77  
Redaktion: Klaus Kinner und Olaf Kirchner ·  
Satz: Olaf Kirchner ·

Umschlag unter Verwendung einer Lithographie aus dem Jahr 1843:  
Allegorie auf das Verbot der »Rheinischen Zeitung«. Karl Marx  
als Prometheus an eine Druckpresse gefesselt,  
zu seinen Füßen die klagenden rheinischen Städte ·  
Herstellung: GNN Verlag Sachsen/Berlin GmbH  
Badeweg 1 · D-04435 Schkeuditz ·  
ISBN 3-89819-197-4

## INHALT

*Vorwort des Herausgebers (5)*

*Helmut Seidel: Unabgegoltene im Kommunismus? (7)*

*Michael Brie: Der Funke Hoffnung im Vergangenen (17)*

*Volker Caysa: Das Unabgegtene in der Philosophie Ernst Blochs —  
Bloch als Existentialutopist (37)*

*Rüdiger Dannemann: Kann ein bedeutender Philosoph  
Kommunist sein?*

*Das Unabgegtene bei Georg Lukács (53)*

*Gerhard Zwerenz: Elf Bemerkungen zu Sklavensprache und Revolte (73)*

*Helmut Seidel: Was heißt »Konkrete Utopie«?  
Erläuterungen zur Philosophie von Ernst Bloch (81)*

*Klaus Kinner: Abgegtene und Unabgegtene  
im kommunistischen antifaschistischen Widerstand (89)*

*Volker Külöw: Der kommunistische Widerstand in Leipzig  
Im Gedenken an die Ermordung von Georg Schumann, Otto Engert,  
Kurt Kresse, Georg Schwarz und Genossen vor 60 Jahren (101)*

*Zu den Autoren (111)*



## *Vorwort des Herausgebers*

Die vorliegende Publikation faßt die Ergebnisse des III. Ständigen Kolloquiums zur historischen Sozialismus- und Kommunismusforschung zusammen, das am 4. Juni 2004 in Berlin unter der Federführung der Rosa-Luxemburg-Stiftung Sachsen gemeinsam mit dem Bildungsverein »Helle Panke« durchgeführt wurde. Hinzugefügt wurden der Text eines Vortrags, den Michael Brie bei einer Veranstaltung der Rosa-Luxemburg-Stiftung Sachsen und des Landesvorstands der PDS Sachsen in Leipzig am 6. November 2004 im Zeitgeschichtlichen Forum gehalten hat, ein zweiter Text von Helmut Seidel, der auf einem Konferenz-Beitrag in der Rosa-Luxemburg-Stiftung am 2. November 2002 in Berlin fußt, sowie (ab 2. Auflage) die Rede Volker Külows auf der Gedenkveranstaltung anlässlich der Ermordung von Georg Schumann und Genossen am 12. Januar in Leipzig.

Nach Schwarzbüchern des Kommunismus, dem Verweis des Kommunismus in das Reich des Bösen und nach der eigenen schmerzhaften Analyse des Scheiterns des Staatssozialismus durch die entschiedene Linke, die beileibe nicht abgeschlossen ist, schien es dem Herausgeber an der Zeit, die Frage nach dem Unabgegoltenen, dem Noch-nicht-Erfüllten, dem Aufgabe Bleibendem zu stellen. Reduktion des Kommunismus auf Stalinismus ist nicht nur antikommunistisches Kalkül, sie greift vor allem zu kurz, übersieht mutwillig oder unwissend, daß Kommunismus als Idee und Bewegung die Geschichte der Menschheit seit langem begleitet und unverzichtbarer Bestandteil der Utopien für ein menschenwürdiges Leben ist. Die Autoren nähern sich auf sehr unterschiedliche Weise dieser Problematik. Neben übergreifenden geschichtsphilosophischen Analysen stehen konkret-historische Untersuchungen.

Der Herausgeber ist sich der Tatsache bewußt, daß mit dieser kleinen Publikation das große Thema, das wir mit der Blochschen Metapher vom Unabgegoltenen umrissen haben, beileibe nicht »abgegolten« ist. Mit ihm sind Jahrhundertfragen aufgerufen, die auch künftige Generationen umtreiben werden. Unser Kolloquium, das sich mit diesem »III.« in Jahresfolge der anspruchsvollen Bezeichnung als »Ständigem« annähert, wird diesem Thema ebenso treu bleiben wie der weiteren kritischen Analyse der Geschichte des Kommunismus.



# Helmut Seidel

## Unabgegoltenes im Kommunismus?

### *Einleitung*

Wenn das Kind in den Brunnen gefallen ist, erhebt sich nicht nur leises Wehklagen, sondern auch lautes vielfältiges Geschrei. Die schon immer gegen den Brunnenbau waren, weil sie fürchteten, ihnen würde das Wasser abgegraben, verkünden selbstgerecht, daß sie es schon immer gewußt hätten, daß dieses Projekt letztlich in die Katastrophe führen muß. Andere erklären, daß es ein verhängnisvoller Fehler war, aus dem sich Verbrechen ergaben, den Brunnen an diesem Ort und zu dieser Zeit zu bauen. Dritte meinen, daß die Idee, den Brunnen zu bauen, schon richtig war, nur die leitenden Bauleute hätten miserabel gearbeitet und total versagt. Das klingt wie beim römischen Papst: Die Idee der Kirche ist richtig und unbefleckt, nur die Söhne der Kirche können irren und sündigen. Schließlich wird von einigen davon gesprochen, daß Sabotage und Verrat im Spiel war. Kommt nun in diese hektische Atmosphäre ein Neunmalkluger, um allgemein über Wert und Unwert eines Brunnens zu spekulieren, dann hat er schlechte Karten.

Kein Grandspiel in der Hand hat auch derjenige, der in der heutigen aufgeladenen Atmosphäre, in der sich politisches und sozialphilosophisches Denken vollzieht, darüber nachzudenken beabsichtigt, ob es denn Bleibendes, oder gar Unabgegoltenes im Kommunismus gibt und worin es bestehen könnte. Diese Frage wurde dem Philosophiehistoriker von Kommunismus-Forschern gestellt. Ersterer sagte — vielleicht zu vorschnell — deshalb zu, weil in der sich wissenschaftlich gebenden vielfältigen Kommunismus-Kritik eine Antwort auf diese Frage selten zu finden ist. Und für den ideologischen, also Interessen ausdrückenden Antikommunismus ist es sowieso ausgemacht, daß der Kommunismus — wie es ein Präsident der USA ausgedrückt hat — auf den Müllhaufen der Geschichte gehört. Aber auch »linke« Kritik am Kommunismus, so berechtigt sie im Einzelnen sein mag, gerät ohne Beantwortung der gestellten Frage in die Lage jenes Advokaten, der seinen Klienten nur zu retten vermag, indem er ihn erschlägt. Als Volker Braun an der Leipziger Universität, die damals den Namen Karl Marx trug, studierte, schrieb er ein kritisch-fordern-

des Gedicht: »Kommt mir nicht mit Fertigem!« Ich muß hier dieser Forderung Folge leisten.

### *Wort und Begriff von Kommunismus*

Da gegenwärtig mit dem Wort »Kommunismus«, die abenteuerlichsten, zumeist negativ besetzten Vorstellungen verbunden werden, Kommunismus als die Mißgeburt alles Bösen erscheint, muß zunächst auf den ursprünglichen Sinn des Wortes eingegangen werden. Dies auch deshalb, weil in doktrinären Vorstellungen über Kommunismus dieser Sinn unterzugehen droht. Überhaupt erscheint es mir wichtig, sich auf die Ursprünge kommunistischen Denkens und kommunistischer Bewegungen zu besinnen, damit nicht mit unfruchtbaren Trieben auch treibende Wurzeln herausgerissen werden.

Bekanntlich wird das Substantiv Kommunismus vom lateinischen »comunis« abgeleitet, was nichts anderes bedeutet als »gemeinsam«. Im heutigen Sprachgebrauch ist das Wort »Kommune« präsent, das nicht anderes als eine »Gemeinde« bezeichnet, die das Zusammenleben ihrer Mitglieder im Rahmen staatlicher Gesetze regelt. Wie das Wort »Kommune« umfunktioniert werden kann, zeigt die Sprache der deutschen Faschisten, in der »Kommune« mit der »jüdisch-bolschewistischen« politischen Bewegung, dem Hauptfeind, identifiziert wurde. In der 68er Studentenbewegung waren die »Kommunen« eine Form gemeinsamen Lebens, die alternativ zur bürgerlichen Gesellschaft gedacht war. Wie schon das Wort »Kommune« in verschiedener Weise gebraucht werden kann, so erst recht das Wort »Kommunismus«. Dem Wortsinne nach heißt Kommunismus zunächst nichts anderes als Nachdenken und Streben nach gemeinsamem Leben. Anfang der vierziger Jahre des 19. Jahrhunderts identifizierten sowohl Feuerbach wie Marx Kommunismus mit Humanismus. Andere sahen in diesem Nachdenken und Bestreben Gespenstisches, das das Zusammenleben zerstört und schnellstens vertrieben werden muß. Bertolt Brecht sah im Kommunismus das Einfache, also das leicht begreifbare, das schwer, also »einfach« nicht zu machen sei. In der Tat: Das Zusammenleben der Menschen in der Gesellschaft ist mit soviel Widersprüchen belastet, infolge dessen einfache Dekrete mehr verwirren als erhellen. Wenn Kommunismus als eine politische und kulturell-geistige Bewegung gefaßt wird, die auf radika-

le Demokratie zielt, die von unten her wächst, ihre Wurzeln also in der Erde hat, und die den gesamten gesellschaftlichen Organismus umfaßt, so würde ich dem nicht widersprechen.

Wie immer dem auch sei, nicht zu bestreiten ist, daß es einmal Ideen, Utopien und Theorien gibt, die als kommunistisch bezeichnet werden können, daß zweitens, Bestrebungen und politische Bewegungen historisch aufgetreten sind, die als kommunistische charakterisiert werden können, und es schließlich Versuche gegeben hat, mit der Verwirklichung kommunistischer Ideen zu beginnen. Gegen letztere ist der Hauptangriff der Gegner des Kommunismus gerichtet. Wenn nach Unabgegoltenem im Kommunismus gefragt wird, dann muß also differenziert geantwortet werden. Das Unabgegoldene in der Theorie ist nicht deckungsgleich mit dem Unabgegoldenen in der politischen Bewegung, und das Unabgegoldene in der politischen Bewegung nicht deckungsgleich mit dem, was von den gescheiterten Versuchen trotzdem als bewahrenswert erscheinen könnte.

### *Unabgegoldenes in kommunistischer Idee, Utopie und Theorie*

Bleibendes und Unabgegoldenes sind nicht dasselbe. Bleiben wird auch die Erinnerung an Deformierungen der kommunistischen Idee, die im Zuge ihrer vermeintlichen Realisierung aufgetreten sind. Unabgegoldenes dagegen ist das Noch-nicht-Erfüllte, als Aufgabe Bleibende. Ernst Bloch hat das Unabgegoldene oft mit dem in der Jugend Geträumten und Gedachten in Verbindung gebracht. Vor seinen Jugendträumen aber soll man Achtung haben, auch wenn man sie schonungsloser kritischer Analyse unterwirft. Es ist gesagt worden: Wer mit Zwanzig kein Kommunist war, hatte kein Herz. Wer mit Vierzig noch Kommunist ist, hat keinen Verstand. Ist dies die Aporie unserer Zeit: Entweder eiskalter Verstandesmensch oder — im besten Falle — hirnloser Träumer? Vor Zeiten schrieb ich: Rationalismus ohne Humanismus ist herzlos, Humanismus ohne Rationalismus ist kopflos. Kopf und Herz zusammen zu bringen ist eine Forderung der kommunistischen Utopie ebenso wie die Aufgabe, einen machtvollen Geist mit einer geistvollen Macht zu vereinen.

Der Zeitgeist ist ein Chamäleon, das bekanntlich oft und manchmal schnell seine Farbe wechselt. Der Satz, wonach die herrschenden Ideen die Ideen der jeweils Herrschenden sind, darf nicht ex-

orbitant gemacht, also nicht dogmatisiert werden. Der den Begriff Zeitgeist einführte, Voltaire nämlich, griff den herrschenden Absolutismus und seine theologischen und politischen Absegnungen an. Der Zeitgeist des 18. Jahrhunderts wurde in der Folge aufklärerisch. Der heutige herrschende Zeitgeist ist nun weniger aufklärerisch, dafür aber antikommunistisch, zumindest kommunistuskritisch. Wenn Kommunismus mit Stalinismus identifiziert wird, dann scheint diese kritische Haltung ihre Berechtigung zu haben. Zu fragen ist eben nur, ob die Prämisse stimmt, aus der die den Kommunismus totschlagenden Argumente abgeleitet werden. Ein kommunistischer Revolutionär hat gesagt, daß der Kommunismus den Kapitalismus dort besiegt hat, wo dieser noch nicht oder schwach entwickelt war. Für unsere Zeit ist gesagt worden, daß der Kapitalismus den Kommunismus besiegt hat, den es überhaupt noch nicht gab. Es muß also differenzierter gesagt werden, wogegen eigentlich die Kritik gerichtet ist.

Sie kann zunächst auf die Idee einer kommunistischen Gesellschaft zielen, die sich in Utopien und wissenschaftlich gestützten Theorien entfaltet hat. Das ist ein weites Feld. Seit die Frage gestellt wurde: Was ist Gerechtigkeit? und: Wie kann sie in der Gesellschaft, im Staate verwirklicht werden? wurden unzählige Antworten gegeben. Im Chor dieser Stimmen ist die kommunistische unüberhörbar. Sie klingt — mal leiser, mal lauter — seit der Antike in allen Epochen der europäischen Geschichte. Bloch hat diese Stimmen in »Freiheit und Ordnung« eingefangen und historisch-kritisch gewertet. Kommunistisches Denken hat eine zweitausendjährige Tradition, mit der man nicht im Handumdrehen fertig wird. Das sollten jene bedenken, die vorschnell und abstrakt vom Ende des Kommunismus reden.

Grundlegende Voraussetzung jedes kommunistischen Denkens ist eine kritische Einstellung zu den jeweils historisch gegebenen sozialen und politischen Verhältnissen und zu den geistigen Phänomenen, die diese absegnen. Zu diesen absegnenden Phänomenen gehören zweifellos religiöse Lehren. Aber es wäre höchst unhistorisch, Religion auf Apologie zu reduzieren. Auf dem Geist des Christentums haben nicht wenige Denker — man denke nur an das frühe Christentum, an Joachim von Fiore, an Müntzer und Morus, an Weitling und die Bewegung religiöser Sozialisten — kommunistische Anschauungen gegründet. Kritik sozialer Widersprüche, das Suchen nach Möglichkeit ihrer Lösung, das Nachdenken über Alternativen charakterisieren kommunistisches Den-

ken. Diese kritische Haltung — ergänzt durch eine ständig selbstkritische — ist vielleicht das erste Unabgegoltene im kommunistischen Denken. Kommunistisches Denken fällt gewiß nicht vom Himmel. Es ist die widersprüchliche soziale Wirklichkeit, die es hervortreibt.

Kommunistisches Denken hat kein Monopol auf Kritik. Der klassische Liberalismus hat durchaus seinen kritischen Inhalt. Kants Kritizismus ist hierfür der schlagende Beweis. Nicht zufällig, daß sein kategorischer Imperativ sozialistisch interpretiert werden konnte. Die Spezifik kommunistischer Kritik besteht vor allem darin, daß sie die Eigentumsfrage nicht ausklammert, sondern ins Zentrum stellt. Schon im antiken Griechenland wurde der Gedanke geboren, daß sich alle Parteienkämpfe letztlich um Besitz und Eigentum drehen. Wer die bedrohenden Parteienkämpfe überwinden will, muß deshalb für gerechte Verteilung des Besitzes sorgen. Daß sich dagegen Stimmen erhoben, die auf das Recht des Stärkeren pochten, kann bei Platon nachgelesen werden. Dieser Streit hält ja bis heute an.

Kommunistische Kritik kommt »von unten«, sie steht nicht auf der Seite der Reichen, sondern auf der Seite der Armen, sie ist nicht ideeller Ausdruck der in zeitlichen Gütern Schwelgenden, sondern Aufschrei der »Mühseligen und Beladenen«. Nicht »Sozialneid« ist ihre hauptsächlichste Triebfeder, sondern die Forderung nach Gleichheit, nach Brüderlichkeit und Freiheit. Sie will Befreiung, »Erlösung von den Übeln«, keine neue Unterdrückung. Der Liberalismus setzt die Freiheit vor die Gleichheit. Die kommunistische Formel dagegen lautet: Freiheit und Gleichheit bedingen sich gegenseitig. Ungleichheit schränkt Freiheit ein. Bezogen auf das Recht leuchtet dies ohne weiteres ein. Ungleiches Recht wäre das Ende jeder Demokratie. Warum sollte das, was für das Recht gilt, nicht auch für andere gesellschaftliche Bereiche gelten? In seinem Ursprung zielt kommunistisches Denken auf Erweiterung von Freiheit und auf mehr Demokratie. Daß der heutige Zeitgeist mit der genau entgegengesetzten Auffassung triumphiert, zeigt nur an, welche Metamorphosen kommunistisches Denken im Verlaufe einer vermeintlichen Realisierung durchlaufen ist.

Hier könnte nun eingewendet werden, daß die bisherige Darstellung zwar utopisch-kommunistisches Denken charakterisiere, den qualitativen Unterschied zwischen utopischem und wissenschaftlichem Kommunismus aber nicht berücksichtige. Kein Zweifel, daß Marxsches Denken einen Höhepunkt in der Geschichte

des kommunistischen Denkens darstellt. Keine Frage, daß Marx eine wissenschaftliche Formanalyse der kapitalistischen Produktionsweise geliefert hat wie kein Kommunist vor ihm, daß er in der Nachfolge von Hegel die abstrakte Gegenüberstellung von Sein und Sollen überwunden hat. Können wir aber seine These, wonach das Proletariat der Totengräber der kapitalistischen Gesellschaft und der Geburtshelfer der kommunistischen Gesellschaft ohne die nachfolgende Entwicklung zu berücksichtigen, einfach übernehmen? Marx ist nicht der Anfang und auch nicht das Ende der Geschichte kommunistischen Denkens. Marx'sches Denken war immer in Bewegung. Stillstand des Denkens war und ist die Quelle jeglichen Dogmatismus.

Das Verhältnis von utopischem und wissenschaftlichem Kommunismus ist in Lehrbüchern, die heute keiner mehr liest, oft in abstrakter Weise gefaßt worden. Überspitzt formuliert: Bei Marx gibt es keine utopischen Gedanken und bei den Utopisten keine wissenschaftlichen. So einfach verläuft Geschichte nicht. Marx hat selber das Faktum bewegt, daß es im gesellschaftlichen Handeln zwischen dem Gewollten und dem Erreichten immer eine Diskrepanz gibt. In einem der letzten Gespräche, die ich mit Manfred Kossok führte, interessierte den Kenner der Geschichte der Revolutionen die Frage, warum alle Revolutionen ihre ursprünglichen Intentionen nicht zu erfüllen vermochten? Ohne »heroische Illusionen«, so seine These — hierin seinem Lehrer, dem Universalhistoriker Walter Markov folgend —, macht man keine Revolution. Besitzen aber »heroische Illusionen« nicht den Charakter von Utopie?

### *Unabgeholtenes in der politischen kommunistischen Bewegung*

Ohne zu leugnen, daß in den Bauernaufständen des Mittelalters und in ähnlichen rebellierenden Bewegungen immer auch mehr oder weniger scharf formuliertes kommunistisches Gedankengut mitschwang, kann doch gesagt werden, daß die neuzeitliche kommunistische Bewegung ihren eigentlichen Startpunkt in der großen Revolution der Franzosen hatte. Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit waren die Losungsworte aller Revolutionäre, Demokratie war die Alternative zum Absolutismus. Die Differenzen begannen bei der Interpretation dieser Begriffe. Der von der gemäßigten Aufklärung herkommende politische Liberalismus setzte vor allem auf Freiheit, auf die selbständige Entwicklung der Persönlichkeit, re-

duzierte die Gleichheit auf gleiches Recht und verlor die Brüderlichkeit bald aus den Augen. Diese Freiheit hat nur eine Grenze: die Freiheitsrechte der anderen. Der Liberalismus favorisiert das freie Spiel der Kräfte in der Politik und besonders auf dem Markt.

Von der Aufhebung sozialer Gegensätze ist hierbei nicht die Rede. Genau diese aber bringt der politische Kommunismus zur Sprache. Wenn der Kommunismus argumentiert, daß Armut, Ausbeutung und Bildungsnotstand die gelobte Freiheit der Persönlichkeit wesentlich einschränkt, dann kann dem nicht widersprochen werden. Wenn aber die Frontstellung des Kommunismus gegen den Liberalismus derart exorbitant gemacht wird, daß die vom Liberalismus geforderte freie und selbständige Entwicklung der Persönlichkeit aus dem Blickfeld gerät, dann lauert hier die Gefahr, daß man über der Forderung nach sozialen Veränderungen das eigentliche Ziel aus den Augen verliert. Das ist deshalb zu betonen, weil es eine Tendenz in der kommunistischen Bewegung gab, die mit der Aufhebung des bourgeois auch die Aufhebung des citoyen verband. Hermlins Neuentdeckung jener Passage aus dem »Manifest«, die sich auf die freie Persönlichkeit bezieht, ist hierfür ein Symptom. Die angezogene Passage ist zweifellos ein Unabgegoltenes im Kommunismus, das allerdings erst sichtbar wird, wenn es von einseitigen und dogmatischen Überwucherungen befreit wird.

Es dürfte deutlich geworden sein, daß der Begriff Kommunismus sehr weit gefaßt wurde. Vom Sozialismus war deshalb hier noch nicht die Rede. Nun kann zwischen Sozialismus und Kommunismus theoretisch dergestalt unterschieden werden, daß man den Sozialismus als erste Stufe des Kommunismus auffaßt. Dann aber ist Sozialismus als Gesellschaftssystem unreifer Kommunismus. Wenn aber Sozialismus als Gesellschaftssystem nur in Anfängen und dazu noch deformiert erscheint, dann hat diese Unterscheidung keine besondere aktuelle Bedeutung. Natürlich kann zwischen kommunistischen und sozialistischen Parteien unterschieden werden, wie dies schon Marx und Engels im »Kommunistischen Manifest« taten. Diese Unterscheidung ist für den Parteienkampf nicht unwichtig. Wirkliche historische Bedeutung aber erlangte diese Unterscheidung mit der Spaltung der Arbeiterbewegung im und in der Folge des Ersten Weltkrieges. Aus Unterschieden wurden — Hegelscher Logik gemäß —Gegensätze. Der Kampf dieser Gegensätze war für die deutsche Geschichte verhängnisvoll.

Die deutsche Sozialdemokratie in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts hatte genau den ihr adäquaten Namen. Sie kämpfte für Demokratie in einem Land, das keine siegreiche bürgerliche Revolution hinter sich hatte, und für soziale Gerechtigkeit, gegen Monarchie und gegen kapitalistische Unterdrückung. In genau dieser Verbindung lag ihre Stärke. Wenn ich die Leninsche Auffassung von einer kommunistischen Partei zum Maßstab nehme, dann war die Sozialdemokratie selbstverständlich keine kommunistische Partei, aber eine antikommunistische im heutigen Sinne war sie auch nicht. In ihr wirkten hervorragende Marxisten. Rosa Luxemburg und Franz Mehring wurden doch nicht erst Ende 1918 zu Kommunisten. Unabgegolten bleibt ihr Eintreten für Demokratie in Gesellschaft, Staat und in der eigenen Partei. Rosa Luxemburgs Satz von der Freiheit des Andersdenkenden steht genau in dieser Tradition.

Meine Aufgabe ist es hier nicht, die Differenzen und Gegensätzlichkeiten der sozialdemokratischen und kommunistischen Bewegungen zu charakterisieren. Die Stalinisierung der kommunistischen Bewegung, die die Gegensätze verschärfte, ist hier in diesem Kreise und von kompetenterer Seite behandelt worden. Natürlich hat eine exorbitant gemachte Klassenkampftheorie, die dazu führte, daß in der Praxis die Machtfrage zum Primat gemacht wurde, dem alle anderen kommunistischen Werte untergeordnet wurden, die Gegensätze vertieft. Natürlich stand die These von der führenden Rolle der kommunistischen Partei, die zu einer »allgemeine Gesetzmäßigkeit« hochstilisiert wurde, auch der geringsten Zusammenarbeit im Wege. Trotzdem: Sowohl Sozialdemokraten wie Kommunisten galten als die Roten. Eine Bezeichnung, die sich bis heute erhalten hat. Ist diese Bezeichnung mehr als eine politisch unbedeutende Farbenlehre? Steckt nicht im »Rotsein«, eine sprachliche Wendung, die Ernst Bloch gebrauchte und der PDS als Werbeslogan diente, auch Unabgegoltenes? Unabgegolten bleibt das Wirken der »Roten« für soziale Gerechtigkeit. Ohne sozialdemokratischen, kommunistischen und gewerkschaftlichen Druck hätte es einen Sozialstaat in Deutschland nicht gegeben. Um so bedauerlicher, wie manche Erben dieser großen Bewegung heute mit ihrem eigenen Produkt umgehen.

Das aktive Mitwirken an der Verbesserung der Lebensverhältnisse, Handeln gemäß humanistischer Werte wie Solidarität und Internationalismus, Kritik aller Verhältnisse, in denen nicht der Mensch, sondern das Geld das Maß aller Dinge ist, Kampf gegen

Nationalismus, Faschismus und imperialistischen Krieg — ist dies nicht Unabgegoltenes im Rotsein?

*Unabgegoltenes in dem Versuche,  
eine kommunistische Gesellschaft zu errichten*

Dies ist die schwierigste Frage, weil der Schock, den das Scheitern dieses Versuches auslöste, nicht vollkommen überwunden ist. Natürlich kann man mit Goethe sagen, daß man das Leben nicht hassen müsse, nur weil nicht alle Blümenträume reiften. Natürlich kann man sich mit Hegel trösten, daß alle historisch aufgetretenen Bewußtseinsgestalten zugrunde gingen, weil sie den Widerspruch in sich trugen. Für die beteiligten Akteure ist das Scheitern deshalb nicht weniger tragisch.

Die Geschichte zeichnet selten in Schwarz-Weiß, auch nicht nur Grau in Grau. Es geht in ihr »bunt« zu. Geschichtliche Wahrheit verfehlt, wer z. B. die Geschichte der DDR nur von ihrem Ende her betrachtet, wer das politisch motivierte Ziel der Geschichtsbeurteilung in der Delegitimierung dieser Gesellschaft sieht. Dann erscheint dieses Land ausschließlich als ein Jammertal voller Tränen. Diese Einseitigkeit ruft nun notwendig eine andere Einseitigkeit hervor: Die Nostalgie oder »Ostalgie«, die natürlich auch die Wahrheit verfehlt, weil auch sie nicht die Widersprüchlichkeit reflektiert, obwohl sie sich auf eigenes Erleben berufen kann.

Ein Widerspruch bestand in der Spannung von Wollen und sowohl objektiv wie subjektiv bedingtem Können. Das Grunderlebnis der Generationen, die die DDR gestalteten, waren Faschismus und Krieg. Das »Nie wieder!« war eine der wesentlichsten Voraussetzungen für jene Aufbruchstimmung, die in den ersten Nachkriegsjahren geherrscht hat. Antifaschistisch-demokratisches Denken beherrschte den damaligen Zeitgeist, der auch danach fragte, ob der Schoß fruchtbar noch, aus dem das kroch. Brecht und Bloch können hier als Zeugen aufgerufen werden. Im geistigen Leben dieser Zeit lagen soviel Chancen, die auch heute zu bedenken sind, weil hier Unabgegoltenes lagert. Daß dieser Geist von dogmatischer Denkhaltung in zunehmendem Maße abgedrosselt wurde, hat vielfältige Ursachen, die hier nicht thematisiert werden können.

Die Frage nach dem Bewahrenswerten in der DDR fällt zwar mit der Frage nach Unabgegoltenem nicht völlig zusammen, weil es bei dem Bewahrenswerten um ein »Nicht-mehr«, bei dem Un-

abgegoltenen um ein »Noch-nicht« geht. Aber einen Zusammenhang gibt es schon, dann nämlich, wenn das »Bewahrenswerte« als Aufgabe verstanden wird. Daß es Bewahrenswertes in der DDR in verschiedensten Bereichen gab, steht außer Frage, auch wenn es von manchen nur zögerlich zur Kenntnis genommen wird. Ich liste sie hier nicht auf, weil ich gegen das bloße Auflisten einen methodischen Einwand habe. Dieses Auflisten verfährt nämlich nach dem von mir sogenannten Aschenputtel-Prinzip: Die guten Körner ins Töpfchen, die schlechten ins Kröpfchen. Die Totalität in ihrer Widersprüchlichkeit geht dabei verloren. Es müssen schon die Widersprüche im DDR-System und im BRD-System und die Widersprüche zwischen beiden Systemen bedacht werden, wenn die Frage nach Bewahrenswertem eine konkrete Antwort erfahren soll. Wobei ich hier mit Hegel und Marx das Konkrete als die Einheit des Mannigfaltigen und Widersprüchlichen fasse.

Auch die Auffassung, daß die guten Seiten der DDR-Wirklichkeit trotz »SED-Diktatur« zustande gekommen wären, ist mir zu einfach. Diese Auffassung erinnert mich an einen Theologenwitz: Trotz Kirche und Pfaffen — die Botschaft Jesus' lebt. Ich bin nun der Letzte, der leugnet, daß vieles Vernünftige gegen die Engstirnigkeiten des Apparats durchgesetzt werden mußte. Aber das Verhältnis von Vernunft und Macht war wohl differenzierter.

### *Schluß*

Um am Ende auf mein eigentliches Gebiet, auf die Philosophiegeschichte zurückzukommen: Fichte sagte in seinen »Reden an die deutsche Nation«, daß noch niemals ein Sieger Neigung oder Kunde genug gehabt habe, um die Überwundenen gerecht zu beurteilen. Je mehr er sie herabwürdigt, desto gerechter steht er selbst da. Mit dieser Situation werden wir noch einige Zeit rechnen müssen. Hegel prägte den Satz, wonach die Weltgeschichte das Weltgerichte sei. In der Tat wird auch diese in letzter Instanz entscheiden, was vom Kommunismus unabgegolten bleibt. Aber nicht zu vergessen: Die Geschichte wird durch die Tätigkeit der Menschen gemacht.

# Michael Brie

## Der Funken der Hoffnung im Vergangenen

### *Der heimliche Index der Geschichte*

Die folgende »Erzählung« von Geschichte ist bewußt parteiisch. Sie erinnert nicht, was »in Wirklichkeit« gewesen ist, sondern sieht sich Walter Benjamins Forderung nach einer historisch-materialistischen Geschichtsschreibung verpflichtet, die sich nicht vom Konformismus überwältigen läßt, sich nicht in die Sieger »ein-führt«,<sup>1</sup> sondern versucht, »im Vergangenen den Funken der Hoff-nung anzufachen«. Es geht immer um die Befreiung, es geht um das »Messianische« in der Gegenwart, es geht darum, »das Konti-nuum der Geschichte« aufzusprengen<sup>2</sup> und die Chancen für eine soziale und demokratische Transformation, für eine Emanzipati-on von Kapitaldominanz, Patriarchat und imperialer Herrschaft freizusetzen. Noch einmal Walter Benjamin: »Die jeweils Leben-den erblicken sich im Mittag der Geschichte. Sie sind gehalten, der Vergangenheit ein Mahl zu rüsten. Der Historiker ist der Herold, welcher die Abgeschiedenen zu Tische lädt.«<sup>3</sup>

Vielleicht ist jetzt die Zeit gekommen, Geschichten wie die fol-genden zu erzählen. Der Abstand zu 1989 beträgt schon fünfzehn Jahre. Wie lang dies ist, verdeutlicht der Umstand, daß fünfzehn Jahre nach der Novemberrevolution von 1918 die Macht in Deutschland durch die herrschenden Eliten schon fast ein Jahr an Hitler und die NSDAP übergeben worden war. Und fünfzehn Jah-re nach dem Ende des II. Weltkrieges, 1960, standen die neuen Probleme der Nachkriegsordnung im Zentrum, die in der Kuba-Krise und dem Bau der Berliner Mauer mühsam gebändigt wur-den. Es wäre zu hoffen, daß der historische Abstand mehr Souve-ränität erlaubt, als dies unmittelbar nach 1989 möglich war, in Zeiten, da die Geschichte des Staatssozialismus Hauptwaffe poli-tischer Kämpfe war. Jetzt könnte es auch möglich sein, jenen »heimlichen Index« aufzuspüren, durch den diese Vergangenheit »auf die Erlösung verwiesen wird«.<sup>4</sup>

1 Walter Benjamin: [Aus dem *Passagen-Werk. Erkenntnistheoretisches. Theorie des Fortschritts*]. In: *Walter Benjamin: Allegorien kultureller Erfahrung. Ausge-wählte Schriften 1920–1940. Leipzig 1984. S. 159.*

2 *Ebenda. S. 164.* 3 *Ebenda. S. 155.* 4 *Ebenda. S. 157.*

*Das Ende*

Das Ende wirft Licht auf das Ganze. Es ist Vollendung und Abbruch. Mit dem Ende zu beginnen, heißt, Bilanz zu ziehen. Anfänge sind voller Unklarheit. Es können nur Prognosen mit einem bestimmten Grad an Wahrscheinlichkeit getroffen werden. Sie stehen im Morgenlicht großer gespannter Erwartungen. Vor jedem Ende kann es immer noch den Glauben auf Chancen geben zur Veränderung, die das Ende verhindert. Anfänge können die Unschuld von Beginnen in Anspruch nehmen, die aber nicht mit Verantwortungslosigkeit verwechselt werden darf. Das Ende spricht immer auch von Schuld.

Jedes Ende hat viele Enden. Und viele Erzählungen passen zu einem Ende. Das Ende der DDR kann erzählt werden als Geschichte von wirtschaftlichem, ökologischem und politischem Stagnation und Niedergang, die in Verzweiflung und Protest mündeten. Es kann auch von Wahlfälschungen und neuen Repressionen berichtet werden. Von politischen Gefangenen und vom Wirken der Staatssicherheit unter Führung der SED muß gesprochen werden, aber auch von einer sich formierenden kleinen Minderheit von Dissidenten. Die unendliche Zahl von immer neuen Diskussionen um die Erneuerung der DDR in vielen Foren seit 1986, in Familien, Arbeitskollektiven und Nachbarschaftsgruppen wäre wieder aufzudecken. Der fast unbekanntes Geschichte der Versuche, einen Machtwechsel in der DDR auch fünf nach zwölf noch zu organisieren, müßte erinnert werden. Es wäre über das letzte Jahr der DDR zwischen Erneuerungsversuchen und Beitritt zu erzählen.

