

Zur Kritik der bürgerlichen Ideologie

8

AKADEMIE
VERLAG
BERLIN

HERAUSGEGEBEN VON MANFRED BUHR



ANDRÁS GEDÖ

Der entfremdete Marx

Zur existenzialistisch-
humanistischen
Marxismus-Deutung

András Gedö

Der entfremdete Marx

ZUR KRITIK
DER BÜRGERLICHEN
IDEOLOGIE

8

HERAUSGEGEBEN VON MANFRED BUHR

ANDRÁS GEDÖ

Der entfremdete Marx

Zur existentialistisch-„humanistischen“
Marxismus-Deutung



AKADEMIE-VERLAG
BERLIN

1971

„... bürgerliche oder sozialistische Ideologie. Ein Mittelding gibt es hier nicht (denn eine ‚dritte‘ Ideologie hat die Menschheit nicht geschaffen, wie es überhaupt... niemals eine außerhalb der Klassen und über den Klassen stehende Ideologie geben kann). Darum bedeutet *jede* Herabminderung der sozialistischen Ideologie, jedes *Abschwenken* von ihr zugleich eine Stärkung der bürgerlichen Ideologie.“

Lenin

Vorbemerkung

Der revolutionäre Charakter des Marxismus-Leninismus als einer Wissenschaft des Kampfes, *des Klassenkampfes*, impliziert die kontinuierlich geführte prinzipielle Auseinandersetzung mit allen Erscheinungsformen der bürgerlichen und revisionistischen Ideologie. So gesehen ist der *ideologische Klassenkampf* ein unabdingbarer Bestandteil der im *Kommunistischen Manifest* wissenschaftlich begründeten welthistorischen Mission des Proletariats. Der Kampf der Arbeiterklasse unter Führung ihrer marxistisch-leninistischen Partei verlangt dergestalt zur Durchführung der sozialistischen Revolution, zur Errichtung ihrer politischen Herrschaft, der Diktatur des Proletariats, und zur erfolgreichen Gestaltung der sozialistischen und kommunistischen Gesellschaft nicht nur die politische und ökonomische, sondern ebensosehr die konsequente ideologische und theoretische Entmachtung der Bourgeoisie.

Anliegen der Reihe *Zur Kritik der bürgerlichen Ideologie* ist es deshalb, die verschiedenen Erscheinungsformen der bürgerlichen und revisionistischen Ideologie der kritischen, das heißt der marxistisch-leninistischen Analyse zu unterziehen und in diesem Prozeß die prinzipiellen Positionen des Marxismus-Leninismus zu festigen. In sie wurde die kritische, die historischen Grenzen markierende Behandlung des humanistischen ideologischen Erbes der progressiven Bourgeoisie einbezogen, um die Tendenz seiner Verwirklichung, seiner Weiter- und Höherentwicklung im Prozeß der Gestaltung der sozialistischen Gesellschaft aufzuweisen und es gegen seine falschen Nachkommen, die Ideologen der imperialistischen Bourgeoisie, zu verteidigen.

Bei der Durchführung des Anliegens der Reihe sind sich Autoren und Herausgeber der optimistischen Mahnung von *Marx* bewußt:

„Die Arbeiterklasse verlangt keine Wunder . . . Sie hat keine fix und fertigen Utopien . . . Sie weiß, daß, um ihre eigne Befreiung und mit ihr jene höhere Lebensform hervorzuarbeiten . . ., daß sie, die Arbeiterklasse, lange Kämpfe, eine ganze Reihe geschichtlicher Prozesse durchzumachen hat, durch welche die Menschen wie die Umstände gänzlich umgewandelt werden. Sie hat keine Ideale zu verwirklichen.“

Und: „Im vollen Bewußtsein ihrer geschichtlichen Tendenz und mit dem Heldenentschluß, ihrer würdig zu handeln, kann die Arbeiterklasse sich begnügen, zu *lächeln* gegenüber den plumpen Schimpfereien der Lakaien von der Presse wie gegenüber der lehrhaften Protektion wohlmeinender Bourgeoisiedoktrinäre, die ihre unwissenden Gemeinplätze und Sektierermarotten im Orakelton wissenschaftlicher Unfehlbarkeit abpredigen.“

Manfred Buhr

Inhalt

Vorbemerkung des Herausgebers 5

Der entfremdete Marx 9

Anmerkungen 73

Namenverzeichnis 93

Der entfremdete Marx

Zur existentialistisch-„humanistischen“ Marxismus-Deutung

I

Marx und der Marxismus sind im geistigen Leben des Bürgertums wieder Mode geworden. In den letzten anderthalb Jahrzehnten hat sich das Interesse an Marx und dem Marxismus rasch erneuert. Diese Tatsache ist ein Symptom der Krise der bürgerlichen Ideologie; sie widerspiegelt das historische Fortschreiten des Marxismus und der sozialistischen Revolution. Die „Marxologie“ ist zu einem einträglichen und verbreiteten Geschäft geworden. Die „Marxisierung“, die früher eine relativ isolierte Beschäftigung einzelner Intellektueller war, findet heute ein politisches Echo und wird in der bürgerlichen Wissenschaft offiziell anerkannt. Das Bestreben, Marx *von neuem zu entdecken*, ist heute der gemeinsame Nenner, auf den oft einander entgegengesetzte ideologische Tendenzen innerhalb nicht-marxistischer Kreise gebracht werden können. Auf Marx berufen sich sowohl jene, die Wege zu Marx und zum Marxismus suchen, als auch jene, die das theoretische Denksystem des Marxismus und sein politisches Programm nicht zu übernehmen gedenken, dafür aber – ohne einen neuen „Marxismus“ begründen zu wollen – einzelne Elemente des Marxismus übernehmen und den Marxismus selbst aus der geistigen (oder gar polizeilichen) Verfemung seitens der Reaktion zu befreien suchen; bürgerliche Ökonomen, die durch die Entwicklung des Kapitalismus und den Kampf der beiden Ideologien gezwungen werden, sich mit Problemen zu beschäftigen, die Marx im „Kapital“ untersucht hat, entdecken – im Gegensatz zu den philosophierenden Marxianern – in Marx den Politökonomen; für eine „Neuentdeckung“ des Marxismus treten auch jene ein, die den Marxismus ihrem eigenen, dem Marxismus entgegengesetzten Denksystem anzupassen suchen; unter der Losung der „Neuentdeckung“ von Marx kehren Enttäuschte und Renegaten

von Marx zur bürgerlichen Ideenwelt zurück; die Neuinterpretation von Marx scheint die Möglichkeit einer neuen Form des Kampfes gegen Marx und den Marxismus zu eröffnen; an ihr sind deshalb vor allem jene interessiert, die in der Anziehungskraft der gegen die gesellschaftliche und geistige Krise der bürgerlichen Welt gerichteten marxistischen Alternative eine Gefahr sehen, jene, die verstanden haben, daß „der Marxismus keine rein ökonomische Theorie ist, auch keine rein philosophische Spekulation, sondern eine Theorie des Handelns, die ein effektives Gesetz gegenwärtiger Gesellschaften und ein Programm leidenschaftlich tätiger politischer Parteien darstellt; er durchdringt alles, was Gegenstand unserer konkreten Sorgen und Pläne ist, und er wirft seinen Schatten auf die Mehrzahl unserer Handlungssphären.“¹

Die ideologischen Verhältnisse der kapitalistischen Welt verschleiern den Gegensatz zwischen einer wirklichen Neuentdeckung von Marx und der Konstruktion eines neuen, meistens nach existentialistischen Intentionen umgemodelten Marx. Im Rahmen dieser ideologischen Verhältnisse trifft die Verteidigung von Marx, und zwar sogar eines entstellten Marx, auf die Kritik seitens offen antimarxistischer Richtungen. Zwischen der politischen und der ideologischen Ebene des Klassenkampfes bestehen komplizierte Zusammenhänge; es kommt nicht selten vor, daß objektive Motive demokratischer Absichten und politischer Handlungen durch falsche, ihrem Klassencharakter nach bürgerliche Ideologien vermittelt werden. Die Orientierung zwischen den verschiedenen gegensätzlichen ideologischen Tendenzen wird dadurch erschwert, daß sich das geistige Leben der revolutionären Arbeiterparteien ebenfalls nicht dem Einfluß der bürgerlichen Marxismus-Interpretation entziehen kann. Es entsteht auch eine Richtung, in der die „Neuentdeckung“ eines vorwiegend existentialistisch und anthropologisch interpretierten Marx als Grundlage der Selbstkritik und als Gegengift gegen den Dogmatismus dienen soll.

Versuche, Kritik an Marx zu üben und dabei einzelne Elemente des Marxschen in das bürgerliche Denken zu übernehmen, sind nicht neu. Die Kritik am Marxismus und die gleichzeitige, nach Inhalt und Umfang unterschiedliche Assimilation einzelner seiner Elemente finden sich sowohl in den ökonomischen Theorien Werner Sombarts wie in den sozialhistorischen

und theoretischen Auffassungen Max Webers, in den soziologischen Schriften Karl Mannheims und auch in den frühen Arbeiten Karl Löwiths und Herbert Marcuses.²

Die „Integration“ marxistischer Elemente in das bürgerliche Denken einerseits und die Einbeziehung von Elementen der bürgerlichen Philosophie in den Marxismus andererseits sind eine ständige Begleiterin und Verführerin des geistigen Lebens der Arbeiterbewegung. Seit dem Neukantianismus, dem Machismus und der Grenznutzenschule hat das zeitgenössische bürgerliche Denken nur wenige Ideen und Strömungen aufzuweisen, die nicht der Ideologie des sozialdemokratischen Reformismus als Versuchsobjekte dafür gedient hätten, den Marxismus „zu befruchten“; erst gegen Ende der fünfziger Jahre brach die offizielle reformistische Ideologie offen und feierlich mit dem Marxismus. Schon im Jahre 1917 hatte Lenin das Bestreben, Marx in ein leeres Idol zu verwandeln, folgendermaßen charakterisiert: „Mit der Lehre von Marx geschieht jetzt dasselbe, was in der Geschichte wiederholt mit den Lehren revolutionärer Denker und Führer der unterdrückten Klassen in ihrem Befreiungskampf geschah. Die großen Revolutionäre wurden zu Lebzeiten von den unterdrückenden Klassen ständig verfolgt, die ihrer Lehre mit wildestem Ingrim und wütendstem Haß begegneten, mit zügellosen Lügen und Verleumdungen gegen sie zu Felde zogen. Nach ihrem Tode versucht man, sie in harmlose Götzen zu verwandeln, sie sozusagen heilig zu sprechen, man gesteht ihrem *Namen* einen gewissen Ruhm zu zur ‚Tröstung‘ und Betörung der unterdrückten Klassen, wobei man ihre revolutionäre Lehre des *Inhalts* beraubt, ihr die revolutionäre Spitze abbricht, sie vulgarisiert. Bei solch einer ‚Bearbeitung‘ des Marxismus findet sich jetzt die Bourgeoisie mit den Opportunisten innerhalb der Arbeiterbewegung zusammen.“³ Das Neue im Vergleich zu Lenins Zeiten besteht heute darin, daß sich die Formen, in denen diese Tendenz wirksam wird, gewandelt haben und diese Tendenz sich entfaltet hat. Die „Assimilation“ des Marxismus (d. h. einzelner seiner Elemente), die der Kritik des Marxismus als einer theoretischen Totalität untergeordnet ist, wurde zum wesentlichen Bestandteil der wichtigsten Strömungen des bürgerlichen Denkens, zum organischen Element der Apologie des gegenwärtigen Kapitalismus, was in der Konzeption der „Industriegesell-

schaft“ besonders deutlich wird. Neu ist auch, daß sich im Grenzbereich zwischen der Arbeiterbewegung und dem bürgerlichen Geistesleben Ideologien berühren, die subjektiv häufig auf demokratische Absichten hinauslaufen und dabei bürgerliche philosophische Richtungen (z. Z. vorwiegend den Existentialismus) in den Marxismus einfließen lassen wollen respektive Marx und den Marxismus dem modernen bürgerlichen Denken anpassen und dementsprechend transformieren wollen, in der Hoffnung, daß man „ausgehend vom objektiven Studium des Marxschen Schaffens den Marxismus überschreiten kann“⁴. Man sucht nach einer neuen Marx-Interpretation, mit der man den als humanistischen Existentialisten aufgefaßten Marx gegen den Marxismus-Leninismus ausspielen kann.