Das Ende ist mit dem Fall des »Eisernen Vorhangs« in Ungarn und der Öffnung der Mauer am 9. November 1989 verbunden. Die erste Volksbewegung des Sommers 1989 war die Massenflucht vor allem junger Bürgerinnen und Bürger der DDR, oft mit ihren Familien, über Ungarn, die Tschechoslowakei oder Polen nach Westen. Der Massenexit vieler einzelner bereitet die demokratische Volksbewegung der vielen gemeinsam auf den Straßen von Leipzig, Dresden, Berlin und vielen anderen Städten vor.

Das Ende hat viele Enden. Und da ich wählen muß, was ich erzählen will, auch aus Zeitgründen, wähle ich die Geschichte vom Ende des sowjetischen Staatspartei-Sozialismus durch seine eigene Utopie.<sup>5</sup> Der Geist holte den Leib ein, die Utopie des demokratischen Sozialismus griff nach der Diktatur des »realen Sozialismus«.

lismus«. Das Ende, von dem ich erzählen will, ist die Geschichte von der »heroischen Illusion« der Perestroika.<sup>6</sup>

Die durch Michail Gorbatschow repräsentierte Vision der Umgestaltung des sowjetischen Staatsparteiisozialismus war die der Befreiung der unterdrückten gesellschaftlichen Kräfte in der Wirtschaft, Gesellschaft, Politik, dem geistigen Leben und zwischen den Völkern der Sowjetunion vom diktatorischen Zentralismus. Diese Vision wurde auf die Weltgesellschaft ausgedehnt: Die Eindämmung von imperialer Vorherrschaft und Wettrüsten sollte Raum frei machen für eine solidarische Entwicklung in Frieden.

Diese Vision erweckte die kommunistische Utopie zu neuem Leben: Die Beseitigung der Mächte des Privateigentums, eines bürokratischen Klassenstaats und der alten Klassengesellschaft sollten, so die Ursprungsvorstellungen, auf der Basis einer hohen Produktivkraftentwicklung Platz machen für eine »freie Entwicklung eines jeden als Bedingung der freien Entwicklung aller«<sup>7</sup>. Mit Gorbatschow wurde diese Vision plötzlich zur materiellen Gewalt der Umwälzung genau jenes Sozialismus, der in ihrem Namen errichtet wurde. Die über viele Jahrzehnte stillgestellten Maßstäbe, die emanzipative Bewegungen an einen Sozialismus anlegen, wurden zur normativen Grundlage der Politik.<sup>8</sup> Wie Gorbatschow selbst schrieb: »Die Umgestaltung ist ein revolutionärer Prozess, denn es handelt sich um einen Sprung nach vorn in der Entwicklung des Sozialismus, bei der Durchsetzung seiner Wesensmerkmale.«<sup>9</sup>

5 Da die gewählte »Erzählung« auch von meinem eigenen Standpunkt keinesfalls die einzig mögliche ist, sei auf andere Publikationen von mir zum Staatsparteiisozialismus und zur nachfolgenden Entwicklung verwiesen.

6 Zum Protokoll dieser Perestroika-Geschichte aus der Sicht eines westlichen pluralen Marxisten siehe Wolfgang Fritz Haug: *Gorbatschow. Versuch über den Zusammenhang seiner Gedanken*. Hamburg 1989. – Wolfgang Fritz Haug: *Das Perestrojka-Journal. Versuch beim täglichen Verlieren des Bodens unter den Füßen neuen Grund zu gewinnen*. Hamburg 1990. Dort heißt es: »Perestrojka ... steht für das Projekt der Demokratisierung jenes Sozialismus, der sich unter Stalin zum befehls-administrativen Parteienstaat gebildet hatte.« (Ebenda. S. 5).

7 Karl Marx/Friedrich Engels: *Manifest der Kommunistischen Partei*. In: Karl Marx/Friedrich Engels: *Werke*. Bd. 4. S. 482.

8 Vgl. dazu ausführlicher Michael Brie: *Michail Gorbatschow — Held der Demonstage*. In: Michael Brie/Dieter Klein: *Der Engel der Geschichte*. Berlin 1993. S. 281 bis 303.

9 Michail Gorbatschow: *Umgestaltung und neues Denken für unser Land und für die ganze Welt*. 1987. S. 59. Wie einer der engsten Berater später schreiben sollte: »Die überwältigende Mehrheit der sowjetischen Reformer und Dissidenten begann

Im Ende erwiesen sich noch einmal gleichermaßen die Stärke wie die Schwäche dieser Utopie. In dem Augenblick, wo die realen Strukturen des Staatspartei Sozialismus durch die Führung der herrschenden Kommunistischen Partei selbst an den Visionen des demokratischen Sozialismus gemessen und entsprechend umgestaltet wurden, konnten diese einem solchen Lichte nicht standhalten und verschwanden im Orkus der Geschichte. Das immer wieder begonnene Werk eines Protestes gegen den diktatorischen Sozialismus im Namen eines Sozialismus mit »menschlichem Gesicht« wurde dieses Mal tatsächlich vollendet. Rosa Luxemburgs Wort von der Untrennbarkeit von Sozialismus und Demokratie, eingefordert während der Gewerkschaftsdiskussion 1920/1921 und dem Kronstädter Aufstand, in Bucharins Verfassungsentwurf für die Sowjetunion, in Ungarn 1956 und der Tschechoslowakei 1968, in den vielen Bewegungen einer sozialistisch begründeten Dissidenz zum realen Sozialismus – jetzt wurde es eingelöst und löste seinerseits den Staatspartei Sozialismus auf.

Dieses Ende ist ein Ende, das für eine faschistische Diktatur, so ähnlich manche Erscheinung war, undenkbar ist. Faschismus und Nationalsozialismus sind durch eine weitgehende Übereinstimmung von antihumanistischer Ideologie und gewaltgestützten Herrschaftsformen geprägt. Die Legitimation von Diktatur durch Rassenherrschaft, Führerkult, Volksgemeinschaft entspricht dem Wesen dieser Herrschaft. Sie steht ihrerseits nur in einem partiellen Konflikt zur kapitalistischen Wirtschaft. Dieser kann auch dadurch gelöst werden, daß sich faschistische Regime von oben reformieren, wenn die wirtschaftlich Herrschenden glauben, Kapitalismus auch ohne brutale Diktatur bewahren zu können, und die faschistischen Eliten diesem Druck nachgeben. Aber dieses Ende deckt dann nur auf, was schon vorher Tatsache war — die unheilige Nähe von entfesseltem Kapitalismus zum Faschismus. Faschismus war und ist der immer mögliche Ausweg der kapitalistischen Eliten in Zeiten, in denen ihrer Herrschaft nicht mehr demokratisch aufrechterhalten werden kann. Sie suchen dann ihr Heil bei der extremen Rechten. Ganz anders das Ende

*mit dem Glauben an die uralten Versprechen des Kommunismus — Gerechtigkeit, Befreiung von jeder Art der Unterdrückung und die Würde des Individuums ... Als sie feststellten, daß das totalitäre Regime statt dessen den Thron bestiegen hatte, lag ihr erstes Ziel darin, das System zu zwingen, seinen Idealen und Versprechungen gerecht zu werden.» (Georgi Arbatow: Das System. Ein Leben im Zentrum der Sowjetpolitik. Frankfurt am Main 1993. S. 340.)*

des sowjetischen Staatspartei Sozialismus: Es löste die Bindung einer radikal humanistischen Vision an eine politische Diktatur und eine Zentralverwaltungswirtschaft auf und setzt sie frei für neue emanzipative Versuche von unten.

Die Schwäche der Politik Gorbatschows ist die Kehrseite ihrer Stärke. Die Utopie des demokratischen Sozialismus erwies sich in der Stunde der Wahrheit als »leer«: Sie hatte keinen institutionellen Kern. Ihr lagen keine tragfähigen und nachhaltigen Vorstellungen über die zu schaffenden neuen gesellschaftlichen Verhältnisse, die die des Staatspartei Sozialismus ablösen sollten, zugrunde, soweit sie über die von Marktwirtschaft und parlamentarischer Demokratie hinausgehen oder zu diesen alternativ sein sollten. Zugleich konnte sie auch keinen neuen »historischen Block« konstituieren. Weder war sie mit der Vision einer dem Kapitalismus überlegenen Produktivität noch mit einer tragfähigen alternativen Interessenkoalition verbunden.<sup>10</sup> Die Vision verlor deshalb ihre Ausstrahlungskraft im gleichen Maße, wie die Zerstörung des Staatspartei Sozialismus voranschritt.

Der Staatspartei Sozialismus beging in einem gewissen Sinne Selbstmord. Es war die Führung der Sowjetunion selbst, die ihn richtete im Namen jener Utopie, auf die sie sich immer berufen hatte – der kommunistischen Vision einer Gesellschaft der Freien und Gleichen. Durch dieses Ende wird Glanz und Elend des Staatssozialismus selbst deutlich — Glanz der größten menschheitlichen Vision und Elend, daß sie bisher keinen anderen dauerhaften irdischen Gehalt als den einer Diktatur hatte, die zudem über kein nachhaltiges Produktivitätspotenzial verfügte, sieht man einmal ab von Tendenzen in den kapitaldominierten Gesellschaften, die über diese hinausweisen. Das Ende des Staatssozialismus hatte deshalb auch das Irr-Witzige der »plötzlichen Verwandlung einer gespannten Erwartung in nichts«.<sup>11</sup>

*10 »Historisch progressiv« ist eine Klassenformation dank ihrer geschichtlichen »Produktivität«, d. h. der von ihr getragenen Expansivität eines konkreten politisch-ökonomischen Regimes, dank dessen sie »die ganze Gesellschaft vorantreibt, indem sie nicht nur den existenziellen Erfordernissen nachkommt, sondern ihre Führungskräfte durch eine fortwährende / Inbesitznahme neuer industriell-produktiver Tätigkeitsbereiche erweitert« und so die glaubhafte Erwartung individueller »Lebensperspektiven« speist«. (Wolfgang Fritz Haug: Hegemonie. In: Historisch-Kritisches Wörterbuch des Marxismus. Hamburg 2004. Bd. 6/I. S. 14f.)*

*11 Immanuel Kant: Kritik der Urteilskraft. Leipzig 1968. S. 235.*

Die Demonstration vom 4. November 1989 auf dem Alexanderplatz in Berlin vollzog diese symbolische »Hin-Richtung« des Staatssozialismus, die 1985 in der Sowjetunion begonnen hatte, fünf Tage vor dem Ende der DDR als geschlossener Gesellschaft auf deutschem Boden in kürzester Form nach. Was bis Oktober 1989 in der DDR in die Nischen und die Gegengesellschaft verdrängt worden war, kam für einen kurzen Augenblick ans Tageslicht einer demokratischen Bühne, um dann — weitgehend unabgesehen — zu verschwinden.

Drei Gruppen sprachen auf dieser Demonstration — sozialistische Intellektuelle als die eigentlichen Initiatoren, die Dissidenten und führende Vertreter der untergehenden Staatspartei. Ihr erreichter Konsens war die Unumkehrbarkeit der Demokratisierung, die im Oktober herbeidemonstriert und durch das Ausbleiben einer bewaffneten Unterdrückung dieser Demonstrationen von der SED akzeptiert worden war. Stefan Heym als einer der prägenden Intellektuellen eines demokratischen Sozialismus der DDR artikuliert noch einmal jene Vision, für die so viele von ihnen in diesem ihrem Land geblieben waren: »Der Sozialismus — nicht der Stalinsche, der richtige — den wir endlich erbauen wollen zu unserem Nutzen und zum Nutzen ganz Deutschlands, dieser Sozialismus ist nicht denkbar ohne Demokratie. Demokratie aber, ein griechisches Wort, heißt Herrschaft des Volkes!«<sup>12</sup> Und Jan Josef Liebers forderte: »Die vorhandenen Strukturen, die immer wieder übernommenen prinzipiellen Strukturen lassen Erneuerung nicht zu. Deshalb müssen sie zerstört werden. Neue Strukturen müssen wir entwickeln, für einen demokratischen Sozialismus.«<sup>13</sup>

Die Dissidenten, die sich entschlossen hatten, auf dieser Demonstration zu sprechen, stellten nicht den Sozialismus, sondern die Forderung nach einem demokratischen Staat unter Kontrolle der Bürgerinnen und Bürger in den Mittelpunkt. Im Bewußtsein der Repressionen, denen Demonstranten noch knapp einen Monat vorher ausgesetzt waren, war es für sie das Wichtigste: »Wie schaffen wir die politischen Strukturen, die ein für allemal verhindern, daß so etwas noch einmal geschieht.«<sup>14</sup> Die zentrale Forderung war die nach freien Wahlen, so Jens Reich, »die diesen Namen verdienen. Mit Auswahl zwischen Kandidaten und verschiedenen Programmen, mit geheimer Abstimmung und feh-

*12 Annegret Hahn u. a. (Hrsg.): 4. November '89. Der Protest. Die Menschen. Die Reden. Berlin 1990. S. 165.*

*13 Ebenda. S. 123. 14 Ebenda. S. 133.*

lerfreier Zusammenrechnung. Wir wollen nicht nur Papiertüten falten.«<sup>15</sup>

Als der wichtigste Vertreter der SED sprach Günter Schabowski auf der Demonstration, oft unterbrochen durch Protestrufe. Für ihn als Noch-Mitglied im Politbüro der SED, der staatstragenden Partei, stand der Versuch im Vordergrund, »vertanes Vertrauen zurückzugewinnen«.<sup>16</sup> Noch einmal wurde die Ostbindung der DDR in den Vordergrund gestellt und der Schulterschuß zwischen Krenz und Gorbatschow als Basis einer Erneuerung gesehen.

Die politische Tagesordnung dieser DDR-Wende-Akteure erscheint vom Ergebnis her betrachtet als weltfremd: Keiner forderte die einfache Öffnung der Mauer, niemand sah die Vereinigung der beiden deutschen Staaten geschweige denn den Beitritt der DDR zur Bundesrepublik als Ziel an. Die Blicke richteten sich immer noch nach Moskau und nicht nach Bonn oder Washington. Die Bürgerinnen und Bürger, mit dem Fall der Mauer vor die freie Entscheidung gestellt, eine selbständige andere DDR zu gestalten oder aber individuell das Land in Richtung Bundesrepublik zu verlassen bzw. kollektiv der Bundesrepublik beizutreten, entschieden sich mehrheitlich für das letztere.

Mit dem Beitritt zur Bundesrepublik verloren die Texte der Großdemonstration vom 4. November 1989 jeden Sinn und jede Bedeutung. Auch die Utopie des demokratischen Sozialismus verschwand — bis auf einen neuen Abruf im »lebendigen Strom der Geschichte« (Rosa Luxemburg).

### *Der Anfang*

Auch vom Anfang soll erzählt werden. Wieder sind viele Anfänge möglich, die des Erinnerens wert sind. Jede und jeder hat seinen Anfang. Der meine sind die Zivilisationsbrüche, die den kommunistischen Revolutionen vorher gingen. Es sind die Anfänge, die die getroffenen Entscheidungen und gewählten Wege erhellen. Man geht sie auch deshalb, weil immer zurückgeblickt wird auf das Licht des Anfangs, das die Folgeschritte zu rechtfertigen scheint.

Die kommunistischen Revolutionen des 20. Jahrhunderts sind Kinder von Kriegen — Weltkriegen und nationalen Befreiungskriegen. Anders als die bürgerlichen Revolutionen in England, Frank-

<sup>15</sup> *Ebenda.* S. 145. <sup>16</sup> *Ebenda.* S. 156.

reich, Deutschland oder Italien sind sie in langandauernden Kriegen geboren worden, die große Teil der Bevölkerung der jeweiligen Länder erfaßt hatten. Es war, wie Eric Hobsbawm schrieb, ein »Katastrophenzeitalter«: »Für die alte Welt ging alles schief: Weltkriege mündeten in Revolutionen und Zusammenbrüchen der Kolonialreiche, die bürgerlich-liberalen und demokratischen Rechts- und Verfassungsstaaten wichen in Blitzesschnelle, innerhalb von zwanzig Jahren, politischen Regimes, die man sich vor 1914 kaum hätte vorstellen können, wie Hitlers Deutschland und Stalins UdSSR.«<sup>17</sup>

Die kommunistischen Revolutionen widersprachen in jeder Hinsicht dem an den bürgerlichen Revolutionen geschulten Konzepten von Marx und Engels, was auch die heftigen Auseinandersetzungen zwischen »Revisionisten« und »orthodoxen Marxisten« erklärt, die beide gezwungen waren, nach neuen Wegen zu suchen. Von einem historischen Block, der gesellschaftlich mehrheitsfähig, überlegene Antworten zugleich auf die konkreten Probleme der jeweiligen Gesellschaften und auf den westlichen Kapitalismus insgesamt verfügte und diese umzusetzen versuchte, waren die Länder mit erfolgreichen Revolutionen alle weit entfernt. Die wichtigste Aufgabe, vor die sich die Akteure dieser Länder gestellt sahen, war nicht die Schaffung einer Ordnung, die über den Kapitalismus hinausging, sondern die Beendigung jener Katastrophen, die ihre Länder heimsuchten, das Ende der Barbarei von Krieg, Verelendung, Massenmord und Kolonialismus.

Die kommunistischen Revolutionen waren Strategien sozialistischer Akteure in einer Extremsituation. Sie wurden formuliert unter den Bedingungen des alltäglichen Zivilisationsbruchs. Sie setzten sich auseinander mit einem gesellschaftlichen Zustand, in dem die alltäglichste Grundlage von Normalität, das »Du sollst nicht töten!« außer Kraft gesetzt worden war. Wie einer derjenigen, die am Mord an Rosa Luxemburg und Karl Liebknecht beteiligt war, später vor Gericht aussagen sollte: »Die Ereignisse dieses Abends spielten sich wie im Rausch ab. Wir hatten vier Jahre einander getötet, es kam auf einen mehr nicht an.«<sup>18</sup>

Ein solcher Zivilisationsbruch, der nicht durch die Sozialisten und Kommunisten verursacht wurde, sondern durch kapitalisti-

<sup>17</sup> Eric Hobsbawm: *Das Jahrhundert der Arbeiterbewegung. In: Utopie kreativ. Berlin (1999)109/110. S. 12.*

<sup>18</sup> Zitiert in Elisabeth Hannover-Drück/ Heinrich Hannover (Hrsg.): *Der Mord an Rosa Luxemburg und Karl Liebknecht. Dokumentation eines politischen Verbrechens. Frankfurt am Main. 1979. S. 139.*

sche, imperialistische, kolonialistische, militaristische und rassistische Eliten, konnte in den Augen von Zeitgenossen die Ausrufung eines Ausnahmezustands legitimieren, um ihn zu stoppen. Es schien berechtigt, den Zivilisationsbruch dadurch zu beenden, dass man selbst zu Mitteln griff, die mit den Normen der Zivilisation brachen. Es waren deshalb keine Bewegungen der Transformation über die Errungenschaften bisheriger Zivilisation hinaus, sondern vor allem gegen die allumfassende Barbarei. Es waren Anti-Revolutionen — gegen den Krieg, gegen den Kapitalismus, gegen die alten Eliten. Sie maßen sich daran, inwieweit sie dieses *Dagegen* erfolgreich durchsetzten.

Wer wollte jenen demokratische Rechte einräumen, die vorher selbst an Krieg oder Faschismus beteiligt waren? Hatten nicht fast alle deutschen Parlamentarier, auch die der Sozialdemokratie, den Kriegskrediten zugestimmt? War nicht die Mehrheit der russischen Parteien in der gleichen Zeit auf Kriegskurs gegangen? War nicht der Nationalsozialismus in Deutschland im Rahmen der Weimarer Verfassung an die Macht gekommen? Wieso sollte ein Volk, das in seiner übergroßen Mehrheit Hitler bis zum Ende die Treue gehalten hatte, demokratische Rechte erhalten? Hatten die chinesischen Nationalisten nicht mehr die Kommunisten als die Japaner bekämpft und die weitgehende Besetzung Chinas durch die japanischen Aggressoren nicht verhindern können? Erster und Zweiter Weltkrieg, das Völkermorden und die Völkermorde waren so entsetzlich gewesen, daß der Einsatz fast jedes Mittel geboten schien, um ein »Nie wieder!« zu sichern.<sup>19</sup>

*19 1954 schrieb Bertolt Brecht in seinen »Notizen über die Zeit«: »Einige Freiheiten hätte ich heute freilich nicht, wenn es mich nach ihnen verlangte. Ich kann zum Beispiel nicht in der Art wählen, wie es in ›zivilisierten Ländern üblich ist‹. Gerne würde ich sagen, warum es mich nicht danach verlangt. Die Art der Wahlen, wie wir sie in Deutschland hatten, kann nicht ganz gut gewesen sein. Zweimal während meines Lebens wählten die Deutschen in jener zivilisierten Weise, von der die Rede ist, den Krieg. Zweimal bestätigten sie durch ›freie Wahlen‹ Regierungen, die die verbrecherischen Kriege anzettelten und sie außerdem noch verloren. Von eigentlicher Freiheit konnte wohl nicht gesprochen werden: Sie besaßen nicht die Möglichkeiten, nach Einsicht in die Notwendigkeiten zu handeln. Gelegentlich habe ich auch einige jener Freiheiten genossen, welche die bürgerliche Gesellschaft in der Hoffnung gewährt, daß sie nicht sehr stören. Es war mit etwa erlaubt zu sagen, daß der Krieg zur Lebensweise der kapitalistischen Länder gehört und mitunter ihre Sterbensweise wird. Wie man weiß, habe ich dadurch Kriege nicht aufgehalten.« (Bertolt Brecht: Schriften zur Politik und Gesellschaft. Bd. II. Berlin und Weimar 1968. S. 227f.)*

Und auch wenn es heute verdrängt wurde und kaum noch zum Alltagsbewußtsein gehört: Nach 1918 und 1945 war klar, daß die großen Katastrophen aus einem unheiligen Bündnis von Kapitalismus mit Imperialismus, Kolonialismus und Rassismus sowie Militarismus hervorgegangen waren. Niemand hätte damals ernsthaft gegen den Krieg oder Faschismus sprechen können, ohne sich auch gegen den Kapitalismus (oder zumindest dessen »Auswüchse«) zu wenden. Wie Max Horkheimer schrieb: »Wer vom Kapitalismus nicht reden will, soll vom Faschismus schweigen.« Mit Blick auf Deutschland konnte dies auch heißen, daß die heimlich-unheimliche Kontinuität zwischen den Eliten des Hitlerregimes und Westdeutschlands blind machen konnte für die institutionellen Brüche und die Diskontinuität. Die Restauration des Kapitalismus und seiner herrschenden Klassen war gerade für offene Gegner des Faschismus, die größte Opfer gebracht hatten, schwer zu unterscheiden von der Frage, inwieweit damit auch die Möglichkeit zu einer erneuten Wendung zum Faschismus oder Militarismus offen gehalten wurde. Darauf wird später noch zurückzukommen sein.

Die Schrecken der Zivilisationsbrüche einerseits und die Größe der kommunistischen Vision einer Gesellschaft, in der die Wurzeln von Krieg, Ausbeutung, Rassismus durch Gemeineigentum und Volksherrschaft beseitigt sein würden, andererseits waren es zusammen, die die Bereitschaft erzeugten, mit Rückblick auf die Katastrophen und im Vorausblick auf eine Große Freiheit auf Zeit zu Ausnahmemitteln zu greifen oder sie zumindest hinzunehmen. Wie Christa Wolf, die 1945 gerade 16 Jahre alt war, später sagen sollte: Marxismus und SED waren für mich »genau das Gegenteil von dem, was im faschistischen Deutschland geschehen war. Und ich wollte genau das Gegenteil. Ich wollte genau das Gegenteil. Ich wollte auf keinen Fall mehr etwas, was dem Vergangenen ähnlich sehen könnte. Ich glaube, das ist in meiner Generation häufig so gewesen. Das war der Ursprung dieser Bindung; das war auch der Grund, warum wir so lange an ihr festhielten, nicht gegen innere Widerstände; ich sah auch später noch keine Alternative dazu.«<sup>20</sup>

Die Entscheidungen für den sowjetischen Kommunismus und Staatssozialismus waren oft Lebensentscheidungen, die aus den Erfahrungen tiefgreifender traumatischer Zivilisationsbrüche ge-

*20 Zitiert nach Jörg Magenau: Christa Wolf. Eine Biographie. Reinbek bei Hamburg 2002. S. 43.*

troufen wurden. Durch den Kampf gegen die Barbarei und die dabei gemachten Opfer wurde die Wahl eines kommunistischen Lebenswegs oft unwiderruflich, entzog sich jeder Kritik. Es waren Entscheidungen größerer Teile einer ganzen Generation, nicht selten damit verbunden, verantwortlich zu werden und in Verantwortung genommen zu werden. Der Aufstieg des Staatssozialismus war der Aufstieg neuer Gruppen in der Gesellschaft. Zugleich war es ein Leben im Widerspruch zwischen kommunistisch-emanzipativer Vision und Wirklichkeit.

Die Ablösung der Gründerväter des Staatssozialismus bzw. jener, die ihn im Großen Vaterländischen Krieg in einem Meer von Blut gegen den Hitlerfaschismus verteidigt hatte, war eine Bedingung seiner humanen Auflösung. Erst als eine neue Generation an die Macht kam, war er nicht mehr »heilig«, konnte der Versuch unternommen werden, ihn gemäß seinen Idealen umzugestalten. Neue Richtungen konnten eingeschlagen werden im Namen der alten Vision.

### *Das Werden und das Vergehen*

Das Ende des Staatssozialismus offenbarte noch einmal die humanistische Vision, der Anfang war geprägt durch den Willen, der Barbarei um fast jeden Preis Einhalt zu gebieten. Es ist dieser doppelte Zweck, der sich durch die Geschichte des Staatssozialismus hindurchzieht. Aber der Blick auf die Zwecke genügt genauso wenig wie auf die abgestorbene Form einer Gesellschaft, die zwischen 1989 und 1991 ihr Ende fand. Wie Hegel 1807 in seiner Vorrede zur »Phänomenologie des Geistes« schrieb: »... der Zweck für sich ist das unlebendige Allgemeine, wie die Tendenz das bloße Treiben, das seiner Wirklichkeit noch entbehrt, und das nackte Resultat ist der Leichnam, der sie hinter sich gelassen.«<sup>21</sup> Weder Zweck noch Resultat bilden die Wahrheit einer historischen Formation, wie er betonte, sondern beide nur in Einheit mit ihrer wirklichen Geschichte. Wer nur auf die Absichten blickt, verkennt den objektiven Gehalt eines historischen Prozesses, wer nur auf das nackte Ergebnis im Moment des Absterbens starrt, kann die Gründe des Entstehens und der Dauer großer sozialer Erscheinungen nicht begreifen.

*21 Georg Wilhelm Friedrich Hegel: Phänomenologie des Geistes. Berlin 1967. S. 11.*

Die Zwecke geschichtlicher Bewegungen werden objektive Wirklichkeit, wenn sie sich mit durchsetzungsmächtigen Mitteln verbünden können. In diesen Mitteln wird der Zweck konkret. Historisch-materialistische Analyse muß deshalb vor allem auch Analyse jener Mittel sein, die soziale Akteure einsetzen, um ihre Zwecke zu realisieren, denn: Wer die Freiheit will und dazu Diktatur sät, wird Diktatur ernten. Wer Krieg gegen den Terror führt, wird einen umfassenden Weltkrieg neuer Art auslösen. Wer die Arbeitslosigkeit bekämpft, indem er Armut der Arbeitslosen schafft, wird vor allem die Armut (anderer) hervorgebracht haben. Die Mittel, so Hegel, sind (auch) »der ausgeführte Zweck«.<sup>22</sup> Es muß sich immer erst historisch erweisen, ob tatsächlich die Mittel gegeben sind und genutzt werden, damit der Gegensatz von Sollen und Sein, von reiner Subjektivität und äußerlicher Objektivität überwunden werden kann.

Historisch waren Sozialistinnen und Sozialisten immer wieder über die Frage der Mittel gespalten. Die Sozialreformisten verzichteten um der Wirkungsfähigkeit im Gegebenen völlig darauf, die Frage nach Mitteln zu stellen, die über kapitaldominierte Gesellschaften noch hinausweisen. Wirtschaftsdemokratie wurde auf Mitbestimmung unter den Vorgaben von Profitdominanz verkürzt, politische Demokratie auf die bessere Verwirklichung der Imperative des Standorts der Kapitalverwertung. Die sozialen Grundrechte blieben damit bestenfalls Zugeständnisse des Kapitals auf Zeit.

Die anderen, die sich als Kommunisten unter Führung der sowjetischen III. Internationale konstituierten, setzten auf die Gewalt einer zentralistisch organisierten Kraft und auf die kommunistische Diktatur als dem machtvollen Mittel, um den Katastrophen des 20. Jahrhunderts gegenüber bestehen zu können und der großen Vision einer freien und solidarischen Gesellschaft mit dieser geballten Kraft zum Durchbruch verhelfen zu können.

Eine dritte Gruppe von Sozialistinnen und Sozialisten konnte sich in der Geschichte des 20. Jahrhunderts niemals gegen die beiden anderen genannten Gruppen durchsetzen. Es waren jene, die mit der Sozialisierung und Demokratisierung auf sozialistische Weise ernst machen wollten, die nach einer positiven Überwindung der kapitaldominierten bürgerlichen Gesellschaften strebten und deren Politik auf die schrittweise Aneignung ökonomischer und politischer Macht durch die arbeitenden Klassen der Gesell-

<sup>22</sup> Georg Wilhelm Friedrich Hegel: *Wissenschaft der Logik. Zweiter Teil. Berlin 1975. S. 481.*

schaft zielte. Sie wollten die zivilisatorischen Errungenschaften in den Dienst von sozialer Gerechtigkeit und Volksherrschaft stellen und dabei radikalisieren. Wie Rosa Luxemburg in Auseinandersetzung gleichermaßen mit den Sozialreformisten wie den Bolschewiki schrieb: »Wir unterschieden stets den sozialen Kern von der politischen Form der *bürgerlichen* Demokratie, wir enthüllten stets den herben Kern der sozialen Ungleichheit und Unfreiheit unter der süßen Schale der formalen Gleichheit und Freiheit — nicht um diese zu verwerfen, sondern um die Arbeiterklasse dazu anzustacheln, sich nicht mit der Schale zu begnügen, vielmehr die politische Macht zu erobern, um sie mit neuem sozialen Inhalt zu füllen.«<sup>23</sup>

Die Unfähigkeit der Sozialreformisten, die Katastrophen der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts zu verhindern und den Gewalten eines entfesselten Kapitalismus, Imperialismus und Militarismus sowie Faschismus wirksam zu begegnen, machte den Raum frei für eine kommunistische Alternative zu dieser Barbarei. Diese versprach, die machtvollsten Mittel einzusetzen, um die Gewalten dieser kapitalistischen Moderne und ihrer totalitären Vernichtungsmaschinerien zu stoppen — den organisierten und zentralisierten Machtapparat einer Diktatur mit kommunistischen Zielen. Die Fähigkeit des sowjetischen Parteikommunismus, der humanistischen Idee des Sozialismus und dem Kampf gegen die Barbarei derartige Mittel zur Verfügung zu stellen, war Bedingung seines frühen Erfolges und späteren Niedergangs.

Der Aufbau einer kommunistischen Einparteiendiktatur, die sich auf eine Zentralverwaltungswirtschaft stützt und durch die Ideologie des Marxismus-Leninismus legitimiert wird, schien der endlich gefundene Ausweg aus der Kapitulation des Sozialreformismus und der Wirkungsschwäche des demokratischen Sozialismus. Die Konzentration der gesamten politischen, wirtschaftlichen und geistigen Macht in einer Hand und die Unterordnung der Gesellschaft unter die dort gesetzten Ziele des Kampfes gegen äußere Bedrohung und innere Zersplitterung hat sich gegen viele andere Alternativen durchgesetzt, weil sie zugleich für viele überzeugend und von durchschlagender Effizienz bei der Machteroberung war. Nur: Die Unfähigkeit, sich produktiv von diesen Formen kommunistischer Macht zu trennen, wurde zur Ursache des Untergangs des sowjetischen Staatspartei-Sozialismus.

23 Rosa Luxemburg: *Die russische Revolution. In: Werke. Bd. 4. S. 363.*

Der Staatsparteiisozialismus bot eine Lösung an, wie die Kräfte der Moderne sozial und zivil zu bändigen seien, wie Anarchie und Zerstörung verhindert, wie Sicherheit und Stabilität gewährleistet werden könnten: durch die radikale Unterordnung aller gesellschaftlichen Kräfte unter ein Zentrum. Daraus sollten schrittweise die Bedingungen für die spätere freie Entwicklung aller und jedes einzelnen erwachsen. Eine möglichst schnelle gleiche Teilhabe an den Rechten wie Pflichten des kommunistischen Aufbaus wurde angestrebt. Beides macht deutlich, daß der Staatsparteiisozialismus keinesfalls einfach aus der Geschichte des Sozialismus als bloße »Abweichung« gestrichen werden darf. Er hatte durchaus sozialistische Merkmale, und die Erinnerung an ihn als an einen sozialistischen Versuch muß bleiben. In ihm konnten Elemente der sozialistischen Vision Wirklichkeit werden. Eine hohe soziale Gleichheit und die Verantwortung der Gesellschaft für die Möglichkeit, Grundbedürfnisse nach Arbeit, persönlicher Zukunftssicherheit, Bildung oder Gesundheit gehören dazu. Es war auch ein Stück Zukunft in diesem Staatssozialismus.

Die Lösung, die der Staatsparteiisozialismus für die Probleme moderner Gesellschaften fand, war jedoch eine, die eine der wichtigsten Grundmerkmale moderner Gesellschaften vernichtete, die Fähigkeit zur ständigen innovativen Umwandlung aller ihrer Grundlagen, von Marx im »Manifest« bezogen auf den Kapitalismus beschrieben. Durch die absolute Zentralisation der Verfügungsmacht wurde allen Betrieben und Unternehmen die Fähigkeit zu innovativer Erneuerung genommen. Indem nur eine zentralisierte politische Kraft zugelassen war und jede selbständige Positionsbildung unter dem Verdikt des Fraktionsverbotes stand, gab es kaum noch Möglichkeiten der rechtzeitigen realistischen Kursveränderungen. In der dominanten Tendenz gilt: Die Verabsolutierung des zentralistischen Staatseigentums führte zur Enteignung, die monolithische Macht der Partei zur Entmachtung, das Monopol auf die wahre Lehre zur öffentlichen Bewußtlosigkeit. Wirken im Staatssozialismus war immer auch der Versuch, diesen Tendenzen zu begegnen und Gegenkräfte zu stärken.

Moderne Gesellschaften ziehen ihr Erneuerungspotential aus der Freiheit und Selbständigkeit vieler sozialer Kräfte in Wirtschaft, Politik und Öffentlichkeit.<sup>24</sup> Autonomie wirtschaftlicher, politischer

*24 Als moderne Gesellschaften seien alle jene Gesellschaften bezeichnet, die strukturell die Prinzipien ständiger Erneuerung durch Innovation verankert haben.*

und geistiger Subjekte sowie ihre Kooperation und ihr Wettbewerb sind die Bedingungen von Innovation und Effizienz. In der wirtschaftlichen, politischen, kulturellen und militärischen Konkurrenz von Staaten und Systemen überleben nur die, die diese Bedingungen bewahren. Zugleich können diese Bedingungen auch Ursache einer entfesselten Kapitaldominanz, von Diktatur, Militarismus und Rassismus werden und in Katastrophen schlimmsten Ausmaßes münden.

Der Staatspartei Sozialismus löste das genannte Grundproblem moderner Gesellschaften wie Alexander der Große den gordischen Knoten — er zerschlug es. Aus der Kontrolle über die Entwicklungspotentiale moderner Gesellschaften wurde ihre Beseitigung. Die Stagnation und das Zurückbleiben der Sowjetunion gegenüber den USA, Westeuropa oder Japan waren die notwendige Konsequenz. Es blieb bei einer nachholenden Entwicklung, die nach Phasen extensiven Ausbaus schließlich scheiterte, da keine neuen Ressourcen gewonnen werden konnten.

Der Staatspartei Sozialismus war nicht fähig, die westlichen kapitaldominierten Gesellschaften zu überwinden, da er ihnen gegenüber kein höheres Maß von freier Entwicklung der einzelnen und auch kein höheres Maß der Verwandlung dieser Entwicklung in die solidarische Entwicklung aller zu ermöglichen vermochte.<sup>25</sup> Ohne die Erfüllung dieser beiden Bedingungen aber ist Sozialismus kein bleibender Sozialismus. Nur ein moderner, auf Freiheit gegründeter Sozialismus ist ein überlebensfähiger Sozialismus. Es mag schwer oder unmöglich zu sein, den Tiger der Moderne zu reiten, aber wer ihn einfach umbringt, bleibt selbst auf der Strecke. Das Problem muß neu gestellt werden.

Die Tragödie des Staatspartei Sozialismus geht aber über seine Unfähigkeit, die Gewalten der Moderne in überlegener Weise zu bändigen, hinaus. Mit dem Ziel der Unterdrückung des Kapitalismus und der politischen Gegner setzten die sowjetischen Kommunisten und ihre Nachfolger Kräfte frei, die ihrer eigenen, geschweige der gesellschaftlichen Kontrolle entglitten. Die Zentra-

*25 Siehe dazu ausführlich Michael Brie: Der sowjetische Staatspartei Sozialismus im Lichte der Marxschen Theorie »progressiver Epochen der ökonomischen Gesellschaftsformation«. In: Ernstgert Kalbe/Wolfgang Geier/ Holger Politt (Hrsg.): Aufstieg und Fall des Staatssozialismus: Ursachen und Wirkungen. III. Rosa-Luxemburg-Konferenz der Rosa-Luxemburg-Stiftung Sachsen. Leipzig. 19.9 – 20.9.2003. Leipziger Jahrbücher: Osteuropa in Tradition und Wandel. Bd. 6. Leipzig 2004. S. 197–233.*

lisation der Macht in einer Partei, einer Parteispitze und letztlich bei einer Person führte zur Verfolgung, Einkerkерung und Vernichtung von Angehörigen »feindlicher Klassen« und schließlich zur Verfolgung und Vernichtung der bolschewistischen Partei und ihrer Kader bis hin zur gesamten Armeeführung und Wirtschaftsleitung. Niemand hat so viele Kommunisten umgebracht wie die Führungen der kommunistischen Staatsparteien selbst.

Der Horror von Bürgerkrieg, Hunger, Terror und Zwangsarbeit erwuchs (auch) aus der Eigenlogik jener Mittel, zu denen die Kommunisten griffen, um gegen die Barbarei zu kämpfen und die sozialistische Vision zu verwirklichen. Militarismus und imperiales Expansionsstreben verankerten sich im System. In den schlimmsten Zeiten des Stalinismus hatte der Staatspartei- sozialis- mus Formen angenommen, die selbst einen fundamentalen Zivilisationsbruch darstellten.

Die mühsame Eindämmung dieser Gewalten führte niemals zur Durchsetzung der wichtigsten politischen Freiheiten. Unkontrollierte Überwachung und willkürliche Repression konnten erst im Herbst 1989 überwunden werden. Die zeitweilige Verwandlung des Staatspartei- sozialis- mus in eine totalitäre Diktatur war eine objektive Möglichkeit, die in seinen Strukturen angelegt war. Es waren dieselben Strukturen, die einen Widerstand dagegen so schwer machten. Sie waren es aber auch, die es erlaubten, daß ein einzelner Führer, Gorbatschow, von oben herab die Selbstdemontage des Staatssozialismus einleiten konnten. Noch einmal wirkte die Allmacht im Zentrum des Systems — bei seiner Auflösung.

Rückblickend erscheint die Bilanz des Staatspartei- sozialis- mus auf deutschem Boden ambivalent. Er war nicht auf Dauer zu stellen und hat doch Leistungen erbracht, von denen die Mehrheit der Bürgerinnen und Bürger wünschen, sie wären dauerhaft gewesen. Eine Befragung von Personen, die 1989 sechzehn Jahre alt waren und nun einunddreißig Jahre sind, nach den Vorzügen von DDR und BRD im Vergleich, zeigt auf, daß die Erfahrung von Freiheitsgewinn, gewachsenen Möglichkeiten der Selbstbestimmung sowie — mit zunehmenden Einschränkungen — der höheren Achtung der Menschenwürde der Verlust an sozialer Sicherheit und zwischenmenschlicher Solidarität sowie der deutlich gesunkenen Einlösung der sozialen Grundrechte gegenüberstehen. Das Recht auf Arbeit wird zunehmend zur Bedingung von Freiheit angesehen.<sup>26</sup>

Das Vergehen des Staatssozialismus hat unvollständig gelöste Aufgaben hinterlassen. Wir stehen am Beginn eines neuen Kata-

strophenzeitalters und neuer Barbarei und totaler Herrschaft, wenn es nicht gelingt, durch eine grundlegende Transformation einen Richtungswechsel einzuleiten. Die Überwindung der Kapitaldominanz und imperialer Herrschaft werden zur Bedingung, erneute Zivilisationsbrüche zu verhindern. Neue Bewegungen haben sich der alten Aufgabe gestellt, durch eine Umgestaltung der Gesellschaft Freiheit, Gleichheit und Solidarität zu verwirklichen<sup>27</sup> und für jede und jeden den sicheren Zugang zu den fundamentalen Freiheitsgütern moderner Gesellschaften zu gewährleisten.<sup>28</sup>

### *Das richtige Leben oder das falsche*

Das Ende und der Anfang, das Werden und das Vergehen des Staatssozialismus sind immer auch Resultate der Verdichtung individueller zu kollektiven und kollektiver zu gesellschaftlichen Entscheidungen gewesen. Gesellschaften mit denen ihnen eigenen Eigentums- und Machtstrukturen sind insbesondere bei ihrem Entstehen und ihrer Durchsetzung auf Unterstützung angewiesen. Und sie halten sich oft deshalb, weil bessere Alternativen nicht in Sicht sind.

Daraus darf aber kein Kurzschluß vom Gesellschaftssystem auf die Bürgerinnen und Bürger, die dasselbe aktiv tragen oder passiv hinnehmen, gefolgert werden. Gesellschaftsstrukturen und Lebenswelten bedingen einander, weil (!) sie sich prinzipiell unterscheiden. Über das richtige Leben entscheidet nur im Ausnahmefall das System — nämlich dann, wenn es keine Freiheitsräume als nur noch den einen gibt, zwischen dem eigenen und dem fremden Tod zu wählen. Vernichtungslager und Vernichtungskriege sind solche Ausnahmen.

Die nach 1989 immer wieder geäußerte Vorstellung, daß es im »falschen System« kein richtiges Leben als das des unbedingten Widerstandes geben kann, speist sich theoretisch aus einer fehlerhaften Identifikation von System und Leben und stellt moralisch eine Überforderung dar. Sie läßt den Einzelnen für alle Folgen

*26* Siehe Peter Förster: *Ohne Arbeit keine Freiheit! Warum 15 Jahre nach der Wende die Kritik junger Ostdeutscher am gegenwärtigen Gesellschaftssystem weiter zunimmt. Studie 2004. S. 82.*

*27* Siehe Jai Sen/ Anita Anand/ Arturo Escobar/ Peter Waterman: *Eine andere Welt – Das Weltozialforum. Berlin 2004.*

*28* Siehe Parteiprogramm der PDS (2003).

gesellschaftlicher Strukturen haften. In der Konsequenz entläßt sie den Einzelnen damit aber aus der konkreten moralischen Verantwortlichkeit und erzeugt durch Übermoralisierung Amoralismus. Zudem impliziert sie, daß die westlichen Gesellschaften jene »richtigen Systeme« darstellen würden, die im Selbstlauf auch das »richtige Leben« garantieren würden.

Gesellschaftliche Strukturen konstituieren bis auf schon genannte Ausnahmen widersprüchliche Handlungsräume, in denen so oder anders gehandelt werden kann. Diese Räume sind Möglichkeitsfelder, die moralische Entscheidungen verlangen. Moralische Urteile über ein richtiges oder falsches Leben verlangen die Rekonstruktion der konkreten Handlungsräume. Mehr noch: Gerade gesellschaftliche Systeme wie die des Staatssozialismus, die in weiteren Bereichen durch die Ineffizienz der formalen Strukturen gekennzeichnet sind, erzeugen die Notwendigkeit von mehr oder minder informellen Schatten- und Gegengesellschaften.

Die Abweichung von der zentralistischen Planwirtschaft durch den Aufbau »eigener Reserven« sowie den Naturalaustausch zwischen den Betrieben war eine Bedingung, damit diese Planwirtschaft überhaupt existieren konnte. Das hierarchische System politischer Loyalitätserzwingung bedurfte eines stützenden Systems von sozialen Leistungen und Gratifikationen. Die Mangelwirtschaft stärkte die Macht von Belegschaften. Die Angst vor offenen politischen Konflikten erlaubte es, in einer unendlichen Zahl von Kleinkämpfen die Parteivorgaben nach »ideologischer Reinheit« immer wieder aufzuweichen und eigene Interessen sowie solidarische Ansprüche zur Geltung zu bringen.

So sind die offiziellen Strukturen jedes gesellschaftlichen Systems Möglichkeitsräume, und zudem existieren immer Räume von Schattengesellschaften. Beides verbietet jeden Kurzschluß im Sinne, daß eine Diktatur nur Diktatoren und Untertanen kennt, daß eine Zentralverwaltungswirtschaft mit Flexibilität und horizontalem Austausch unvereinbar wäre, die Öffentlichkeit des Marxismus-Leninismus keine Gruppen- und Ersatzöffentlichkeiten kennen würde.<sup>29</sup> Im Rückblick scheint mir die späte DDR durch mehr alltägliche Widersetzlichkeit, Flexibilität und politische Artikulation der Bürgerinnen und Bürger geprägt als die jetzige Bundesrepublik, ein Eindruck, der zu prüfen wäre.

*29 Ausführlicher dazu Michael Brie: Von den Schwierigkeiten, über die DDR zu sprechen. In: Michael Brie/ Dieter Klein: Der Engel der Geschichte. Berlin 1993. S. 13–53.*

Aber auch die Analyse der Widersprüchlichkeit der Strukturen und Gegenstrukturen reicht nicht aus. Dem Einzelnen wird nur dann die Würde einer moralischen Person gelassen, wenn nicht nur gefragt wird, an welchem Punkt im sozialen Raum er wie handelt, sondern auch, woher er kommt und wohin er durch seine immer neu zu treffenden Entscheidungen geht. Niemand kann Land und Zeitalter wählen, in die er hineingeboren wird, auch nicht die soziale Klasse, Gruppe oder Familie. Der Freiheit und dem Zwang der Wahl unterliegen nur die immer neuen Verzweigungen in der eigenen Biographie angesichts von Alternativen, die sich der oder die jeweilige selten genug aussuchen kann. Persönliche Schuld und individuelles Versagen können nur daran gemessen werden, welche Richtung durch eine Kette von immer neuen konkreten Entscheidungen eingeschlagen wurde.

Wer über den Staatssozialismus reden will, muß deshalb viel mehr noch als bisher über Sozialistinnen und Sozialisten reden, die in ihm lebten. An anderer Stelle war Christa Wolf zitiert, die sich nach 1945 vor die Frage gestellt sah, wie sie zu einem »Nie wieder!« von Faschismus und Krieg beitragen könnte. Ihr Beitritt zur SED im Jahre 1948 resultierte aus einer persönlichen Entscheidung in dieser Frage. Ihr Wirken als Redakteurin der *Neuen deutschen Literatur* in den fünfziger Jahren mit ihren oft streng und radikal vorgetragenen Forderungen nach der Verbindung von höchster Parteilichkeit und Ästhetik, ihre Kontakte zum MfS, das sie werben wollte, ihre offene Auseinandersetzung mit der Parteilinie auf dem 11. Plenum des ZK der SED von 1965, dessen Kandidatin sie war, — wann hat es vorher oder nachher dies gegeben: eine Frau allein in offener Rede gegen die Partei in deren höchstem Gremium zwischen den Parteitagern? —, ihr offener Protest gegen die Ausbürgerung Wolf Biermanns 1976, ihre Rede für einen demokratischen Sozialismus am 4. November 1989 und der von ihr mitgetragene Aufruf »Für unser Land« sowie ihr Einsatz für die Aufklärung der Polizeirepressalien vom Herbst 1989 sind Teile einer hochpolitischen Biographie, die in Interventionen in die politische Öffentlichkeit der Bundesrepublik ihre Fortsetzung findet. Und zugleich wird in großen Werken die persönlich gelebte Epochenwidersprüchlichkeit zu bleibenden Kunstwerken deutscher Literatur des 20. Jahrhunderts gestaltet.<sup>30</sup>

*30 Siehe dazu über die Werke und Schriften Christa Wolfs hinaus die schon erwähnte Biographie von Jörg Magenau.*

Ein solches Leben wie das von Christa Wolf ist eines der verantwortungsvollen Befreiung aus geschichtlich bedingter Unmündigkeit, schmerzhafter Selbstveränderung und konflikthaftem Engagement für Veränderung, für Demokratisierung, Öffentlichkeit und Aneignung der Gesellschaft durch seine Bürgerinnen und Bürger. Nicht ihre Entscheidung für die DDR, nicht ihr Wirken in den offiziellen Gremien derselben, sondern die Art und Weise, wie sie es tat, wie sie dabei sich veränderte und die Räume, in denen sie wirkte, immer wieder neu wählte, und wie sie dabei über den Tag hinaus gültige Literatur schuf, sind entscheidend. Von der DDR bleiben solche Biographien! Es gibt sehr viele davon.

*Worin noch niemand war: Heimat*

Das Ende und der Anfang, das Werden und das Vergehen, das richtige Leben oder das falsche – von vielem kann heute, fünfzehn Jahre nach dem Ende des Staatssozialismus, mit einem ersten historischen Abstand erzählt werden. Was 1989 zur Fußnote der Geschichte abgewertet wurde, als Unglücksfall und Zufälligkeit, erweist sich mir von heute gesehen und mit Blick auf Tendenzen neuer Barbarei und totaler Herrschaft als bleibendes Lehrstück der Geschichte. Deutlicher liegen wieder die Gründe der Entscheidung für diesen Sozialismus vor Augen und wichtiger wird es, die Lehren seiner Verkehrung in Diktatur und Stagnation nicht zu vergessen.

Fünfzehn Jahre danach hat aber auch Neues angefangen – wieder. Erneut wird eine andere Welt eingefordert. Und die alte Vision, die Ernst Bloch in die folgenden Worte faßte, beginnt neue Kraft zu werden: »*Die wirkliche Genesis ist nicht am Anfang, sondern am Ende*, und sie beginnt erst anzufangen, wenn Gesellschaft und Dasein radikal werden, das heißt, sich an der Wurzel fassen. Die Wurzel der Geschichte aber ist der arbeitende, schaffende, die Gegebenheiten umbildende und überholende Mensch. Hat er sich erfaßt und das Seine ohne Entäußerung und Entfremdung in realer Demokratie begründet, so entsteht in der Welt etwas, das allen in die Kindheit scheint und worin noch niemand war: Heimat.«<sup>31</sup>

<sup>31</sup> Ernst Bloch: *Das Prinzip Hoffnung*. Frankfurt am Main 1985. Werke. Bd. 5. S. 1628.

Volker Caysa  
Das Unabgegoltene in der Philosophie Ernst  
Blochs — Ernst Bloch, der Existentialutopist:  
Erneuter Versuch, die Mystik Müntzers zu erinnern

I

Bevor eine Philosophie sich dazu versteigt, »der« Welt vorzuschreiben, wie sie sich zu verändern hätte, wenn sie sich verändern könnte, hat sie zumindest ihre Tauglichkeit dazu in der lebensbewältigenden Selbstveränderung des Philosophierenden zu beweisen. Programme für andere ohne Selbstrealisierung sind ungläubwürdige Verkündigungen. Wer durch Philosophie leben lernen will, wird nicht auf die Erinnerung des Gelebten verzichten können. Erinnerung, die nicht nur bewahrt, sondern sich bewährt, kann helfen, untergegangene Götter zu reflektieren, auch wenn man unter Dieben und Händlern lebt. Diese Erinnerung ist der Götterbote unter Dieben und Händlern; sie ist Blochscher Hermeneutik eigen. Hermeneutik ist daher niemals nur philologisch-historische Begegnungshilfe, sondern Transformation des Untergegangenen, Vergangenen, Vergessenen, Anderen, Fremden in das Eigene durch Reflexion. Demzufolge nimmt eine solche materiale Hermeneutik Erbe derart auf, daß es sich seiner bedient, um eigene Lebensprozesse in ihrer strukturellen Analogizität und ihren Differenzierungen, in ihrer ungleichzeitigen Gleichzeitigkeit und gleichzeitigen Ungleichzeitigkeit anderen und sich selbst als Selbst und als Fremdes verstehbar und erklärbar zu machen. Dadurch wird das Eigene nicht nur verfremdet gesagt, sondern in der Entfremdung des Eigenen kann es sich als Selbst bewußt werden, und das Selbst ist doch immer ein Besonderes, das sich seiner Gemeinheit, d. h. vor allem seiner All-Gemeinheit bewußt ist.

Eine den vergessenen Anderen im Anderen erinnernde Hermeneutik kann sich nicht mit der text- und wortgetreuen Wiedergabe von Vergessenem befriedigt zeigen. Sie hat Texte zu erinnern im Kontext eigenständiger philosophischer Argumentationen. Auch deshalb gebraucht sie das »Verfahren des Komplementierens«. Diese Verfahrensweise ist dadurch gekennzeichnet, daß »eine unvollständige und somit unangemessene Interpretation eines Prinzips, von dem ausgegangen wird«, zu ergänzen ist »durch ein neues

Moment, und das so lange, bis der Gedanke ›erfüllt‹ (complet) ist. Wir wissen, daß dieses Verfahren theologische Wurzeln hat und daß Hegel seinen Begriff aus der Auslegung des Neuen Testaments, vor allem der Bergpredigt und des Johannes gewinnt.«<sup>1</sup>

Die Zeit des »Geist(es) der Utopie« ist eine Zeit der sozialen, politischen und kulturellen Ungerechtigkeiten, die sich polarisieren bis hin zu der Alternative »Faschismus oder Bolschewismus«. Es ist eine Zeit der schamlosen Habgier der Reichen, des Hungers selbst der Arbeitenden, des Massenelends eines verlorenen Krieges; diese Zeit ist eine Zeit des Umsturzes aller Werte, des Schwankens zwischen alltäglichen Todeskämpfen und praller Sinnlichkeit, zwischen sozialen Haßgefühlen und religiös-ideologischer Selbstbesinnung. Dies ist eine Zeit, die sich in ihrem Chaos unendlich hoffnungslos verloren scheint und in diesem Nichts von sich doch noch alles erhofft.

Ernst Bloch verstand sein Müntzer-Buch als »Coda« zur revolutionären Romantik des 1918 und dann 1923 verändert erschienen »Geist(es) der Utopie«, die beide Maß und Bestimmung in dem theoretischen System des Messianismus, das sich selbst »Das Prinzip Hoffnung« nennt, finden sollten.<sup>2</sup> Der Zusammenbruch einer scheinbar gutgefügteten, wenn auch nicht krisenfrei funktionierenden Welt durch den ersten Weltkrieg, die Oktoberrevolution, die Spartakusrevolte, der Sturz des Kaiserreiches in Deutschland, die Ausrufung der Weimarer Republik, die Hinwendung des vergötterten Freundes zum Kommunismus marxistisch-leninistischer Prägung und der Tod der geliebten Else von Stritzky ließen Bloch die gesellschaftliche Krise als persönliche Krise in ihrer das Leben fordernden Schärfe erleben. Das Ereignis dieser Erlebnisse schien die Apokalypse zu sein. Gegen die Apokalypse keimen Messianismus, Eschatologie und Chiliasmus. Heimweh sucht sich Hoffnung im Begriff, Schrecken macht Staunen, ausgeglühte Transzendentalität formiert sich zum Wärmestrom des Geistes der Utopie in der Ontologie der Nichthabenden, die noch nichts sind und alles werden wollen. Niedergeworfen übt da einer unterirdisch den aufrechten Gang, und Stützen sind ihm: »die Talbrüder, Katharer, Waldenser Albigenser, Abt Joachim von Calabrese, die Brüder vom guten Willen, vom gemeinsamen Leben, vom vol-

1 Dieter Henrich: *Selbstverhältnisse*. Stuttgart 1982. S. 48.

2 Siehe Ernst Bloch: *Thomas Münzer als Theologe der Revolution*. Leipzig 1989. S. 223.

len Geiste, vom freien Geiste, Eckart, die Hussiten, Münzer und die Täufer, Sebastian Franck, die Illuminaten, Rousseau und Kants humanistische Mystik, Weitling, Baader, Tolstoi.«<sup>3</sup> Und weiterhin: die Bibel, Beethoven, Karl May, Georg Lukács, Hegel, Richard Wagner und Karl Marx. Mit diesen Denkern meint Bloch im Geiste unverstellter Utopie Wir-Erscheinungen wahrnehmen zu können, in denen »sich endlich Marxismus und Traum des Unbedingten im gleichen Gang und Feldzugsplan« vereinigen sollen; »als Kraft der Fahrt und Ende aller Umwelt, in der der Mensch ein gedrücktes, ein verächtliches, ein verschollenes Wesen war; als Umbau des Sterns Erde und Berufung, Schöpfung, Erzwingung des Reichs: Münzer mit allen Chiliasten bleibt Rufer auf dieser stürmischen Pilgerfahrt.«<sup>4</sup> Dieser Traum wird nun ausgeträumt. Dies alles gründet sich darin, daß »Wir« keinen sozialistischen Gedanken haben. Der Geist der Utopie scheint erschöpft. »Wir« sind »ärmer als die warmen Tiere geworden; wem nicht der Bauch, dem ist der Staat sein Gott, alles andere ist zum Spaß und zur Unterhaltung herabgesunken. Wir bringen der Gemeinde nicht mit, weswegen sie sein soll, und deshalb können wir sie nicht bilden. Wir haben Sehnsucht und kurzes Wissen, aber wenig Tat, und was deren Fehlen mit erklärt, keine Weite, keine Aussicht, keine Enden, keine innere Schwelle, geahnt überschritten, keinen utopisch prinzipiellen Begriff. Diesen zu finden, das Rechte zu finden, um dessentwillen es sich ziemt, zu leben, organisiert zu sein, Zeit zu haben, dazu gehen wir, hauen wir die phantastisch konstitutiven Wege, rufen, was nicht ist, bauen ins Blaue hinein, bauen uns ins Blaue hinein und suchen dort das Wahre, Wirkliche, wo das bloß Tatsächliche verschwindet — incipit vita nova.«<sup>5</sup>

Das muß man erst ausgekostet haben: den Ekel an der Ichheit als Menschheit, um sich dann an der Identität der Wirheit zu beerauschen. Suchen nach Sinn und kein Weg; Hoffen auf Heil und nur Unheil; Warten auf nichts und doch ist alles nichts, Warten auf alles und nichts anwesend. Das muß man erst erfahren haben, ehe man sich einen neuen Gott schafft, weil die alten Götter tot sind, einen neuen Gott, der in der Apokalypse Hoffnung sein kann. Die Katastrophe scheint kosmisch, weil die Gottlosigkeit universell ist. Die Beichte nur eine Falle, der Glaube geistlos, die Kirchen moderne Trümmer, das Kreuz mit grünem Dreck beschmiert, keine

3 *Ebenda.* S. 221.

4 *Ebenda.* S. 222.

5 *Ernst Bloch: Geist der Utopie. München und Leipzig 1918. S. 9.*

Seele, weil kein Geist, kein Glaube, weil keine Hoffnung. Die Maschinerie der Apparate verdichtet alles zu nichts.

Die Welt des Menschen fängt beim Mitmenschen an; Menschliches kann nur von Menschen gerettet werden, der Glaube nur von Gläubigen, die Reformation nur von Revolutionären, von totalen Reformatoren.

Blochs Müntzer-Interpretation thematisiert Brüderlichkeit im Sinne von Solidarität mit allen geknechteten, ausgebeuteten, erniedrigten, gedemütigten und unterdrückten Kreaturen, egal, ob es sich um jetzige oder zukünftige »Herren« handelt. Dadurch thematisiert Bloch auch in seiner Müntzerdeutung das Verhältnis von gattungsgeschichtlich normierter, das alltägliche Dasein bewältigender Ethik und proletarisch-plebejischer Klassenethik, das im Verhältnis von Christentum, Lebenskunst und Kommunismus erscheint. Erst durch die philosophische Neubestimmung dieses Verhältnisses, so Blochs schöne Illusion, werden die Herren und Knechte der Vergangenheit, Gegenwart und der Zukunft zu sich selbst finden, werden sie gerächt und wird ihnen Gerechtigkeit widerfahren. Das schließt bei Bloch nicht nur ein Bekenntnis zu den Grundwerten plebejisch-radikaler Intellektualität ein, sondern auch eine Wende gegen die analogisierende Großbürgerlichkeit der schon machtausübenden, »herrschaftlichen Knechte« und verproletarisierten »Herren«. Denn diese nachgemachte »Großbürgerlichkeit« ist nur Ausdruck spießiger, geistloser Dekadenz, kultureller Orientierungslosigkeit und politische Blindheit für die eigene Lage sowie Ausdruck von Herkunftsvergessenheit und kulturell-geistigen Minderwertigkeitskomplexen derjenigen, die noch nichts sind und nach »oben« wollen. Das Resultat ist nicht nur ein demütiges und demütigendes Kriechen in der herrschenden Kultur, sondern auch eine demutlose, herkunftsvergessene Aufsteigermentalität.

## II

Schon im »Geist der Utopie« stellt sich Bloch als selbstbewußter, exzentrischer Mystiker vor. Diese philosophische Exzentrik ist Mystik in aufhellender, erhellender, aufklärender Absicht und kennzeichnet die Hoffnung auf den Mythos der Aufklärung des noch nicht bewußten Noch-Nicht-Seins. Irdische Verzweiflung wird da durch chiliastische Hoffnung transzendiert, die kritische Verach-

tion des Seienden ist die transzendente Voraussetzung für die mystische Hoffnung auf das Noch-Nicht-Sein. Den Ludergeruch gemeinschaftlicher Rebellion der Geknechteten wird diese Philosophie nicht los; im Gegenteil: Bloch bekennt sich in seinem Müntzerbuch ausdrücklich zu dieser Tradition. Durch die mystische Form dieses Philosophierens wird erlebte Utopie individuell begreifbar sowie intersubjektiv nachvollziehbar gemacht und dadurch funktionalisiert zur Formierung einer Hoffnungsphilosophie der radikalen Weltveränderung. Der Impetus der Revolution verflüchtigt sich aber nicht ins transzendent Mystische. Denn durch säkularisierte Mystik konstituiert sich hier eine Philosophie der gemeinschaftlichen Selbstbefreiung der geknechteten Individuen. Eine derart intersubjektiv nachvollziehbare und rational perspektivierte Mystikauslegung erweist sich zugleich als Form der Aufklärung des den bewußten Subjekt-Objekt-Beziehungen Vorgängigen, Unbewußten, das als ein sich bewußtwerdendes, spontan-natürliches Quellen im Böhmeschen Sinne rationalisiert wird.<sup>6</sup>

In die Geschichte des tragischen Scheiterns des Marxismus im 20. Jahrhundert gehört aber leider, dieses Verhältnis von Philosophie und Wissenschaft, von Mystik und Aufklärung in der Philosophie Ernst Blochs entweder überhaupt nicht oder völlig verkehrt, durch die von Engels vorgezeichnete Entwicklungslinie der marxistischen Philosophie von der Utopie zur Wissenschaft verstanden zu haben. Daß es Engels gelang, sich als einziger authentischer Interpret und im Grunde als Marx ebenbürtiges Genie darzustellen, hatte für einen Großteil der Marxisten im zwanzigsten Jahrhundert zur Folge, daß man die Marxsche Lehre scientistisch verkürzte und im Anschluß an Engels im positivistischen Sinne Philosophie auf Wissenschaft reduzierte, was natürlich historisch und systematisch falsch ist, und zudem noch hinter Comte zurückging, der wenigstens noch seine positive philosophische Wissenschaft in ihrer zivilreligiösen Funktion begriff.

Aufgrund aber des von Engels initiierten und dann von Lenin verstärkten scientistischen-atheistischen Mißverständnisses der

*6 Indem Helmut Seidel die Grundfrage der Philosophie in der marxistischen Philosophie nicht auf den Gegensatz von Sein und Bewußtsein reduzierte, sondern hin zur konkreten Identität von Sein und Bewußtsein verschob, öffnete er die marxistische Philosophie für die Thematisierung des dem Sein und Bewußtsein Vorgängigen, das beide begründet, von diesen aber nicht begründet werden kann, wie es in der Mystik, bei Cusanus, Böhme, Schelling, Heidegger und auch bei Bloch zu finden ist.*

Marxschen Philosophie kam es in der marxistischen Philosophie des 20. Jahrhunderts zu falschen Disjunktion wie: entweder Philosophie oder Religion, entweder Aufklärung oder Romantik, entweder Marxismus oder Christentum,<sup>7</sup> entweder Marx oder Mystik. In dieser Traditionslinie warf man dann der Blochschen Philosophie immer wieder vor, daß sie explizit religiös verfaßt sei, daß die mystisch begründet ist, kurz: daß sie eben utopisch und nicht wissenschaftlich sei, damit dem vorwissenschaftlichen Sozialismus und nicht der eigentlichen, »harten Science« des wissenschaftlichen Kommunismus angehöre und im Grunde verdammungswürdig ist. Die Begründung für diese Verdammung in der DDR nach 1957 hat Manfred Buhr nachgeliefert<sup>8</sup> und er wollte mit seiner institutionellen und ideologisch-denunziatorischen Macht diese Linie bis an das Ende der DDR durchsetzen. Nun, man könnte sagen, er hat es fast geschafft, wenn es da nicht u. a. Helmut Seidels Leipziger Vorlesungen zur Geschichte der Philosophie gegeben hätte, in denen in den achtziger Jahren des vergangenen Jahrhunderts versucht wurde, das Verhältnis von Mystik und Marxismus positiv zu diskutieren.<sup>9</sup> Egal, wie man zu diesem Versuch steht,<sup>10</sup> festzuhalten bleibt, Seidel hat versucht wesentlich Unabgeholtenes in der Philosophie Ernst Blochs wieder zur Sprache zu bringen. Diesen Versuch wollen wir hier fortsetzen, weil wir uns davon eine lebenspraktische, existentielle Erneuerung des Marxismus versprechen,<sup>11</sup> was zur Voraussetzung hat, daß man endlich mit dem Aufklärer und der philosophischen Ahnungslosigkeit

7 Folglich wurde Blochs Programm der Suche nach dem »Atheismus im Christentum« natürlich disjunktiv mißverstanden. Bloch ging es aber auch um das »Christentum im Atheismus« oder, um es weiter zu fassen, um das Religiöse des Marxismus.

8 Siehe Manfred Buhr: *Der religiöse Ursprung und Charakter der Hoffnungsphilosophie Ernst Blochs*. In: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*. Berlin 6(1958)4. – Manfred Buhr: *Kritische Bemerkungen zu Ernst Blochs Hauptwerk »Das Prinzip Hoffnung«*. In: *Ebenda*. Berlin 8(1960)4.

9 Siehe Helmut Seidel: *Scholastik, Mystik und Renaissancephilosophie. Vorlesungen zur Geschichte der Philosophie*. Berlin 1990.

10 Zur Kritik Seidels siehe Volker Caysa/Uta Störmer: *Zwischen Abgeschiedenheit und Umkehr. Mittelalterliche Mystik in der Umkehr der DDR*. In: Ulrich Müller/Kathleen Verduin (Hg.): *Mittelalter-Rezeption V*. Göttingen 1996.

11 Siehe Volker Caysa: *Rosa Luxemburg — das Leben als Werk*. In: Klaus Kinner/Helmut Seidel (Hg.): *Rosa Luxemburg. Historische und aktuelle Dimensionen ihres theoretischen Werkes*. Berlin 2002.

im vermeintlich wissenschaftlichen Marxismus in Bezug auf die Mystik bricht.<sup>12</sup>

Daß Bloch nun in seiner Philosophie der Utopie, die Mystik im Sinne einer Existenzutopie deutet scheint evident zu sein und man könnte daher geneigt sein, Blochs Utopiekonzept linksnietzeanisch im Sinne einer Existentialutopie zu deuten.<sup>13</sup> Das das Konzept von Existentialutopien wesentlich bei Bloch vorgeprägt ist und in der Blochschen Philosophie auch enthalten ist, dürfte klar sein, und ist leicht zu zeigen. Die Frage aber ist, ob damit der volle Gehalt des Blochschen Utopiekonzeptes erfaßt ist. Darum soll hier gezeigt werden, daß die Blochsche Utopieidee nicht nur als eine ästhetische Existentialutopie zu deuten ist, sondern auch eine politische Existentialutopie ist, ja daß seine Existenzutopie in einer Existentialutopie begründet ist und daß das durchaus auch bei Bloch zu findende ästhetische Konzept einer Philosophie der Lebenskunst politisch existentialisiert wird hin zu einer Philosophie der Lebenspraxis, so daß man bei Bloch von einer politischen Existentialisierung des ursprünglichen Geistes der Utopie sprechen kann. In einer solchen radikalen *Philosophie der Lebenspraxis* als Existentialutopie geht es eben nicht nur einfach eine Ästhetisierung der Existenz, sondern um eine quasimetaphysische *Politisierung* der Ästhetik der Existenz, um eine neue politische Ethik der Ästhetik.

### III

Müntzers Mystik ist Geismystik. Was bedeutet das?

»Pneuma« bedeutet wörtlich Wind, Luft, Atem. Luther übersetzte das griechische Wort »Pneuma« mit »Geist«! Aber im Hebräischen bedeutet das entsprechende Wort nicht nur Wind, sondern vor allem die unsichtbare Kraft des Lebens, besonders die Leben schaffende und erhaltende Kraft Gottes. In der hellenistischen Philosophie dachte man mehr an stammelnde oder sich laut äußernde Begeisterung, an etwas letztlich »Unvernünftiges«. Als man in der christlichen Kirche fast vergessen hatte, daß es beim Heiligen Geist um die Kraft des Lebens geht, als man in ihm fast nur noch die

*12* Obwohl man Blochs marxistische Philosophie auch nietzscheanisch verstehen muß, so folgt Bloch in Bezug auf die Mystik wohl eher Schopenhauer und natürlich auch Lessing, Franz von Baader, Schelling und nicht zu vergessen Hugo Ball, die alle schon sehr früh den radikalen Gehalt deutscher Mystik erkannt haben.