Diese sogenannte „Neuentdeckung“ von Marx – die in Wirklichkeit nur die Konstruktion des Existentialisten Marx ist – ging unter Losungen vor sich, die schon in den fünfziger Jahren eine recht zusammenhängende Kette bildeten: *Der junge Marx*, der „eine Entdeckung unserer Zeit“ sei⁵, seine angebliche Anthropologie und das Marxsche Denken, in dessen Mittelpunkt die Tragik des menschlichen Seins stehe, seien die eigentlichen Werte des Marxismus; die *Entfremdung* und der *Kult des abstrakten Menschen* – wobei die Entfremdung als historisches Drama des Menschen überhaupt angesehen wird – seien die Grundidee und Quelle des Marxschen Denkens⁶; dem wissenschaftlichen Inhalt des Marxismus gegenüber die Wiederherstellung der *Utopie*⁷ und das *Moralisieren*⁸ usw: das alles gibt man als „*Humanisierung des Marxismus*“ aus. Die Formel des „*neuentdeckten Marx*“ stammt von Hendrik de Man. Nach der Veröffentlichung der „Ökonomisch-philosophischen Manuskripte“ legte er die Hauptgedanken der „humanisierenden“ Marx-Interpretation dar und stellte die Marxisten vor die falsche Alternative: „Die orthodoxen Marxisten . . . werden sich nunmehr entscheiden müssen: entweder gehört dieser humanistische Marx zum Marxismus, und dann muß sowohl der Marxismus von Kautsky wie der Marxismus von Bucharin gründlich umrevidiert werden⁹; oder er gehört nicht dazu, und dann gibt es einen humanistischen Marxismus, auf den man sich gegen den materialistischen Marxismus berufen kann. Dagegen stehen die Ketzer an der marxistischen Orthodoxie (zu denen ich mich zähle) vor der Frage, inwiefern sie berechtigt sind, sich in ihrer

Kritik an dem, was in der Gestalt des ‚Marxismus‘ aus dem Marxschen Werk hervorgegangen ist, auf Marx selbst zu berufen.“¹⁰ Die Liquidierung des Marxismus durch de Man¹¹ ging der „Neuentdeckung“ von Marx nicht nur zeitlich voraus, sondern war geradezu ihre *theoretische Voraussetzung*. Um den „humanisierten“ Marx gegen den Marxismus wenden zu können, muß man sich vom letzteren beizeiten losgesagt haben. In der Einheit von Kritik an Marx und dessen „Neuentdeckung“ dominiert die Kritik; die „Neuentdeckung“ ist der Kritik untergeordnet, letztere aber soll die Theorie des Marxismus liquidieren. Somit liegt ein fertiges Modell einer „humanisierenden“ Marx-Interpretation vor, ist eine neue Variante des Antimarxismus geschaffen, die radikaler, subtiler und tiefgreifender ist als die Revision Bernsteinscher Prägung. Dieser Antimarxismus verbirgt sich unter dem Schein einer „Neuentdeckung“ des „wahren“, des „humanistischen“ Marx. Das negative Wesen der Leugnung des Marxismus wird durch den Schein verhüllt, eine neue, positive Erscheinung hervorgebracht zu haben: den „humanisierten Marxismus“.

„Uminterpretation“ von Marx: Allein die Fragestellung schließt Polemik ein. Eine Uminterpretation ist nur dann sinnvoll, wenn sie entgegen existierenden Interpretationen erfolgt. Fromm ist der Meinung, daß „die kommunistischen Marxisten wie auch die Reformisten Marx falsch interpretiert haben. Anstatt anzuerkennen, daß der Marxsche Sozialismus über die Struktur des Kapitalismus hinausgeht, interpretieren sie den Sozialismus als Staatskapitalismus (kommunistische Version) oder als wachsenden Anteil der Arbeiterklasse am Wohlstand des Korporationskapitalismus (rechter Sozialismus). Eine andere mögliche Ursache für die falsche Interpretation von Marx liegt darin, daß die Marxschen Ideen in den Traditionen des humanistischen Denkens verhaftet sind... In unserer Zeit ist der Humanismus schon keine lebende Kraft mehr. Er ist wie die Religion zur Losung geworden und wird sogar von beiden Seiten für die Zwecke des kalten Krieges genutzt.“¹² Fromms Fragestellung zeigt nicht nur die Richtung der Diskussion, sondern auch deren Ziel und Positionen an. In ihr ist zugleich die Methodologie der „Umarbeitung“ zusammengefaßt: Fromm schließt den Leninismus *a priori* aus der Kontinuität des Marxismus aus; er leugnet die theoretische und historische Einheit

des Marxismus, seine Verbundenheit mit der revolutionären Arbeiterbewegung. Da er dem „uminterpretierten“ Marx *a priori* seine eigene Interpretation des Humanismus unterschiebt, stehen Leninismus und Reformismus aus der Sicht des Frommschen romantisch-utopischen Sozialismus auf derselben Ebene, und letztlich gelangt Fromm zu einem vollendeten Reformismus, zum „humanisierten“ demokratischen Sozialismus. Die Frommsche Marx-Interpretation¹³ ist ein kompliziertes Geflecht; sie ist jedoch in erster Linie eine *philosophische* Deutung.

II

Das *erste* Moment dieser neuen Interpretation ist die offene Kritik am Marxismus. Fromm zufolge hat sich Marx hauptsächlich darin geirrt, daß er die Rolle der politischen Ordnung in der Gesellschaft überschätzt habe, den politisch-revolutionären Umgestaltungen primäre Bedeutung beigemessen und sich damit an den Leitprinzipien der Revolutionen des 17. und 18. Jahrhunderts orientiert habe. „In dieser Beziehung dachten Marx und Engels ‚bourgeois‘mäßiger als Proudhon, Bakunin, Kropotkin und Landauer. So paradox es klingt, die leninistische Entwicklung des Sozialismus repräsentiert weit eher eine Regression zu den bürgerlichen Auffassungen von Staat und politischer Macht als eine Übernahme der neuen sozialistischen Konzeption, wie sie viel klarer von Owen, Proudhon und anderen ausgesprochen war.“¹⁴ Hier handelt es sich um eine doppelte Kritik am Marxismus: einerseits um eine kleinbürgerlich-liberale (anarchistische) Kritik, die sich an Proudhon anlehnt, und andererseits um eine großbürgerlich-antiliberale Kritik, die den marxistischen Sozialismus der „Bürgerlichkeit“ bezichtigt und eine tiefgreifendere Revolution und radikalere Rettung verspricht. Das Sozial-Utopische in den Vorstellungen Fromms hat seinen Ursprung z. T. bei Proudhon, seine theoretisch-philosophische Begründung aber ist vorwiegend der „Lebensphilosophie“ entlehnt. Die Gegner aus dem Umkreis von Proudhon und Bakunin haben Marx oft den Vorwurf gemacht, daß die Diktatur des Proletariats und der demokratische Zentralismus

„bürgerliche“ Ideen seien. Proudhon selbst sah aber – zumindest in seinen besten Tagen – das Symbol seines Sozialismus in den Jahren 1789–1793, und Bakunin übersteigerte den Traum von einer Bauernrevolution unter Führung der Intelligenz zum Mythos. Beide hielten allerdings den bloßen Gedanken der Revolution noch nicht für bürgerlich. Erst in der Epoche der militanten Dekadenz des Imperialismus wurde es Mode, revolutionäre Traditionen und Gedanken zum veralteten „bürgerlichen“ Denken zu rechnen. Diese militante Dekadenz begnügt sich nicht damit, den Klassencharakter des bürgerlichen Staates einfach zu verschleiern – in dieser Hinsicht folgt sie getreu der bürgerlichen Apologetik der vorimperialistischen Epoche –, sondern zieht sich das Kostüm des „Antibürgerlichen“ über; als „bürgerlich“ wird hier der einstige revolutionäre Geist und der Materialismus der Bourgeoisie verschrien, ihr Glaube an den Fortschritt, an die Macht der Vernunft und an den Liberalismus der freien Konkurrenz. Zugleich fällt die militante Dekadenz über den proletarischen Klassencharakter des wissenschaftlichen Sozialismus, dessen Kontinuität mit den früheren Revolutionen und revolutionären Bewegungen sowie mit dem geistigen Erbe her. Das „verzweifelte Delirium des Geistes“ bei Nietzsche, in dem Mehring scharfsinnig das objektive Wesen, nämlich die „Verherrlichung des großen Kapitalismus“, erblickte¹⁵, inspirierte einen Gedanken, der zu einem fundamentalen Moment der spätbürgerlichen Gesellschafts- und Geschichtsauffassung und von Spengler bis Aron zum ständig wiederholten Argument der Apologetik geworden ist. Aron folgt der Tradition Nietzsches, wenn er die demokratischen Traditionen des Fortschritts, der Vernunft und des Volkes zusammen mit den marxistischen Ideen der Revolution und des Proletariats begräbt.¹⁶ Selbstverständlich sind die Auffassungen Spenglers oder Arons in vieler Hinsicht dem kleinbürgerlichen Liberalismus entgegengesetzt, denn während dessen Anhänger die Ausgangsthese der militanten Dekadenz übernahmen, sind jene bemüht, den antiliberalen Konservatismus nicht zu akzeptieren. Es scheint ihnen, als übernahmen sie aus dem Denken Nietzsches und Kierkegaards die Kritik am Kapitalismus, tatsächlich aber übernehmen sie gerade die Grundideen der pseudokritischen Apologetik. Subjektiv mag es sich hier bei vielen Denkern um einen geistigen Irrtum und um Selbsttäuschung handeln; objektiv gesehen kommt

hier aber die Notwendigkeit zum Ausdruck, daß eine antimarxistisch kleinbürgerlich-liberale Utopie sich selbst in der Epoche des Imperialismus nicht halten kann und der philosophischen Stütze einer demagogischen Kritik am bürgerlichen Sein bedarf, die sie denn auch vor allem in der „Lebensphilosophie“ findet.

Die Liaison der großbürgerlich-antiliberalen „Lebensphilosophie“ mit der kleinbürgerlich-liberalen Utopie modifiziert natürlich die eine wie die andere. So lehnt die Frommsche Konzeption die zum größten Teil offen antidemokratischen Gesellschaftsauffassungen der bürgerlich-antiliberalen „Lebensphilosophie“ ab. Zum anderen fehlt in dieser Konzeption jener Zusammenhang mit der zeitgenössischen Arbeiterbewegung, der dem ursprünglichen Proudhonismus bei all seiner theoretischen Unfruchtbarkeit eigen war. In dieser Liaison dominiert die „Lebensphilosophie“, was aus dem anderen Einwand Fromms klar ersichtlich wird, mit dem er die „humanistisch-existentialistische“ Marx-Interpretation einführt. Fromm schreibt: Marx hatte „unrecht mit seiner romantischen Idealisierung der Arbeiterklasse, die mehr ein Resultat eines rein theoretischen Denkens war als einer Beobachtung der menschlichen Wirklichkeit der Arbeiterschaft. Aber welches auch die Mängel sein mögen, seine Wirtschaftstheorie und seine scharfsinnige Analyse der ökonomischen Struktur des Kapitalismus waren, vom wissenschaftlichen Standpunkt gesehen, ein entscheidender Fortschritt über alle anderen sozialistischen Theorien hinaus. Doch war seine Stärke zugleich seine Schwäche. Marx begann seine ökonomische Analyse mit der Absicht, die Bedingungen für die Selbstentfremdung des Menschen zu entdecken, und obwohl er glaubte, dies würde nur ein relativ kurzes Studium erfordern, widmete er doch den größeren Teil seiner wissenschaftlichen Arbeit fast ausschließlich der wirtschaftlichen Analyse; und obwohl er sein Ziel – die Befreiung des Menschen – niemals aus dem Auge verlor, überwucherten doch seine ökonomischen Überlegungen immer mehr die Kritik des Kapitalismus und die sozialistischen Ziele *in menschlicher Hinsicht*. Er verkannte die irrationalen Kräfte im Menschen, die ihn die Freiheit fürchten lassen, und seine Machtlust wie seinen Zerstörungsdrang hervorrufen.“¹⁷