*13* Siehe Volker Caysa: *Kritik als existentielle Praktik*. Leipzig 2001.

Erklärung der Richtigkeit kirchlicher Dogmen suchte, versuchte man (vor allem im 19. Jahrhundert) auch, seine »Vernünftigkeit« zu beweisen.<sup>14</sup> Der Idealismus der Vernunft stand dabei allerdings nicht gegen die Lebenskraft der Bibel, sondern man versuchte die Lebenskraft und (Über-)Lebensfähigkeit des christlichen Glaubens auf den philosophisch-lebendigen Begriff zu bringen. Seit Diltheys Arbeit über den »Jungen Hegel« ist das auch für Hegel bewiesen. Lebensphilosophie säkularisiert die jenseitige Transzendenz des Christentums, um sie dem Leben zuzuwenden und immanent zu transzendieren.

Lebensphilosophie versucht als säkularisierte Geisttheologie, Theologie und institutionalisierte Religion in ihrem wahren Grund zu reflektieren. Geisttheologie, philosophisch rationalisiert, ist demzufolge auch immer lebensphilosophische Erinnerung von Theologie. Dies zeigt Bloch in seiner Müntzer-Interpretation. Müntzer ist für Bloch Geisttheologe. In diesem Sinne ist ihm Müntzers Theologie vor allem Lebenstheologie und nicht Buchstabentheologie. Indem die Schriftauslegung wieder vergeistigt wird, gewinnt für Bloch eine solche Geisttheologie in Müntzers Hermeneutik eine neue Wirkungskraft. Bekehrung durch den Geist ist demnach Belehrung (auch der Theologie) durch die unmittelbare Wirkungskraft des Lebens. In diesem Sinne ist die Christusbotschaft unmittelbares Betroffensein vom dem das Leben perspektivierenden Sein. Damit aber die Welt prophetisch werden kann, muß erst der Mensch geistig geworden sein. Ob der Mensch geistig wird, ist eine Frage der Auserwähltheit. Auserwählt, den »Geist« zu hören, kann nur der echt gelassene Mensch werden; nur der Mensch, der seine Gelassenheit in seiner Schmerz- und Leidensfähigkeit bewiesen hat, kann den Geist erfahren. Was aber ist Geist? Unter »Geist« wird hier der die je besondere Daseinsform übergreifende allgemeine Gehalt, die perspektivische Tendenz individueller, historischer Begebenheiten, Kultur- und Bewußtseinsformen verstanden. Der »Geist« ist der perspektivisch-humane Sinn der gewesenen und anwesenden Kultur. »Geist« hat, wer die sinngebende Perspektivierung einer Kultur erfahren hat. »Geist haben« und »Kultur haben« ist in diesem Kontext identisch.

Wer also um die Bedingungen der Möglichkeit des Zukünftigen weiß, der hat Geist. Wer den Grundriß des Kommenden wußte, den nannte man einst Prophet, und in diesem Sinne ist Müntzer

*14* Siehe Klaus Fischer: *Der Heilige Geist bei Luther und Müntzer. In: Prediger für eine gerechte Welt. Beiträge zu Thomas Müntzer. Berlin 1989. S. 47f.*

durchaus ein Intellektueller, einer, wie Hegel sagt, jener seltenen und wenigen, von ihrem Volk aufgeopferten Einsamen, die ihre Erfahrungen und ihr Wissen zu einer höheren Vernunft kommunizieren und aus Freiheit die Würde des Menschen heiligen.

Für Bloch ist Müntzer in diesem Sinne ein Prophet, Intellektueller, Visionär, der den Geist einer neuen Kultur geschaut hat, indem er selbst in *tiefter* Armut für die Ärmsten eingetreten ist, aus denen sich das höchste Humanum gebären soll. In diesem Geist kann nur der unterrichtet werden, der durch Gnade und Demut, durch Wut und Zorn lernt, den Heiligen Geist zu hören, indem er lernt, auf den Geist des Lebens in der Vermittlung durch seine Affekte zu hören. Nicht allein die Schrift, sondern vor allem der affektiv-tätige, lebendige Geist kann uns Gott erlebbar machen, kann Gott zum Ereignis des Erlebten in der Apokalypse werden lassen. Nicht in der Schrift, sondern im Geist des Lebens offenbart sich die gegenständliche Wahrheit des göttlichen Prinzips, in der der Mensch sich in seiner Wahrheit erfährt, sein Selbst offenbart. Das wahre Leben ist geistlich in Gottes Sinne, und dieses ist in der Abgründigkeit der verformten Seelen begründet. Diesen Grund kann die Schrift als bloßes Buch niemals offenbaren, denn Bücher bekrunden bestenfalls im Nachhinein das Leben, aber sie sind nicht der vorgängige und letztbegründende Grund dieser möglichen Begründung von Geist. Das »wirklich und überwirklich Wirksamste«<sup>15</sup> ist in dieser Theologie das elementare und unmittelbar Wirksamste des Daseins.

Die Mitteilung Gottes im Geist ist aber nicht bloß ein Akt der der gnädigen Liebe Gottes, wie bei Luther, sondern unerbittlich forderndes Wollen göttlichen Gesetzes, das als Pflicht uns aufgegeben ist und zugleich immer unsere Schuld manifestiert, sofern es nicht erfüllt ist. Insofern setzt Müntzer nicht nur auf die Gnade der Gelassenheit, sondern nach der Überlieferung soll er gesagt haben, »er schieße in Gott«, wenn der (Gott) nicht will, wie er (Müntzer) will.<sup>16</sup> Bei Luther sind wir im Grunde auf die Gnade Gottes angewiesen, und dabei bleibt es letztendlich. Das ist auch bei Müntzer in der Verbindung mit Abgeschiedenheit und Gelassenheit so zu finden, aber Gnade Gott, wenn er den Auserwählten die Gnade verweigert!

Geisttheologie im Müntzerschen Sinne zielt auf die Verwirklichung des Gesetzes in Gott als des Gotteswillens, der unser Wille

15 Ernst Bloch: *Thomas Münzer als Theologe der Revolution*. Leipzig 1989. S. 93.

16 Siehe ebenda. S. 195.

ist und damit unser, uns von uns selbstauerlegtes Gesetz, nach dem es zu handeln gilt. Um diese göttliche Selbstgesetzgebung zu realisieren, muß sich die wahre Christenheit, die sich vom »ge-tichten glawben«<sup>17</sup> trennt, auf die Position des enteigneten Seins stellen. Das aber heißt, radikal sich des Sinns des Habens, allem Habenwollen von dinglich-käuflichen Gütern, aller Selbstsucht, allen Eigennutzes sich zu entledigen auf dem Weg von Anfechtung, Leiden und Selbstzucht. Allerdings bleibt auch in diesem enteigneten Sein ein Gut, und dies fungiert Grund legend: Gott. Der reformatorische Impetus wird derart ein Rückgang in das Urchristentum, der bei Müntzer-Bloch die Urchristenheit mit einem volksreformatorischen Urchristentum zu überwinden scheint. Der volksreformatorisch formierte homo spiritualis soll dem neuzeitlichen homo oeconomicus ein inneres Licht im Dunkel apokalyptischer Alltäglichkeit sein.<sup>18</sup> Dies alles artikuliert sich in Blochs Müntzerinterpretation im Spannungsfeld von Apokalyptik und Chiliasmus, absoluter Bedingtheit und vollkommener Unbedingtheit, weshalb diese Theologie der Revolution als *ecclesia primitiva* erscheint und nachreformatorisch sogar als praktisch untaugliche, spiritualistisch-schwärmerische Urkirche ohne institutionelle Zukunft verstanden wird. Dies aber beweist nur, daß eine nachreformatorische Obrigkeit Angst vor dem Geist des Volkes haben muß und diesen nur dann nicht fürchten muß, wenn er ihrer Vernunft gleicht.

Die Intention der Geisttheologie Müntzers in der Darstellung durch Bloch zielt auf die Totale universaler Befreiung, die vom Grund des Lebens des Volkes, von seinen Affekten ausgehend alles das *begeistern* will, was es, das Volk, bisher nicht hatte. Der Affekt des Habenwollens der Nichthabenden bestimmt die Kraft dieses Geistes; diese Seele ist immer hungrig, der Bauch trägt diesen Geist. Darum kann die Begeist(er)ung auch so schnell geistlos werden; darum erscheint die angestrebte Reformation des Geistes eines Volkes und des im Geiste vereinten Volkes im Resultat als Revolte der Sinnlichkeit und der Sinne in ihrer niedrigsten Art. Der Geist als das das Leben perspektivierende Sein erscheint so notwendig abgründig und als ein Geist, der in der Revolte die Vernunft verloren hat und deshalb auch nicht in der Lage ist, zu

17 *Thomas Müntzer: Schriften und Briefe. Kritische Gesamtausgabe. Gütersloh 1968. S. 218. Z. 1.*

18 *Siehe Ernst Bloch: Thomas Münzer als Theologe der Revolution. Leipzig 1989. S. 89.*

Verstand zu kommen, um verstanden werden zu können. Der Verstand ist hier sinnlich und viehisch, hungrig und gierig, aber deshalb für Müntzer nicht unvernünftig.<sup>19</sup> Auch die Vernunft nimmt »dye oberste ordenunge nicht« wahr.<sup>20</sup> »Aber dye vornunfft des menschens ist gut, so sie das werck Gots erleidet.«<sup>21</sup> Im Leiden für den kommunistischen Gott wird die Vernunft natürlich vernehmbar, weil sie sich seelisch-leiblich im Leben offenbart. Diese Vernunft scheint zwar menschlich, aber auch unvernünftig, weil sie vom Anspruch her jede Sinnlichkeit verwirft und daher rigoros antisinnlich zu sein scheint. Dieser ihr selbst unbewußte Gegensatz bricht der Vernunft in der Revolte das Genick. Wenn der Geist es nicht vermag, seinen Hunger alltäglich innerhalb der Grenzen moderner Zivilisation zu befriedigen, verhungert er, ist der Ausnahmezustand vorbei.

#### IV

Indem aber Bloch-Müntzer den Geist affektiviert, existentialisiert er die mit Geist verbundene Utopie. Insofern ist Blochs Utopiekonzept im Müntzer-Buch keine Existenzutopie, sondern Existentialutopie. Was aber bedeutet die Existentialisierung des Geistes?

Existentiale reflektieren affektiv-konstituierte, typische Verhaltensweisen im menschlichen Dasein, die unser Dasein zu dem machen, was es ist. Existentiale sind affektiv vermittelte Daseinsverhältnisse, die unsere Existenz konstituieren. Bei Heidegger sind das zum Beispiel Angst und Sorge, bei Bloch sind es im Anschluß an Müntzer und Böhme Mystik und Hunger, und das Utopische ist natürlich selbst *das* Existential der Blochschen Philosophie.

Durch Existentiale vermögen wir das dem Denken affektiv Vorgängige und es deshalb Begründende, das Empraktische der Praxis als Bedingung der Möglichkeit kategorialer Erkenntnis des Seins zur Sprache zu bringen. Es wird möglich, das philosophische Denken in die alltäglich-affektiven Lebensvollzüge, in die es verwoben ist und die es konstituieren, zu reflektieren.

19 Siehe Thomas Müntzer: *Schriften und Briefe. Kritische Gesamtausgabe. Gütersloh 1968. S. 521. Z. 4-5.*

20 Siehe ebenda. S. 520. Z. 1-2.

21 Ebenda. S. 520. Z. 3-4.

Während aber Heidegger und Lukács je verschieden dazu neigen, Kategorien und Existentialien zu trennen,<sup>22</sup> sucht Bloch hingegen deren reale Vermittlung im praktischen Dasein der Menschen in seiner Hoffnungsphilosophie zu begreifen. Für ihn ist klar: existential begriffene Kategorien beruhen immer auf praktischen und zugleich affektiven Daseinsformen und helfen, diese zu verändern; kategorial begriffene Existentialien sind mögliche, praktisch-eingreifende Seinscharaktere einer rationalen Lebensform. Blochs Praxisphilosophie ist daher durch die Existentiale affektiv geerdet und zugleich kategorial vernünftig bestimmt.

In einer solchen *Praxisphilosophie als Existentialutopie* werden die mit den Existentialien gegebenen Affekte, die zunächst als Triebe, als Stimmungen, Gefühlsregungen, als unbewußte physische und psychische Reize erscheinen, nicht nur uns bewußt, sondern sie werden als Kategorien unserer Existenz zu existentiellen Kategorien, die unser Selbstbewußtsein und unsere Selbstreproduktion bestimmen.

Die Blochsche Existentialutopie ist im Kern eine *existentielle Philosophie der Lebenspraxis*, die eine kategorial und existential verfaßte Affektenlehre zur Voraussetzung hat, durch deren Praktizierung der Philosoph anderen den Weg zur Emanzipation weist, indem er in seiner Art, sein Leben zu führen, zeigt, wie wir unsere Affekte selbst beherrschen und durch diese Selbstbeherrschung uns von uns selbst zu uns hin befreien können. Weltverwandlung begründet sich hier in der Menschenverwandlung, die aber im Unterschied zu einer Philosophie der Lebenskunst ein »großes Wozu« und nicht nur das »kleine Wozu« des schönen Lebens kennt. Die Stärke einer Philosophie der Lebenskunst hat nämlich einen Preis: ihre Offenheit für das Naheliegende, Oberflächliche, Menschlich-Allzumenschliche macht sie blind für Tiefe, die sich gerade im Trivialen offenbart. Gerade deshalb potenziert sie gerade den Nihilismus, den sie aufheben will — weil sie keinen echten Sinn stiftet, der Halt gibt, sondern immer nur wahlweise einen Sinn neben einen anderen Sinn setzt, der wieder von einem anderen Sinn abgelöst wird usw. usf. Statt Sinnstiftung verfällt man doch wieder einer rastlosen Suche nach dem Sinn, der man gerade entkommen wollte. Bestenfalls hält man sich an Technisch-Lebens-

22 Siehe Volker Caysa: *Lukács' Ontologie und das Problem einer analytischen Onto-Anthropologie*. In: Werner Jung/Antonia Opitz (Hrsg.): *Sozialismus und Demokratie. Georg Lukács' Überlegungen zu einem ungelösten Problem*. Leipzig 2002.

praktisches (genannt »Asketik«), aber das Problem der Sinnstiftung im Sinnlosen ist damit nicht gelöst.

Freilich hat eine Philosophie der Lebenspraxis im Unterschied zur alten Praxisphilosophie auch eine lebenskünstlerische Dimension — auch und gerade bei Bloch. Aber die in ihr enthaltene Philosophie der Lebenskunst ist nicht getrennt von einem geschichtsphilosophischen Interpretationismus, der auf die Totale des Daseins zielt und der davon ausgeht, daß zur Analyse des Menschlich-Allzumenschlichen auch die Frage nach der Totalität des Lebens gehört, soll nicht alles in Sinnlosigkeit versinken.

Eine existentielle Philosophie der Lebenspraxis hat also im Unterschied zur Existenzialutopie der Philosophie der Lebenskunst einen Totalitätsanspruch. Dieser Totalitätsanspruch ist diesseitig und nachmetaphysisch, nicht aber antimetaphysisch bestimmt, und deshalb fragt eine Philosophie der Lebenspraxis zwar nach den letzten Gründen und höchsten Zwecken des Seins, nicht aber nach den ewig-allerletzten Gründen und jenseitig-allerhöchsten Zwecken.

Im Unterschied zur Existenzutopie hat die Blochsche Existentialutopie nicht nur einen lebenskünstlerischen, sondern einen lebenspraktischen Aspekt. Sie fragt nicht nur nach dem bejahenswerten Leben für den vereinzelt Einzelnen, sondern auf der Basis eines radikalen Individualismus fragt sie nach dem »großen Wozu«, nach dem universellen »Wir«, für das es lohnt, zu leben — und zu sterben. Die Existentialutopien basieren auf dem Experiment, das ein Ich mit seinem Leben macht; Existentialutopien stiften sich zweifelsohne auch in dieser Art der Experimentalutopie, zielen aber als konkrete Utopie nicht auf ein abstraktes, ästhetisches Als-ob-Wir, das zweifelsohne auch als Moment in einer Philosophie der Lebenskunst anwesend ist, sondern auf ein konkretes Wir, das in einer politischen Praxis verwirklicht werden soll.

Während die Existentialutopie der Philosophie der Lebenskunst in der Tradition der von Stirner und Nietzsche begründeten Religion des Individualismus steht, befindet sich Blochs Existentialutopie als Philosophie der Lebenspraxis in der Tradition einer philosophisch begründeten Religion des Wir, in der allerdings dieses Telos nicht mehr den Individuen von außen auferlegt wird, sondern von ihnen selbst bestimmt wird, wodurch folglich die Individuen auch verpflichtet sind, die Antwort auf die Frage nach dem Sinn ihres Daseins (freilich zusammen mit den anderen) selbst

zu verantworten. Sie können sich nicht mehr mit dem Verweis auf die Fremdbestimmung der Verantwortung für das eigene Leben entziehen. Die Luthersche Idee der Freiheit eines Christenmenschen hat zur Konsequenz, daß wir die Entscheidung über die letzten Fragen des Daseins selbstbestimmt vor unserem eigenen Gewissen verantworten müssen. Sie entzieht damit jeder heteronomen, militanten Zentralverwaltung von Lebensfragen die Legitimation. In diesem Sinne steht die Blochsche Existentialutopie nicht nur in der Tradition Müntzers, sondern auch in der Tradition des (frühen) Luther.

## V

Letztere Bemerkung mag verwundern. Denn Müntzer war als Transreformer bemüht, sich vom Reformator Luther absolut zu unterscheiden. Aber auch Bloch bemerkt immer wieder, wie sich die Wir-Offenbarungen Müntzers, wie sich Müntzers Gottmachungen aus der Heimlichkeit des begeisterten Herzens wie beim frühen Luther aus der Katholizität des Seelenfunken, aus dem Pathos des Gemüts speisen, das später Luther selbst als ketzerische Schwärmerei denunzierte.<sup>23</sup> Das Wort Gottes ereignet sich hier auf dem Grund des Seelenfunken, auf dem Grund der affektiven Gewissensberuhigung, das Gottgewollte endlich gefunden zu haben. Die affektiv sich ereignende, beruhigende Gewissenzentrierung wird so zur wunderwirksamen, zur Um- und Einkehr bewirkenden Kraft, die dem Individuum einen Ruhepunkt und zugleich ein neues Wir offenbart und dadurch einen neuen Wir-Raum auf der Basis der Freiheit des Gewissens eröffnet.

Solch ein gutes Gewissen, und das übernimmt Müntzer vom frühen Luther, ist nun aber »nicht mehr die scholastische praktische Vernunft, sondern ein Gefühl moralischer Beruhigung. Es hat eigentlich mit Wissen nichts mehr zu tun, eher mit Gewißheit. Das Gewissen der Scholastik ist keine Emotion, sondern eine sehr erwachsene Vernunft. Luthers gutes Gewissen ist keine Vernunft, sondern eine sehr kindliche Emotion: die Gewißheit, geliebt zu werden, was man auch falsch gemacht hat. Sein schlechtes Gewissen ist demzufolge keine vernünftige Fehlermeldung, sondern

<sup>23</sup> Siehe Ernst Bloch: *Thomas Münzer als Theologe der Revolution*. Leipzig 1989. S. 24, 40, 101, 104, 196, 199, 200 und 203.

die verstörende Ungewißheit, ob man nicht etwa aus der nährenden Huld des Vaters/der Mutter/Gottes gefallen sei.«<sup>24</sup>

Was hat dies zu Konsequenz? Zunächst eine Trennung von philosophischer und religiöser Ethik, wie sie bei Luther und Müntzer zu finden ist und deren beider Philosophiefeindlichkeit, die einen theoretischen Rückschritt gegenüber der Scholastik und der Renaissance darstellt, erklärt.

Weiterhin: »Das Gewissen ist nicht mehr vernünftig. Das heißt auch, daß die Mechanismen von intersubjektiver Kontrolle, wie sie in den Regelbüchern vom Typ der Rechtssumme vorgeschlagen wurden, nicht mehr greifen.

Aber das ist jetzt rein negativ formuliert, die Position hat auch Aspekte, die einer späteren Entwicklung des Nachdenkens über Ethik wieder sehr zugute kommen. Wenn nämlich andere Menschen nicht mehr in der Lage sind, mir bei meinen Gewissensentscheidungen zu helfen, weil sie klüger sind als ich (so wäre es nach Bonaventura gewesen), wenn gleichzeitig ich selbst meine Gewissensentscheidung nicht aus meiner menschlichen Vernunft beziehe, dann kann außer Gott niemand kompetent über mein Gewissen urteilen, nicht einmal ich selbst kann das, aber ich kann es immerhin nächst Gott am besten. Das ist eine ungeheure Aufwertung des Subjekts, hier sind wir, was die Souveränität des einzelnen über sich selbst anlangt, wieder auf der Höhe von Thomas, aber nicht mit den Mitteln der Vernunft, sondern mit einem nicht kontrollierbaren Gefühl, das einzigartig ist (die Vernunft ist es nicht).«<sup>25</sup>

Diese Gottunmittelbarkeit und Subjektmagie kannte man bis Luther nur im religiösen Denken der Mystiker. Luther spricht sie nun jedem Menschen zu und demokratisiert die Mystik. Diese Demokratisierung der Mystik wird Müntzer wieder zurücknehmen und sie wieder elitisieren in der Gemeinschaft der Auserwählten. Aber die Subjekthochfeier bei Luther hat einen Preis, den auch Müntzer zahlen muß: das Gewissen wird nicht nur affektiviert und existenzialisiert, es wird infantilisiert. Es ist daher nur konsequent, daß Müntzers Gottvertrauen sich in einer wunderlichen und wunderbaren Naivität stiftet. Tatsachensinn ergänzt sich da

24 Uta Störmer-Caysa: 3. Vorlesung: Was ist und wozu braucht man ein Gewissen? In: Uta Störmer-Caysa: *Luthers alte Hüte. Vorlesung an der Universität Erlangen im Sommersemester 1997. Unveröffentlichtes Manuskript.*

25 Ebenda.

durch magische Schwärmerei, und so zieht man in eine an sich aussichtslose Schlacht, weil man auf einen Regenbogen hofft.

Aber diese Infantilisierung des Gewissens hat auch noch eine andere Seite: sie begründet das Gewaltrecht des Guten. Denn sie gibt uns nicht nur die absolute Gewißheit, daß Gott auf unserer Seite ist und wir die Auserwählten sind, sondern daß wir auch das Recht haben, die Gottlosen ohne alle Gnade »zu vertilgen«, die sich nicht dem neuen Glauben anschließen wollen. Bei dieser Fassung des Gewaltrechts des Guten ist nicht nur problematisch, daß das Gewissen gewalttätig sein darf, um seine Ziele zu erreichen, sondern außerdem noch, daß es nicht vernünftig, sondern irrational begründet ist. Das Problem beim Gewaltrecht des Guten ist also nicht allein, ob es das überhaupt gibt, sondern, nehmen wir an, es gibt ein Gewaltrecht des Guten, dann ist die entscheidende Frage, wie es, rein affektiv oder rein rational, begründet wird.

# Rüdiger Dannemann

## Kann ein bedeutender Philosoph Kommunist sein? Das Unabgegoldene bei Georg Lukács

### I.

»Die Entwicklung zum Kommunisten ist schon die größte Wendung, Entwicklungsergebnis in meinem Leben.«  
(Georg Lukács)

In unseren postkommunistischen Zeiten, in denen es nicht nur gute Gründe gibt, sondern fast Vorschrift zu sein scheint, vom Ende des Kommunismus zu sprechen oder — besser noch — über dessen Verbrechen und Nähe zu dem anderen totalitären System des vergangenen Jahrhunderts zu schreiben, ist es schon ein bemerkenswertes Unterfangen über das »Unabgegoldene« im Kommunismus zu reflektieren. Man erinnert sich mit gemischten Gefühlen an vergangene Erbediskussionen oder -chancen, etwa die Fragen der klassisch-bürgerlich-humanistischen Traditionen, stellt aber schnell fest, wie sehr sich die Zeiten geändert haben. War es in bestimmten Kontexten früher üblich, die genannte Erbmasse in Bezug etwa auf den Marxismus (oder gar Marxismus-Leninismus) zu verorten und zu messen, fällt es heutzutage den analytischen Philosophen oder der Diskurstheorie nicht schwer, den Fortschritt der analytischen oder der kommunikativen Vernunft zu beschreiben, so ist in unserer Übergangszeit ungewiß, wer der Erbe sein soll, der sich zum Beispiel Elemente der Theorie Georg Lukács' aneignen könnte.

Dabei war Lukács selbst bekanntlich zeitlebens ein Experte im Beerben, im Aufspüren des Unabgegoldenen. Er hat sich fast ohne Rücksicht auf Schwierigkeiten und Risiken auch persönlicher Art um das Weiterleben des großen »bürgerlichen« Erbes verdient gemacht. Es genügt hier an seine großen, manchmal monographischen Plädoyers für Hegel und Goethe, Sir Walter Scott, Balzac und Thomas Mann zu erinnern. Das Adorno-Jubiläumsjahr hat hingegen überdeutlich gemacht: Ein ähnlich kompetenter und mutiger Fürsprecher für den bedeutenden ungarischen Philosophen ist gegenwärtig nicht in Sicht. Meine recht intensive Beschäftigung

mit dem Material der Jubiläumsprodukte hat bei mir den Eindruck festgesetzt, daß Adornos Praxis des Totschweigens trotz überdeutlicher gedanklich-konzeptioneller Anleihen des Jubilars im geistlichen Steinbruch des Ungarn fortgesetzt, ja perfektioniert worden ist.<sup>1</sup> Dennoch gibt es vermutlich einige Elemente in Lukács' Werk, die in der einen oder anderen Form überleben werden. Dazu gehören wahrscheinlich die frühexistentialistischen Momente von »Die Seele und die Formen«, einem Werk, das — wie zuletzt Károly Kókai gezeigt hat<sup>2</sup> — der Wiener Moderne der Jahrhundertwende einen eigenartigen Ausdruck verleiht und in überaus engem Verhältnis es zu der »ästhetischen Kultur« der Wiener Schule der Kunstgeschichte steht, paradigmatische Aspekte des ästhetischen Werks, die Verdinglichungstheorie, vielleicht auch die späte Hinwendung zur Ontologie (Volker Caysa hat in einem früheren Vortrag in Leipzig darauf verwiesen, daß die sogenannte ontopraxeologische Wende der marxistischen Philosophie in den achtziger Jahren »erst in der Vermittlung durch Lukács«, genauer durch die damals erst ganz publizierte Ontologie, sich vollziehen konnte.<sup>3</sup>)

Ich muß gestehen: Ich bin mehr als unsicher, ob sich das essentiell Kommunistische im Werk Lukács' perpetuieren läßt, ja, ich füge quasi klimaktisch hinzu: Bei der Vorbereitung meines Beitrags zum heutigen Kolloquium ist mir aufgefallen, wie schwierig es ist, Lukács' Verständnis von Kommunismus eindeutig und in seiner Besonderheit zu beschreiben. Noch viel diffiziler muß es da sein, das heute noch Gültige einer Konzeption zu fixieren, deren Voraussetzungen weggebrochen zu sein scheinen.

Als weitere Irritation kommt folgende Reminiszenz hinzu: Bedeutende oder zumindest bekannte Marxisten wie Lukács, Ernst Bloch oder etwa ein Jürgen Kuczynski haben den Kollaps des realen Sozialismus eindeutig nicht antizipiert. Um bei meinem Protagonisten zu bleiben: Der Briefwechsel zwischen Werner Hofmann

1 *Im diesjährigen Jahrbuch der Internationalen Georg-Lukács-Gesellschaft ist der erste Teil eines Dossiers erschienen, das den gewiß unvollkommenen Versuch darstellt, diese schlechte Frankfurter Tradition zu konterkarieren (siehe Dossier. Teil 1. In: Frank Benseler/Werner Jung (Hrsg.): Lukács 2004. Jahrbuch der Internationalen Georg-Lukács-Gesellschaft. Bielefeld 2004. S. 65–180.*

2 *Siehe Károly Kókai: Im Nebel. Der junge Georg Lukács und Wien. Wien 2002.*

3 *Siehe Volker Caysa: Lukács' Ontologie und das Problem einer analytischen Onto-Anthropologie. In: Sozialismus und Demokratie. Georg Lukács' Überlegungen zu einem ungelösten Problem. Hrsg. Von Werner Jung und Antonia Opitz. Leipzig 2002. S. 81.*

und Lukács ist ein beinahe erschütterndes Exempel fehlender prognostischer Kraft, das auch nicht durch die Tatsache erträglicher wird, daß solche Impotenz verbreitet war. Werner Hofmann schreibt etwa am 13. Juli 1967 an Lukács: »Mir ist nicht zweifelhaft, wem das 21. Jahrhundert gehören wird; und die Sowjetunion wird dabei die zweite Wirtschaftsmacht der Welt (nach China) sein.«<sup>4</sup>

Der bereits erwähnte Kókai formuliert: »Jegliche Beschäftigung mit der Philosophie Lukács' läuft auf die Frage hinaus: Warum endete seine Suche im Kommunismus? Oder allgemeiner formuliert: Warum wurde ein liberal-bürgerlicher Kulturkritiker zum Theoretiker einer totalitären Ideologie?«<sup>5</sup> Während mir die erste Formulierung durchaus einleuchtet, möchte ich die zweite einer Revision unterziehen: Ich möchte fragen, warum ein radikal-bürgerlicher Kulturkritiker und Bankierssohn die Entscheidung für eine Theorie traf, die sich — zu Zeiten, keinesfalls immer und in jedem Fall — als theoretischer Ausdruck einer praktischen Emanzipationsbewegung verstehen konnte.

Ich möchte nicht — wie das schon oft geschehen ist — die Stufen des Weges zum Kommunismus zurücklegen, sondern im folgenden die Umriss von Lukács' Vision des Kommunismus umreißen. Aus dem Antlitz des Kommunismus, das Lukács imaginiert, kann man dann m. E. den Weg des Ästheteten und Moralisten der frühen Jahre zum Marxisten in Aktion nachvollziehen.

4 Werner Hofmann in *Georg Lukács/Werner Hofmann: Ist der Sozialismus noch zu retten? Briefwechsel*. Hrsg. von György Mezei. Budapest 1991. 63.

5 Károly Kókai: *Im Nebel. Der junge Georg Lukács und Wien*. Wien 2002. S. 14.

## II. Umriss von Lukács' Vision des Kommunismus

»Ich weiß nicht, ob die Menschheit jemals den Kommunismus kennenlernen wird [...]. Aber wenn dieser gewaltige Scheißfluß (sc. der Sozialismus) endlich bezwungen ist, dann tauchen im Unendlichen der Strand, die Sonne und der Wind eines jungen Frühlings auf. Jedermann verläßt das Schiff, es gibt keinen Kampf mehr zwischen den Menschen und den Interessengruppen, weil es ja keine Warenbeziehungen mehr gibt, sondern Blumen und Früchte, die jeder zu seinem Vergnügen sammeln kann. Dann erheben sich die ›freudigen Leidenschaften‹ Spinozas und sogar Beethovens  
 ›Hymne an die Freude‹.«  
 (Louis Althusser)

Es mag Kennern von Lukács' Werk unangemessen erscheinen, von einer kommunistischen Vision zu sprechen, gehörte es doch zu den redundanten Momenten bei ihm, jede Form von utopischem Visionärtum kategorisch abzulehnen. Es genügt hier an die Bloch-Kritik des Ungarn zu denken, an seinen Vorschlag den Begriff »Hoffnung« durch den der »Zuversicht« zu substituieren. Der dezidierte Lenin-Verehrer hielt nichts von Tagträumereien, auch wenn diese in Form einer Ontologie des noch nicht Seins grundgelegt werden sollten. Dennoch kann man Lukács' urplötzliche Wendung vom Saulus zum Paulus, vom romantischen Antikapitalisten zum engagierten Kommunisten nur verstehen, wenn man die messianischen Aspekte seiner Kommunismus-Vision herausstellt. Diese werden in den Texten der zwanziger Jahre (genauer von 1919 bis zu den Blum-Thesen) besonders gut deutlich. Bereits die Sprache des Lukács dieser Jahre verrät den Messianismus. »Der Kommunismus« — so heißt es in von Lukács verfaßten Vorwort 1919 zu einer kleinen ungarischen Broschüre<sup>6</sup> — »verkörperte bei uns, wie überall, das Erwachen des sozialistischen Gewissens nach jahrzehntelangem Opportunismus. Aus der Natur dieser Si-

6 Georg Lukács: Vorwort zur III. Auflage von Podách-Vértes, *Die Richtung der gesellschaftlichen Entwicklung*. (1919). In: Georg Lukács: *Taktik und Ethik. Politische Aufsätze 1. 1918–1920*. Hrsg. von Jörg Kammler und Frank Benseler. Darmstadt und Neuwied 1975. S. 165.

situation folgte, daß er [...] einerseits eine reine Proletarierbewegung, andererseits eine reine Intellektuellenbewegung war. Die dazwischen liegenden Schichten, die bürokratisierten Kleinbürger und dem ›Lumpenproletariat‹ ähnliche Halbtintellektuelle, schloß er jedoch aus. Nicht umsonst haben sich die Kommunisten in ihren Diskussionen so oft auf den jungen Marx berufen. Im Pathos dieser Bewegung war sehr stark das Pathos des jungen Marx enthalten, der von einer Vereinigung der Philosophie und des Proletariats die Erlösung der Gesellschaft erwartet hatte.« Lukács' vieldiskutierter Konversion, die ich in unserem Zusammenhang nicht umfassend rekonstruieren kann, zum Bolschewismus liegen m. E. vor allem folgende Annahmen zugrunde:

Lukács' Urszene und *conditio sine qua non* ist (bereits in der »Theorie des Romans« und den Dostojewski-Fragmenten) die Überzeugung, die Gegenwart sei ein Zeitalter der vollendeten Sündhaftigkeit (Fichte), was fundamentale Dezisionen existentieller, politischer und philosophischer Art unvermeidbar mache. Im ersten Weltkrieg und unter dem Eindruck der Oktoberrevolution konkretisiert sich diese Basisintuition zu der Überzeugung, die kapitalistische Alternative sei die Wahl eines Systems, in dem ökonomische Imperative dominieren, das Weltkriege anfacht und — wie es zunächst bei Lukács heißt — zu einer Versachlichung ALLER Lebensvollzüge führt bzw. — so die entfaltete Konzeption — zum Universum der Verdinglichung. Der lebensphilosophisch grundierete Hegelianer ist weit entfernt davon, angesichts des Befundes in eine pessimistische negative Dialektik zu eskapieren. Für ihn ist der Gehalt der in der Neuzeit beobachtbaren Modernisierungsprozesse eine Subjekt-Objekt-Dialektik, in der sich — sehr widersprüchlich — die Chancen auf wachsende Autonomisierung erkennen lassen (nicht selten in kontrafaktischen Formen). Dies gilt zumal für die Entwicklung des Proletariats. Mit den Chancen wachsen die Gefahren, es entsteht die krasse Alternative, so Lukács mit Luxemburg, Sozialismus oder Barbarei. Hieraus ergeben sich an den Kommunismus einige Anforderungen und Postulate, die man nur als außerordentlich anspruchsvoll bezeichnen kann. Eine Gesellschaft kann demnach allererst als kommunistisch bezeichnet werden, wenn sie garantiert, daß — so Lukács' oft wiederholte Formel — ihre Geschichte selbst machen, das heißt »formen« — ähnlich wie ein Künstler aus einem gegebenen Material sein Kunstobjekt formiert. Das impliziert: Im Kommunismus ist das starre Basis-Überbau-Schema aufgehoben. Mit der Aufhebung des Pri-

vateigentums und der Überwindung der ihm entsprechenden verdinglichten Bewußtseinsformen tritt — wenn auch nicht mit einem Schlag — ein Funktionswechsel von Basis und Überbau ein. Das bedeutet für den originären Kulturalisten primär: Indem das Bewußtsein aufhört bloßes Epiphänomen zu sein, wird der Prozeß der Autonomisierung der Kunst auf die Spitze getrieben. Künstlerisch-kulturelle Praxisformen bekommen einen Freiraum, in dem sie endgültig selbstzweckhafte Tätigkeitsformen werden. Weiterhin beinhaltet diese Aufhebung eine neue Rolle der Moral, der ethischen Praxis. In der kommunistischen Bewegung entdeckt der Frischbekehrte Vorboten des Reichs der Freiheit, in der beobachtbaren spontanen Opferbereitschaft der Aktivisten oder in den sog. Kommunistischen Sonntagen und in allen Gestalten direkter Demokratie, zumal den Arbeiter- und Soldatenräten. Von der KP heißt es: »Die Kommunistische Partei muß die erste Verkörperung des Reiches der Freiheit sein; in ihr sollen zuerst der Geist der Brüderlichkeit, der wahren Solidarität, der Opferwilligkeit und Opferfähigkeit herrschen.«<sup>7</sup> Die emphatische Sicht der Rätedemokratie hängt mit Lukács' Vermutung zusammen, eine bloß parlamentarisch-repräsentative Demokratie komme über den Status der von Marx so genannten formalen Demokratie nicht hinaus. Bereits 1928 schreibt Lukács über das Ideal aller bürgerlichen Demokratien (nicht zuletzt der europäischen), Amerika: »Die vollkommenste Verwirklichung der bürgerlichen Demokratie beseitigt eine Ausbeutung der Arbeiterschaft noch lange nicht.«<sup>8</sup> Die offenbleibende Frage, wodurch die Gesellschaft nach dem Ende der »sündhaften« Dominanz des Ökonomischen und dem Absterben des Staates zusammengehalten werde, beantwortet ein Text von 1919 so: Mit den Klassenunterschieden verschwindet alles, »was die Menschen voneinander getrennt hat: jeglicher Zorn und Haß, jeglicher Neid und Hochmut«. Die Gesellschaft wird eine »Gesellschaft der Liebe« werden.<sup>9</sup> (Interessanterweise hat der Lukács-Verächter Althusser Jahrzehnte später ganz ähnlich emphatisch klingende Formulierungen für die kommunistische Gesellschaft gewählt.)

7 Georg Lukács: *Die moralische Sendung der kommunistischen Partei* (1920). In: *Ebenda*. S. 226.

8 Georg Lukács: *Blum-Thesen*. In: *Georg Lukács: Schriften zur Ideologie und Politik*. Hrsg. von P. Ludz. Neuwied und Berlin 1967. 317.

9 Georg Lukács: *Die moralische Grundlage des Kommunismus* (1919). In: *Georg Lukács: Taktik und Ethik. Politische Aufsätze 1. 1918–1920*. Hrsg. von Jörg Kammler und Frank Benseler. Darmstadt und Neuwied 1975. S. 86f.

Jede der Annahmen des ungarischen Philosophen müßte im folgenden ausführlich diskutiert werden, auf verschiedensten Ebenen, auch auf dem Niveau der philosophisch-konzeptionellen Prämissen. Im Rahmen meines heutigen Beitrags möchte ich mich auf die *politiktheoretischen* Aspekte konzentrieren, zumal auf die Fragen des Verhältnisses beziehungsweise der Verträglichkeit von Lukács' Kommunismus-Konzept zu einem *Demokratieverständnis*, das auch unter den Bedingungen der Gegenwart Gültigkeit oder zumindest Interesse beanspruchen kann.

Bevor ich mich an die Diffizilitäten der Aktualisierbarkeit wage, ist ein knapper Rückblick nützlich. Angesichts der starken Ansprüche von Lukács' Kommunismus-Vision empfiehlt es sich, daß das nächste Kapitel meines Vortrags sich auf die Faktizitäten der kommunistischen Bewegung bezieht, genauer: auf Lukács' Wahrnehmung derselben. Daß die Konfrontation von Vision und Realität nicht ohne Brüche in jeglichem Sinn des Wortes vor sich gehen konnte, ist zu erwarten. Möglicherweise bietet diese Konfrontation aber auch die Chance, das bloß Historische in Lukács' Vorstellungen von dem zu trennen, was anschlussfähig bleibt.

### *III. Lukács' Wahrnehmung des Kommunismus als realer Bewegung*

»Die Tatsachen dringen in den Bezirk nicht ein, in dem unser Glaube wohnt, sie haben ihn weder erzeugt noch zerstören sie ihn.«  
(Marcel Proust)

Peter Bürger hat Recht, wenn er die Größe und das Verstörende der intellektuellen Gestalt Lukács nicht zuletzt an dessen Stringenz und Konsequenz festmacht. Bürger schreibt im Zusammenhang seines Erklärungsversuchs von Adornos rätselhaftem Verhalten gegenüber Lukács, der »Verweigerung der Nähe« zu einem der bedeutendsten Intellektuellen des 20. Jahrhunderts: »Dieser (Lukács) hat in einer seltenen Reinheit den Typus des Denkers verwirklicht, der mit seiner ganzen Person für sein Denken steht.«<sup>10</sup>

<sup>10</sup> Peter Bürger: *Verschüttete Spuren. Georg Lukács in der Frankfurter Schule*. In: *Neue Rundschau. Frankfurt am Main* (2003)3. S. 171.

Lukács' Metamorphose zum Kommunisten ist radikal bis zur Selbstaufgabe. Genauer gesagt: fast bis zur Selbstaufgabe, denn es läßt sich zeigen, daß der Philosoph seine Basisintuitionen oft sehr latent, nichtsdestotrotz mit beachtlicher Hartnäckigkeit verfolgt. Das bedeutet für unseren Kontext vor allem: Lukács beginnt seine eigene Tätigkeit als Teil der realen kommunistischen Bewegung zu verstehen. Ja, er ist bereit, seine Werke (vor allem natürlich »Taktik und Ethik« und »Geschichte und Klassenbewußtsein«) auch unter taktischen Gesichtspunkten zu betrachten und gegebenenfalls zu widerrufen oder seine originäre philosophische Tätigkeit viele Jahre lang praktisch zu unterbrechen. (So konnte es z. B. geschehen, daß in der SBZ bzw. der frühen DDR Lukács für einen — freilich bedeutenden — Literaturwissenschaftler gehalten werden konnte, der er auch, aber eben nur »auch« war.)

In meinen Ausführungen zum Verhältnis Lukács' zum realen Kommunismus werde ich mich im folgenden auf die theoretischen Aspekte konzentrieren, nicht so sehr biographische Hintergründe ausleuchten. Für Lukács war die Größe der tatsächlichen kommunistischen Bewegung aufs engste verbunden mit seiner Sicht Lenins. Die Bewunderung für Lenin, die in seiner Lenin-Studie über den Zusammenhang seiner Gedanken aus dem Jahr 1924 ihren markantesten Ausdruck findet, ist erstaunlich, aber doch erklärbar. Sie ist erstaunlich, weil Lenin bekanntlich Lukács' ultraradikalen frühen Konzeptionen, etwa die Ablehnung des Parlamentarismus, öffentlich eine Abfuhr erteilte, eine Kritik formulierte, die Lukács jahrzehntelang Probleme bereitete und den Ruf eintrug, in der einen oder anderen Art ein bloßer Pseudokommunist zu sein. Nachvollziehbar ist sie, insofern Lukács Lenins Überlegenheit in rebus politicis, in Fragen politischer Taktik und Strategie, bewußt war, nachdem er (Lukács) als Parteipolitiker quasi in Platons Fußstapfen auch gegen wenig eindrucksvolle/profilierter Kontrahenten ein Desaster nach dem anderen erleben mußte.

Die wichtigste Implikation der Lenin-Verehrung war natürlich die Übernahme und Verteidigung von Lenins Parteikonzept des demokratischen Zentralismus, die Lukács Schritt für Schritt vollzog. Aus Lukács' damaliger Sicht der Dinge war die Entscheidung für Lenin identisch

- mit der Bejahung der russischen Revolution als Revolution,
- mit der Möglichkeit, im Kampf zwischen Sozialismus und Barbarei auf der richtigen Seite der Barrikade zu stehen,

– um so — wenn auch auf verschlungenen, ultradialektischen Pfaden — auf dem Weg zu der oben beschriebenen kommunistischen Utopie voranzukommen.

Es kann kein Zweifel daran bestehen: Lukács' Lenin-Verständnis war nicht frei von Illusionen, von Stilisierungen. Der Intellektuelle, dem es keineswegs an der Wiege gesungen worden war, etwa die Rolle eines Politikommissars zu spielen, war fasziniert von der Imagination, in Lenin die Inkorporation eines Realpolitikers zu sehen, der zugleich ein Intellektueller war, der als »Volkstribun« durch diese Synthesis in gewisser Weise sogar Marx »übertreffen« könnte. Diese Stilisierung ist kein für Lukács allein charakteristischer Zug, sie erinnert in einigen (nicht allen) Zügen an die Mao-Hagiographie in den Jahren um 1968. Ein Sartre sprach immerhin rückblickend vom Vorbild Mao und Althusser machte sich daran, Mao als Philosophen zu entdecken. Noch 1972 publiziert Althusser seinen Essayband »Lénine et la philosophie«, in dem er die Relevanz von dessen »Marxismus in Aktion« auszumessen versucht. Und auch ein Foucault zeigte sich ja keineswegs gefeit vor irritierenden Überhöhungen aktueller politischer »Revolutionen«.

In den Jahren des Stalinismus entwickelt Lukács keine eigenständige politische Philosophie. Er nimmt als Philosophiehistoriker und Literaturwissenschaftler teil am Kampf gegen den Faschismus, auch in der Funktion eines Umerziehers von Mitgliedern der faschistischen militärischen Elite. Sporadisch läßt Lukács Einblicke in sein damaliges Selbstverständnis als Philosoph und Kommunist zu, etwa in seinem Konzept der Tätigkeit des Schriftstellers als Partisan oder seinem Lob des bürgerlichen Humanismus. In den großen Vorträgen der fünfziger Jahre versucht er starres Blockdenken aufzuweichen, etwa durch die Konstruktion eines fundamentalen Gegensatzes von Demokratie und Aristokratismus. Bereits in seinem bekannten Genfer Vortrag »Aristokratische und demokratische Weltanschauung« (1946) hatte Lukács seine Vorstellung, seine nichtstalinistische Definition von Demokratie formuliert. Nur wenn alle realen Formen der Abhängigkeit des Menschen von Menschen, der Ausbeutung und Unterdrückung des Menschen durch den Menschen, verschwinden, wenn ökonomische Lage, Nationalität und Geschlecht nicht mehr Ursachen von Minderprivilegierung sind, kann von Demokratie gesprochen werden. »Indem die Menschen um die neue Demokratie kämpfen, sie aufbauen, erwacht der Geist des Citoyentums; indem sie sich selbst

weltanschaulich umbauen, drängen sie zum Kampf um neue Institutionen der Demokratie.«<sup>11</sup>

Erst nach dem Tod Stalins kommt es zu einer Wiederaufnahme des offeneren politischen Diskurses, in dem über Fragen sozialistischer Demokratie wieder kohärenter nachgedacht werden kann. Wichtig ist dabei zu beachten, daß dies im Kontext eines neuen Selbstbeschreibungssystems offeriert wird: im Rahmen einer bewußt antimessianischen Ontologie des gesellschaftlichen Seins. Fragen wir, welche Punkte der Kommunismus-Vision der zwanziger Jahre sich erhalten haben, so stellen wir nicht ohne Erstaunen fest, daß sich durchaus zentrale Aspekte erhalten haben, vor allem die parlamentarismus-, verdinglichungskritischen Grundannahmen, die Bevorzugung direkter Demokratieformen, die kultur- und moralistische Emphase und die moralistische Zuspitzung.

Neu ist die Höchstwertung des Alltagslebens, das nun als Basis möglicher Änderungen verstanden wird. (Agnes Heller hat in den siebziger Jahren die Strukturen eines nichtentfremdeten Alltagslebens auszuarbeiten versucht. Der Mensch wird zum freien und autonomen Menschen, wenn er sich an den Wertkategorien eigene Vollkommenheit/Anerkennung und Befriedigung der Bedürfnisse aller Menschen/radikale Demokratie orientiert und so sich vom unmittelbaren Ich-Bewußtsein zum gattungsmäßigen Selbstbewußtsein avanciert.<sup>12</sup>)

Für Lukács bleibt das Rätssystem Modell einer umfassenden Demokratisierung und nicht das Konzept einer demokratischen Institutionenlehre oder eines wie immer gearteten Verfassungspatriotismus à la Habermas.<sup>13</sup> Diese Favorisierung ist nur verständlich vor dem Hintergrund des philosophischen Konzepts des späten Lukács. Für den Verfasser der »Eigenart des Ästhetischen« (1963) und der »Ontologie des gesellschaftlichen Seins« ist die

11 Georg Lukács: *Aristokratische und demokratische Weltanschauung*. In: *Georg Lukács: Schriften zur Ideologie und Politik*. Hrsg. Von P. Ludz. Neuwied und Berlin 1967. S. 317.

12 Siehe Rüdiger Dannemann: *Vom Abschied einer radikalen Philosophin von der radikalen Philosophie. Theres Jöhl über Agnes Heller*. In: *Frank Benseler/Werner Jung (Hrsg.): Lukács 2003. Jahrbuch der Internationalen Georg-Lukács-Gesellschaft*. Bielefeld 2003. S. 163ff.

13 Zu einigen der wichtigeren Aspekte des oft latenten Dissenses zwischen Lukács und Habermas siehe *Reflexionen über den Klassiker des philosophischen Marxismus und das Schattenreich der philosophischen Kultur*. Axel Honneth im Gespräch mit Rüdiger Dannemann. In: *Frank Benseler/Werner Jung (Hrsg.): Lukács-Jahrbuch 1998/99*. Paderborn 1999. S. 73ff.

ontologische Erfassung des Alltagslebens die subjekttheoretische Quintessenz des Marxismus als einer Philosophie der Praxis.<sup>14</sup> Das politische Testament Lukács', seine im Umfeld des Prager Frühlings entstandene Demokratisierungsschrift, ist eine Apologie seiner frühen Favorisierung direkter Demokratie, des Rätessystems. Welthistorisch bedeutsam war am Rätessystem, an den Rätebewegungen von 1871, 1905 und 1917 für Lukács das Moment der autonomen Praxis: »Erst im Rätessystem können die verschiedenen Formen der Manipulation durch demokratische Selbstregulierung ausgeschlossen werden.«<sup>15</sup> Lukács bleibt, wie schon betont, skeptisch gegenüber dem Parlamentarismus: »Je reiner der Parlamentarismus, die zentrale und typischste Verwirklichung dieser (bürgerlichen) staatlichen Idealität, sich scheinbar, formell vom Leben der realen Gesellschaft verselbständigt, als reines Organ des ›idealen‹ Volkswillens zu figurieren instand gesetzt wird, ein desto geeigneteres Instrument wird er dazu, die egoistischen Interessen von Kapitalistengruppen zur Geltung zu bringen, und zwar gerade unter dem Schein einer unbegrenzten Freiheit und Gleichheit.«<sup>16</sup> Lukács gibt nunmehr Reflexionen über die »Gewöhnung« an demokratische Praktiken großen Raum: Nur Menschen, die in ihrem Alltagsleben Erfahrungen mit Demokratie gemacht haben, deren Sozialisation Formen »demokratischer Selbstregulierung« nicht ausnahmsweise, sondern im Regelfall beinhaltet, können sich vom System der Manipulation und Entfremdung emanzipieren. Eine Beschränkung von demokratischen Prozeduren auf den Bereich des Politischen, wie das in bürgerlichen Gesellschaften zum System geworden ist, bleibt ohnmächtig, ja führt unter den Bedingungen systemischer Manipulation zur Entpolitisierung des Politischen. Die Attraktivität der Rätebewegungen beruht in seinen Augen primär darauf, daß in ihnen konkrete Fragen (z. B. des Betriebs, des Wohnens, des Zusammenlebens) mit den »großen Fragen« der Politik in eine Beziehung gebracht werden kann-

14 Zur Rekonstruktion des Spätwerks siehe Werner Jung: *Von der Utopie zur Ontologie. Lukács-Studien*. Bielefeld 2001. – Guido Oldrini: *I compiti della intellettualità marxista*. Napoli 2000. – Rüdiger Dannemann: *Georg Lukács' Kritik der gesellschaftlichen Vernunft. Krise des Marxismus und marxistische Ontologie*. In: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*. Berlin 40(1992)1–2. S. 163ff.

15 Georg Lukács: *Sozialismus und Demokratisierung. Mit einer editorischen Nachbemerkung von Frank Benseler und einem Nachwort von Rüdiger Dannemann*. Frankfurt am Main 1987. S. 97.

16 Ebenda. S. 21.

ten, daß in der proletarischen Öffentlichkeit die großen wie die konkreten Probleme gleichermaßen auf der Tagesordnung standen. In diesen Perioden des Experimentierens verloren die Rätebewegten die übliche politische Apathie, ihren bloßen Objektcharakter. Trotz ihres historischen Scheiterns und der Kürze ihrer Existenz liefern die Rätebewegungen für Lukács ein Modell der sozialistischen Demokratie, insofern diese dazu »berufen ist, die letzte, höchst entwickelte Form der Gegenmenschlichkeit (der andere Mensch als Schranke, als bloßes Objekt, als möglicher Feind)«. Wie der Weg in dieses gelobte Land der Demokratie konkret aussehen könnte, das zu beschreiben, weigert sich der utopische Antitopist. So finden wir nur sehr abstrakte Anregungen des späten Lukács, der etwa in seinen von dem zu früh verstorbenen György Mezei edierten ethischen Fragmenten in der Zusammenstellung über Recht — Moral — Ethik festhielt: »Neue (rein menschliche) Stellung des Individuums zur Gattung

– Urkommunismus: Sitte: noch kaum getrennt. Freilich: beginnende Subjektivität dazwischen geschaltet. (In Gattung bloß Unmittelbarkeit)

– Recht — Moral (simultan einander ergänzend; Verhalten als transcendierende Tendenz) Gattung: abstrakt-postulativ. Unmittelbarkeiten überspringend: Staat, Vaterland versus Klasse überall Kollisionen fixierend und verneinend. Menschengattung: allmählig: abstrakter Horizont.

Ethik Individuum als bewußtes Moment der Gattung. Dialektische Reaktion der Vermittlungen. Kommunismus Gattung als Realität, als dynamisches und selbstgemachtes Resultat (frühere Gattungsbegriffe haben noch — aus Natur — den Charakter der Erscheinungsweise des Gegebenen: obwohl — ontologisch — auch dort: Ergebnis der Reproduktion).<sup>17</sup>

Ähnlich heißt es am Ende der Autobiographie:<sup>18</sup> »Hier tiefste Wahrheit des M[arxism]us: Menschwerdung des Menschen als Inhalt des Geschichtsprocesses, der sich — sehr variiert — in jedem einzelnen Lebenslauf verwirklicht. So ist der Einzelmensch — einerlei, mit wie viel Bewußtheit — aktiver Faktor im (des) Gesamtprocesses, dessen Produkt er zugleich ist: Annäherung an die Gattungsmäßigkeit im individuellen Leben ist die reale Konvergenz der untrennbaren beiden realen Entwicklungswege.« In den kon-

17 Georg Lukács: *Versuche zu einer Ethik*. Hrsg. von György Mezei. Budapest 1994. S. 105.

18 Georg Lukács: *Gelebtes Denken*. Frankfurt am Main 1981. S. 276f.

kreten Biographien spiegelt sich der Prozeß als Konflikt, in Lukács' Schlußwort klingt das so: »Lebensführung als Kampf von (echter!) Neugier und Eitelkeit — Eitelkeit als Hauptlaster: nagelt Menschen in Partikularität fest (Frustration als Stehenbleiben auf Niveau der Partikularität).«

#### IV. Kommunismus und Demokratie

»Capitalism is Babylon.«  
(Bob Dylan)

Lukács' Bild des Kommunismus, das ich in meinen bisherigen Ausführungen sehr komprimiert skizziert habe, ist in den unterschiedlichsten Modalitäten verworfen worden. Sehr historisch geworden ist ein Kritiktypus, der von marxistisch-leninistischen Dogmen ausging und den Vorwurf des Revisionismus zu begründen versucht hat. Im schlechten Sinne legendär, sachlich obsolet geworden sind die Lukács-Debatten der zwanziger Jahre wie die der Nachkriegsjahre oder der fünfziger Jahre. Geblieben sind — wenn ich das richtig beurteile — zwei Hauptvorwurfslinien:

– Lukács wird als Geschichtsphilosoph — und dann noch als unanständigerweise marxistischer Geschichtsphilosoph — stigmatisiert, der Fragen der politischen Theorie und Praxis hochabstrakt und vor dem Hintergrund einer speziellen Lesart der Marxschen Geschichtslehre beurteilt habe. Dies führe zu einer Neuauflage der Hegelschen Sicht von Geschichte, in der — um nur den negativsten Aspekt herauszustellen — die Individuen auf dem Altar des Weltgeistes als Opfer dargebracht werden, wobei es sich unter den Bedingungen des 20. Jahrhunderts um immens große Opfergruppen handeln konnte. Indem sich die überverallgemeinernde Philosophie der Geschichte von empirischer Überprüfbarkeit abgeschottet hat, wird die Applikation auf konkret-politische Fragen zu einem Akt der Dezision, sozusagen à la Carl Schmitt.

– Es wird moniert, der Philosoph habe überhaupt nicht »über eine politische Theorie der Politik verfügt« »mit der schwerwiegenden Konsequenz, daß sein Denken dogmatisch ausbeutbar wurde«. <sup>19</sup> Das Fehlen einer ernstzunehmenden politischen Theorie werde

19 Udo Bernbach: *Die Aufhebung der Politik durch revolutionäre Philosophie*. In: Udo Bernbach/G. Trautmann (Hrsg.): *Georg Lukács, Kultur — Politik — Ontologie*. Opladen 1987. S. 157.

am greifbarsten im völligen Mangel, ja Desinteresse an einer Institutionenlehre.

Daß ein Teil der Vorwürfe berechtigt ist, steht außer Frage, auch wenn man die häufig vorhandene Prämisse, der Marxismus sei eine gänzlich überholte Angelegenheit nicht teilt. (In Klammer merke ich an dieser Stelle an: Bestimmte Lukács- und Bloch-Kritiker hierzulande sollten sich einmal Jaques Derridas respektvollen Umgang mit Marx anschauen und nicht gleich die Auseinandersetzung durch Polemik ersetzen, wenn ein Autor am Begriff der Klasse festhält oder auf der Differenz von Faschismus und Kommunismus beharrt.<sup>20</sup>) Keine Frage: nur eine — in Agnes Hellers Formulierung — detotalisierende Lektüre/Rezeption auch der Lukácsschen Kommunismus-Vision ist noch vorstellbar. Ob eine Widerlegung des ersten kritischen Ansatzes möglich ist, möchte ich hier nicht in der notwendigen Breite diskutieren — aber m. E. läßt sich zeigen, daß Lukács' Vision des Kommunismus nicht Beliebigkeit oder pure Dezsion bedeutet. Sie liefert m. E. durchaus interne Kriterien, um auch — nicht zuletzt historisch bedingte — Defizite der eigenen Politiktheorieentwicklung zu analysieren und zu kritisieren. Ein Beispiel: Die Verdinglichungstheorie (das theoretische Kernstück der frühen Geschichtsphilosophie) läßt sich offensichtlich nicht plausibel mit Lenins Modell der Partei verbinden. Es ist erkennbar, daß Lukács bestimmte, angebbare politische Motive im engeren Sinne hatte, dieses Modell auf Kosten seiner früheren, eher am Syndikalismus und an Rosa Luxemburg orientierten Vorstellungen zu akzeptieren — wobei es freilich nicht um nur vordergründige tagespolitische Probleme handelte, sondern immerhin um die Frage der Bewertung der Oktoberrevolution oder später um die Fragen des Antifaschismus.

Kommen wir zum zweiten Kritiktyp. Lukács — das wird auch von seinen Kritikern zugegeben — verfügte durchaus über ordnungspolitische Vorstellungen. Zu ihnen gehören seine Kritik am Formalismus der bürgerlichen Institutionen, seine Parlamentarismus-Kritik, demgegenüber er Formen der direkten Demokratie (zumal dem Rätemodell) den Vorzug gab (siehe dazu meinen Leipziger Vortrag Rätebewegung und Basisdemokratie. Georg Lukács und die aktuellen Defizite unseres Demokratiemodells). Nur wenn man eine Diskussion mit Modellen, die dem Typ der direkten Demokratie, die Kommunikation in *authentischer* Form institutionalisi-

20 Siehe Jaques Derrida: *Marx & Sons*. Frankfurt am Main 2004.

siert, zugetan sind, ab ovo ablehnt, weil sie prämodern seien oder unprofessionell-idealistisch, wird man die pure Defizitthese aufrechterhalten können.

#### V. Was bleibt?

»Den Sozialismus halten drei Viertel der Ostdeutschen (und gut die Hälfte der Westdeutschen) für eine gute Idee, die nur schlecht ausgeführt wurde.«<sup>21</sup>

Blicken wir zurück auf die anfangs beschriebenen Voraussetzungen von Lukács' Kommunismus-Vision unter Berücksichtigung der Einsichten, die den Spätergeborenen bzw. Späterlebenden möglich sind. Ich beginne mit einigen sehr rhetorischen Fragen: Kann man das Jahr 2004 als Zeitalter vollendeter Sündhaftigkeit und/oder totaler Verdinglichung im Ernst verstehen? Handelt es sich hier nicht um hypertrophe Überdramatisierungen, die die Komplexität der Gegenwart in manichäischer Attitüde simplifizieren, um so — zumindest in der Theorie — den Boden zu gewinnen für eine auf vollständige Veränderung zielende Revolution?

Und entspricht den tiefschwarzen Überzeichnungen nicht polar jenes überschwengliche Modell eines Kommunismus, in dem Autonomie sich in der Präponderanz von Kultur und Moral am wahrnehmbarsten offenbart? Und kann man — außer sarkastisch — davon reden, in unserer Zeit verliere »das von uns selbst Gemachte der Wirklichkeit« sein mehr oder weniger »fiktionartiges Wesen«, oder anders gesagt: Wer mag noch die Klimax von »Geschichte und Klassenbewußtsein« nachvollziehen, die Gegenwart befähige uns, »uns tatsächlich zu dem Standpunkt (zu) erheben, wo die Wirklichkeit als unsere ›Tathandlung‹ aufgefaßt werden kann«,<sup>22</sup> direkter formuliert: Welchen Sinn macht der Satz, der Mensch mache seine Geschichte (im Unterschied zur Naturgeschichte, selbst? Die globalisierte Menschheit ist doch offenkundig mehr denn je durch die Dominanz des Ökonomischen geprägt und nicht durch irgendwie geartete soziale Gruppen mit emanzipatorischen Absichten.

21 »Frankfurter Allgemeine Zeitung« vom 25. August 2004.

22 Georg Lukács: *Geschichte und Klassenbewußtsein*. In: *Georg Lukács: Werke*. Bd. 4. Neuwied und Berlin 1968. S. 327.

Das Unwirkliche, auch das Gefährliche der Kommunismus-Vision Lukács' steht mithin überdeutlich vor Augen, so manifest, daß ich mich der Frage, was bleibt, nur zögernd und eher tastend zuwende. Ein Bedürfnis, über das Erbe des Kommunismus nachzudenken besteht offensichtlich nur, wenn Bedarf besteht nach einer — wie dies so schön hieß — Alternative zum Bestehenden. Eine Sicht auf dieses Bestehende möchte ich in den folgenden Zeilen sehr zugespitzt darstellen: Es ist doch wohl keine zu gewagte These zu behaupten, daß auch unser Demokratiemodell in einer seriösen Krise steckt. Diese ließe sich umrißhaft vielleicht so beschreiben: Die politischen Eliten haben sich von demokratischen Strukturen weitgehend unabhängig gemacht. Dies läßt sich vielleicht beispielhaft an der Europapolitik und deren Demokratiedefizit verdeutlichen. Es war wohl Konsensus innerhalb der europäischen Wirtschafts- und Politikeliten, daß man den Demos in den entscheidenden Fragen und zu den entscheidenden Zeitpunkten der Vereinigungspolitik von den Entscheidungen auszuschließen habe. Jedoch muß man die gegen die EU-Demokratie erhobenen Defizitvorwürfe konsequenterweise dem üblichen nationalstaatlichen demokratischen System auch vorhalten. Noch viel mysteriöser ist die Vorstellung, daß die Solidarität der Bürgergesellschaft globalisierbar sein soll. Das Fatale an dieser Sachlage, den ziemlich eindeutig konstatablen Demokratiedefiziten, ist nicht zuletzt, daß die Ausgrenzung derjenigen, die doch eigentlich Legitimation herstellen sollen, durchaus politisch ertragreich sein kann und partiell in sich plausibel ist. Das System des Politischen ist längst weitestgehend entkoppelt von den durch es Reglementierten. Es ist längst — und quasi sachlogisch unantastbar — zum Diskussionsforum von Experten geworden, deren Resultate von den Systemrepräsentanten in den medialen Systemen zu »verkaufen« sind. Daß man den von verantwortlichem Handeln systemisch entwöhnten Trägern der Demokratie, dem sogenannten Volk, schon längst nicht mehr, sofern man verantwortlich handeln will, ein Mitspracherecht in relevanteren Fragen einräumen darf, hat Robert Menasse sehr einleuchtend begründet: »Ich fürchte mich — so Menasse — im gegenwärtigen Stand des allgemeinen Bewußtseins vor nichts mehr als vor Demokratie. Wenn man die Menschen bestimmen lassen würde über wirklich vitale Lebensfragen, hätten wir unter Umständen die Todesstrafe, wir hätten wahrscheinlich sogar Zensur und einen Polizeistaat.« Die offene Frage in dieser Situation lautet freilich: Wie ist dieses Resultat zu erklä-

ren, wo es doch ohne Zweifel die Konsequenz von Parlamentarismus, Privatwirtschaft und freier Öffentlichkeit ist.

Neben solch skeptisch-ratlosen Stimmen stehen intellektuelle Einzelkämpfer, die Ausschau halten nach den Bedingungen der Möglichkeit neuer sozialer Bewegungen. Pierre Bourdieu etwa forderte bekanntlich eine neue europäische soziale Bewegung wider die entpolitisierte Politik. Er sprach von verheerenden Folgen der Globalisierung auf das politische System »Diese Politik, die sich schamlos eines Vokabulars der Freiheit, des Liberalismus, der Liberalisierung, der Deregulierung bedient, ist in Wirklichkeit eine Politik der Entpolitisierung und zielt paradoxerweise darauf ab, die Fesseln der Ökonomie von ihren Fesseln zu befreien, ihnen dadurch einen fatalen Einfluß einzuräumen und die Regierungen ebenso wie die Bürger den derart ›befreiten‹ Gesetzen der Ökonomie zu unterwerfen.«<sup>23</sup> Wie sich gezeigt habe, seien die traditionellen politischen Organisationen (z. B. die Gewerkschaften) nicht in der Lage, die Entpolitisierung der Politik aufzuhalten. Nicht nur Bourdieu forderte deshalb ganz neue Organisationsformen, die die noch zersplittert agierenden sozialen Bewegungen aus ihrem orts- und zeitgebundenen Partikularismus reißen, das Hin und Her zwischen Zeiten intensiver Mobilisierung und Zeiten einer latenten oder verlangsamten Existenz überwinden, ohne dabei bürokratischer Konzentration Raum zu geben.

Meine vorläufige Konklusion, die noch viel genauer zu begründen wäre, lautet kurz und knapp: Wir könnten in einer Zeit leben, in der die Prämissen des Kommunismus weggebrochen sind (vielleicht die geistigen, sicher die realen) — davon war bereits die Rede — , in der aber auch die Prämissen des parlamentarischen Demokratiemodells immer weniger gegeben sind. Demokratie droht eventuell zu einem reinen Ideologem zu werden, zu einem Auslaufmodell, dessen realer Gehalt sich darauf reduziert, allzu unfähige Eliten von Zeit zu Zeit zu eliminieren, ein Vorgang, der sich selbstverständlich durchaus noch als Dienstleistung für den Erhalt von Eliten verstehen läßt. In dieser umfassenden Krisensituation der postkommunistischen Ära sehen wir uns möglicherweise zurückgeworfen auf eine Situation, in der es kein funktionierendes Demokratiemodell gibt, das einigermaßen emphatischen Ansprüchen genügt und sich nicht mit einer gut gemeinten, aber völlig unzureichenden Institutionenlehre oder purer Systemtheorie

<sup>23</sup> Pierre Bourdieu: *Wider die entpolitisierte Politik*. In: »Die Tageszeitung«. Berlin vom 11. April 2001. S. 6.

zufrieden gibt. Deshalb könnte es Sinn machen, sich bestimmten radikaldemokratischen, sozialistischen und auch kommunistischen Überlieferungen auch in einem postkommunistischen Kontext erneut zuzuwenden, um in kritischer Sichtung den Gehalt aus ihnen zu filtern, der für künftige Demokratieprojekte förderlich/inspirierend sein könnte. Zu den potentiellen Kandidaten gehört auch Lukács' Vision des Kommunismus mit seinen starken Akzenten: Entverdinglichung, Primat von Kultur und autonomer Moralität. Eine Vision, die durchaus kompatibel sein kann mit den aktuellen Tendenzen, das eigene Leben quasi wie ein Kunstwerk zu gestalten, freilich nur als Teilhabe an der Gestaltung des Gesamtkunstwerks Menschheit.

### VI. *Postscriptum*

Lukács: letztes Wort  
Neu anfangen

Ich bin mir sicher, daß ich mit der politikphilosophischen bzw. demokratietheoretischen Zuspitzung, die ich bislang präsentiert habe, der Essenz von Lukács' Kommunismus-Vision noch nicht hinreichend nahe gekommen sind. Lukács war ja — trotz seiner für einen Philosophen erstaunlichen Politiknähe — stets Philosoph geblieben. Das heißt für unseren Kontext: er war Kommunist primär auf seinem originären Terrain, dem theoretischen Feld. In Ergänzung der bisherigen Ausführungen muß diese Feststellung den Ausgangspunkt der Überlegungen darstellen und hinreichend konkretisiert werden. Was heißt es im Falle von Lukács, Theoretiker als Kommunist und Kommunist als Theoretiker zu sein.