Ein Teil der Anklagen, wie „romantische Idealisierung der Arbeiterklasse“ u. a., entstammt der liberalen Marx-Kritik des 19. Jahrhunderts; einzelne Gedanken sind von Nietzsche über-

nommen. Die Absage an den Klassenstandpunkt des Marxismus verknüpft sich bei Fromm mit der direkten existentialistisch-anthropologischen Kritik. Die Formel „objektiv-wissenschaftliche Analyse gegen menschlichen Inhalt“ ist von Kierkegaard gezeichnet (sie richtete sich unmittelbar gegen die Hegelsche Dialektik und ihrem gesellschaftlichen Inhalt nach gegen den zu jener Zeit entstandenen proletarischen Sozialismus). Fromm beruft sich auf eine Betrachtungsweise, die innerhalb der philosophischen Dekadenz den Schein der Evidenz trägt und für ein Dogma gehalten wird: Man soll an die allgemeine Lehre der „Lebensphilosophie“ glauben, der zufolge die Probleme des menschlichen Seins und die der wissenschaftlichen Erkenntnis in völlig verschiedenen Sphären angesiedelt sind. Die allgemeine existentialistische Weltanschauung verknüpft sich bei Fromm mit der Lehre Freuds; da Marx, wie Fromm meint, die irrationalen Kräfte des Menschen verkannte, unterschätzte er auch die „Vielschichtigkeit der menschlichen Leidenschaften“, vernachlässigte er den moralischen Faktor im Menschen und blickte mit übertriebenem Optimismus dem Sozialismus entgegen; dies „wurde die Basis für die Zerstörung des Sozialismus, die mit Lenin begann“¹⁸. All das unterscheidet sich von der stereotypen bürgerlichen Marxismus-Kritik lediglich durch die pseudotiefsinnige existentialistische Formulierung; im übrigen wurde auch diese Tiefsinnigkeit zum Standard der existentialistischen Kritik der Marx-Interpretation. Das Interessante an Fromms Einwänden ist, daß sie eine neue Art der *Marx-Interpretation* einführen und begründen.

Nach Fromms Meinung bereitet seine Kritik nicht die Zerstörung von Marx, sondern dessen „Neuentdeckung“ vor und hilft, den humanistischen Kern des Marxschen Denkens aufzuspüren. Das *zweite* Moment der „Humanisierung“ des Marxismus besteht darin, jene Elemente des Marxschen Schaffens, die der unmittelbaren bürgerlichen Kritik entgehen konnten, aber der existentialistischen Interpretation im Wege stehen, durch eine falsche Interpretation aus dem Marxismus zu entfernen. Offensichtlich erwartet dieses Schicksal auch den dialektischen Materialismus von Marx. Gibt man zu, daß der dialektische Materialismus das philosophische Fundament der Weltanschauung von Marx ist, dann kann sich der „humanistische Existentialismus“ *nur im Gegensatz zu Marx* behaupten. Die philosophische

Umformung von Marx bedient sich des alten Rezepts: Der Materialismus von Marx, d. h. sowohl seine thesenhaften, expliziten Äußerungen als auch der materialistische Gehalt seiner gesamten Theorie müssen ignoriert werden, die Marxsche Dialektik muß subjektiviert und die Identität der Ansichten von Marx und Engels im allgemeinen und der philosophischen im besonderen für nichtexistent erklärt werden. Nach diesem Rezept machten Karl Vorländer und Max Adler aus Marx einen Neukantianer; sie erklärten, Marx habe im Grunde genommen überhaupt keine Philosophie besessen, und die wahre Interpretation seiner Konzeption sei der Neukantianismus.¹⁹ Ihre Deutung enthielt allerdings Antinomien, die einer idealistischen Marx-Interpretation von Haus aus eigen sind. Sie mußten den Marxismus zunächst der *ihm eigenen* Philosophie und jeglicher Philosophie überhaupt berauben, um ihn sodann mit der *idealistischen Philosophie* der „Marx-Deuter“ selbst verbinden zu können. Eine solche Marx-Interpretation hat jedoch nur dann Sinn, wenn sie zur einzig richtigen erklärt wird; andernfalls bleibt sie ein geistiges Spiel ohne Zweck und Ziel. Andererseits muß jede Marx-Interpretation *irgend etwas* von Marx übernehmen, um sich überhaupt auf ihn berufen zu können. Beim reifen Marx findet sich aber kein einziger Gedankengang, der nicht vom dialektischen Materialismus durchdrungen wäre. So kommt es zur Spannung zwischen der Deutung und dem wahren Inhalt der Gedanken von Marx; die Interpreten stehen vor der Aufgabe zu beweisen, daß Marx gerade das Gegenteil von dem sagen wollte, was er tatsächlich gesagt hat. Fromm wiederholt mit seiner Interpretation diese Methode in der Absicht, Marx zu existenzialisieren. Von Sartre unterscheidet er sich – neben dem Niveau – vor allem dadurch, daß jener weniger eine existenzialistische Marx-Interpretation sucht, als vielmehr Marxismus und Existenzialismus *vereinen* will; Sartre möchte den Marxismus um etwas ergänzen, was ihm angeblich noch *fehlt*. Er will auch den Menschen innerhalb des Marxismus wiedergewinnen²⁰, und obgleich er mitunter auch mit der Möglichkeit einer existenzialistischen Marx-Interpretation liebäugelt, besteht sein Grundgedanke doch darin, daß die Marxsche Lehre mit dem Existenzialismus vereint werden muß, denn *allein Kierkegaard* und nicht Marx habe im Gegensatz zu Hegel die wahre menschliche Realität gesetzt.²¹ Fromm aber

schreibt den Existentialismus *Marx selbst* zu: Marx wird bei ihm infolge eines logischen Salto mortale zum Prediger eines „rationalen Mystizismus“. „Während Marx eine materialistische Ontologie vertrat, interessierte er sich im Grunde nicht wirklich für diese Fragen und beschäftigte sich fast nie mit ihnen.“²² Fromm setzt uns also auseinander, daß Marx einen *materialistischen* Standpunkt in jenen wichtigen philosophischen Fragen eingenommen hatte, die ihn gar nicht interessierten und beschäftigten; sodann erfahren wir, daß Marx sich zwar für diese Probleme nicht interessiert, daß er aber, soweit sie ihn interessierten, einen Standpunkt vertreten habe, der dem Materialismus seiner Zeit entgegengesetzt war²³, und schließlich, so lesen wir, „könnte er mit Recht sagen, daß seine Philosophie weder Idealismus noch Materialismus, sondern eine Synthese ist: Humanismus und Naturalismus“.²⁴ Bekanntlich sind das in der Tat Marx' eigene Worte. Sie gehören der Frühperiode an, in der er den *Übergang* zum dialektischen Materialismus vollzog; im Zusammenhang gesehen, ergeben sie allerdings einen gänzlich anderen Sinn als den, welchen Fromm ihnen zuschreibt.²⁵ So offenbart sich bei Fromm eine weitere Neuheit, welche die gegenwärtige Marx-Kritik und neue Marx-Interpretation der Schablone des ersten Drittels unseres Jahrhunderts hinzugefügt haben: die Fetischisierung des „jungen Marx“²⁶: vereinzelte idealistische bzw. in idealistischem Sinne interpretierbare Elemente, welche die Entstehung des dialektischen Materialismus und des wissenschaftlichen Kommunismus begleiteten und später, in der Theorie des reifen Marx, eine aufhebende Veränderung durchgemacht haben, werden von Fromm verabsolutiert; sie werden aus der Entstehungsgeschichte des Marxismus, aus seinem historischen Prozeß herausgelöst und so dargestellt, als seien sie der materialistischen Richtung der geistigen Weiterentwicklung von Marx entgegengesetzt. Die Umformung von Marx, die „Dematerialisierung“ seiner Lehre wird damit durch ein weiteres neues Moment noch mehr kompliziert. Der wahre Marx wird aus der Sicht des „jungen Marx“ vorgeführt²⁷; dieser aber wird gehörig entstellt, so daß seine Auffassungen mit denen der zeitgenössischen bürgerlichen Philosophie, vor allem der „Lebensphilosophie“, verträglich sind.

Eine solche Transformation ist aber nur dann möglich, wenn man Marx in das geistige Milieu des Existentialismus versetzt:

dieses Verfahren macht das *dritte* Moment der „humanistisch-existentialistischen“ Marx-Interpretation aus. Bereits in seinem Buch „Die Furcht vor der Freiheit“, in dem nicht die Marx-Interpretation, sondern die Kritik am Faschismus überwog (diese Kritik war in gesellschaftspolitischer Hinsicht kleinbürgerlich-liberal, in theoretischer aber an Freud orientiert), stellte Fromm Marx in eine Reihe mit Feuerbach, Stirner und Nietzsche als Vertreter des Individualismus.²⁸ Die Namen von Marx, Kierkegaard und Nietzsche stehen bei Fromm später in ganz trauter Gemeinsamkeit nebeneinander, da sie – ihm zufolge – alle den Protest gegen die Entfremdung verkörpern.²⁹ Aus dieser Sicht stellt „Marx‘ Philosophie einen geistigen Existentialismus in wissenschaftlicher Sprache dar . . . und (steht) eben wegen seiner geistigen Qualität im Gegensatz zur materialistischen Philosophie unseres Zeitalters . . .“³⁰ Nach Fromm haben der Klassenstandpunkt, der Gedanke der politischen Revolution und der Materialismus „Mittelklassencharakter“; der Antimaterialismus und der existentialistische Spiritualismus geben sich deshalb bei ihm den Anschein einer revolutionäreren Einstellung. Marx zur Strömung der „Lebensphilosophie“ zu rechnen bedeutet, alle Aussagen des „jungen Marx“, in denen – unter dem Einfluß der Terminologie Feuerbachs oder der Jungehegelianer – vom menschlichen Wesen, von der Entfremdung der Wesenskräfte des Menschen gesprochen wird, *von vornherein* existentialistisch zu interpretieren. Schon Löwith versuchte, den Widerspruch zwischen Marx, dem Materialisten und proletarischen Revolutionär einerseits, und Kierkegaard, einem Gegner der Revolution, einem religiösen Schwärmer, sowie Nietzsche, dem Propheten der Reaktion und dem Philosophen des Voluntarismus par excellence, andererseits, zu überbrücken. Ihm kam es darauf an, ein Bild der Geschichte der deutschen Philosophie zu zeichnen, in dem Marx als eine Kierkegaard verwandte Episode jener geistigen Strömung erscheint, die von Hegel zu Nietzsche und Ernst Jünger führt. Löwith trat zum Unterschied von Fromm nicht als Anhänger von Marx auf, kam jedoch den zeitgenössischen „Humanisatoren“ von Marx auch darin zuvor, daß er Marx „von der Last des vulgären Materialismus von Engels“ zu befreien trachtete. Dort aber, wo er den Klassenstandpunkt und den Materialismus bei Marx anerkannte, sprach er ihm den Humanismus ab und sah hier „eine radikale Durchführung

des Prinzips der bürgerlichen Gesellschaft“³¹. Löwith beurteilte die Entwicklung der Philosophie aus der illusorischen Sicht der historischen Perspektive sich auflösender Klassengegensätze.³² Dieser Illusion erliegt auch die gegenwärtige Konzeption der „Humanisierung“ von Marx. Aus Löwiths Standpunkt entsprangen seine Fehleinschätzung des Klassencharakters des Faschismus sowie seine philosophische und moralische Rechtfertigung von dessen geistiger Vorbereitung. Der von Hegel zu Nietzsche und Jünger führende historische Prozeß ließ Löwith in die Region der reinen Geistigkeit verdampfen, alle *objektiven* Kriterien der Deutung und der Wertung gingen dabei verloren. Diese Auffassung schloß die Fragestellung nach dem Kampf zwischen Materialismus und Idealismus sowie seiner Konfrontation mit der gesellschaftlichen Wirklichkeit aus; aus diesem Grunde versuchte Löwith auch nicht, in dem Auftreten von Kierkegaard – der das Christentum seiner Zeit kritisierte und es erneuern wollte – die philosophische Apologetik des Kapitalismus zu erkennen, deren Eigenart aus der Empfindung und Vorempfindung der historischen Wende, die die Revolution von 1848 kennzeichneten, entsprang. Löwith verschwieg nicht den Gegensatz zwischen Marx und Kierkegaard: aufbauend auf einer reichen Literaturkenntnis, hat er beachtet, daß Kierkegaard nicht nur Hegel – den er wegen seiner weltgeschichtlichen Spekulation kritisierte – eine neue spekulative Theorie der Weltgeschichte, sondern im objektiven Sinn auch Marx ein „Antikommunistisches Manifest“ gegenüberstellte.³³ Löwiths Ausgangspunkt ist aber die scheinbare Einheit von bürgerlicher Gesellschaft, Staat und Christentum in der Hegelschen Philosophie, an Stelle der Wirklichkeit des Kapitalismus das geistige Bild einer konstruierten bürgerlich-christlichen Welt. Aus der Sicht als Aufrührer: „Zur Revolution der bürgerlich-kapitalistischen Welt hat sich Marx auf die Masse des Proletariats gestützt, während Kierkegaard in seinem Kampf gegen die bürgerlich-christliche Welt alles auf den Einzelnen setzt“, schreibt Löwith und löst somit den Unterschied, der bei beiden Denkern in der Frage der „Selbstentfremdung“ besteht³⁴, auf, indem er sie beide zu Aufrührern gegen die vom Kapitalismus unterschiedene „bürgerliche Welt“ erklärt. Bei Fromm dagegen liegt schon das fertige Resultat vor, ohne daß die zu ihm führenden Wege aufgezeigt und Nuancen unterschieden werden. Die vorausgesetzte