Für Lukács war der Ausgangspunkt der Antwort einfach: Kommunistischer Denker zu sein, hieß für ihn Marxist zu sein. Die Ausführung und Ausfüllung dieser Aufgabe stellte sich Lukács aber alles andere als simpel dar. Bereits in »Geschichte und Klassenbewußtsein« konstatierte der Begründer des später sogenannten Neomarxismus: Es herrscht keinerlei Klarheit darüber, was den philosophischen Gehalt des Marxschen Werks überhaupt ausmacht. Die zeitgenössischen Versuche, die er vorfand (Kautsky, Bucharin, selbst Engels und Lenin), waren in seinen Augen mehr als unbefriedigend. So mußte der Schüler Rickerts, Simmels und Webers (und der Bewunderer Emil Lasks) mit einem umfangrei-

chen Verfahren der Dekonstruktion der Verfehlungen beginnen. Der um Grundsätzliches Bemühte sah sich mit einem Set von ungelösten Fragen konfrontiert. Ich nenne nur einige der wichtigsten Probleme:

*Erstens:* Da Marx »nur« das Paradigma des Marxismus hinterlassen hat, muß der methodologische Status, die philosophische Essenz des Marxismus rekonstruiert werden. Dieser Aufgabe hat sich »Geschichte und Klassenbewußtsein« gestellt. Es zeigte sich dabei, daß der Marxismus »Erbe« der theoretischen Modernitätsschübe der Neuzeit war, die es — neu — aus marxistischer Perspektive zu verstehen galt. Deshalb stellte sich Lukács im berühmten Verdinglichungsaufsatz der Aufgabe, die Entwicklung der modernen Philosophie seit Descartes von einem ganz neuartigen Ansatz her zu reinterpreten.

*Zweitens:* Gleichzeitig muß sich die von Marx inspirierte Lehre stets aufs Neue als die beste aller möglichen Gegenwartsdiagnosen bewähren. Zu diesem Zwecke scheute sich Lukács nicht, seinerzeit neue Ansätze (etwa die Lebensphilosophie, Max Webers Theorie der Moderne) für den Rekonstruktionsversuch nutzbringend einzubeziehen.

*Drittens:* Dieser theorieinterne Aspekt reichte noch nicht aus. Es mußte plausibel gemacht werden können, daß Marx' Lehre nicht pures Interpretationsinstrument, sondern die Theorie der praktisch-politischen Emanzipationsbewegungen der Gegenwart war. Lukács sah in Marx' Werk das Versprechen auf einen ganz neuen Theorietyp, auf eine Philosophie der Zukunft. Seine Arbeit an einer Renaissance des Marxismus verstand er also keineswegs als Restauration einer »älteren Strömung« der Philosophie, als Fortschreibung des dialektischen Denkens des 19. Jahrhunderts, das Popper und andere als totalitären Denktypus denunziert haben, das die Protagonisten der Frankfurter Schule als überholte Vorstufe zum kommunikativen Diskurs verabschiedeten. Für mich steht dagegen schon fest: Ich werde zu zeigen versuchen, daß sich die Verdinglichungstheorie Lukács' als eigenständiges philosophisches Konzept keineswegs überlebt hat. Interessanterweise taucht der Begriff gegenwärtig in eher unerwarteten Kontexten auf, beispielsweise bei Nancy Frazer.<sup>24</sup> Ein Indiz dafür, daß man ihr —

<sup>24</sup> Nancy Frazer: *Soziale Gerechtigkeit im Zeitalter der Identitätspolitik*. In: Nancy Frazer/Axel Honneth, *Umverteilung oder Anerkennung*. Frankfurt am Main 2003. S. 125ff.

wenn man die Verdinglichungskonzeption ihrer Hypertrophien entledigt — vermutlich am präzisesten entnehmen kann, was die Basis von Subjektivität ist und wie diese sich unter den Bedingungen der Moderne behaupten kann.<sup>25</sup>

*25 Erste Andeutungen zur Untermauerung dieser starken Behauptung sind zu entnehmen: Reflexionen über den Klassiker des philosophischen Marxismus und das Schattenreich der philosophischen Kultur. Axel Honneth im Gespräch mit Rüdiger Dannemann. In: Frank Benseler/Werner Jung (Hrsg.): Lukács-Jahrbuch 1998/99. Paderborn 1999. S. 73ff.*

# Gerhard Zwerenz

## Elf Bemerkungen zu Sklavensprache und Revolte

Die marxistische Philosophie droht nach dem Ende von Sowjetunion und DDR zum Überbau ohne Basis, d. h. zu einem historischen Relikt zu verkommen. Objektive Bedingungen fürs Überleben sind nicht zu erkennen, es sei denn, die Nachfahren des abgetretenen revolutionären Subjekts widerstehen einer Globalisierung genannten High-Tech-Diktatur von Milliardären und Generälen. War laut Helmut Schmidt die Sowjetunion ein Obervolta mit Atombewaffnung, kann der militante USA-Machtanspruch die gesamten Vereinten Nationen in ein einziges unterworfenen Obervolta unter atomarer Bedrohung verwandeln. Der einstige staatsfromme Herrschaftsmarxismus bedarf nach seiner Niederlage, dem zu widerstehen, einer Aufhebung ins Subversive gänzlich anderer Kulturen. Offenbar zerfällt die marxistische Philosophie in die Philosophie einzelner Marxisten oder marxistisch beeinflusster Theoretiker

### *Lukács über Bloch*

Der 25. Todestag Ernst Blochs am 4. August 2002 hinterließ eine unerwartet plurale Medienernte. Die westdeutsche Sicht auf den Philosophen kulminierte in »Bauplatz der Utopie — Zur Aktualität von Ernst Blochs Dialektik«, einer Sendung des HR2-Abendstudios. Der Autor Anat Kálmán gibt einen kenntnisreichen Überblick der Urteile von Arno Münster, Gerd Uerding, Burghart Schmidt, Jan Robert Bloch bis Pierre Bourdieu. Ostdeutsch geprägt ist dagegen die Perspektive der Rosa-Luxemburg-Stiftung Sachsen mit den Beiträgen eines Kolloquiums vom Dezember 1997, Titel: »Ernst Blochs Leipziger Jahre«. Nicht weniger überraschend die Darlegungen Frank Benselers in »SINN UND FORM« (Juli/August-Heft 2002) zur schwankenden Freundschaft zwischen Bloch und Lukács. Der Ungar über den Deutschen: »Mit Blochs Talent hätte man sicher allen rechten Phantasten von Spengler bis Heidegger eine erfolgreiche Konkurrenz machen können. Er stand aber ohne jedes Schwanken immer auf dem äußerst linken Flügel, obwohl das Wesen seiner Philosophie viel näher zur äußersten

Rechten unserer Zeit stand als zu Marx. Ich habe dieses denkerisch paradoxe Ausharren Blochs ethisch immer bewundert und es als ein ganz einzigartiges Phänomen unserer Zeit betrachtet.« So Lukács über Bloch. Warum nicht weiterdenken. Wie denn, wenn die Linke an dem krankt, was sie als ihre linke Theorie versteht. Mißverstehst. Und warum machte man »mit Blochs Talent« nicht den »rechten Phantasten von Spengler bis Heidegger [...] erfolgreiche Konkurrenz«? Wie denn, wenn die perpetuierten Niederlagen der Linken schon in den Fehlern ihrer Theorie begründet sind? Wie denn, wenn linke Selbsterforschung hier ansetzen müßte?

### *Die fünf großen W-Fragen*

Ernst Blochs Vorwort zum Ersten Band von *Das Prinzip Hoffnung* beginnt mit den Worten: »Wer sind wir? Wo kommen wir her? Wohin gehen wir? Was erwarten wir? Was erwartet uns?

Viele fühlen sich nur als verwirrt. Der Boden wankt, sie wissen nicht warum und von was. Dieser ihr Zustand ist Angst. Wird er bestimmter, so ist es Furcht.

Einmal zog einer weit hinaus, das Fürchten zu lernen. Das gelang in der eben vergangenen Zeit leichter und näher, diese Kunst ward entsetzlich beherrscht. Doch nun wird, die Urheber der Furcht abgerechnet, ein uns gemäßeres Gefühl fällig.

Es kommt darauf an, das Hoffen zu lernen. Seine Arbeit entsagt nicht, sie ist ins Gelingen verliebt statt ins Scheitern. Hoffen, über dem Fürchten gelegen, ist weder passiv wie dieses, noch gar in ein Nichts gesperrt.«

Soweit Bloch. Und nun Klartext zum Heute. Wo kommen wir her? Keinem SED-Genossen brach ein Zacken aus der Krone, brach er mit seiner Vergangenheit. Doch unser Anfang von 1945 war unser einziger Weg, und er bleibt so richtig, wie sich die Haltung derer als geschichtsblind herausstellt, die den radikalen Bruch mit dem früheren Deutschland scheuten. Wollen Sozialisten in Deutschland wirksam mitbestimmen, ist die radikale Abkehr von sowjetischen Modellen notwendig. Es bleibt die legitime Frage, ob Westdeutsche sich von ihrer eigenen Vergangenheit distanzieren. Das schließt die Sozialdemokraten mit ein. Noske war ein Präfaschist, was Hitler 1933 durch erhöhte Pensionszahlung honorierte. Die falschen Ansätze von 1914 und 1918 waren Vorstufen zu

1933. Die SPD ignoriert das noch heute und bleibt damit von ihren historischen Fehlern beherrscht.

*Zu Blochs zweiter Frage: Wo kommen wir her?*

Die DDR bestand aus zwei Republiken. Die Macht lag in Moskau, das den unterworfenen deutschen Vertrauten das untaugliche Modell verschrieb. In der Gesellschaft aber bildeten sich die Konturen eines anderen Modells heraus, das unterdrückt zu haben die Schuld der Machtinhaber ist, die sich und den sozialistischen Versuch damit zur Untauglichkeit verurteilten, und es ist die Schuld derer, die zum Dritten Reich keinen hinreichenden Bruch zulassen wollten, so geschehen im Westen. Diese verhinderte zweite DDR, eine mögliche, aber nicht realisierte Republik, die durch Blochs Emigration nach Tübingen sich Richtung BRD öffnete, läßt an eine kulturelle Europäisierung denken, wie sie nach dem Ersten Weltkrieg von der *Weltbühne* Jacobsohns, Tucholskys, Ossietzkys angestrebt worden ist. Keine schlechten Ahnen am Vorabend des drohenden Weltbürgerkrieges zwischen amerikanischen, religiösen Fundamentalisten und den islamischen Massen, denen das geölte, waffenstarrende US-Imperium als modernisierte Kolonial-Herrenmacht entgegentritt, die jede Widersetzlichkeit mit Strafaktionen ahndet wie das Römische Reich seine Sklavenaufstände. Jüngst läßt dieses neue Imperium verlauten, es könne in wenigen Jahren auf Verbündete verzichten, weil es bald über neuartige Raketen und ferngesteuerte Drohnen, genannt *Falcon*, verfügt, die mit zehnfacher Schallgeschwindigkeit und bestückt mit sechs Tonnen Sprengstoff jeden Zielpunkt des Erdballs zu erreichen imstande sind. Dann hätten die *Falken* aus dem Weißen Haus endgültig gesiegt. Angesichts dieser makabren Aussichten erscheint Orwell als Idylliker und Joe Stalin als letzter Widerständler. Wer dann noch furchtlos zu denken wagen sollte, wird den Untergang von SU und DDR betrauern.

*Die Herkunft der Sklavensprache*

In Blochs Buch *Atheismus im Christentum* heißt es unter der Überschrift *Blick auf Sklavensprache*: »Der Kuschende spricht, was man oben hören will. Auch das ist Sklavensprache, ihr Wurm krümmt

sich, ihr Hund wedelt, seit je. Doch nicht diese Art, die schlechthin bloß untertänige, nichts verbergende, hat eine Form, die gerade im unterirdischen Text, dem gesuchten, zu denken gibt. Vielmehr die andere Sklavensprache fällt auf, die den Herren gefährliche und deshalb vor ihnen maskierte. Sie wurde noch nie so eigens, sozusagen formgeschichtlich, erforscht, wie sie es verdient; obwohl das auch bibelkritisch, recht lehrreich wäre. Denn sie ist nicht wie Texte, die von oben her erst nachträglich verändert oder eingefügt wurden, sie maskiert vielmehr von unten her und freiwillig. Der Ausdruck Sklavensprache ist vermutlich russisch [...]«

Wo kommen wir also her? Aus diktatorischer Sprachlosigkeit und den Bereichen der Sklavensprachen moderner Medienindustrien.

### *Gezielte Sklavensprache*

Das 19. Kapitel im Ersten Band von Blochs Hauptwerk zählt über 40 Seiten. Wer es naiv liest, mag es als bloße Bestätigung der Marxschen Thesen verstehen. Wer genauer hinsieht, kann den verdeckten Sinn erfassen. Als Bloch 1956 zur Klarsprache übergang, begriff die Orthodoxie die verborgene Bedeutung und definierte als feindlichen Revisionismus, was vom Philosophen als innermarxistische Revolte gedacht war. Bei Bloch heißt das: *Auch das Subjekt in der Welt ist Welt*, und er wendet sich gegen die Meinung, daß der höchste *Triumph der Philosophie eine Abdankung der Philosophie* sei, vielmehr gehe es um eine neue aktive Philosophie. Die wichtige Rolle, von Bloch dem Subjekt zugewiesen, bringt eine naheliegende Erweiterung der elften Feuerbach-These mit sich, so daß sie lauten könnte: *Die Philosophen haben die Welt nur verschieden interpretiert; es kommt darauf an, SICH zu verändern*. Diese Variante des Rückbezuges auf das Subjekt ersetzt nicht etwa den Marx-Satz, sondern komplettiert das Objekthafte durch das Subjekthafte. Hier sehen wir den Grundkonflikt vor uns, der die marxistische Linke spaltet. Die Aufkündigung der Sklavensprache im Kapitel 19 des ersten Bandes ist der Anfang einer notwendigen Kulturrevolte und der Verzicht auf falsche Theorien der Vergangenheit, in der Revolutionen über kurz oder lang von Konterrevolutionen abgelöst worden sind. Ein ständiges Ritual. Wer dabei bleibt, ist in Niederlagen verliebt.

*Luther — Müntzer — Trotzki*

Im Jahr 1956 kulminierte die objektiv-reale Möglichkeit der sozialistischen Reformation. In Moskau der Veränderungsversuch Chruschtschows, in Polen und Ungarn oppositionelle Arbeiter, Bauern, Intellektuelle, in der DDR die Anzeichen eines Aufbruchs. Nach der Niederschlagung des Budapester Aufstands spielten Moskau und Ostberlin wieder Vatikan, und Bloch sah sich als besiegt Luther, obwohl er sich mehr als Thomas Müntzer verstand. Die Reformation mißglückte. Jan Hus hatten die Römischen anno 1425 zu Konstanz noch verbrannt, Thomas Müntzer wurde 1525 bei Frankenhausen hingerichtet. Bloch zu erledigen genügte die administrative Entfernung von der Karl-Marx-Universität. Luthers Rolle zu spielen fehlten ihm die geeigneten Fürsten. Müntzer zu werden mangelte es an aufständischen Bauern. Die fürstliche Herrschaft der Parteiarbeiter duldeten keinerlei sozialistische Reformation. So wurde Bloch klammheimlich zum Trotzki der Philosophie. Mit ihm aber beschäftigte er sich lieber nicht näher, der »parteilose Bolschewik« Ernst Bloch.

*Kapital und Revolution*

Der Verlust des revolutionären Subjekts Proletariat deklassiert mit diesem zugleich die Marxsche Revolutionstheorie. Für Blochianer erhält deshalb der junge Bloch mit der existentialistischen Seite seiner Philosophie ein größeres Gewicht. An die Stelle des Kollektivs tritt der Einzelne, das Individuum.

Blochs *Spuren* beginnen mit: *Ich bin. Aber ich habe mich nicht. Darum werden wir erst.* Der Satz ist in elf Variationen vorhanden und trifft auf den Einzelnen zu oder ins Leere. Es kommt auf dich an, du mußt weg von einer Gesellschaft, die laut Bloch lediglich aus *Unternehmern und Unternommenen* besteht.

Die Tragödie der untergegangenen Sowjetunion wie DDR wurzelt in der falschen Theorie des Kollektivs. Sozialismus läßt sich nicht marschmäßig befehlen. Was Bestand hat, ist die Kapitalanalyse von Marx. Geld, das nicht für Konsumtion verbraucht wird, verwandelt sich nur noch zum kleinen Teil in produktives Kapital und zum Großteil in spekulatives Anlagevermögen, das, auf der Suche nach Maximalprofiten um die Welt vagabundierend, permanent Arbeitsplätze vernichtet. Da eine revolutionäre Verände-

rung der Grundlagen des Irrsinns mißlungen ist, besteht die einzig verbliebene Chance zur Korrektur darin, eine Gegenkraft zu schaffen, die ein richtiges Leben im falschen riskiert, auch wenn Adorno das leugnet.

### *Der Revolteur*

Was uns heute fehlt: Blochs Wille zur rebellischen Weltreformation ungeachtet der Gegnerschaft von Staat, Partei und Religion. Offensichtlich sind wir zu feige, den Denker zu entschlüsseln. Obwohl sein Werk greifbar ist, verunkennlichen wir es, er war aber ein philosophischer und politischer Partisan mit dem Ziel universeller sozialistischer Reformation. Davon durfte im Osten nicht gesprochen, das sollte und soll im Westen nicht realisiert werden. Deshalb wurde die Revolte von 1956 in Polen, Ungarn und der DDR dort verfolgt und hier ideologisch entschärft. Die 68er verdrängten die 56er, wie Augsteins paar Haftmonate die Todesurteile von Ungarn und die erheblichen Zuchthausstrafen in Berlin, Leipzig, Halle, Jena verdrängten. Aus der Zelle heraus beschuldigte Harich den Zukunftsphilosophen der Aufwiegelung und hatte recht. Blochs Aufwiegelei begann schon beim Schüler und endete nicht mit seinem Tode im Jahre 1977.

Eingeschüchtert schwimmen alle mit im bürgerlichen Mainstream. Auch Blochs Schüler haben Schiß. Der oppositionelle Trotz ihres Meisters ist ihnen fremd, denn er verband Philosophie und Politik zur permanenten Aktion, während sie auf Papier diplomatisierend herumtigern. Bloch war weder in Theorie noch Kultur und Praxis ein passiver Privatgelehrter oder braver sozialdemokratischer Wahlhelfer.

### *Die permanente Kulturrevolution*

Für die Generation der durch Hitler vertriebenen Intellektuellen wie Brecht und Bloch, die in der DDR Zuflucht fanden, ergab sich mit dem neuen Staat eine Form von Wiedergutmachung, was wir als jüngere, nachfolgende Generation sowohl begriffen wie begrüßten. Nur waren wir weniger nachsichtig mit den Schwächen und Konstruktionsfehlern dieses Sozialismus, der immer größere Differenzen zu den Theorien von Marx und Engels aufwies. Brecht, der

sich 1953 so parteikonform wie unzufrieden widerspenstig geäußert hatte, verstarb 1956, bevor sich die Entwicklung im Ungarischen Oktober zum Bürgerkrieg zuspitzte.

Bloch aber geriet zwischen die Fronten und scheiterte. Mit der notwendigen Radikalität gesehen zeigt sich, daß Blochs permanente Kulturrevolte die letzte Chance der DDR gewesen ist. In seiner Sprache gesagt: Die letzte objektiv-reale Möglichkeit. Danach ging der Staat an seiner falschen Philosophie samt daraus folgender Ökonomie zugrunde.

Bloch ist 1949 ein Geschenk der DDR an sich selbst gewesen. 1957 dementierte sie dieses Geschenk und zog es zurück. Bloch aber blieb sich und ihr im Westen treu. Der Philosoph war wie Luxemburg-Liebknecht gegen den Ersten Weltkrieg und blieb bis zu seinem Tode prinzipieller Kriegsgegner. Das ist der historisch-politische Kern seiner Lehre. Wer ihm darin folgt, ist Blochianer: In der Philosophie- und Kulturgeschichte nach Lebens- und Überlebensweisheiten suchen — Kriege sabotieren, überlisten, verhindern ...

Klassische Marxisten und Leninisten formulieren stets die Eigentumsfrage. Zu Beginn des 21. Jahrhundert stehen sie geschlagen und verloren da. Die Sozialdemokraten setzten auf den Ausgleich von Arbeit und Kapital. Im 21. Jahrhundert dominiert das Kapital die Arbeit bis hin zu drohenden, wo nicht diktatorischen Gewalten. Das Endresultat ist bei George Orwell nachzulesen. Wer sich damit abfindet installiert ein anderes 1933 und zwingt noch den verstorbenen Bloch ins Exil. Das will dementiert werden.

### *Lektüre*

Bei Lektüre der Polemiken gegen Bloch fällt auf, sie sind durchweg in Unkenntnis des Werks geschrieben und nur oberflächlich politisch begründet. Joachim Fest lehnt selbstverständlich den Revolutionär ab. Schelsky mißverstehet den Philosophen als gefühligen Romantiker einer linken Jugendbewegtheit. Den meisten fällt zu Bloch nur Utopie ein, Stichwort Zukunft und Hoffnung. In der Verbotszone DDR häuften sich in den Endjahren periphere Anmerkungen zum sogenannten *bürgerlichen Philosophen*, während der freie Westen den Denker als inhaltlich unbekannte Größe handelte, die sich leider von den Stalinisten mißbrauchen ließ. Wie

konnte man nur mit Stalin gegen Hitler sein, heißt es da. Mit Hitler gegen Stalin gilt dagegen als angemessen deutsch.

### *Der letzte linke Jude*

Von der Jahrtausendwende her betrachtet erscheint er als letzter Enzyklopädist, ein überständig revolutionärer Jude, und die Niederlage seiner Klasse der Intellektuellen führt in das imperiale Panoptikum neuer Weltkrisen und Bürgerkriege, die das dritte Jahrtausend als Nachfolger des Dritten Reiches erscheinen lassen.

Im nachhinein sehe ich in Ernst Bloch den letzten großen Protagonisten jener Vielzahl emanzipierter linker, revolutionärer Juden, auf die sich der Antisemitismus der Nazis fokussierte, wovon nach 1945 Spuren und mehr als das übrigblieben. Ob religiös oder nicht, ob kommunistisch, exkommunistisch, antikommunistisch oder nur liberal aufklärend und radikal — dieser Aufbruch des unterdrückten Judentums ins 19. und 20. Jahrhundert findet in Bloch seine überlebende klassische Gestalt. Wenn unter denen, die das Licht der Aufklärung zu verdunkeln suchen, weil das heute als modern gilt, auch erklärte jüdische Intellektuelle sind, sehe ich nicht den geringsten Grund, unsere revolutionären Lehrer zu verleugnen. Über die taufischen Juden Jesus, Marx und Bloch ist noch kein Kreuzritter hinausgewachsen.

Ernst Blochs Werk ist erst noch zu entschlüsseln. Noch einmal sein Leitsatz unter der Überschrift: *Zu wenig*: »Ich bin. Aber ich habe mich nicht. Deshalb werden wir erst.« Es gibt genügend stichhaltige Gründe für Verzweiflung, die unsereins jedoch nicht teilt, weil wir erst dabei sind zu werden.

Helmut Seidel  
Was heißt »Konkrete Utopie«?  
Erläuterungen zur Philosophie  
von Ernst Bloch

Ich beginne mit einer Anekdote. Es ist bekannt, daß die beiden Freunde Lukacs und Bloch in ihrer Jugend im Max-Weber-Kreis verkehrten. Bei einer Zusammenkunft hielt Ernst Bloch aus dem Stehgreif heraus eine philosophische Rede. Die Zuhörer sahen sich erstaunt an, weil sie nicht recht verstanden, wovon eigentlich die Rede war. Lukacs wollte diesen wie seinem Freunde helfen, in dem er übersetzte, d. h. Hilfe beim Verstehen zu geben versuchte. Das ging nicht ohne Vereinfachungen ab. Bloch unterbrach deshalb Lukács' Versuch mit der Bemerkung. »Györgi, denk daran, daß wir uns wie Schelling und Hegel verhalten, nicht wie Leibniz und Wolff.« Wolff galt nicht nur als Systemator der Leibnizschen Ideen, sondern auch als deren Vulgarisator. Ich fürchte, daß Blochkenner mich bei meinem Versuch, zum Verständnis der Blochschen Philosophie beizutragen, mit eben dieser Bemerkung auch unterbrechen könnten. Dies Risiko nehme ich auf mich.

Bloch nannte sein Hauptwerk »Das Prinzip Hoffnung«. Das war eine sachbezogene, griffige und publikumswirksame Bezeichnung. »Das Prinzip Hoffnung« wird ja heute in den Medien häufig gebraucht, leider nur in den seltensten Fällen im Sinne von Ernst Bloch. Die Vereinfachungen, die hier vorgenommen werden, übersteigen bei weitem diejenigen, die Wolff, der immerhin ein bedeutender Aufklärer war, an der Leibnizschen Philosophie vornahm.

Ich will keinesfalls die Bezeichnung »Prinzip Hoffnung« zurücknehmen, möchte allerdings das Gesamtwerk von Bloch als »konkrete Utopie« charakterisieren.

*»Konkrete Utopie«?*

Um mich einer Antwort auf diese Frage anzunähern, sei zunächst der Weg skizziert, den ich beschreiten will. Vorausgesetzt wird, daß »konkrete Utopie« bei Bloch ihre philosophische, d. h. ontolo-

gische, gnoseologische und psychologische Fundierung hat.<sup>1</sup> Utopie wird nicht von außen her der Philosophie aufgesetzt, sie folgt aus ihr. Philosophie und konkrete Utopie sind hier identisch. Eine so gefaßte Utopie hat es vor Bloch nicht gegeben.

1. Warum »konkrete« Utopie? Was bedeutet »Konkretheit«? Bloch steht in der Tradition von Hegel und Marx. und deren Kritik am »gesunden Menschenverstand«.
2. Konkretes Denken ist Prozeßdenken, das Denken objektiver Prozesse ebenso wie das Denken des Denkprozesses. Die erste, freilich noch abstrakte Fassung des Noch-Nicht bei Heraklit.
3. Der Unterschied zwischen abstrakter und konkreter Utopie. Prozeßdenken als Auflösung des abstrakten Gegensatzes von Sein und Sollen.
4. Das Treibende (»Agens«) des Weltprozesses. Über das Verhältnis von Intensivem und Logischem. Blochs positive Rezeption der Schellingschen Kritik am Panlogismus Hegels.
5. Blochs Materie-Begriff und die Kategorie »Möglichkeit«. Das Stoff-Form-Problem bei Aristoteles. Bloch in der Tradition des »linken Aristotelismus«. Seine Kritik am mechanischen Materialismus.
6. Primum und Novum. Nicht Rückkehr zu einem Ersten, sondern Vorwärts zu Neuem.
7. Das gnoseologische Credo: Antizipation gegen Ananemsis. Denken heißt überschreiten.
8. Enttäuschte Hoffnung. Weltprozeß noch nirgends gelungen, doch eben auch: Er ist noch nirgends vereitelt.

### *Konkretes und Abstraktes*

Vom Standpunkt des »gesunden Menschenverstandes« und seiner Alltagssprache könnte »konkrete Utopie« als ebenso widersprüchlich erscheinen wie der »schwarze Schimmel«. Konkret wird hier als das Handfeste, Einzelne, Unmittelbare verstanden. Die realen Gegenstände und ihre Verhältnisse, so wie sie uns in den Sinnen gegeben sind, sind konkrete. Utopien dagegen sind

*1 Siehe hierzu Helmut Seidel: Ernst Blochs »Prinzip Hoffnung« — seine psychologischen und philosophischen Grundlagen. In: Diskurs — Streitschriften zur Geschichte und Politik des Sozialismus. Leipzig (2001)7. S. 51–61. — Helmut Seidel: Ernst Bloch — Zum Verhältnis von Freiheit und Ordnung. In: Ernst Bloch — Zum 25. Todestag. Hrsg. von der Rosa-Luxemburg-Stiftung Sachsen. Leipzig 2002. S. 7–31.*

Wunschträume, die der Realität entbehren, also als das Gegenteil von Konkretem, also als Abstraktes erscheinen.

Vielleicht könnte unter »konkreter Utopie« vom Standpunkt des gesunden Menschenverstandes noch verstanden werden, daß es sich hier um eine Schilderung einer Wunschlandschaft handelt, die bei allgemeinen und abstrakten Zügen derselben nicht stehenbleibt, sondern in alle Einzelheiten geht. So etwa wie bei Campanella, wenn er die Eheschließungen in seinem »Sonnenstaat« beschreibt. Die Brautleute müssen sich vorher nackt gesehen haben, die Stunde des Ehevollzugs wird durch die Astrologen festgelegt, weil diese wissen, wann die Sterne günstig stehen.

Diese Auffassungen vom »Konkreten« haben mit dem, was Bloch unter Konkretem versteht, nur sehr wenig zu tun. »Hüpfende Beliebigkeiten« nennt Bloch derartige Auffassung. Seine Auffassung vom »Konkreten« steht ganz in der Tradition von Hegel und Marx. Bloch hat dies besonders in »Subjekt-Objekt — Erläuterungen zu Hegel« bestätigt. Er zitiert in längeren Auszügen den kleinen, aber für das Verständnis Hegels wichtigen Aufsatz »Wer denkt abstrakt?«, in dem es heißt, daß der ungebildete Mensch abstrakt denke, nicht aber der gebildete. Und Bloch erläutert: »Abstrakt also ist gerade das Unmittelbare, dies, was im gewöhnlichen Sprachgebrauch als das Volle, Reiche, auch aus dem Herzen Kommende gilt. Es ist bei Hegel konträr das Ärmste, das noch unentwickelte Ansich; konkret wird das Unmittelbare erst, wenn es mittelbar wird. Das heißt, indem es sich vermittelt, aufschließt und wesenhaft erscheint als das, was es ist; denn eben: konkrete Vermittlung ist jene ›sich bewegende Sichselbstgleichheit‹, worin das Allgemeine zum Besonderen sich so aufschließt, wie das Besondere das Allgemeine konkret erscheinen läßt. Beides zusammen erst, diese fleischgewordene Universale, nennt Hegel Totalität; sie ist das vollste Zeichen für erlangte Konkretheit.«<sup>2</sup> In seiner Interpretation der »Phänomenologie des Geistes« reproduziert Bloch die Stufen, die erklommen werden müssen, um zum konkreten Begriff zu gelangen. Dasselbe tut Lukacs in seinem »jungen Hegel«. In der Sowjetunion war es Ewald Iljenkow, der diese Auffassung vom Konkreten gegenüber dem abstrakten Diamat zur Geltung gebracht hat.

2 Ernst Bloch: *Subjekt-Objekt — Erläuterungen zu Hegel*. Berlin 1951. S. 25.

*Konkretes Denken ist Prozeßdenken*

Konkretes Denken heißt also prozeßhaftes Denken oder das Denken der Prozesse. Bloch hat sich wiederholt als Prozeßdenker bezeichnet, dem die Welt nicht in erster Linie eine der fertigen und feststehenden Dinge war, sondern eine in Bewegung und Veränderung befindliche. Es war Heraklit, der diese Denkweise inaugurierte. Dieser wußte, daß die im Prozeß stehenden Gegenstände und ihre Verhältnisse in Bewegung, Veränderung, im Entstehen und Vergehen begriffene sind. Das aber heißt, daß die Dinge nicht mehr das sind, was sie waren, aber auch noch nicht das sind, was sie zu werden vermögen. Schon bei diesem einfachsten und also noch abstrakten Bedenken des Prozesses, taucht die Bestimmung des Noch-Nicht auf, die in Blochs Philosophie eine fundamentale Rolle spielt.

*Abstrakte und konkrete Utopie*

Ein möglicher Einwand könnte lauten, daß diese theoretischen Überlegungen doch wenig oder überhaupt nichts mit Utopie zu tun hätten. Ich setze dagegen, daß es gerade das Prozeßdenken ist, das konkrete Utopie von ihrem Gegenteil, also von abstrakter Utopie unterscheidet. Die Utopien, die vor der Blochschen entwickelt wurden — von Platon und Joachim von Fiore bis Morus und Campanella —, blieben letztlich immer der abstrakten Gegenüberstellung von Sein und Sollen verhaftet. Zwar haben alle Sozialutopien die Kritik der bestehenden Verhältnisse zu ihrer Voraussetzung — man träumt nicht von einer besseren Welt, wenn einem die gegenwärtige als die beste aller möglichen erscheint —, aber dem gegebenen Sein wurde aus dem Bauch oder aus dem Kopf heraus Wünschenswertes gegenübergestellt, ohne die im Prozeß liegenden Möglichkeiten der Realisierung zu suchen und zu finden. Kein Wunder daher, daß die abstrakten Utopien am Weltenlauf scheiterten, kein Wunder, daß die Ideen derer, deren Herz für die Menschheit schlug, bei der Berührung mit der Realität wie Luftballons zerplatzten. Oder wie es Marx ausgedrückt hat: daß sich die Idee immer wieder vor dem Interesse blamierte.

*Agens des Prozesses*

Wenn vom Prozeß die Rede ist, dann erhebt sich selbstredend die Frage nach dem Agens, dem Treibenden des Prozesses. Bloch hat hierauf eine klare Antwort gegeben: Es ist das Intensive, das Willensmäßige, nicht das Logische. »Das grundhaft und letztlich inhaltliche Wesen der Welt ist ein Intensives, nicht ein Logisches, das Logische ist ihm nur der Schlüssel, so wie die Theorie Schlüssel zur Praxis ist.«<sup>3</sup> Wenn Bloch bei der Fassung des Konkreten ganz im Geiste Hegels denkt, so steht er hier im Gegensatz zu ihm. Dies resultiert aus seiner positiven Rezeption der Kritik des Panlogismus, die der späte Schelling an Hegel geübt hatte. Schellings Kritik an Hegel war vom politischen Standpunkt aus reaktionär. Aber das schließt ja nicht aus, daß der Gegner Schwächen einer philosophischen Position klarer erkennt als die Freunde derselben. Schellings Einwand ist: Hegel beschreibe immer nur das Was-Sein der Dinge und Prozesse, nicht aber ihr Daß-Sein. Dies aber ist die Konsequenz aus der vorausgesetzten Selbstentwicklung des Begriffes. Schelling, Eduard von Hartmann und eben auch Bloch halten dagegen, daß kein Logisches sich in Kategorien entfalten könnte, wenn ihnen nicht ein Alogisches, Willenhaftes, Intensives den Anstoß dazu gäbe. Das Verhältnis von Intensivem und Logischem ist ein Gegenstand, mit dem sich die Geschichte der Metaphysik herumgeschlagen hat. Bloch hat seine Position dazu bezogen. Sie zeigt sich besonders bei der Fassung des Verhältnisses von Freiheit und Ordnung. »Nur der Wille Freiheit hat einen Inhalt, der Logos Ordnung hat keinen eigenen Inhalt.«<sup>4</sup> Was nun aber keineswegs bedeutet, daß das Ordnungsprinzip negiert würde.<sup>5</sup>

*Der Materie-Begriff und die Kategorie Möglichkeit*

Blochs Auffassung vom Prozeß und vom Treibenden desselben hat nun Konsequenzen für seinen Materie-Begriff. Dieser steht in der aristotelischen Tradition, genauer: in der Tradition der »ari-

3 *Ebenda.* S. 160.

4 *Ernst Bloch: Das Prinzip Hoffnung. Bd. 2. Berlin 1955. S. 97.*

5 *Siehe Helmut Seidel: Ernst Bloch — Zum Verhältnis von Freiheit und Ordnung. Ernst Bloch — Zum 25. Todestag. Hrsg. von der Rosa-Luxemburg-Stiftung Sachsen. Leipzig 2002. S. 22-24.*

stotelischen Linken«. Eine Bezeichnung übrigens, die — soweit ich sehe — von Bloch eingeführt wurde. Aristoteles hat für die begriffliche Fassung von Prozessen zwei Kategorien eingeführt, die für Blochs Philosophie und eben deshalb auch für konkrete Utopie relevant sind: Möglichkeit und Entelechie (Finalität). Für Aristoteles ist Prozeß das Wirklichwerden des Möglichen mittels der Formen. (Das Verhältnis von Stoff und Form fällt mit dem Verhältnis von Inhalt und Form keineswegs unmittelbar zusammen. Marxens »Kapital« ist eine Formanalyse der kapitalistischen Produktionsweise, die stoffliche Seite des Produktionsprozesses steht keineswegs im Mittelpunkt. In dieser methodischen Hinsicht ist auch Marx Aristoteliker.) Entelechie ist das zweck- und zielhaft Treibende, die Verwirklichung.

Materie ist das in Möglichkeit-Seiende. Die Realisierung der Möglichkeiten erfolgt durch die Aktivität der Formen, deren höchste Form, also die Form aller Formen Gott ist. Bei Aristoteles ist das Verhältnis von Stoff (Materie) und Form durch Dualität charakterisiert. Beide stehen sich gegenüber und erst ihr Zusammenreffen bringt der Prozeß des Wirklichwerdens des Möglichen hervor. Realität ist Einheit von Stoff und Form. Es sind nun die linken Aristoteliker gewesen, die die vorausgesetzte Dualität von Stoff und Form der Kritik unterwarfen. Resultat dieser Kritik war, daß sie die Formen in die Materie hineinnahmen. Eine Tendenz, die sich von Straton über Avicenna bis Giordano Bruno hinzog. Dadurch aber wurde die Materie zum »gebärenden Schoß«, zum »inneren Künstler«. Vielleicht nicht zufällig, daß Bloch sein erstes, wenn auch nicht sehr umfangreiches Buch, das in der DDR veröffentlicht wurde, »Avicenna und die aristotelische Linke« nannte. Im linken Aristotelismus liegt eine Quelle seiner Auffassung von der Prozeß-Materie. In der Geschichte der Philosophie ist diese nicht selten unter den Termini *natura naturans* und *natura naturata* behandelt worden. Das Produzierende geht den Produkten voraus. Über den Produkten ist das Produzierende nicht zu vergessen. Diesen Gedanken teilt Bloch mit Schelling. Es ist nicht schwer einzusehen, daß diese Position ein kritisches Verhältnis zum mechanischen Materialismus zur Konsequenz hat. Bloch hat aus seinem Herzen keine Mördergrube gemacht. Von Klotzmaterie, von Druck und Stoß ist da die Rede.

*Novum und Primum*

Blochs Philosophie richtet sich gegen Auffassungen, wonach die Welt als fertige gedacht wird, die auch am Ende des Prozesses immer nur das ist, was sie am Anfang war, die stets auf ein Primum zielen, nicht aber auf ein Novum. »Denn das Ultimatum ist in der gesamten jüdisch-christlichen Philosophie, von Philon und Augustinus bis Hegel, ausschließlich auf ein Primum und nicht auf ein Novum bezogen; infolgedessen erscheint das Letzte lediglich als erlangte Wiederkehr eines bereits vollendeten, verlorenen oder entäußert gegangenen Ersten.«<sup>6</sup> Auch der antiken griechischen Philosophie ist ja die ewige Wiederkehr des Gleichen nicht fremd. Und schließlich ist — nach Bloch — auch der mechanische Materialismus in diesem Gedankengang befangen. »Auch dort gilt das schließlich, wo das Alpha und Omega mechanisch-materialistisch zum Dunstball säkularisiert worden ist, aus dem die Welt stammt und wohin sie sich wieder auflöst.«<sup>7</sup> Dies alles sind für Bloch »Gefängnisbildungen gegen reale Möglichkeit oder eine Desavouierung ihrer, die sogar noch das progressivste historische Produkt als Wiedererinnerung oder Wiederherstellung eines einst Besessenen, Ur-Verlorenen visieren will.«<sup>8</sup> Diese Bastionen will Bloch niederreißen. Die Hoffnung, von der er spricht, will an keinem Ende nur soweit sein, wie sie am Anfang schon war. Aufhebung der Entfremdungen ist für Bloch keineswegs Rückkehr zum Ursprünglichen, zu einem vorausgesetzten *Ens perfectissimum*. Gegen den anthropologischen Zyklus — Wesen des Menschen — Entfremdung von seinem Wesen — Rückgewinnung seines Wesens — wendet Bloch ein: »Die Humanisierung der Natur hat kein Elternhaus am Anfang, dem sie entlaufen ist, zu dem sie [...] wieder zurückkehrt. Entspringen doch im Prozeß selber [...] eine Unzahl realer Möglichkeiten, die dem Anfang nicht an der Wiege gesungen worden sind.«<sup>9</sup>

6 Ernst Bloch: *Das Prinzip Hoffnung*. Bd. 1. Berlin 1953. S. 221.

7 *Ebenda*. S. 222.

8 *Ebenda*.

9 *Ebenda*.

*Anamnesis oder Antizipation*

Gegen Platons Utopismus gewandt schrieb Hegel in der Vorrede zu seiner Rechtsphilosophie, daß es Aufgabe der Philosophie sei, zu erkennen, was ist. Zugespitzt ließe sich sagen, daß Bloch die Aufgabe des philosophischen Bewußtseins im Erkennen dessen sieht, was noch nicht ist. »Marxistisches Wissen bedeutet, die schweren Vorgänge des Heraufkommens treten in Begriff und Praxis.«<sup>10</sup> Daß die Wissenschaften Seiendes als Gewordenseiendes zu erkennen haben, ist für Bloch nicht das Problem. Philosophisches Denken aber, das bei der Erkenntnis des Gewordenseienden, des Wesens als Gewesenheit, stehen bleibt, ist der Anamnesis verpflichtet. Es bleibt positivistisch, kritik- und perspektivlos, kontemplativ-antiquarisch, weil es Gegebenes nicht überschreitet. Die philosophische Erkenntnis einer Welt dagegen als einer, die voller Anlagen zu etwas Neuem ist, die Tendenzen und Latenzen aufweist, muß Gegebenes überschreiten, wenn sie Perspektive, Aktivität und Hoffnung begründen will. Wesentliche Funktion des philosophischen Bewußtseins im historisch-gesellschaftlichen Prozeß ist daher nicht die Erinnerung, sondern die Antizipation. Antizipierendes Bewußtsein überschreitet nicht nur die Grenzen des Gewordenseins, sie sucht auch in der Erinnerung selber nach Spuren, nach Nicht-Abgegottenem, nach Zeichen in Natur und Geschichte, die auf ein Noch-nicht-Gewordenes hindeuten. Dieser Art Spurensuche sind viele seiner Werke gewidmet.

*Hoffnung und Sorge*

Bloch hat sich immer von Denkern abgegrenzt, die kein Novum kennen, die zur Hoffnungslosigkeit neigen und deshalb Angst und Sorge predigen. Als Dialektiker aber denkt er das Prinzip Hoffnung nicht nur einseitig positiv. Die negative Seite der Medaille ist die Befürchtung, daß der Weltprozeß mißlingen könnte. Daß partielle Hoffnungen enttäuscht werden können, steht außer Frage. Er hat ja — und nicht nur er — selber diese traurige Erfahrung gemacht. Er blieb aber seiner Philosophie treu, als er 1961 sagte, daß zwar der Weltprozeß noch nirgends gelungen sei, aber er sei auch noch nirgends vereitelt.

<sup>10</sup> *Ebenda*. S. 27.

# Klaus Kinner

## Abgegoltenes und Unabgegoltenes im kommunistischen antifaschistischen Widerstand

Der Umgang mit dem Erbe des kommunistischen Widerstands gegen das Hitlerregime gehört zu den schwierigsten Gegenständen linken historischen Selbstverständnisses. Mit Ernst Bloch ist zu fragen: Was bleibt, was ist unabgegolten vom Kampf der deutschen Kommunisten gegen den Faschismus. Und: Was ist abgegolten, von welchen Mythen und Fälschungen muß Abschied genommen werden.

Nach zaghaften Versuchen in den achtziger Jahre den antifaschistischen Widerstand in seiner ganzen Breite zur Kenntnis zu nehmen, hat die offizielle Geschichtspolitik der Bundesrepublik sich seit den neunziger Jahren zunehmend auf den späten Widerstand der Männer und Frauen des 20. Juli 1944 als dem Identität stiftenden deutschen Widerstand fokussiert. Kommunistischer Widerstand kommt kaum vor. Findet er Erwähnung, dann mit nahezu pejorativen Einschränkungen. Anlässlich des 60. Jahrestages dieses Ereignisses in diesem Jahr hat sich diese Tendenz eher verstärkt. Soweit zu sehen war, wurde der kommunistische Widerstand in keiner der zahlreichen Veranstaltungen zum selbständigen Gegenstand gemacht.

Wie zu erwarten, wurde des 60. Jahrestages der Ermordung des führenden Repräsentanten der KPD Ernst Thälmann und mit ihm des kommunistischen Widerstandes auch in diesem Jahr keine gebührende Beachtung zu Teil.

Es bleibt linker Geschichtspolitik und Geschichtsschreibung überlassen, Kampf und Opfer der deutschen Kommunisten gegen den Hitlerfaschismus zu würdigen und ihr Vermächtnis zu wahren. Der Umgang mit diesem schwierigen Erbe erfordert die Bewältigung zweier Aufgaben.

Es ist nichts zurückzunehmen von der kritischen Aufarbeitung des stalinisierten Parteikommunismus. Die Ursache seines Scheiterns noch genauer zu erforschen, die Verstrickung in die Verbrechen des Stalinistischen Terrors zu benennen, deren Opfer zu gedenken, wird unabwendbare ständige Aufgabe bleiben.

Gleichzeitig ist jedoch zu fragen nach dem emanzipatorischen Potential, das dem Kommunismus als Bewegung innewohnte, jenem Potential, das die massenhafte Verweigerung und den Widerstand gegen den Hitlerfaschismus hervorbrachte. Grundsätzlich ist also zu fragen: was bleibt vom kommunistischen Antifaschismus.

Seit dem Scheitern des Staatssozialismus sowjetischen Typs wurde der kommunistische Antifaschismus zum bevorzugten Ziel der Delegitimierung des Sozialismus.

Nach François Furet war der Antifaschismus zentraler Bestandteil der Jahrhundertillusion des Kommunismus. Aus ihm habe der Kommunismus seine erstaunliche Überlebenskraft geschöpft. Nach dem Scheitern des weltrevolutionären Konzepts »fand der stalinistische Kommunismus im Antifaschismus einen neuen politischen Rahmen«.<sup>1</sup>

Die Delegitimierung des kommunistischen Antifaschismus fand ihre Ergänzung durch die in den neunziger Jahren zunehmend vertretene These vom demokratischen und diktatorischen Zweig der Arbeiterbewegung. Damit wurde die Spaltung der Arbeiterbewegung in eine sozialdemokratische und kommunistische Linie weit vorverlegt und ignoriert, daß beide Zweige einem Stamm entsprangen und ihre separate Entwicklung nicht vor 1917 festzumachen und bis Anfang der zwanziger Jahre nicht irreversibel war.

Die sich herausbildende kommunistische Linie der Arbeiterbewegung enthielt starke emanzipatorische Potentiale, die sie mit der Sozialdemokratie teilte. Die Stalinisierung des Parteikommunismus war nicht unumkehrbar. Bis 1928/1929 gab es Alternativen. Die Stalinisierung der KPD drängte die emanzipatorischen Elemente zurück, eliminierte sie jedoch nicht.

Der stalinisierte, von Moskau abhängige Apparat war nicht die Partei. Zudem war der deutsche Kommunismus nicht auf die KPD zu reduzieren. Die KPD(O) barg wichtiges theoretisches Potential der demokratisch-kommunistischen Traditionslinie. Andere Splittergruppen kommunistischer und linkssozialistischer Couleur wirkten — wenngleich marginal — in die Arbeiterbewegung. Gegen den aufkommenden Faschismus formierte sich in der Arbeiterbewegung eine Gegenmacht, die nicht deckungsgleich mit den Apparat der Partei der verfeindeten Brüder war.

<sup>1</sup> François Furet: *Das Ende der Illusion. Der Kommunismus im 20. Jahrhundert.* München/Zürich 1996. S. 273.

Die von der Arbeiterbewegung geprägten Milieus empfanden — jenseits von Sozialfaschismusthesen und Tolerierungspolitik — den Faschismus als ihren gemeinsamen Feind. Parallel dazu wirkten jedoch auch Tendenzen der Verhärtung der Fronten zwischen den Anhängern der beiden großen Arbeiterparteien, die neben der verfehlten Generallinie der KPD/Komintern ihre Ursachen auch in der zunehmenden Ausgrenzung, Ghettoisierung der kommunistischen Bewegung und ihrer weitgehend arbeitslosen Sympathisanten fand.

Der kommunistische Antifaschismus speiste sich also aus Quellen, die weit in die Geschichte der deutschen Arbeiterbewegung zurückreichen. Er ist nicht zu reduzieren auf die simple Konkurrenz im Kampf um die Macht, selbst wenn dies den Protagonisten so erschien.

Es verwundert, zurückhaltend formuliert, wenn Hans-Ulrich Wehler im 2003 erschienenen vierten Band seiner »Deutschen Gesellschaftsgeschichte« den kommunistischen Antifaschismus auf das Zerrbild des Linkstotalitarismus reduziert und ihn mit dem Rechtstotalitarismus gleichsam gleichsetzt. Wegen des exemplarischen Charakters der Sichtweise Wehlers, der nicht zu den konservativen Historikern zu zählen ist, sei etwas ausführlicher zitiert:

»Wegen der kompromißlosen Bekämpfung kommunistischer Widerstandsgruppen durch den Polizeiapparat des NS-Regimes mag die Anzahl der Opfer die behauptete Höhe von 20.000 erreicht haben. Ihrer Überzeugungstreue und ihrem persönlichen Mut im Kampf gegen einen gnadenlosen Gegner wird man den Respekt nicht versagen wollen, wie man andererseits ihrem bornierten Fanatismus, ihrer anhaltenden Verketzerung der Sozialdemokraten als »Sozialfaschisten« und ihren »Volksfront«-Illusionen mit dezidiertem Kritik begegnen muß.

Vor allem aber läßt sich das Grunddilemma dieser ideologiepolitischen Opposition nicht auflösen. Gegen den Rechtstotalitarismus im Besitz der Macht kämpfte der kommunistische Linkstotalitarismus an, um selber die Macht zu erringen und seinen Irrweg in der neuzeitlichen Geschichte einschlagen zu können. Da sich auch der Widerstand gegen die deutsche Diktatur daran messen lassen muß, ob er eine überlegene Alternative im Hinblick auf das Institutionengefüge der politischen Herrschaft, die effektive Kontrolle von Macht und die Respektierung von Menschen- und Grundrechten verfochten hat, gehört der Kampf zweier totalitärer

Bewegungen zu jenen Auseinandersetzungen, die den Erfolg von keiner der beiden Seiten als wünschenswert erscheinen lassen.«<sup>2</sup>

Der Sieg des kommunistischen Widerstands über den Faschismus war also nicht wünschenswert. Der »Linkstotalitarismus« war gleichsam der falsche Antifaschismus. Waren die Gesellschaftskonzepte anderer politischer Gruppierungen des deutschen Widerstands jedenfalls realistischer als die der Kommunisten? Die Vertreter des Widerstands, der im 20. Juli 1944 kulminierte, standen lange Zeit im Dienst des Hitlerregimes, als Kommunisten schon zu Zehntausenden inhaftiert, gefoltert und gemordet wurden.

Spätere staatssozialistische Versuche, den kommunistischen Widerstand zu hyperstasieren, sollten nach dessen Untergang nicht zu einer Übernahme dieses Prinzips mit umgekehrtem Vorzeichen führen.

Denn, so wäre weiter zu fragen, ist dem Sturz des Hitlerregimes, ist der Verhinderung von Weltkrieg und Holocaust nicht oberste Priorität einzuräumen? Sind die vielfältigen Formen des Widerstands nicht in erster Linie unter dem Blickwinkel ihres Potentials zur Überwindung des Hitlerfaschismus und der Perspektive nach Hitler zu bewerten? Die Verwendung des Totalitarismustheorems erweist sich hier ein weiteres Mal als ungeeignet zur historischen Analyse und Wertung.

Im folgenden soll am Fallbeispiel der Jahre 1934/1935 der Frage nach den Motiven des kommunistischen Widerstands und nach den Möglichkeiten und Grenzen kommunistischer Politik gegen den Faschismus unter der Bedingungen der Dominanz der Stalinischen Machtpolitik nachgegangen werden.

Die Annahme der Realität der Kräfteverhältnisse in Deutschland erwies sich für die Kommunisten als unendlich schwer. Ihre wichtigste politische wie psychologische Voraussetzung war die Einsicht in die und das Eingeständnis der Niederlage. Während im Lande die Realität des Lebens und die Härte des Widerstands zunehmend die Untauglichkeit der sektiererischen Generallinie zu verdeutlichen begann, beharrte der Führungszirkel unverantwortlich lange auf ihr. Sie vermochte sich dabei aber auch auf tief verankerte Illusionen in der Mitgliedschaft berufen.

Der Versuch, die KPD als Massenpartei in den Widerstand zu führen, forderte Opfer, die nicht zu rechtfertigen waren. Der Glau-

<sup>2</sup> Hans-Ulrich Wehler: *Deutsche Gesellschaftsgeschichte. Vierter Band: Vom Beginn des Ersten Weltkrieges bis zur Gründung der beiden deutschen Staaten 1914–1949.* München 3003. S. 909f.

ben an den revolutionären Aufschwung und an das rasche Scheitern des faschistischen Experiments war andererseits — gepaart mit revolutionärer Romantik — eine der Voraussetzungen dafür, daß immer wieder, wie der britische Historiker Allan Merson treffend formuliert, »Tausende von Kommunisten und Kommunistinnen sich mit dem Kopf voran in eine Auseinandersetzung stürzten, die fast sicher mit Verhaftung, Folter und möglichem Tod endete.«<sup>3</sup> Viele erwiesen sich auch nach erlittener Haft, Folter, Konzentrationslager als »unbelehrbar«. Der aktive Widerstand etwa der Hälfte der 300.000 Mitglieder, über die die KPD Anfang 1933 verfügte, ist nicht zu erklären mit den Weisungen aus Moskau, auch nicht mit stalinistischer Indoktrination. Wohl spielten beide Faktoren eine Rolle, viel stärker aber doch ein tiefverinnerlichtes kommunistisches Selbstverständnis, die Überzeugung, die Alternative zum Faschismus und zu der als gescheitert und marode erlebten Weimarer Republik zu verkörpern.

Mögen Illusionen, Selbst- wie Fremdtäuschungen eine Rolle gespielt haben, so ist zu fragen, wo und wann Geschichte anders verlaufen ist.

Zweifellos: mit dem Wissen um den tatsächlichen Verlauf der Geschichte hätten sich auch die deutschen Kommunisten anders verhalten. Können wir Heutigen die Frage beantworten: wie?

Das Scheitern der Weimarer Republik schien den Kommunisten doch recht zu geben, wenn sie meinten, nur das ganz andere könne die Rettung vor Massenelend und Arbeitslosigkeit bringen.

Insofern enthielt der massenhafte Widerstand der Kommunisten natürlich ein Stück »heroische Illusion«, die bekanntlich zu den Ingredienzien jeder revolutionären Bewegung zählt.

Die verfehlte Generallinie von KPD und Komintern überlagerte sich mit dem revolutionären Anspruch der Kommunisten. Sicher war die Unterschätzung des Hitlerregimes eine der Voraussetzungen für den Massencharakter des kommunistischen Widerstands 1933/1934.

Die sich verändernde internationale Situation 1934 schien erstmals seit 1928 die Chance zu bieten, den verhängnisvollen Kurs der Generallinie zu überwinden.

Es ist jedoch zu fragen, ob die Komintern und ihre Sektionen eine wirkliche Chance hatten, eine realistische Strategie zu entwickeln und durchzusetzen.

3 Allan Merson: *Kommunistischer Widerstand in Nazideutschland*. Bonn 1999. S. 101.

Ende 1933/Anfang 1934 begann sich international und im Ergebnis der einjährigen Erfahrungen der Auseinandersetzungen mit dem Hitlerregime in Deutschland eine Konstellation herauszubilden, die national wie international Optionen bot, der weiteren Stabilisierung des Hitlerregime erfolgreich entgegenzuwirken. Immer deutlicher zeichnete sich ab, daß Hitlerdeutschland, wie die Führung der KPD in einem Grußschreiben an den XVII. Parteitag der KPdSU(B) formulierte, zum »Hauptkriegstreiber« geworden war.

Die sowjetische Außenpolitik, die sich — wie Stalin auf dem Parteitag unmißverständlich hervorhob — »auf die UdSSR und nur auf die UdSSR« orientierte, geriet in dieser Phase in eine Gemengelage, in der in Abwehr des aggressiven Kurses Deutschlands, Italiens und Japans ein kollektives Sicherheitssystem mit allen dazu bereiten Staaten wünschenswert erschien. Daraus ergab sich eine Annäherung der UdSSR an die Westmächte, was nicht ohne Folgen für den Kurs der Komintern blieb.

Gleichzeitig drängten die Erfahrungen mit dem Faschismus an der Macht in Deutschland und dem Aufkommen faschistischer Bewegungen in anderen europäischen Staaten die kommunistischen Parteien immer dringlicher zur Aufgabe des verfehlten Kurses der Komintern. Was auf dem XIII. EKKI-Plenum Ende 1933 noch scharf kritisiert wurde, erschien Anfang 1934 denkbar.

In Frankreich stellte sich die Arbeiterbewegung Anfang Februar geschlossen gegen einen faschistischen Putschversuch, die antifaschistische Volksfront wurde geboren. In Österreich antworteten ebenfalls im Februar 1934 sozialistische Schutzbündler und Kommunisten auf eine Provokation der klerikal-faschistischen Regierung Dollfuß mit bewaffnetem Widerstand. Trotz ihrer Niederlage wirkten die Februarkämpfe in Wien, Linz und anderen Städten als Fanal.

Der Freispruch Georgi Dimitroffs und seiner Mitangeklagten im Reichstagsbrandprozeß und ihre Freilassung aus der Gestapohaft trugen dazu bei, die Aktivitäten auch der deutschen Antifaschisten zu beleben.

Andererseits wurde deutlicher, daß die Beschwörung eines revolutionären Aufschwungs in Deutschland fernab von den Realitäten der tatsächlichen Kräfteverhältnisse war.

Nur wenige Wochen nach dem XIII. EKKI-Plenum setzte der XVII. Parteitag der KPdSU(B) im Januar/Februar 1934 deutlich andere Akzente. Ging das Plenum noch von einer kurzen revolutionären Perspektive aus und hielt das italienische Beispiel als nicht

auf Deutschland übertragbar, so schätzte Stalin — gestützt besonders auf die Analysen Eugen Vargas — auf dem Parteitag die wirtschaftliche Lage schon differenzierter ein.

Bis Ende 1933 war für die kommunistischen Analytiker eine anhaltende Weltwirtschaftskrise, die geradezu zwangsläufig zur proletarischen Revolution führen müsse, ein nahezu nicht zu hinterfragendes Axiom. Dieses Dogma wurde, wenn auch nicht überwunden, so aber doch modifiziert.

In den zwanziger Jahren wurde mit dem Vehikel der Theorie von der allgemeinen Krise der eben nicht — wie ursprünglich als kommunistisches Gründungsdogma geglaubt — zwangsläufig zusammenbrechende Kapitalismus nach dem Ersten Weltkrieg erklärt.

Jetzt wurde die als Endkrise geltende Weltwirtschaftskrise nach ihrem offenkundigen Rückgang mit der Theorie von einer Depression besonderer Art gedeutet.

»Es ist offensichtlich«, — so formulierte Stalin — »daß wir es hier mit einem Übergang von dem Tiefpunkt der industriellen Krise zu einer Depression zu tun haben, aber nicht mit einer gewöhnlichen Depression, sondern mit einer Depression besonderer Art, die nicht zu einem neuen Aufschwung und Aufblühen der Industrie führt, sie aber auch nicht zu dem Tiefpunkt des Niedergangs zurückführt.«<sup>4</sup>

Varga vermied es in der Folge allerdings stets, seine Urheber-schaft an der These von der Depression besonderer Art hervorzuheben, sondern zitierte im Gegenteil stets Stalin; eine taktische Finesse, die dem vom Opportunismusvorwurf oft genug bedrohten Wirtschaftstheoretiker sicher hilfreich war und im zudem die Möglichkeit bot, seine theoretische Auffassung wirksam durchzusetzen.

Es bestätigte sich hier eine Erfahrung, die allen in hierarchischen Apparaten arbeitenden Theoretikern vertraut war, daß es häufig klüger ist, »durch ein großes Maul« zu reden, um seine Positionen durchzusetzen.

Georgi Dimitroff notierte am 7. April 1934 in seinem Tagebuch eine Bemerkung Stalins über Varga: »Für mein Bericht habe ich Varga gerufen und von ihm Ziffer über die Krise verlangt. Erstaunt und erschrocken hat mich gefragt: Welche Ziffer? Solche Ziffer, die existieren, sagte ich ihm. Richtige Ziffer? — Ja, selbstverständlich richtige! Er hat mir die Ziffer gebracht. Und mit Er-

<sup>4</sup> J. W. Stalin: *Rechenschaftsbericht an den XVII. Parteitag über die Arbeit des ZK der KPdSU(B)*. 26. Januar 1934. In: J. W. Stalin: *Werke*. Bd. 13. S. 270.

leichterung geatmet. Gott sei dank, sagte er, sind noch die Leute, die die Wahrheit lieben! Stellen Sie sich vor, er hat Angst in K. I. die richtige Ziffer zu geben, weil sofort als rechter Opportunist qualifiziert [...] (Molotow) — Ja, Wurga ist ein gute Gelehrter, aber Feigling.«<sup>5</sup>

Diese Momentaufnahme des Innenlebens der KPdSU(B) — und Komintern-Führung ist in zweierlei Hinsicht interessant. Zum einen bestätigte sie die — von Stalin wissentlich auf die »Ziffer« heruntergespielte Mitwirkung Vargas an der Ausarbeitung des Berichts an den XVII. Parteitag der KPdSU(B). Zum anderen zeigte sie das Maß an Realitätsverdrängung in diesem Führungszirkel. Der entscheidende eigene Anteil an der Verödung des geistigen Lebens, der fruchtbaren wissenschaftlichen Diskussion, wurde nicht wahrgenommen, existentielle Probleme theoretischen Arbeitens wurden in arroganter Intelligenzfeindlichkeit abgetan.

Ungeachtet dessen begann sich in dieser Konstellation ein Fenster zu einer alternativen Entwicklung der Komintern zu öffnen.

Seit spätestens Ende 1928 wurde die Strategie der Komintern durch die außenpolitischen Interessen der Sowjetunion dominiert. Dies pauschal negativ zu bewerten, geht am Kern des Problems vorbei. Es ist genauer zu fragen, ob und inwieweit diese Interessen mit denen der kommunistischen Weltbewegung übereinstimmten oder diese gegen ihre durch vielfältige nationale und regionale Besonderheiten geprägten Eigeninteressen durchgesetzt wurden.

Auch für die Zeit der Weltwirtschaftskrise wird man nicht von einer eindeutigen Dominanz sowjetischer außenpolitischer Interessen in der Strategie der Komintern sprechen können.

Der Gründungskonsens der Komintern, die Weltrevolution zu führen, war in allen Sektionen tief verinnerlicht. Die außenpolitischen Interessen der Sowjetunion beförderten jedoch die ultralinke Wende 1928, die allerdings — besonders in Deutschland — ohne interne Voraussetzungen nicht möglich gewesen wäre.

Mit der Konsolidierung des Hitlerregimes und der Formierung der Achsenmächte begann sich eine Konstellation herauszubilden, in der machtpolitisches Kalkül der außenpolitischen Interessen Stalins zusammengingen mit einer längst überfälligen Kurskorrektur der strategischen Generallinie der Komintern. Da diese

*5 Georgi Dimitroff: Tagebücher 1933–1943. Hrsg. von Bernhard H. Bayerlein. Bd. 1. Berlin 2000. S. 99. (Wie auch im Folgenden wurden die orthographischen und grammatikalischen Fehler aus dem Original übernommen.)*

Korrektur unter den gegebenen Kräfteverhältnissen jedoch ohne Bruch mit der auf Moskau zentrierten kommunistischen Weltbewegung, letztlich ohne Bruch mit dem Stalinismus nicht möglich war, gestaltete sich dieser Kurswechsel unerhört schwierig und blieb in seinen Ergebnissen immer ambivalent.

Die beginnende Kurskorrektur, die bei den führenden Köpfen in KPdSU(B) und Komintern vor allem aus machtpolitischem Kalkül, in einigen Sektionen aber überwiegend in Verarbeitung der deutschen Erfahrungen einsetzte, wurde von den Analytikern der KPD(O) sofort scharfsinnig erfaßt. In ihrem Organ »Gegen den Strom« stellten sich sie schon Mitte Februar die deutlichen Unterschiede in den Orientierungen des XIII. Plenums der Exekutive der Komintern und des XVII. Parteitags der KPdSU(B) fest.

In der internationalen kommunistischen Bewegung hatten sich die Zweifel an der Richtigkeit der bisherigen Linie gegenüber der Sozialdemokratie, in der Einheitsfront- und in der Gewerkschaftsfrage weiter verstärkt. Besonders die französischen Erfahrungen beeinflussten die Diskussionen in der Kommunistischen Internationale, die 1934 ihren VII. Weltkongreß durchführen wollte.

Georgi Dimitroff, der nach seinem triumphalen Erfolg im Leipziger Reichstagsbrandprozeß seit seiner Ankunft in Moskau am 27. Februar immer stärker zum Motor der überfälligen Veränderungen wurde, stellte sakrosankte Gewißeheiten der Komintern in Frage. Seine weltweite Popularität, die über die internationale Arbeiterbewegung hinausreichte und ihn zum Repräsentanten des Antifaschismus machte, prädestinierte ihn dafür.

Die zweite wichtigere Voraussetzung für diese Aufgabe war jedoch, daß Stalin diese Veränderungen nicht nur duldete, sondern aktiv beförderte und Dimitroff als deren Träger und Repräsentanten stützte. Da eine solche Kurskorrektur — selbst wenn sie nicht konsequent und durchgreifend sein würde — nicht ohne Überwindung einzelner Stalinscher Dogmen möglich war, blieb diese Aufgabe äußerst diffizil. Das Dimitroff-Tagebuch gibt Auskunft über wichtige Zusammenhänge.

Die Komintern wurde 1934 von einer Gruppe sowjetischer Funktionäre geführt, zu der Dimitroff in einem Gespräch mit Stalin und Molotow sagte: »Im Gefängnis habe ich oft gedacht, daß endlich eine eigene Leitung in K. J. unter Ihrer Führung geschichtlich schon sich kristallisiert hat M[anuilski], P[jatnitskii], Kus[inen], Kn[orin].

St[alin] Wer sagt, daß diese Tschetw[jorka] (Vierergruppe – d. Verf.) so bleiben muß. Sie sprechen von Geschichte. Aber die Ge-

schichte manchmal auch muß man korrigieren.« Auf Stalins Frage, wer nach Dimitroffs Meinung »jetzt erster« sei, antwortete Dimitroff ausweichend.

Stalin: »Nein, nehitrte (Ne chitrite – Machen Sie keine Ausflüchte)«,

Dimitroff »Früher wußte ich, daß M[anuilski] erscheint als polit[ischer] Leiter. Jetzt weiß ich [...] nur, daß wenn P[jatnitzki] nicht dort ist ein Chaos wird. Er ist sozusagen ein Stergen (Dreh- und Angelpunkt – d. Verf.).

Mol[otow] — Ja, daher wir die ganze Zeit halten nur mit Pjatn[itзки].«

Stalin gab in diesem hochrangigen Gespräch, das gleichsam die Inthronisation Dimitroffs als führenden Komintern-Funktionär vorwegnahm, eine bemerkenswerte Einschätzung der bisherigen Führungsgruppe: »Kus[inen] ist gut, aber Akademiker. M[anuilski] — Agitator; Kn[orin] — Propagandist; P[jatnitzki] — eng!«

Der Aspirant auf die Führungsposition in der Komintern revançierte sich für diesen Vertrauensbeweis: »Ich glaube, daß Sie als unser erster Führer doch für die Führung der K. I. Verantwortung tragen und obwohl furchtbar beschäftigt, müssen Sie bei wichtige Fragen teilnehmen.«<sup>6</sup>

Stalin hatte beschlossen, Dimitroff die Führung der Komintern zu übertragen: »Na, fangen sie an, mit einige Genossen. Wir werden Ihnen helfen.

[Molotow] Sie haben den Feind im Gesicht gesehen. Und nach dem Gefängnis nehmen Sie die Arbeit jetzt in Ihre Hände.«<sup>7</sup>

Dimitroff war mit diesem Gespräch am 7. April 1934 Führer der Komintern geworden. Aber Führer der Komintern im Auftrag und in Abhängigkeit von Stalin.

Wie Dimitroffs Tagebuch aussagt, waren die folgenden Wochen und Monate angefüllt mit intensiven Gesprächen in der Führungsspitze der Komintern. Dimitroff hatte auch mehrfach die Möglichkeit, Stalin zu sprechen.

Damit war eine Konstellation entstanden, die es Dimitroff ermöglichte, den Kurswechsel der Komintern voranzutreiben. Inzwischen zum Mitglied des Politischen Sekretariats und des Präsidiums des EKKI berufen, wurde unter seiner Federführung intensiv an der Vorbereitung des VII. Weltkongresses gearbeitet. Zahlrei-

6 *Ebenda. S. 99.*

7 *Ebenda. S. 100.*

che Eintragungen zeugen von dem intensiven Kontakt mit Stalin in diesen Wochen. Es ist mit Sicherheit davon auszugehen, daß die ins Auge gefaßten Veränderungen in der strategischen Orientierung der Komintern detailliert mit Stalin abgestimmt wurden.

Wie auch durch das Tagebuch Dimitroffs erneut belegt, waren Kurskorrekturen solcher Tragweite nicht ohne und schon gar nicht gegen Stalin denkbar.