Gemeinsamkeit zwischen Kierkegaard und Marx ist das entscheidende Argument für die Existentialisierung von Marx, aber nur ein existenzialisierter Marx kann in geistige Nähe zu Kierkegaard gebracht werden. Die *entmarxisierende* Marx-Interpretation bewegt sich somit im Kreise, denn sie geht vom Existentialismus aus und kehrt zum Existentialismus zurück, versucht dabei aber den Eindruck zu erwecken, als gehe sie vom historischen Marx aus und gelange zu einem „gereinigten“ Marx; ihrem Inhalt nach ist sie Marx-Kritik, doch gibt sie sich den Anschein, als entdecke sie Marx neu, als verteidige und rechtfertige sie ihn.

Das existenzialistische Milieu ist bei Fromm sehr weit gespannt: er setzt Marx nicht einfach neben Kierkegaard und Nietzsche, sondern nennt als geistige Vorläufer oder zumindest als geistige Verwandte des existenzialisierten Marx die Propheten des Alten Testaments, das christlich-chiliasmatische Sektentum, den Thomismus des 13. Jahrhunderts, aber auch den Zen-Buddhismus sowie die Aufklärung (letztere nur deshalb, weil nach Meinung Fromms der Messianismus nach der Reformation in der Aufklärung weiterlebte).³⁵ Die Suche nach den Ahnen steht bei Fromm mit der inhaltlichen Bestimmung des Marxschen Sozialismus im engen Zusammenhang: der Marxsche Sozialismus sei „die Synthese der prophetisch-christlichen Idee von der Gesellschaft als der Ebene, auf der sich die geistige Verwirklichung des Menschen vollzieht, und der Idee der individuellen Freiheit“³⁶. Eines der ältesten Argumente der bürgerlichen Marxismus-Kritik läuft darauf hinaus, daß der Marxismus eine neue Religion, die Idee der gesellschaftlichen Notwendigkeit ein Erbe des Messianismus sei und in der Überzeugung von der Notwendigkeit der sozialistischen Revolution die Eschatologie ihre Auferstehung feiere. Berdjajew systematisierte seinerzeit lediglich diese Anschuldigungen mit dem Haß eines Predigers des antikommunistischen Kreuzzuges und mit einer taktischen Demagogie, die die Schwierigkeiten des Kampfes gegen den Kommunismus einkalkuliert. Er wollte einen psychologischen Schlag gegen Marx richten, als er erklärte, der Begründer des wissenschaftlichen Sozialismus habe in der Tiefe seiner Seele die messianische Hoffnung bewahrt, daß das Proletariat zum neuen Israel, zu dem von Gott auserwählten Volke werde.³⁷ Fromm korrigiert diesen Gedanken; seiner Meinung nach wurde Marx

nicht deswegen zum Nachfolger des Messianismus, weil er im Proletariat den Kämpfer für die Befreiung der Menschheit gesehen habe, sondern weil die Idee der „Emanzipation des Menschen“ aus dem Glauben an die Wiederkunft des Gottesreiches folge. Fromm zieht den Messianismus zur *Bestätigung* von Marx heran und verknüpft ihn mit seiner eigenen utopischen Lehre Proudhonscher Herkunft. Er umschreibt nicht die Idee der sozialhistorischen Notwendigkeit und der sozialistischen Revolution als Messianismus, sondern ersetzt die beiden ersteren durch den letzteren. Wie offensichtlich jedoch der Gegensatz zwischen dem Vorwurf und der Verteidigung des Messianismus auch sein mag, so bleibt die Behauptung von einem „Marxschen Messianismus“ doch in jedem Falle gemeinsam, ganz gleich, ob er als eine Marxsche Sünde betrachtet oder Marx als Verdienst gutgeschrieben wird. Die Frommsche Marx-Interpretation entgeht auch hier nicht dem logischen Zirkelschluß: Um die Entfremdungslehre in einen messianischen Mythos verwandeln zu können, muß sie Marx als späten Nachfolger des Verkünders des Alten Testaments darstellen, diese großzügige Metamorphose kann aber nur dann vollzogen werden, wenn Marx von vornherein als zur Tradition des Messianismus gehörig betrachtet wird. Marx, der selbst während seiner idealistischen Frühperiode für das prometheische Prinzip, „Gott nicht zu achten“, eintrat, wird jetzt im Sinne des Messianismus interpretiert.

Wie kann man aber Marx, den Atheisten und proletarischen Revolutionär, im Sinne des Messianismus des Alten Testaments und des chiliastischen Sektentums, im Sinne des Zen-Buddhismus und Kierkegaards *interpretieren*? Wie lassen sich aus dem Marxschen Denken die Idee des Klassenkampfes, der sozialistischen Revolution und der Diktatur des Proletariats sowie der dialektische Materialismus eliminieren? Auf welchem Wege kann Marx ein spiritualistischer Existentialismus zugeschrieben werden, wie läßt sich das alles unter der Flagge der *Neuentdeckung* des „wahren“ Marx durchführen? Nur mit Hilfe einer psychologisierenden philosophischen Betrachtungsweise, die es dem Interpreten erlaubt, unter Bezugnahme auf tiefere seelische Inhalte den Gegenstand der Interpretation im Umkreis voluntaristisch konstruierter Zusammenhänge unterzubringen, und ihm die Freiheit gibt, Fakten willkürlich zu ignorieren oder auszuwählen. Das *vierte* Moment der Frommschen Marx-Interpre-

tation ist die Verschmelzung des Freudismus und des Marxismus. Es gehört nicht zu den Aufgaben der vorliegenden Arbeit, den Widerspruch zwischen der freudistischen und der marxistischen Weltanschauung aufzuzeigen³⁸ oder die Rolle Fromms in der Geschichte des Freudismus zu analysieren.³⁹ Hier kommt es lediglich darauf an, auf die methodologischen Funktionen des Freudismus in der Frommschen Marx-Interpretation hinzuweisen. Fromm behauptet, im Marxismus existiere eine Lücke, die der Freudismus auszufüllen habe; Marx habe nämlich nicht gezeigt, wie die ökonomische Basis sich in den ideologischen Überbau transformiert⁴⁰; der Prozeß dieser Transformation kann nach Fromm nur mit Hilfe der „freudo-marxistischen“ Begriffe des „sozialen Charakters“ und des „sozial Unterbewußten“ erklärt werden. Ohne die spezielle Problematik der Sozialpsychologie hier aufzugreifen, ist klar, daß die Erforschung der sozialen Psyche für den Marxismus durchaus keine neue Frage ist.⁴¹ Auch der Begriff des sozialen Charakters ist nicht neu; es gehört zu den Grundprinzipien des Marxismus, den sozialpsychischen Charakter der Bourgeoisie und der Mittelschichten (darunter auch der Intelligenz), die Dynamik, die Möglichkeiten und Tendenzen dieses Charakters zu bestimmen. Fromm trennt aber den sozialpsychischen Charakter von der Widerspiegelung der materiellen Lebensbedingungen der Gesellschaft⁴² und setzt diesen sozialpsychischen Charakter vielmehr mit „Lebenspraxis“ gleich, deren unscharfen Hintergrund „die Produktionsweise und die aus ihr folgende soziale Stratifikation“ abgibt. Als eigentliches *Agens* aber tritt der sozialpsychische Charakter auf, der „die Handlungen und Gedanken der Gruppenmitglieder effektiv determiniert“⁴³. Der soziale Charakter wird von Fromm einerseits als psychische Konstante angesehen und andererseits der „Lebenspraxis“ gleichgesetzt. Die „Lebenspraxis“ wird auf diese Weise selbst psychologisiert, und die Psyche wird zum konkreten bestimmenden Faktor. Die Produktionsweise erzeugt nach Fromm die soziale Psyche; dieser Zusammenhang beschäftigt ihn aber immer mehr nur auf der Ebene der abstrakten Allgemeinheit, als Verhältnis „des Menschen“ und der Gesellschaft. „Der Kapitalismus kann nur mit Hilfe arbeitsamer, disziplinierter und präziser Menschen funktionieren, deren Hauptinteresse der finanzielle Profit ist. Der Kapitalismus des 19. Jahrhunderts brauchte Menschen, die zu sparen

liebten. Die Mitte des 20. Jahrhunderts dagegen braucht Menschen, deren leidenschaftliches Interesse dem Geldausgeben und der Konsumtion gilt.“⁴⁴ Fromm eliminiert aus dem Begriff des sozialen Charakters dessen konkreten sozialen Inhalt, identifiziert aber dafür willkürlich ausgewählte Merkmale und Bestrebungen bestimmter Schichten bzw. bestimmter Komponenten der Mittelschichten mit dem sozialen Charakter „des Menschen“. Offensichtlich kann Fromm der allgemeinen Antinomie von Gesellschaftsauffassungen freudistischen Typs nicht entgehen: er hält die individuelle Subjektivität für absolut souverän, kritisiert den „ökonomischen Determinismus“ von Marx und findet, daß die Widerspiegelungstheorie des dialektischen und historischen Materialismus für die philosophische Erforschung des Bewußtseins unzureichend sei. Selbst aber postuliert er – gestützt auf die These von der universellen, vermittelnd-determinierenden Rolle des sozialen Charakters – einen psychologisierend-mechanischen linearen Determinismus, der arm an Inhalt, aber reich an Ansprüchen ist.

Der freudistisch-Frommsche Begriff des sozialen Charakters, der Marx' Gedanken ergänzen sollte, füllt also in Wirklichkeit keinerlei theoretische Lücke im Marxismus aus, er ist vielmehr ein Versuch, die Kluft zwischen dem historischen Materialismus und der irrationalistisch-psychologisierenden Auffassung von der Gesellschaft und der Welt zu überbrücken. Fromm schließt in seine Marx-Interpretation den Psychologismus ein und entfernt damit den Materialismus aus dem Marxismus. Das, was der Begriff des sozialen Charakters „von oben her“, nämlich von der Darstellung des konkreten historischen Verlaufs gesellschaftlicher Prozesse her, leistet, soll die Kategorie des sozialen Unbewußten „von unten her“, d. h. von der universellen philosophischen Auffassung „des Menschen“, von der Vorstellung einer Grundsituation der menschlichen Existenz her, leisten. Der soziale Charakter übt nach Fromm eine determinierende Funktion in gesellschaftlichen Prozessen aus, während das soziale Unbewußte zum über- und unterhistorischen Wesen des Menschen führen soll. Das soziale Unbewußte sei eine „gesellschaftliche Erscheinung; es werde bestimmt durch den ‚sozialen Filter‘, der verhindere, daß ein großer Teil der realen menschlichen Erfahrung aus der Sphäre des Unbewußten in das Bewußtsein übergehen kann“⁴⁵. Zu diesem „sozialen Filter“ ge-

hören angeblich Sprache, Logik und gesellschaftliche Tabus. Wir können an dieser Stelle nicht auf die komplizierte Problematik der erkenntnistheoretisch-soziologischen und psychologischen Struktur des gesellschaftlichen Bewußtseins sowie auf die Kritik der psychologisierend-soziologisierenden Auffassung der Sprache und der Logik eingehen. (Die psychologisierend-soziologisierende Relativierung der Sprache und der Logik ist überhaupt ein wiederholt auftretendes Moment der Vulgarisierung des Marxismus.) Im Hinblick auf die „Uminterpretation“ von Marx genügt es vielleicht, darauf hinzuweisen, daß Fromms soziales Unbewußtes nur insofern sozial ist, als seine *Schwelle* durch ein abstraktes und verworren aufgefaßtes psychologisiertes soziales Moment bestimmt wird. Der *Inhalt* dessen aber, was *hinter* dieser Schwelle liegt, ist ein Abstrakt-Menschliches, von der gesellschaftlichen Bewegung und von der Geschichte Unabhängiges. „Der Inhalt des Unbewußten ist weder Böses noch Gutes, weder Rationales noch Irrationales, sondern das eine wie das andere, alles was menschlich ist. *Das Unbewußte ist der ganze Mensch, vermindert um denjenigen Teil, welcher der jeweils gegebenen Gesellschaft entspricht.* Die Bewußtheit repräsentiert den gesellschaftlichen Menschen, sie bezeichnet die Barrieren, die von der historischen Situation, in welche die Persönlichkeit geworfen wird, errichtet werden. Das Unbewußte repräsentiert den universellen Menschen, dessen Wurzeln sich im Kosmos verlieren. Es repräsentiert in ihm die Pflanze, das Tier und den Geist, die Vergangenheit bis zum Anbeginn der menschlichen Existenz und die Zukunft bis zu jenem Tage, an dem der Mensch wahrhaft menschlich wird, die Natur sich humanisiert und der Mensch sich naturalisiert.“⁴⁶ Als Begriff des sozialen Unbewußten deklariert Fromm die jeder Geschichtlichkeit bare und von Anfang bis Ende psychologisierte „menschliche Existenz“. Er erklärt dieses Unbewußte zu einer Gegebenheit, die außerhalb der Geschichte liegt, jedoch gleichermaßen den Sündenfall und die zukünftige Erlösung, die Kritik und die Utopie in sich birgt: Es ist die absolut abstrakte Allgemeinheit, in der jedoch jedes Individuum seine eigene Persönlichkeit erkennen soll. Die Interpretation erhält dergestalt einen „positiven“ Inhalt: Marx wird existentialisiert.

Der Gegenstand der Interpretation, die Marxsche Theorie, widersteht aber einer solchen Umformung. Die „humanistisch-existentialistische“ Interpretation gerät in immer neue Widersprüche und reproduziert ständig ihre eigenen Antinomien. Als Nebenprodukte dieser Spannungen und Antinomien tauchen in den sozialpsychologischen Überlegungen Fromms mitunter auch vereinzelte marxistische Gedankengänge auf, die in der von ihm gegebenen theoretischen Interpretation von Marx nicht oder kaum enthalten sind. Der Sieg der „humanistisch-existentialistischen“ Interpretation über den interpretierten Marx ist aber nur subjektiv und scheinbar. Der „humanistische Existentialismus“ erblickt in dem Spiegel, den er Marx vorhält, nur sich selber. „Die Philosophie von Marx stellt“, laut Fromm, „wie der größte Teil des existentialistischen Denkens, einen Protest gegen die Entfremdung des Menschen, den Verlust seiner selbst und seine Verwandlung in einen Gegenstand, dar ... Für die Philosophie von Marx, die ihren deutlichsten Ausdruck in den ‚Ökonomisch-philosophischen Manuskripten‘ gefunden hat, ist die Zentralfrage die nach der Existenz des wirklichen individuellen Menschen, die Frage, was er *ist* und was er *tut*, und wie sich seine ‚Natur‘ in der Geschichte entfaltet und enthüllt. Im Gegensatz zu Kierkegaard und anderen Philosophen jedoch sieht Marx den Menschen in seiner vollen Wirklichkeit als Mitglied einer gegebenen Gesellschaft und einer gegebenen Klasse, als ein Wesen, das in seiner Entwicklung von der Gesellschaft gestützt wird und zugleich ihr Gefangener ist. Die volle Verwirklichung des Menschen und seine Befreiung von den gesellschaftlichen Kräften, die ihn gefangenhalten, ist für Marx verbunden mit der Anerkennung dieser Kräfte, und mit einer gesellschaftlichen Umformung, die auf eben dieser Anerkennung basiert.“⁴⁷ Das Grundproblem bei der Marx-Interpretation besteht für den „humanistischen Existentialismus“ in der Frage, wie der Existentialismus, der seinem Ausgangspunkt nach *unhistorisch* und *unsozial* ist, sich das Marxsche Denken, das sich durch die *historische und gesellschaftliche* Gerichtetheit seiner Auffassungen auszeichnet, unterordnen kann. Fromm glaubt die Lösung in dem Mythos von der Entfremdung gefunden zu haben, der von der gesellschaftlich-historischen Realität *zurückführt* zum

existentiellen Widerspruch des außerhistorischen, sich in der Geschichte nur offenbarenden Individuums, d. h. zum allgemeinen Gegensatz zwischen Mensch und Gesellschaft. Er sucht den Ausweg aus dem Problem darin, daß er die existentialistische Auffassung sozialisiert und die marxistische Konzeption anthropologisiert. Die Sozialisierung der existentialistischen Ausgangstheorie erweist sich aber letztlich als eine nur scheinbare; die Zugeständnisse an den sozialen Faktor beschränken sich in seiner Theorie nämlich darauf, daß er die Äußerungen des menschlichen Wesens von der sozialhistorischen Lage abhängig macht, das menschliche Wesen selbst aber, d. h. die menschliche Natur, ist bei ihm nicht mehr eine ewige Substanz, sondern ein „Widerspruch, der in den menschlichen Daseinsbedingungen enthalten ist“, ein prähistorischer und transhistorischer Widerspruch, der von der gesellschaftlichen Bewegung unabhängig ist und aus der Existenz des Menschen als eines mit Vernunft und Willen begabten biologischen Individuums folgt. „Der Mensch steht vor einem furchtbaren Konflikt. Er ist Sklave der Natur und dennoch frei in seinen Gedanken; er ist Teil der Natur und lebt so, als sei er eine Laune der Natur... Das menschliche Bewußtsein hat den Menschen in der Welt fremd, isoliert, einsam und furchtsam gemacht. Der von mir beschriebene Widerspruch entspricht dem Wesen nach der klassischen Auffassung, der zufolge der Mensch gleichermaßen Körper und Seele, Engel und Tier ist und zu zwei einander gegenüber stehenden Welten gehört. Wir haben uns über diese Auffassung zu erheben und müssen begreifen, daß dieser Konflikt im Menschen *seine Lösung erheischt*.“⁴⁸ Gemessen an dieser *psychologisierend-existentialistischen* Fragestellung, ist das gesellschaftliche Sein etwas Äußerliches: „Dank der Tatsache seiner Existenz als Mensch sieht sich der Mensch vom Leben vor die Frage gestellt, wie die Kluft zwischen ihm und der Außenwelt überwunden werden kann, um zur Identität und Einheit mit den anderen Menschen und mit der Natur zu gelangen.“⁴⁹ Das menschliche Sein wird dergestalt auch *substantiell* vom Sein, verstanden als Sein des gesellschaftlichen Menschen, losgelöst, die individuell-menschliche Existenz wird von vornherein von „der Welt“ – der Natur und der Gesellschaft – getrennt. Der Konflikt zwischen „dem Menschen“ und „der Welt“ wird ebenfalls außerhalb des gesellschaftlich-historischen Entwicklungs-

prozesses angesiedelt (genauer: als Spannung der „menschlichen Situation“ äußert er sich in allen Situationen). Dasselbe gilt für den inneren geistigen Konflikt des über der Gesellschaft und der Geschichte stehenden abstrakten individuellen Menschen, d. h. für den Konflikt, als dessen Folge der Mensch *als Mensch* heimatlos in „der Welt“ umherirrt. Bei Fromm werden letztlich alle Geheimnisse des Menschen und der Gesellschaft auf diesen inneren und äußeren Konflikt reduziert; in ihm liegt zugleich auch der Schlüssel für die Lösung, denn die „Frage des Lebens“ schließt schon *das Ziel und den Sinn* der Geschichte ein, daß nämlich der Mensch „zur Erfahrung der Einheit mit dem anderen Menschen und mit der Natur gelangen“ muß. Die existentialistische Grundsituation impliziert in ihrer Ungeschichtlichkeit bereits die Teleologie der Geschichte und deren messianische Eschatologie. Der Frommschen Marx-Interpretation zufolge ist der existentielle Widerspruch der Angelpunkt des Marxschen Denkens.⁵⁰ Die Lösung dieses Widerspruchs – die „humanistisch-existentialistische“ Utopie – aber erzeuge den „menschlichen“ Inhalt des Marxschen Sozialismus, und aus diesem Grunde stellt Fromm den Begriff der Entfremdung in das Zentrum des Marxschen Denkens, er konstruiert sogar eine Tradition, die angeblich bis zu den Geboten des Alten Testaments zurückreicht, welches den Götzendienst verbot, und über Kierkegaard und Nietzsche bis zu Marx und Freud verläuft. Religion und Marxismus kommen auf einen gemeinsamen Nenner, denn nach Fromm „bedeutet der Begriff der Entfremdung in der nichtreligiösen Sprache das Äquivalent von dem, was in der religiösen Sprache ‚Sünde‘ genannt würde: der Verzicht des Menschen auf sich selbst, auf Gott in ihm.“⁵¹ So erweist sich Marx nach der Uminterpretation als Mystiker der Entfremdung, als Prediger des „humanistischen Existentialismus“.

Die „Ökonomisch-philosophischen Manuskripte“ sind für Fromm das philosophische Hauptwerk von Marx. Er ist sogar der Meinung, daß in der auf die „Ökonomisch-philosophischen Manuskripte“ folgenden Zeit im Marxschen Denken kein grundsätzlicher Wandel mehr vor sich gegangen sei und sich nur die Begriffe, die Gefühle und die Sprache geändert haben.⁵² Die unhistorische und antihistorische Auffassung des „humanistischen Existentialismus“ sucht und findet in ihrer Marx-Inter-

pretation bei der Deutung des Menschen den Fixpunkt der Entfremdung, an dem sie sich scheinbar außerhalb der Stürme der Geschichte befindet, an dem sie Anker werfen und sich anklammern kann. Die „Manuskripte“ werden von Fromm zunächst – nach den Regeln der existentialistischen Interpretation – aus der *Geschichte* des Marxschen Denkens herausgelöst und mit einem *Inhalt* versehen, der in vielerlei Beziehung der organischen Einheit und historischen Entwicklung der Marxschen Theorie entgegengesetzt ist. Bekanntlich ist die Stellung, welche die „Ökonomisch-philosophischen Manuskripte“ in der Geschichte des Marxismus einnehmen, selbst im Kreise derer, die sich als Nachfolger der Marxschen Theorie begreifen, umstritten. Es hat den Anschein, als existierten nur zwei Möglichkeiten. Die eine ist jene Interpretation, der zufolge die „Ökonomisch-philosophischen Manuskripte“ der vorwissenschaftlichen, „ideologischen“ Periode im Marxschen Denken angehören und welche die Begriffe der Negativität, der Entfremdung und des Humanismus für „ideologische“ hält.⁵³ Die andere geht davon aus, daß Marx in den „Ökonomisch-philosophischen“ Manuskripten bereits die Grundlinien des Marxismus herausgearbeitet habe.⁵⁴ Folglich könne „der wesentliche Sinn“ der Gedanken des reifen Marx nur enthüllt werden, „wenn sie von den Ideen der Jugendzeit Marxens, den Ideen der philosophischen Anthropologie durchleuchtet werden“. Man „kann und soll ... den Gedanken des reifen Marx im Lichte der in der Jugendzeit bewußt formulierten Prämissen und Thesen seiner philosophischen Anthropologie interpretieren“.⁵⁵ Die erste Vorstellung beruht auf der falschen Voraussetzung der universellen Gegenüberstellung von Ideologie und Wissenschaft; sie ignoriert die Grundtendenzen der „Ökonomisch-philosophischen Manuskripte“, die wesentlichen Momente des dialektischen Materialismus und des wissenschaftlichen Kommunismus, die in ihnen bereits enthalten sind. Die zweite Konzeption glaubt, die inhaltlichen Korrekturen, die Marx später an einigen Gedanken der „Ökonomisch-philosophischen Manuskripte“ anbrachte, ignorieren zu können. Die Auffassung, die in den „Manuskripten“ eine philosophische Anthropologie sieht, will von den Widersprüchen dieses Werkes und von den über die Feuerbachsche Anthropologie hinausgehenden Tendenzen ebenso nichts wissen wie jene andere Interpretation, welche die „Ökonomisch-philosophischen“ Manuskripte als ideologische Periode im Marxschen Denken ansieht.