Im Juni 1934 richtete Dimitroff, der inzwischen mit den Führungszirkeln von KPdSU(B) und Komintern die Tagesordnung des Weltkongresses intensiv beraten hatte, einen Brief an die Kommission zur Vorbereitung seines Referats, der außerordentliche Bedeutung erlangen sollte.<sup>8</sup>

Dimitroffs Problemkatalog stellte zentrale Axiome der Strategie der Komintern in Frage. Aber bereits die Fragen, wie auch die im Bericht auf dem Weltkongreß gegebenen Antworten zeugen von einem innerhalb der Strukturen des Parteikommunismus dieser Zeit unüberwindbaren Dilemma.

Dimitroff stellte in keinem Punkt die »Generallinie« der Komintern seit dem Sechsten Weltkongreß in Frage. Grundsätzlich wurden die notwendigen Korrekturen an die veränderten Bedingungen gekoppelt.

Dimitroff fragte nicht: Ist es richtig, die Sozialdemokratie als Sozialfaschismus zu qualifizieren?, sondern fügte ein: in Bausch und Bogen. Er fragte nicht: Ist es richtig, die Sozialdemokratie als soziale Hauptstütze der Bourgeoisie zu bezeichnen, sondern relativierte: überall und unter allen Umständen. Er ließ immer die Option offen, daß die Generallinie bis 1933 richtig gewesen sei. Damit waren Möglichkeiten aber auch Grenzen der Kurskorrektur in der Strategie der Komintern vorgeprägt.

Die Brüsseler Parteikonferenz folgte den Beschlüssen des Weltkongresses und versuchte sie für die Politik der KPD umzusetzen. Wie überliefert ist, verbanden viele Delegierte große Hoffnung mit der durch den Weltkongreß veränderten Atmosphäre. Es schien ihnen möglich zu sein, als unumstößlich geltende Auffassungen und Denkmuster kritisch zu hinterfragen. Diese Hoffnungen trugen.

Nur für einen kurzen historischen Zeitraum gerieten die Erfordernisse und Zwänge des antifaschistischen Kampfes in Europa,

<sup>8</sup> Siehe Beiträge zur Geschichte der deutschen Arbeiterbewegung. Berlin (1963)2. S. 282f.

die die Korrektur der irrwitzigen Sozialfaschismusthese und eine flexiblere Haltung zur parlamentarischen Demokratie erforderten, in eine vage und instabile Kongruenz mit Stalins außenpolitischen Intentionen.

So fragil diese Konstellation auch war, sie existierte, wirkte fort und intendierte in historischer Phasenverschiebung bemerkenswerte Politikansätze.

Die Konzepte von 1935 bewirkten aber eben keine Wende in der Politik von Komintern und KPD. Sie gerieten bei Veränderung der Großwetterlage in den Strudel Stalinschen Machtkalküls, für das die Komintern zunehmend zum Störfaktor wurde.

Aber auch die KPD selbst war in ihren verfestigten Parteistrukturen ohne grundlegende Erneuerung an Haupt und Gliedern nicht mehr zu einer dauerhaften Wende in der Lage. Schon bald wurde sie Opfer wie Mittäter im großen Terror des Stalin-Apparates gegen Kommunisten und drehte angesichts des Verrates Stalins am Antifaschismus Ende der dreißiger Jahre groteske Pirouetten. Gleichzeitig wirkten Orientierungen des Weltkongresses und von »Brüssel« im antifaschistischen Widerstand noch nach, als ihre Initiatoren sie schon wieder preisgegeben hatten. 1935 ist insofern eher eine verlorene Wende. Der Phantomschmerz des Verlustes wirkte und wirkt in der Linken bis in die Gegenwart.

Der kommunistische Antifaschismus verblieb in dieser Ambivalenz. Peter Weiss hat das in seiner »Ästhetik des Widerstands« beschrieben. Konsequenter Antifaschismus und Stalinismus schlossen sich letztlich aus. Der deutsche Kommunismus und viele aufrechte kommunistische Antifaschisten zerbrachen an diesem Widerspruch.

Die Blochsche Metapher von Abgegoltenem und Unabgegoltenem beantwortet sich so auch für dieses Thema ambivalent. Eine kurze schlüssige Antwort verbietet sich.

Der kommunistische Widerstand war der einzige massenhafte Widerstand gegen die Machtergreifung der Hitlerfaschismus. Es waren die Kommunisten, gleich welcher organisatorischen Zuordnung, die radikal Widerstand gegen das Hitlerregime organisierten. Sie waren es, die den höchsten Blutzoll für ihren Widerstand entrichteten.

Für sie gilt in höheren Maße das, was ein Vertreter des Widerstandes von 20. Juli 1944 formulierte: Gleich wie das Ergebnis des Widerstands ausfallen würde, die Tatsache, daß es ihn gegeben hat, war für die Zukunft Deutschlands bedeutsam.

Volker Külow  
Der kommunistische Widerstand in Leipzig  
Im Gedenken an die Ermordung  
von Georg Schumann, Otto Engert,  
Kurt Kresse, Georg Schwarz und Genossen  
vor 60 Jahren \*

Die heutige Gedenkveranstaltung führt in die dreißiger und vierziger Jahre des vorigen Jahrhunderts – also ein ganzes Menschenalter – zurück: in einen Zeitabschnitt, den der namhafte marxistische Historiker Eric Hobsbawm in seinem epochemachenden Werk »Das Zeitalter der Extreme« mit Blick auf den Kampf gegen den Faschismus als »Dreh- und Angelpunkt und das entscheidende Moment in der Geschichte des 20. Jahrhunderts«<sup>1</sup> bezeichnet hat. Ohne den Sieg der Sowjetunion über Hitlerdeutschland, ohne die Oktoberrevolution, ohne die antifaschistische Allianz kapitalistischer Staaten mit der Sowjetunion, bestünde die Welt außerhalb der USA – so Hobsbawm weiter – »heute wahrscheinlich eher aus einer Reihe von autoritären und faschistischen Varianten als aus einem Ensemble unterschiedlicher liberaler, parlamentarischer Demokratien.«

Diese welthistorische Einordnung des damaligen Geschehens scheint gerade in der Bundesrepublik an der Schwelle zum Jahr 2005 geboten, denn die begonnene Debatte um den bevorstehenden 60. Jahrestages des 8. Mai 1945 zeigt, daß die Deutschen mit diesem Datum ihrer Geschichte noch immer nicht im Reinen sind. Die konkurrierenden Bezeichnungen für diesen historischen Tag sind einschlägig bekannt: Kriegsende, Kapitulation, Niederlage, Zusammenbruch, Untergang, Stunde Null, Besetzung, Befreiung. Es kann hier nicht der Ort sein, diese Begriffe auf ihren jeweiligen Gehalt abzuklopfen, zumal keiner von ihnen gleichsam ohne Bodenberührung, ohne realen geschichtlichen Gehalt existiert.

\* *Ansprache des Vorsitzenden des PDS-Stadtverbandes auf der Gedenkveranstaltung der Rosa-Luxemburg-Stiftung Sachsen und der PDS-Fraktion im Stadtrat zu Leipzig im Festsaal des Neuen Rathauses Leipzig am 12. Januar 2005.*

1 *Eric Hobsbawm: Das Zeitalter der Extreme. Weltgeschichte des 20. Jahrhunderts. München 1998. S. 22.*

Keiner stellt eine bloße Erfindung dar, wie das für die hierzulande nach wie vor gebräuchliche Bezeichnung Nationalsozialismus gilt, die von der faschistischen Bewegung und Diktatur in Deutschland benutzt wurde und vor allem ein Etikettenschwindel zu Werbezwecken war.

Gerade deshalb ist es für die Linke auch künftig unverzichtbar, ein unverfälschtes Geschichtsbild über Faschismus und Krieg, über die politischen Wurzeln, die Triebkräfte und die Verantwortlichen zu zeichnen. Aber zur Erinnerung gehört eben nicht nur das Benennen der Täter, der Profiteure, der Helfer und Vollstrecker; es ist zugleich unsere bleibende Aufgabe, der Frauen und Männer zu gedenken, die bewußt als Gegner des NS-Regimes Widerstand geleistet haben und dafür Verfolgung bis zur KZ-Haft und selbst den Tod auf sich genommen haben. Wir tragen dafür Verantwortung, daß die historische Leistung des Antifaschismus auch künftig in die Erbmasse des geschichtlichen Bewußtseins eingeht, wie Sonja Kurella, die Tochter von Georg Schwarz, in ihrer unlängst erschienenen Autobiographie ein Familienmitglied zitierte.<sup>2</sup>

Und wir müssen zugleich immer wieder daran erinnern – gerade auch in Leipzig – daß dieser Widerstand nicht erst am 20. Juli 1944, sondern bereits lange vor 1933 begonnen hatte. Dies gilt auch und gerade für die Protagonisten einer der verzweigtesten antifaschistischen Widerstandsorganisationen auf deutschem Boden – der Gruppe um Georg Schumann, Otto Engert und Kurt Kresse – deren Tätigkeit immerhin mit 15 Straßennamen, im Unterschied zu Carl Friedrich Goerdeler allerdings mit keinem Denkmal im öffentlichen Raum unserer Stadt gewürdigt wird. Auch das zuletzt durch Stadtratsbeschluß gegen die Stimmen der PDS erfolgte Ablegen von insgesamt 29 ruhenden Schulnamen, darunter die Namen von Kurt Kresse, Georg Schwarz und William Zipperer, zeugt von einem möglicherweise etwas unausgewogenen Verhältnis in der Stadt bei der Würdigung der verschiedenen Richtungen des Widerstands.

Dabei könnte gerade diese lebensgeschichtliche Dimension insbesondere unter der Jugend das Verständnis des Widerstandes in seiner ganzen Vielfältigkeit, aber auch Einsamkeit, in seiner Hoffnung und Verzweiflung, in seinem Optimismus und seinem Versagen, befördern sowie zur Aufklärung über die historischen

<sup>2</sup> Siehe Sonja Kurella: *Im Zwielicht der Erinnerung. Kindheit und Jugend von Sonja Kurella-Schwarz. Briefe für meine Familie und Freunde. Berlin 2003.*

Wurzeln des wieder aufkommenden Rechtsextremismus beitragen. Jeder der hier im Saal Anwesenden weiß doch um die komplizierten Rahmenbedingungen für antifaschistisches Engagement in der Gegenwart: Ein langer Atem ist ebenso notwendig wie die Kraft zu demokratischer Millimeterarbeit. Es gibt gerade in der Auseinandersetzung mit den Neonazis und dem sie derzeit befördernden politischen, sozialen und ökonomischen Nährboden keinen Königsweg; aber es gibt eine Vielzahl von Erfahrungen, Erkenntnissen und Sichtweisen, die insbesondere wir Nachgeborenen uns über den Graben der Epoche hinweg immer wieder neu vergewissern müssen. Eine kritische und selbstkritische Überprüfung des historischen und gegenwärtigen Arsenal des Antifaschismus ist dafür unverzichtbar. Die Weiterentwicklung eines zeitgemäßen und wirksamen Antifaschismus erscheint zugleich nicht möglich und denkbar ohne die Aneignung eines neuen sozialen Projekts, das die Lehren des staatssozialistischen Scheiterns verarbeitet.

Wer über 1945 und das Ende des Krieges redet, darf über den 30. Januar 1933 nicht schweigen. Es muß immer wieder daran erinnert werden, daß es vor allem das Versagen der herrschenden Eliten war, welches die Nazis an die Macht brachten. Und es darf nicht vergessen werden, daß der kommunistische Widerstand der einzige massenhafte Widerstand gegen die Machtübernahme des Hitlerfaschismus war und – wie die Biografien von Georg Schumann und seiner Mitstreiter überzeugend belegen – derjenige Widerstand war, der den höchsten Blutzoll entrichtete.

Gerade angesichts der vielfältigen geschichtsrevisionistischen Verdrängungsleistungen in Politik, Medien und Wissenschaft im Zusammenhang mit dem Attentat auf Hitler vom 20. Juli 1944 muß an die Grundwahrheiten des seinerzeitigen historischen Geschehens und die damit verknüpften geschichtlichen Erfahrungen erinnert werden.

Während die politischen Eliten, aber auch der Großteil der deutschen Bevölkerung, bis 5 nach 12 am Hitlersystem festhielten, hatten zehntausende KPD-Mitglieder und Sympathisanten schon frühzeitig dem Faschismus den Kampf angesagt, obwohl der Widerstand für viele mit Verhaftung, Folter und Tod endete. Auch Georg Schumann und seine Mitkämpfer setzten als Mitglieder der illegalen Widerstandsgruppen in Leipzig/Westsachsen trotz Polizeiaufsicht, wiederholter Verhaftungen sowie Zucht-

haus- und KZ-Aufenthalten und immer größeren Gefahren ihre Arbeit unbeirrt fort: In Betrieben und im Wohngebiet wurde anti-nazistische Widerstandspropaganda betrieben, wurden Handzettel verteilt und Flugblätter geklebt. Die konspirative Verbindung untereinander erfolgte oftmals über verschlungene Wege wie beispielweise die Puppenwagen der Kinder oder die Einkäufe der Ehefrauen. Wenn Elisabeth Kresse im Milchladen von Otto Engert auftauchte und bat »Spülen Sie mir doch bitte den Milchkrug aus!« gelangten Nachrichten und Flugblätter, gelegentlich sogar theoretische Schriften – im Frühjahr 1943 hatten Schumann, Kresse und Engert u. a. »Leitsätze über die Liquidierung des imperialistischen Krieges und der Naziherrschaft« ausgearbeitet – in Umlauf. Gemeinsam vermochten die drei zu anderen Widerstandsgruppen in Sachsen und Thüringen sowie nach Berlin Kontakt zu knüpfen und unter dem programmatischen Namen Nationalkomitee »Freies Deutschland« ein überaus weitgespanntes Netzwerk aufzubauen, dem zahlreiche Wissenschaftler, Juristen, Angestellte, Handwerker, freiberuflich tätige Künstler und Arbeiter angehörten. Auch die Verbindungen zu Medizinern konnten hergestellt werden wie z. B. zum parteilosen Internisten und Röntgenarzt Dr. Fritz Gietzelt, zu Dr. Karl Gelbke oder zu Dr. Margarete Blank aus Panitzsch.

Die Mitglieder der illegalen Widerstandsgruppen verstärkten ihre Aktivitäten im Verlauf des Jahres 1943. Arthur Hoffmann, Kurt Kresse und Georg Schwarz bauten vornehmlich in den Großbetrieben die Kontakte aus; Karl Jungbluth und William Zipperer sorgten dafür, daß die organisatorischen Verbindungen im Stadtgebiet funktionierten. Ende 1943 gelang es auch, Verbindungen zu antinazistisch eingestellten Vertretern der katholischen und evangelischen Kirche, wie z. B. zu Pater Aurelius Arkenau in Wahren, herzustellen. Und wiederum ein Vierteljahr später erschien erstmals unter dem Motto »Widerstand gegen Krieg und Naziherrschaft« eine illegale Zeitschrift, zu der Alfred Frank die graphische Gestaltung beisteuerte und die im Büro des Sozialdemokraten Georg Boock vervielfältigt wurde. Frei von dogmatischer Enge war dabei nicht nur die Herstellung, sondern auch der Geist, den die Publikation bereits in der ersten der insgesamt drei erschienenen Ausgaben atmete: »Die Widerstandsbewegung ist keine Partei, sie fragt nicht nach Rang und Stand, ihr ist der Glaube und die Weltanschauung jedes einzelnen gleichgültig, denn sie will die Zusammenfassung aller Kräfte und ihre Ausrichtung auf

den Sturz der Nazis, weil nur so der Krieg beendet werden kann.«<sup>3</sup>

Vier Jahrzehnte später hat der Leipziger Historiker Walter Markov, der selbst wegen antifaschistischer Arbeit zehn Jahre im Zuchthaus eingesperrt war, dieses parteiübergreifende Herangehen in einem Brief mit der ihm eigenen Sprachmächtigkeit folgendermaßen charakterisiert: »Wenn jemand seinen Kopf bewußt hinhielt, zählte das mehr als die schönste linke Ideologie hinter dem Ofen.«<sup>4</sup>

Das breite Verständnis von Bündnispolitik spiegelte sich auch in den Kontakten von führenden Leipziger KPD-Funktionären mit Vertretern der Bewegung des 20. Juli wider. Und gerade darin bestand die große Leistung, das bis heute aktuelle Vermächtnis des Widerstandes: über die historisch oft fest gewachsenen Grenzen und Frontstellungen der Konfessionen und Traditionen, der Milieus und Werte, der lebensgeschichtlichen Prägungen und politischen Lagerbildungen, hinauszugreifen.

Den nazistischen Repressionsorganen war trotz aller Vorichtsmaßnahmen das Anwachsen der antifaschistischen Widerstandsbewegung nicht verborgen geblieben. Bereits im Vorfeld des Attentats wurde daher die Fahndungstätigkeit verstärkt. Es gehört zur bitteren Realität des Widerstandes, daß es der Gestapo mit Hilfe von zwei eingeschleusten Spitzeln gelang, in die illegale Bewegung einzudringen. Der Chef der Leipziger Gestapo, SS-Obersturmführer Koops, schärfte Mitte Juli 1944 seinen Leuten ein: Zupacken, rücksichtslos durchgreifen! Nichts darf schief gehen! Himmler persönlich hat die Aktion befohlen. Innerhalb von drei Tagen wurden in der Reichsmessestadt 59 Antifaschisten – darunter fast die gesamte Bezirks- und Stadtleitung der KPD – verhaftet und in die Folterkeller der Gestapo in der Auen- und Karl-Heine-Straße verschleppt. Dank ihrer unbeugsamen Haltung in den Verhören gelang es trotz Folter den Nazis nicht, Aussagen und Namen den Verhafteten abzupressen. Am 23. September 1944 erfolgte der Transport vom Untersuchungsgefängnis in der dama-

3 Ilse Krause: *Die Schumann-Engert-Kresse-Gruppe. Dokumente und Materialien des illegalen antifaschistischen Kampfes.* Leipzig 1960. S. 134.

4 Walter Markov an Werner Bramke, 15. Oktober 1984. Den Brief zitiert der Adressat in seinem Beitrag für den Sammelband „Wenn jemand seinen Kopf bewußt hinhielt...“ Beiträge zu Werk und Wirken von Walter Markov. Hrsg. von Manfred Neuhaus und Helmut Seidel in Verbindung mit Gerald Diesener und Matthias Middell. Leipzig, S. 61.

ligen Moltkestraße nach Dresden, wo vor dem »Volksgerichtshof« wenige Wochen später in großer Eile die Terrorprozesse gegen die Leipziger Widerstandsbewegung durchgepeitscht wurden. Gegen Georg Schumann, Otto Engert, Kurt Kresse, Arthur Hoffmann, William Zipperer, Georg Schwarz, Karl Jungbluth, Alfred Frank, Richard Lehmann, Wolfgang Heinze und Margarete Blank wurden zwischen dem 21. und 24. November 1944 die Todesurteile verkündet; Änne Hoppe, Helene Schmidt, Gertrud Frank u. a. erhielten mehrjährige Zuchthausstrafen. Einige Angeklagte wie z. B. Hermann Luft, der Vater der PDS-Stadträtin Margitta Hollick, mußten mangels an Beweisen freigesprochen werden. Am 11. und 12. Januar 1945 wurden am Münchner Platz in Dresden die Verurteilten mit dem Fallbeil hingerichtet. In seinem letzten Brief an Ehefrau Johanna schrieb Georg Schumann: »Lebe wohl und laß es Dir in Deinen letzten Lebensjahren noch gut gehen. Nimm es Dir nicht so zu Herzen, daß ich auf diese Weise von Dir und den Kindern scheide, und halte mich in gutem Andenken. Mit unseren Kindern und Enkelkindern kannst Du noch glückliche Tage erleben.« Sein politisches Credo für die Nachwelt hatte Schumann stellvertretend für alle Mitangeklagten bereits unmittelbar nach der Verurteilung verkündet: »Das Deutschland des Friedens und der Menschlichkeit – das sozialistische Deutschland – wird geschaffen von denen, die nach uns kommen werden, auch wenn wir sterben müssen.«<sup>5</sup>

Es gelang den Nazis im übrigen nicht, alle zum Tode verurteilten Antifaschisten hinzurichten. Es ist vielleicht der List der Geschichte anzurechnen, daß bei dem schweren Bombenangriff auf Dresden am 13. Februar 1945 Alfred Schellenberger und Dr. Fritz Gietzelt entkommen und sich bis Leipzig durchschlagen konnten. Ebenso wie z. B. Karl Krauß und Carl Hauke wurden sie dank der antifaschistischen Solidarität bis zum Ende der Naziherrschaft versteckt und somit vor dem sicheren Tod bewahrt.

Der Umgang mit dem Erbe des kommunistischen Widerstandes gegen den Hitlerfaschismus und seine Rezeption in der DDR gehört zu den schwierigsten Gegenständen linken historischen Selbstverständnisses. Mit Ernst Bloch bleibt zu fragen: Was bleibt, was ist unabgegolten? Und: Was ist abgegolten, von welchen Mythen und Legenden, ja Fälschungen muß Abschied genommen werden. Klaus Kinner hat dazu in seinem vorstehenden Text einige teilweise sehr bittere Wahrheiten ausgesprochen.

5 Zit. nach Jahrbuch zur Geschichte der Stadt Leipzig 1975. S. 88.

Anna Seghers hatte sich in einem Brief aus dem Jahre 1947 die Marginalität des deutschen Widerstands sehr schmerzlich bewußt gemacht: »Es kommt mir ebenso falsch vor, daran zu zweifeln, daß es Widerstand in Deutschland gegeben hat, wie es falsch wäre, daran zu zweifeln, daß dieser Widerstand grausam zersplittert, grausam isoliert war.«<sup>6</sup> Und auch der durchsichtige Anti-Antifaschismus der heute herrschenden Eliten, der unter dem Schlagwort des »verordneten Antifaschismus« auf die Delegitimierung des gescheiterten Versuchs des Aufbaus einer neuen Welt zielt, darf nicht zu einer Immunisierung gegen rückhaltlose Selbstkritik führen.

Es gab in der DDR zweifellos eine tendenzielle Enthistorisierung und Idealisierung, eine fehlende sozial-historische Konkretisierung, vor allem aber eine starke Überbewertung des gesellschaftlichen Stellenwerts der Widerstandsaktivitäten der KPD. Die berechnete Hervorhebung der Kommunisten verwandelte sich in eine der Forschung abträgliche Abstraktion von den konkreten historischen Bedingungen von Terror und Widerstand und damit auch von deren Widersprüchen und Problemen. Damit ging eine oftmals ritualisierte Sprechweise einher, die sowohl eine positive alltägliche Selbstverständlichkeit wie eine problematische klischeehafte Abgegriffenheit widerspiegelte.<sup>7</sup> Immerhin begann in den 80er Jahren, nicht zuletzt auch durch die Lizenzausgabe von Peter Weiss' dreibändigem Romanwerk »Die Ästhetik des Widerstands« in der DDR eine differenziertere Diskussion um Inhalt und Breite des Antifaschismus.

Ohne Zweifel gehörte die Berufung auf die antifaschistische Tradition zu den ideologischen, kulturellen und mentalen Grundfesten des untergegangenen deutschen Staates. Die Eigenart des Antifaschismus in der DDR als staatstragende zentrale Berufungsinstanz über 40 Jahre bestand weniger in diesem begrüßenswerten Bekenntnis als in der damit zugleich verdeckten, geheim bleibenden Stalinismus-Geschichte. Der Schriftsteller Christoph Hein hat im Herbst 1989 in diesem Zusammenhang eine treffend-satirische und bis heute gültige Charakteristik der DDR-Geschichtsschreibung als »Fünfte Grundrechenart« formuliert. Da-

6 Anna Seghers: *Hier im Volk der kalten Herzen. Briefwechsel 1947*. Hrsg. von Christel Berger. Berlin 2000. S. 44.

7 Siehe zu diesem Thema insgesamt die fundierte Untersuchung von Simone Barck: *Antifa-Geschichte(n). Eine literarische Spurensuche in der DDR der 1950er und 1960er Jahre*. Köln, Weimar, Wien 2003.

nach werde zuerst der Schlußstrich gezogen und das erforderliche und gewünschte Ergebnis darunter geschrieben. »In einer Geschichtsbetrachtung, die dieser Grundrechenart huldigt, wird mit Auslassungen, Vernachlässigungen und scholastischen Rösselsprüngen gearbeitet, es wird verschwiegen und geglättet, um aus dem Labyrinth der Geschichte möglichst fleckenlos und schnell zu jenem Ausgang der Gegenwart zu gelangen, der dem gewünschten Selbstverständnis am nächsten kommt.«

Diese schmerzliche Einsicht ist eine unabdingbare Voraussetzung für linke und antifaschistische Kräfte, um sich glaubwürdig und überzeugend mit der heutigen Vergangenheitspolitik auseinandersetzen zu können, die vielfach noch einäugiger oder gar blinder daherkommt als ihre Vorgängerin. Eine konsequente Auseinandersetzung mit dieser Geschichtspolitik ist gerade im Freistaat Sachsen ein Gebot der Stunde, wenn man sich die Kontroverse um die Stiftung Sächsische Gedenkstätten in Erinnerung ruft. Der Vorsitzende der VVN/BdA Sachsen Prof. Hans Lauter nahm 2003 eine sehr kritische Bewertung des Gesetzentwurfes vor, der aus seiner Sicht »der demokratischen Erinnerungskultur wenig Raum« gab und die Verfolgten des Nazi-Regimes »direkt diskriminierte«. Das offenkundige Bemühen der sächsischen Staatsregierung, die DDR als die eigentliche Schreckensdiktatur der deutschen Geschichte des 20. Jahrhunderts darzustellen, stieß naturgemäß bei konservativen Kräften auf einige Gegenliebe. Eine Gruppe von 20 Bundestagsabgeordneten der CDU/CSU-Fraktion wollte am 30. Januar 2004 das umstrittene Sächsische Gedenkstättenengesetz sogar als Modellbeispiel für den Umgang mit »beiden Diktaturen« und den Gedenkorten mit sogenannter »doppelter Vergangenheit« in den Bundestag einbringen. Dieser Vorstoß zeigte, daß sich die Tendenz zur Umbewertung der Erinnerungskultur in der BRD weiter verstärkt und die sächsische Staatsregierung zu diesem erinnerungspolitischen Paradigmenwechsel ihr schwarzes Scherflein beitragen will. Diese Umbewertung wird schubweise vorgenommen und ist auf zwei strategische Ziele ausgerichtet, die Hand in Hand gehen: die vollständige Delegitimierung der DDR und die Relativierung der nationalsozialistischen Verbrechen. In diese Doppelstrategie läßt sich das Gros der vergangenheitspolitischen Debatten und Reflexionen der letzten Jahre einordnen. Zu den fragwürdigen Entwicklungen der jüngsten Zeit, die medial unternetzt werden durch die »Knoppisierung« des Fernsehens bzw. des Kinos wie z. B. im Bunkerspektakel »Der

Untergang«, zählt die zunehmende Betonung der Opferrolle der Deutschen. Wer das Leiden der deutschen Soldaten, den Bombenkrieg, Flucht und Vertreibung im Osten sowie die Kriegsgefangenschaft in den Mittelpunkt der Betrachtung des Zweiten Weltkrieges rückt, trägt gewollt oder ungewollt zur schrittweisen Verdrängung der Kriegschuldfrage bei.

Die lebendige Bewahrung des antifaschistischen Erbes ist eine unverzichtbare Voraussetzung in der Auseinandersetzung mit Rechtsextremismus und Antisemitismus, mit Rassismus und Ausländerfeindlichkeit sowie mit Geschichtsrevisionismus und Geschichtsblindheit in der Gegenwart. Wesentliches Element des Vermächtnisses des antifaschistischen Widerstandes ist aber nicht nur der unversöhnliche Kampf *gegen* die Bestandteile eines neonazistischen Welt- und Menschenbildes sondern – gewissermaßen als andere Seite der Medaille und ganz im Geiste von Georg Schumann und seinen Mitstreitern – der engagierte Kampf *für* eine demokratische, friedliche und sozial gerechte Welt. Der Antifaschismus ist zu Beginn des 21. Jahrhunderts wichtiger denn je, da der Schwur von Buchenwald »Nie wieder Faschismus – nie wieder Krieg!« ebenso aktuell bleibt wie Brechts Diktum aus dem Jahre 1955 »Der Schoß ist fruchtbar noch, aus dem das kroch«. Den aktiven Kampf gegen den Faschismus, der bekanntlich keine Meinung, sondern ein Verbrechen ist, sind wir aber nicht nur der heutigen und der nächsten Generation schuldig; sondern gerade der Generation von Widerstandskämpfern und Antifaschisten, die vor mittlerweile sechs Jahrzehnten ihr Leben für unsere Zukunft opferten und deren Andenken wir heute ehren.



## *Zu den Autoren dieses Heftes*

MICHAEL BRIE, Prof. Dr., Jahrgang 1954, Studium der Philosophie an der Leningrader Staatlichen Universität und der Humboldt-Universität zu Berlin von 1974 bis 1980. Von 1980 bis 1994 wissenschaftlicher Mitarbeiter der Humboldt-Universität, danach Gastwissenschaftler der Max-Planck-Gesellschaft und am Wissenschaftszentrum Berlin. Seit 1999 Mitglied des Geschäftsführenden Ausschusses und seit 2004 Stellvertretender Vorsitzender des Vorstand der Rosa-Luxemburg-Stiftung. Buchpublikationen: *Wer ist Eigentümer im Sozialismus?* (Berlin 1989); *Rußland wieder im Dunkeln* (gemeinsam mit Ewald Böhlke, Berlin 1992); *Der Engel der Geschichte* (gemeinsam mit Dieter Klein, Berlin 1994); *Zur Programmatik des Demokratischen Sozialismus* (gemeinsam mit André Brie, Berlin 1996). Darüber hinaus Publikationen zur Sozialismustheorie, zur Transformation in der DDR und Rußland, zu sozialphilosophischen Fragen der Gegenwart.

VOLKER CAYSA, Prof. Dr., Jahrgang 1957. Studierte Philosophie in Leipzig und unterrichtete dort Geschichte der Philosophie und Sportphilosophie. Zur Zeit nimmt er eine Professur in Opole wahr. Zu seinen zahlreichen Publikationen gehören u. a. *Hoffnung kann enttäuscht werden. Ernst Bloch in Leipzig* (Frankfurt am Main 1992, zusammen mit Petra Caysa, Klaus-Dieter Eichler und Elke Uhl), *Das Seyn entwerfen. Die negative Metaphysik Martin Heideggers* (Frankfurt am Main u. a. 1994), *Praxis — Vernunft — Gemeinsamkeit. Auf der Suche nach einer Vernunft* (Weinheim 1994, zusammen mit Klaus-Dieter Eichler), *Auf der Suche nach dem Citoyen. Konzepte der Citoyenität* (Frankfurt am Main u. a. 1997).

RÜDIGER DANNEMANN, Jahrgang 1949, Dr. phil., Philosophielehrer. Dissertation über »Das Prinzip Verdinglichung« (1987); Arbeitsschwerpunkte: Georg Lukács, Kritische Theorie und westlicher Marxismus, afrikanische Philosophie, ästhetische Probleme der populären Musik. Letzte Veröffentlichung: *Differenzierung und Destruktion. Bob Dylans Beitrag zur Neudefinition der populären Musik* (Bochum 1993). Zur Zeit Arbeit an einer Einführung in die Philosophie Georg Lukács.

KLAUS KINNER, Prof. Dr. sc., Jahrgang 1946. Studierte 1965 bis 1969 Geschichte an der Karl-Marx-Universität Leipzig und konzentrierte sich in einem anschließenden Forschungsstudium auf Probleme der Geschichte der kommunistischen Bewegung, insbesondere der historiographischen und theoriegeschichtlichen Entwicklung in KPD und Komintern. Davon zeugen zahlreiche wissenschaftliche Publikationen, u. a. die Monographie *Marxistische deutsche Geschichtswissenschaft 1917 bis 1933* (Berlin 1982). Seit 1978 als Oberassistent, Dozent und seit 1981 als ordentlicher Professor am Franz-Mehring-Institut der Karl-Marx-Universität in Leipzig tätig. Seit 1998 ist er Geschäftsführer der Rosa-Luxemburg-Stiftung Sachsen e. V.

VOLKER KÜLOW, Dr. phil., Jahrgang 1960. Studierte 1982 bis 1986 und promovierte 1988 an der Karl-Marx-Universität Leipzig und war anschließend an der Sektion Geschichte und am Franz-Mehring-Institut wissenschaftlicher Mitarbeiter an der Marx-Engels-Gesamtausgabe (MEGA<sup>2</sup>), Freier Journalist und Kulturmanager, seit 2001 Vorsitzender des Leipziger PDS-Stadtverbandes. Seit 2004 Mitglied des Sächsischen Landtages und Stadtrat in Leipzig. Publikationen zur sächsischen und deutschen Geschichte sowie zur Wissenschaftsgeschichte.

HELMUT SEIDEL, Prof. Dr. phil. habil., Jahrgang 1929. Studierte 1951 bis 1956 Philosophie an den Universitäten Leipzig und Moskau. Von 1956 bis 1990 an der Karl-Marx-Universität Leipzig als Assistent, Dozent und ordentlicher Professor für Geschichte der Philosophie tätig. Löste mit dem Aufsatz »Vom theoretischen und praktischen Verhältnis des Menschen zur Wirklichkeit« die zweite »Praxis-Diskussion« in der DDR aus. Buchpublikationen: *Von Thales bis Platon* (Berlin <sup>1</sup>1980, <sup>5</sup>1989), *Aristoteles und der Ausgang der antiken Philosophie* (Berlin <sup>1</sup>1984, <sup>2</sup>1988), *Scholastik, Mystik und Renaissance-Philosophie* (Berlin 1990), *Spinoza zur Einführung* (Hamburg 1994), *Fichte zur Einführung* (Hamburg 1997). Mitbegründer der Rosa-Luxemburg-Stiftung Sachsen.

GERHARD ZWERENZ, Jahrgang 1925 und gebürtiger Sachse, lebt im Taunus unterhalb des Gipfels des Großen Feldbergs. Ehe er dort hinaufzog, war er Kupferschmied und Soldat in der Wehrmacht (aus der er desertierte), später Volkspolizist und Student in Leipzig. Seit 1956 ist er freier Schriftsteller. Die DDR verfolgte und

vergraulte ihn, gegen Ende der 50er Jahre ging Zwerenz in die Bundesrepublik. Er ist Autor von 103 Büchern mit einer Gesamtauflage von mehr als drei Millionen Exemplaren, die in neun Sprachen übersetzt wurden. Er schrieb vier Theaterstücke sowie die Bücher zu drei Fernsehfilmen und etwa 250 Rundfunksendungen und war an etwa 70 Anthologien beteiligt. 1974 wurde er mit dem Ernst-Reuter-Preis geehrt, 1986 mit dem Carl-von-Ossietzky-Preis und 1991 mit dem Alternativen Bücherpreis. Von 1994 bis 1998 saß er für die PDS im Deutschen Bundestag.