sophischen Manuskripte“ wegen der angeblich in ihnen enthaltenen Anthropologie als nicht zur Geschichte des Marxismus als wissenschaftlicher Theorie gehörig betrachtet. Marx zufolge bedeutet der konkrete dialektische Historismus u. a., daß eine bestimmte Entwicklungsstufe nur von einer reiferen, höheren Entwicklungsstufe her verstanden werden kann (die Anatomie des Menschen ist der Schlüssel zur Anatomie des Affen und nicht umgekehrt). Dementsprechend kann man auch den Prozeß der *Entstehung* des Marxismus nur aus der Sicht der inneren Zusammenhänge der marxistischen *Theorie* verstehen: Der Schlüssel zum Verständnis der „Ökonomisch-philosophischen Manuskripte“ liegt im „Kommunistischen Manifest“ und im „Kapital“. Werden die Gedanken der „Manuskripte“ von der *Entwicklungsgeschichte* des Marxschen Denkens isoliert⁵⁶, so widerspiegeln sie schon nicht mehr die Genesis des dialektischen Materialismus und des wissenschaftlichen Kommunismus, sondern sind willkürlich interpretierbar; außerhalb der Geschichte des Marxschen Denkens eröffnet sich das freie Feld für die Eigenmächtigkeiten – sic volo sic lubeo – teilweise oder vollständiger existentialistischer Interpretationen. Auguste Cornu hat in seiner historischen Analyse nachgewiesen⁵⁷, daß die „Ökonomisch-philosophischen Manuskripte“ ein Produkt der Entstehung des dialektischen Materialismus, des wissenschaftlichen Kommunismus und der proletarischen Politischen Ökonomie sind. Dieses fragmentarische Werk enthält noch längst nicht alle theoretischen Grundkonzeptionen des Marxismus, ist jedoch ein organischer Teil und unter dem Gesichtspunkt der theoretischen Zusammenhänge ein notwendiges Moment der Entwicklungsgeschichte des Marxschen Denkens.

Der Inhalt der „Ökonomisch-philosophischen Manuskripte“ bedeutet eine *Wende*: Marx ging zum Standpunkt der Arbeiterklasse über und kritisierte die bürgerliche Gesellschaft von diesem Standpunkt; im Antagonismus von Kapital und Arbeit erkannte er den Hauptwiderspruch der kapitalistischen Gesellschaftsordnung; er strebte die synthetische Erneuerung der Philosophie, der Politischen Ökonomie und des Sozialismus an. Obgleich er sich zum Teil noch der Sprache der Feuerbachschen Anthropologie bediente, gelang es ihm doch schon, sich aus der Konzeption dieser Anthropologie zu befreien, als er sich dem Gedanken der Einheit von Natur und Gesellschaft

näherte und das objektiv-materielle Moment in der gesellschaftlichen Wirklichkeit suchte; in seinem Denken entstand die Idee, daß Industrie und Ökonomie das bestimmende Moment der historischen Bewegung sind. Marx wandte sich gegen den Idealismus, als er die Identifizierung von Vergegenständlichung und Entfremdung kritisierte – er war der Meinung, daß der Mensch in seiner gesellschaftlich-historischen Tätigkeit nur schafft oder Gegensätze setzt, „weil es (das gegenständliche Wesen – d. Verf.) durch Gegenstände gesetzt ist, weil es von Haus aus *Natur* ist“⁵⁸ –, und er rückte von der naturalistischen Gesellschaftsauffassung ab („Die Geschichte ist die wahre Naturgeschichte des Menschen“⁵⁹). Die Tendenz der „Ökonomisch-philosophischen Manuskripte“, die in Richtung des reifen Marxismus weist, ist die Vorbereitung der philosophischen Kategorie „Praxis“ und parallel dazu die Erkenntnis von der gesellschaftlichen und der historischen Natur des Erkenntnisprozesses. Marx ging über die Feuerbachsche Anthropologie hinaus, indem er den Menschen in seinem *gesellschaftlichen* und *historischen* Wesen begriff. Wenn „für den sozialistischen Menschen die *ganze sogenannte Weltgeschichte* nicht anders ist als die Erzeugung des Menschen durch die menschliche Arbeit, als das Werden der Natur für den Menschen“⁶⁰, so muß letztlich die Fragestellung nach einer präsozialen und prähistorischen menschlichen Natur und einem ebensolchen menschlichen Wesen fallengelassen werden. Marx beschrieb den Kommunismus zum Teil noch in anthropologischer Terminologie, brachte aber die Verwirklichung des Kommunismus schon mit der historischen Notwendigkeit und der revolutionären Praxis in Zusammenhang: „... in der Bewegung des *Privateigentums*, eben der Ökonomie, (findet) die ganze revolutionäre Bewegung sowohl ihre empirische als theoretische Basis.“⁶¹ Unter „Kommunismus“ verstand Marx in den „Manuskripten“ die „Position als Negation der Negation, darum das *wirkliche*, für die nächste geschichtliche Entwicklung notwendige Moment der menschlichen Emanzipation und Wiedergewinnung“⁶². Die sozialhistorische Betrachtungsweise des Kommunismus und nicht die philosophisch-anthropologische Sprache gab Marx die Möglichkeit, den rohen, primitiven Kommunismus, „die abstrakte Negation der ganzen Welt der Bildung und der Zivilisation, die Rückkehr zur *unnatürlichen* Einfachheit des *armen*,

rohen und bedürfnislosen Menschen“⁶³, einer ausdrucksvollen und bis auf den heutigen Tag wirksamen Kritik zu unterziehen. Der *Begriff* des Natürlichen ist hier bereits von einem gesellschaftlichen und historischen Inhalt durchdrungen, der den Rahmen der anthropologischen Formulierung schon zu eng werden läßt.

Jedoch ist in den „Ökonomisch-philosophischen Manuskripten“ nicht nur die Sprache anthropologisch; nicht alle in diesem unvollendeten Dokument des Ringens mit neuen Problemstellungen, neuen Lösungen, geistigen Traditionen, Impulsen und Ballast vorhandenen Widersprüche können auf die Spannung zwischen Inhalt und nichtadäquater Form reduziert werden. Das Werk enthält noch wesentliche Reste von Ideen der Feuerbachschen Anthropologie und Spuren der „Philosophie der Tat“ von Moses Heß, wenngleich sie in der Perspektive der Entwicklungsgeschichte des Marxschen Denkens nicht überwiegen. Marxens *neue* Ideen veränderten selbst die von der Anthropologie übernommenen Elemente; in ihnen fehlten jedoch noch bzw. waren erst keimhaft vorhanden so kardinale Begriffe und Gesetze der marxistischen Philosophie, der Ökonomie und des wissenschaftlichen Kommunismus wie „Produktivkräfte“ und „Produktionsverhältnisse“, „Basis“ und „Überbau“ (und deren Dialektik), „Wert“, „Mehrwert“ u. a. Zum anderen waren die direkten Voraussetzungen für die Kategorien „Praxis“, „Klassenkampf“ und „sozialistische Revolution“ zwar vorhanden, aber z. T. noch mit den Schwierigkeiten und Einseitigkeiten der Genesis behaftet; eben aus diesem Grunde bildeten die Marxschen Ideen noch kein im Innern einheitliches System. Die in Richtung auf den dialektischen Materialismus weisenden Tendenzen (und Elemente des dialektischen Materialismus) durchbrachen schon die Begriffe und Thesen der Feuerbachschen Anthropologie und des Junghegelianismus, doch wurde Marx dieser Widerspruch erst später richtig bewußt.⁶⁴ Marx hatte bereits erkannt, daß die bürgerliche Ökonomie das Faktum des Privateigentums nicht erklärt, sondern es als ewige Gegebenheit hinnimmt; allerdings ergab sich die Kritik der bürgerlichen Ökonomie noch nicht so sehr aus der Analyse der ökonomischen Verhältnisse; sie stützte sich weit eher auf den moralischen Protest, der durch die Armut der Arbeiter und die Kränkungen, welche die „menschliche Natur“

erfuhr, hervorgerufen wurde. Die aktuelle Notwendigkeit des Kommunismus folgte bei Marx schon aus der Entwicklung der Ökonomie, wurde aber im Hinblick auf die Weltgeschichte damit begründet, daß der Mensch zu sich selbst, zu seinem eigenen Wesen zurückfinden muß. Auch der Gedanke des Klassenkampfes tauchte bereits auf, doch wurde der Kommunismus vor allem dadurch mit den Klassen und deren Widersprüchen in Verbindung gebracht, daß das Proletariat dem Privateigentum als der Entfremdung des Menschen gegenübersteht und mit seiner revolutionären Tätigkeit die „wirkliche *Aneignung* des *menschlichen* Wesens durch und für den Menschen“ vollzieht⁶⁵. Diese Spannung in Marxens Gedankengängen war kein Symptom logischer Inkonsistenzen, sondern zeugte von erheblicher Gedankenarbeit. Die vorerwähnten Kategorien des historischen Materialismus und der politischen Ökonomie standen Marx zu dieser Zeit noch nicht – oder nur teilweise, fragmentarisch – zur Verfügung; er konnte deshalb auch noch nicht die welthistorische Notwendigkeit des Kommunismus mit der Bewegung der ökonomischen Verhältnisse konsequent verknüpfen; die Untersuchung der Ökonomie war an die Philosophie-Konzeption der Totalität der menschlichen Geschichte noch mittels des Begriffs der *Entfremdung* gebunden. Der Entfremdungsbegriff war das gedankliche *Zentrum*, in dem sich *zeitweilig* die neuen Ideen und die Anfänge von Klassenkategorien, noch vorhandene Elemente der anthropologisch-philosophischen Anschauung, die ökonomische Reflexion und die kommunistische Überzeugung konzentrierten.

Der Begriff der Entfremdung hat in den „Ökonomisch-philosophischen Manuskripten“ im Vergleich zur Geschichte dieser Kategorie seit Hobbes und Rousseau bis Hegel und Feuerbach einen neuen Inhalt. Marx suchte die Erklärung für die Entfremdung im materiellen Arbeitsprozeß der Gesellschaft, die Aufhebung der Entfremdung sah er in der sozialen Revolution, im Kommunismus, der das Privateigentum liquidiert. Ihn beschäftigte vor allem die Entfremdung im Kapitalismus und hier in erster Linie die Entfremdung des Arbeiters und der Arbeit. Noch suchte er die letzte Erklärung in der Entfremdung des „menschlichen Wesens“, aber die Entfremdung selbst faßte er schon als historische Erscheinung und sah die Ursache der kapitalistischen Entfremdung im Privateigen-

tum. Die Entfremdung der bürgerlichen Gesellschaft trug für ihn bereits Klassencharakter. „Der Arbeiter wird um so ärmer, je mehr Reichtum er produziert, je mehr seine Produktion an Macht und Umfang zunimmt. Der Arbeiter wird eine um so wohlfeilere Ware, je mehr Waren er schafft.“⁶⁶ Auf dieser Stufe der geistigen Entwicklung von Marx war der Begriff der Entfremdung ein Schritt zur Entdeckung der Bewegungsgesetze der kapitalistischen Produktionsverhältnisse; er war eine Voraussetzung auch für die Kritik an der bürgerlichen Ökonomie. „Die Nationalökonomie geht vom Faktum des Privateigentums aus. Sie erklärt uns dasselbe nicht. Sie faßt den *materiellen* Prozeß des Privateigentums, den es in der Wirklichkeit durchmacht, in allgemeine, abstrakte Formeln, die ihr dann als Gesetze gelten. Sie *begreift* diese Gesetze nicht, d. h. sie zeigt nicht nach, wie sie aus dem Wesen des Privateigentums hervorgehen.“⁶⁷ Diese Kritik an der bürgerlichen Ökonomie blieb dem Wesen der Sache nach auch später ein ständiges Moment des Marxschen Denkens. Ihre Grundlage bildete die philosophische und ökonomische *wissenschaftliche* Erkenntnis, die der Stützpunkt der weiteren Entwicklung war: An das Problem des Kapitals ist vom Standpunkt der spezifischen historisch-gesellschaftlichen Bedingungen der Produktionsarbeit heranzugehen; beim Faktum der Existenz des juristisch fixierten Privateigentums kann nicht stehengeblieben werden; dieses Faktum selbst ist in der Bewegung der gesellschaftlichen Verhältnisse zu begreifen; das Privateigentum ist nicht ewig, es wurde im gesellschaftlich-historischen Prozeß geboren und verschwindet in ihm wieder. Marx legte den Akzent in seinen Überlegungen darauf, daß die Entfremdung im Kapitalismus aus dem Privateigentum folgt, glaubte allerdings noch, das Privateigentum ergebe sich aus der entfremdeten Arbeit. Doch auch hier liegt keine logische Inkonsistenz vor, sondern ein *Problem*, das zu jener Zeit noch ungelöst blieb. Denn für Marx war es wesentlich, daß das Privateigentum sich aus der Entfremdung ergibt; er verfügte noch über keine andere Grundlage für die kommunistische Kritik des Privateigentums – es gab noch keine andere Möglichkeit, das Privateigentum aus einem Absolutum in einen gesellschaftlich-historischen Prozeß zu verwandeln, es aus einem Rechtsfetisch in die irdische Welt der Verhältnisse zwischen Sterblichen zu übertragen. Aber das Problem wurde

nicht gelöst, da die kapitalistische Entfremdung in den „Manuskripten“ noch mittels des im anthropologischen Sinne verstandenen Begriffs der allgemeinen Entfremdung erklärt wurde. Der Begriff der Entfremdung *ermöglichte* Marx also einerseits die Kritik der bürgerlichen Ökonomie, *schränkte* sie andererseits aber zugleich *ein*.⁶⁸ Um zu einer wissenschaftlichen Lösung des Problems des kapitalistischen Privateigentums zu gelangen, mußte Marx jene Deutung der Entfremdung, die für die „Manuskripte“ charakteristisch ist, aber auch die Reste jener Weltanschauung, in deren Zentrum die Entfremdung steht, überwinden. Das Geheimnis des Kapitalismus (darunter auch der in den „Manuskripten“ beschriebenen Erscheinungen der Entfremdung) liegt im *Mebrwert*. Die Mehrwerttheorie konnte aber ohne Werttheorie nicht ausgearbeitet werden. In den „Manuskripten“ lehnt Marx die Arbeitswerttheorie von Ricardo ab, die er als Ausdruck der Entfremdung wertete.⁶⁹ Das *ökonomische* Problem der Entstehung der Ausbeutung verflocht sich noch mit einer anderen, allgemeineren *theoretisch-metho-*
dologischen Frage, der nach dem Zusammenhang zwischen dem philosophisch-anthropologischen Inhalt der Entfremdung (der Kluft zwischen menschlichem Sein und menschlichem Wesen, zwischen dem Menschen und seinen Wesenskräften usw.) und ihrer ökonomischen Bedeutung. Wegen seiner anthropologischen Belastung konnte der Entfremdungsbegriff das Problem der Triebkräfte der Geschichte, der objektiv-materiellen Bestimmtheit der gesellschaftlichen Tätigkeit, des Verhältnisses zwischen Wirklichkeit, Praxis und Erkenntnis, der Notwendigkeit der sozialistischen Revolution noch nicht lösen. Die Kategorie der Entfremdung in den „Manuskripten“ war einerseits Ausdruck der kommunistischen Kritik am Kapitalismus, der ersten Kenntnissnahme der bürgerlichen Ökonomie und des Aufgebens der philosophischen Anthropologie; andererseits aber war sie zugleich Symptom für das teilweise Festhalten am Feuerbachschen Anthropologismus, Ausdruck der Widersprüche des Übergangs und des Versuchs, diese Widersprüche zu überwinden.

Der Inhalt und die zentrale Stellung des Entfremdungsbegriffs hingen mit dem Übergangscharakter jener Periode zusammen. Während und nach der Niederschrift der „Ökonomisch-philosophischen Manuskripte“ erfuhr der Inhalt dieser

Kategorie wesentliche Veränderungen. Bedingt durch diesen neuen Inhalt, fand sie ihren Platz aber schon nicht mehr im Zentrum des Marxschen Denkens. In dem reinigenden und schöpferischen Sturm seiner geistigen Revolution brach Marx relativ schnell und endgültig mit dem Feuerbachschen Anthropologismus und entwickelte den Inhalt der „Ökonomisch-philosophischen Manuskripte“ kritisch weiter, erarbeitete er die Prinzipien einer neuen Synthese von Philosophie, politischer Ökonomie und Sozialismus. „Indem Feuerbach die religiöse Welt als die Illusion der bei ihm selbst nur noch als *Phrase* vorkommenden irdischen Welt aufzeigte, ergab sich von selbst auch für die deutsche Theorie die von ihm nicht beantwortete Frage: Wie kam es, daß die Menschen sich diese Illusion ‚in den Kopf setzten‘? Diese Frage bahnte selbst für die deutschen Theoretiker den Weg zur materialistischen, *nicht voraussetzungslosen*, sondern die wirklichen materiellen Voraussetzungen als solche empirisch beobachtenden und darum erst *wirklich* kritischen Anschauung der Welt. Dieser Gang war schon angedeutet in den ‚Deutsch-Französischen Jahrbüchern‘, in der ‚Einleitung zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie‘ und ‚Zur Judenfrage‘. Da dies damals noch in philosophischer Phraseologie geschah, so gaben die hier traditionell unterlaufenden philosophischen Ausdrücke wie ‚menschliches Wesen‘, ‚Gattung‘ pp. den deutschen Theoretikern die erwünschte Veranlassung, die wirkliche Entwicklung zu mißverstehen und zu glauben, es handle sich hier wieder nur um eine neue Wendung ihrer abgetragenen theoretischen Röcke“, schrieben Marx und Engels in der „Deutschen Ideologie“. ⁷⁰ Der abstrakte Mensch und das menschliche Wesen (und seine Entfremdung) können nicht mehr als *Erklärungsprinzipien der Geschichte* gelten, wenn das Wesen des Menschen im Ensemble der gesellschaftlichen Verhältnisse besteht und wenn die Begriffe des Menschlichen und des Unmenschlichen, des Natürlichen und des Unnatürlichen einen historischen Inhalt erhalten haben. Im dialektischen Zusammenhang von Produktivkräften und Produktionsverhältnissen ist die „Abhängigkeit von den Dingen außer uns“ eine elementare Tatsache der menschlichen Tätigkeit. Aus der Sicht des Marxschen Materialismus erwies es sich als eine Illusion, daß der historische Idealismus des philosophischen Anthropologismus „der Geschichte als einzig han-

delnde Person ‚den Menschen‘ unterschied und glaubt, ‚der Mensch‘ habe die Geschichte gemacht.“⁷¹ Anstatt die wirklichen Verhältnisse zu untersuchen, stellt dieser historische Idealismus sie alle als Entfremdungsverhältnisse dar, „um alle wirklichen Verhältnisse, ebenso wie die wirklichen Individuen, als entfremdet . . . vorfinden zu lassen, in die ganz abstrakte Phrase der Entfremdung zu verwandeln“⁷². Die ständige Polemik von Marx und Engels gegen den „wahren Sozialismus“ war eine Auseinandersetzung mit dem Mythos „des Menschen“ schlechthin und mit dem philosophischen Analogon des christlich-religiösen Kults des abstrakten Menschen.⁷³

Die Meinungsverschiedenheiten bestanden schon damals (und bestehen in der gegenwärtigen Auseinandersetzung mit den Erneuern des „wahren Sozialismus“) nicht darin, *ob* „die menschliche Natur“ überhaupt *existiert*, sondern darin, *was* sie darstellt und *welche Funktionen* der Begriff der „menschlichen Natur“ in der wissenschaftlichen Erkenntnis hat. Der Marxismus leugnet nicht, daß mit der Herausbildung des *gesellschaftlichen Menschen* eine Gesamtheit biologischer, sozialer und psychischer Züge verbunden ist, die sich bei all ihrer Veränderlichkeit doch im historischen Prozeß als relativ konstant erweist; sie stellt ein Moment der Kontinuität und der Einheit der menschlichen Geschichte dar. Die menschliche Natur ist jedoch selbst ein gesellschaftlich-historisches Produkt, ein Resultat der Arbeit, sie bildete sich in der Wechselwirkung der Gesellschaft mit der Natur heraus und verkörpert diese. Ihre relative Konstanz bedeutet, daß, gemessen an der historischen Bewegung, der Begriff der „menschlichen Natur“ notwendigerweise abstrakt-allgemein ist. Der sozialhistorische Prozeß kann nicht aus der menschlichen Natur abgeleitet werden, da diese selbst in Veränderung begriffen ist, sich differenziert und ihren konkreten Inhalt im sozial-historischen Prozeß erhält. Deshalb schrieb Marx in einer seiner späteren kritischen Randglossen: „‚Der‘ Mensch? Ist hier die Kategorie ‚Mensch‘ gemeint, so hat er überhaupt ‚keine‘ Bedürfnisse; wenn der Mensch, der vereinzelt der Natur gegenübersteht, so ist er als Nicht-Herdentier aufzufassen; wenn ein in irgendeiner Form der Gesellschaft schon befindlicher Mensch . . . , so ist als Ausgangspunkt der bestimmte Charakter dieses gesellschaftlichen Menschen vorzuführen, d. h. der bestimmte Charakter des Ge-

meinwesens, worin er lebt, da hier die Produktion, also sein *Lebensgewinnungsprozeß* schon irgendeinen gesellschaftlichen Charakter hat.“ Marx nennt seine Methode eine analytische, „die nicht von *dem* Menschen, sondern der ökonomisch gegebenen Gesellschaftsperiode ausgeht“⁷⁴. Fromm zitiert mit wahrem Enthusiasmus jene Stellen, an denen Marx von der Entfremdung und von der menschlichen Natur spricht; er meint den Beweis dafür gefunden zu haben, daß die Marxsche Philosophie im Grunde unverändert auf dem Niveau der „Ökonomisch-philosophischen Manuskripte“ stehengeblieben ist. Überall, wo er auf den Entfremdungsbegriff trifft, hält er diesen für eine Kategorie des „humanistischen Existentialismus“, d. h., er bemerkt das eigentliche Problem gar nicht. Die Tatsache, daß das Wort „Entfremdung“ vorkommt, sagt jedoch noch sehr wenig über den Inhalt des Begriffs aus, über seine Stellung in der Theorie, über seine Veränderlichkeit oder Unveränderlichkeit, über das Problem, welchen Inhalt und welche Funktionen die Kategorie „Entfremdung“ im Kontext der Begriffe des reifen Marxismus hat.

Marx behielt auch nach der Entdeckung des Mehrwerts die Kategorie „*kapitalistische Entfremdung*“ bei. Die Entfremdung erscheint bei ihm als Folge der kapitalistischen Ausbeutung, des Mehrwerts, der „Entfremdung“ der Arbeitskraft. In diesem Begriff vereinigten sich die der kapitalistischen Produktion eigene objektive Spontaneität, die Vergegenständlichung der Produktionsverhältnisse, der Fetischismus der Waren und des Kapitals, die antagonistische Verflechtung von Individuum und Gesellschaft, die selbst wiederum aus den kapitalistischen Verhältnissen folgt und sich nach Klassen differenziert. Im reifen Marxismus ist die ökonomische Notwendigkeit die Grundlage für die Idee der Unvermeidlichkeit der sozialistischen Revolution; nach Marx führt der Klassenkampf zwar zur Diktatur des Proletariats; dieses errichtet die sozialistischen gesellschaftlichen und ökonomischen Verhältnisse, unter denen sich die Entwicklung der Produktivkräfte und der Produktionsverhältnisse bei gemeinsamer Kontrolle und Leitung der „vereinigten Individuen“ vollzieht. Die sozialistische Revolution – gestützt auf die Kenntnis der gesellschaftlichen Gesetze – überwindet und beseitigt die Entfremdung in dem widerspruchsvollen historischen Prozeß des Übergangs vom Kapitalismus zum Kommu-

nismus. „Die universal entwickelten Individuen, deren gesellschaftliche Verhältnisse als ihre eigenen, gemeinschaftlichen Beziehungen auch ihrer eignen gemeinschaftlichen Kontrolle unterworfen sind, sind kein Produkt der Natur, sondern der Geschichte. Der Grad und die Universalität der Entwicklung der Vermögen, worin diese Individualität möglich wird, setzt eben die Produktion auf der Basis der Tauschwerte voraus, die mit der Allgemeinheit die Entfremdung des Individuums von sich und von anderen, aber auch die Allgemeinheit und Allseitigkeit seiner Beziehungen und Fähigkeiten erst produziert.“⁷⁵ Mit der Beseitigung der Entfremdung befreit sich das Individuum der neuen Gesellschaft nicht von den gesellschaftlichen Gesetzen, nicht von der objektiv-dialektischen Determiniertheit seiner Tätigkeit, wohl aber von der Spontaneität und Feindseligkeit seiner eigenen gesellschaftlichen Verhältnisse und Produktivkräfte. Die einzelnen Handlungen der Menschen sind stets zielgerichtet, und doch hat der historische Gesamtprozeß keinen teleologischen Charakter, also ist auch die Befreiung von der Entfremdung nicht im Sein oder im Begriff der menschlichen Natur als eingeborene Idee (bzw. eingeborenes Ideal) gegeben. Im Kommunismus verwirklichen sich auch die Ziele der vorsozialistischen progressiven Bewegungen, die über die Grenzen der antagonistischen Klassengesellschaft hinausgehen, sowie die vormarxistischen Träume und Hoffnungen auf die Befreiung des Menschen. Die Persönlichkeit in der kommunistischen Gesellschaft bewahrt die von der Geschichte geschaffenen menschlichen Kräfte und Fähigkeiten, eignet sie sich an und reinigt sie vom Einfluß des Privateigentums. Es scheint daher, daß der Mensch des Kommunismus schon in der Abstraktion des „Menschen überhaupt“ gegeben ist, wenngleich er in den allgemeinen Zügen der „menschlichen Natur“, die den vorsozialistischen Formationen eigen ist, nur in dem Sinne angelegt ist wie eine Statue Michelangelos in einem Stück Marmor. Der Bildhauer ist in diesem Falle der historische Gesamtprozeß der menschlichen Tätigkeit, dem – als Ganzem – kein Ziel vorgegeben ist. Die Geschichte führt als „naturhistorischer Prozeß“ (Marx) zur sozialistischen Revolution, welche die Entfremdung liquidiert, indem sie soziale Kräfte erzeugt, deren zielgerichtete Handlungen und revolutionärer Kampf die vollständige Umgestaltung der Gesellschaft bewirken.

Inhalt und Funktionen des Begriffs der kapitalistischen Entfremdung sowie seine *Stellung* im System der die gesellschaftliche Realität widerspiegelnden Kategorien veränderten sich gleichzeitig. Auch der *allgemeine* Begriff der Entfremdung hat eine Wandlung erfahren. Im System der Kategorien der marxistischen Philosophie, *in der Theorie* gibt es keinen *unmittelbaren Übergang* vom Begriff der Objektivierung zum Begriff der Entfremdung (ebenso wie es – mit den Worten von Marx – unmöglich ist, direkt von der Arbeit zum Kapital, von den verschiedenen Menschenrassen direkt zum Bankier oder von der Natur zur Dampfmaschine überzugehen).⁷⁶ Die Kategorie der Objektivität hat sich differenziert, aus ihr sonderte sich der Begriff der produktiven Arbeit ab. Von diesem geht man zu den Kategorien der „Produktivkräfte“ und „Produktionsverhältnisse“ über; Inhalt und Richtung der gesellschaftlichen Tätigkeit der Menschen wird letztlich im Sinne des dialektischen Determinismus durch ihre Produktivkräfte und Produktionsverhältnisse bestimmt. Der allgemeine Begriff der Entfremdung ist an einen bestimmten Typ von ökonomischen Gesellschaftsformationen gebunden, an antagonistische Klassengesellschaften, und er bedeutet in erster Linie eine objektive Eigenschaft dieser gesellschaftlichen Verhältnisse, die durch die ökonomische Struktur bestimmt wird und sich vor allem in den ökonomischen Verhältnissen äußert. Die entfremdeten gesellschaftlichen Verhältnisse können eine vergegenständlichte Form annehmen, wie z. B. in der auf dem Privateigentum gegründeten Warenwirtschaft; sie können auch in der Form eines offenen Abhängigkeits- und Unterordnungsverhältnisses auftreten. In beiden Fällen bleibt verborgen, daß es sich um gesellschaftliche Verhältnisse handelt. Das spontane Resultat der einzelnen Handlungen ist der gesellschaftliche Gesamtprozeß, hieraus ergibt sich das allgemeine Verhältnis zwischen den objektiven gesellschaftlichen Gesetzen und dem menschlichen Handeln, das für die antagonistischen Klassengesellschaften charakteristisch ist. Die auf der Ausbeutung, der Aneignung, der „Entfremdung“ des Mehrprodukts basierenden materiellen gesellschaftlichen Verhältnisse und deren Überbau: der entfremdete Staat, das falsche Bewußtsein usw. bringen im Zusammenhang von Individuum, Klasse und Gesellschaft (im allgemeinen und besonders in der gesellschaftlichen Arbeits-

teilung) jene Tendenz hervor, welche die Entwicklung der Individuen beeinträchtigt. „Innerhalb gewisser, natürlich nicht vom Wollen abhängiger *Produktionsweisen* (setzen sich) stets fremde, nicht nur von vereinzelt Einzelnen, sondern sogar von ihrer Gesamtheit unabhängige praktische Mächte... über die Menschen.“⁷⁷ In den antagonistischen Formationen ist das bestimmende Moment im Hinblick auf das Verhältnis des Individuums und der Gesellschaft das Sein und die Natur der Klassen; die gesellschaftliche Entwicklungstendenz der Persönlichkeiten, das Maß ihrer Freiheit usw. hängen im wesentlichen und letztlich von der Lage und dem Kampf der Klassen ab. Und selbst, wenn die Entfremdung auf gewisse gemeinsame Verzerrungen hinweist, die durch die gegebene antagonistische Formation in den sich gegenüberstehenden Klassen, gemessen an den Möglichkeiten und den Bedürfnissen der Produktivkräfte der Arbeit, der Aneignung der Wirklichkeit und der Entwicklungsrichtung der Gesellschaft hervorgerufen werden, so dominiert doch auch hier der Gegensatz. Es geht nicht nur darum, daß sich die Bourgeoisie in der Entfremdung wohl fühlt und sich das Proletariat gegen die Entfremdung wehrt, sondern vor allem darum, daß der *Inhalt* der Entfremdung in den verschiedenen Klassen unterschiedlich ist. Aus diesem Grunde kann der Begriff der Entfremdung – für sich genommen – nicht der zentrale, der Hauptbegriff der wissenschaftlichen Widerspiegelung der gesellschaftlichen Wirklichkeit sein. Er ist vielmehr ein *vermittelnder* Begriff und bedarf selbst der *Vermittlung*. Er ist eine Kategorie des Übergangs und weder der Ausgangspunkt der Theorie noch der synthetische Endpunkt der geistigen Rekonstruktion des Konkreten. Der Begriff der Entfremdung gewinnt nur dann einen wissenschaftlichen Sinn, wenn er mit den allgemeinen Kategorien der marxistischen Philosophie („Sein“ und „Bewußtsein“, „Praxis“, „Produktivkräfte“, „Produktionsverhältnisse“, „Klassen“, „Individuum“ u. a.) und mit den spezifischen gesellschaftlichen, ökonomischen usw. Kategorien der einzelnen antagonistischen Formationen in Zusammenhang gebracht wird. Der Inhalt des Begriffs der Entfremdung kann auf der Grundlage dieser Kategorien verstanden werden, die Entfremdung bringt einen *komplexen Zusammenhang* der Erscheinungen zum Ausdruck, die durch diese Kategorien erfaßt werden können.⁷⁸

Der Begriff der Entfremdung im „humanistischen Existentialismus“ wie im Existentialismus überhaupt⁷⁹ steht im Gegensatz nicht nur zur Konzeption des reifen Marxismus, sondern ist auch mit den in den „Ökonomisch-philosophischen Manuskripten“ enthaltenen und von Marx selbst später veränderten Auffassungen unvereinbar. Die Entfremdung ist nach Fromm die „Vernichtung der Produktivität“⁸⁰, und mit dieser Behauptung gelang es dem „humanistischen Existentialismus“, aus dem Begriff der Entfremdung die gesellschaftliche Realität und die Klassenwidersprüche zu eliminieren und sie im Nebel der wissenschaftlich nicht zu erfassenden leeren Abstraktionen zerfließen zu lassen. Die Entfremdung kann nur dann die Negation der Produktivität sein, wenn der Begriff der Produktivität – und damit auch der der Entfremdung – bis zum äußersten psychologisiert wird (im 19. und 20. Jahrhundert, der nach Fromm typischsten Periode der Entfremdung, ist die Produktivität der Arbeit, inklusive der geistigen Arbeit, ja sprunghaft gestiegen). Die Entfremdung ist nach Fromm „eine Erlebnisweise . . ., bei der der Mensch sich selbst als einen Fremden empfindet“⁸¹. „Entfremdung heißt, die Welt und sich selbst wesentlich passiv, rezeptiv, in der Trennung von Subjekt und Objekt zu erfahren“⁸²; die Wurzeln dieser Entfremdung liegen in der „existentiellen Dichotomie“ des Menschen. Sobald Fromm den Begriff der Entfremdung im Rahmen der kapitalistischen Verhältnisse expliziert, stößt er unvermeidlich auf Antinomien. So erklärt er einerseits die kapitalistische Entfremdung durch die Atomisierung der Gesellschaft, d. h. historisch, wenngleich diese Historizität bei ihm romantisch beschränkt ist, denn in seinen Augen sind die mittelalterliche und andere vorkapitalistische Gesellschaften Antipoden der kapitalistischen Entfremdung, auf die er mit Wehmut zurückblickt.⁸³ Andererseits schlägt er vor, zur menschlichen Natur zurückzukehren, um die Entfremdung zu überwinden: Der Mensch ist „ein soziales Wesen mit einem tiefen Bedürfnis, zu teilen, zu helfen, sich als Glied einer Gruppe zu fühlen“⁸⁴. Nach Fromms Konzeption liegt die Quelle der Entfremdung, der Destruktion usw. aber gerade im menschlichen Wesen, das von ihm als prähistorisch und subsozial betrachtet wird. Fromm weiß, „daß der Einzelne den Lebensmodus annehmen muß, der in einem für eine bestimmte Gesellschaft gegebenen Produk-

tions- und Verteilungssystem wurzelt“.⁸⁵ Dennoch interpretiert er das Verhältnis zwischen Gesellschaft und Persönlichkeit als Gegensatz zwischen der menschlichen Natur und der Gesellschaft. Die geistige Gesundheit des Menschen ist ihm zufolge von der sozialen Struktur abhängig, jedoch nur im Sinne „der Anpassung der Gesellschaft an die Bedürfnisse des Menschen“⁸⁶. Der Ausgangspunkt seiner Untersuchung ist das *abstrakte Individuum*; die Abstraktheit des Menschenbegriffs in der individualistischen Methodologie wird nicht aufgehoben, wenn man deklariert, daß von dem realen, konkreten Menschen die Rede ist. „Die Analyse der Gesellschaft und des historischen Verlaufs muß mit der Analyse des Menschen beginnen, aber nicht mit einer Abstraktion, sondern mit dem wirklichen, konkreten Menschen in seinen physiologischen und psychologischen Eigenschaften. Am Anfang muß eine Konzeption vom Wesen des Menschen stehen, und das Studium des Wirtschaftslebens und der Gesellschaft dient nur dazu, verstehen zu lernen, wie die Verhältnisse den Menschen verkrüppelt haben und wie er sich und seinen Kräften fremd geworden ist.“⁸⁷ Diese gegen die wissenschaftliche Erkenntnismethode gerichtete Methode geht von einer metaphysisch-idealistischen Abstraktion aus; sie rekonstruiert ihren Gegenstand nicht in Gedanken, steigt nicht zum gedanklich Konkreten auf, welches sich aus dem synthetischen Komplex der Abstraktion ergibt; der „humanistische Existentialismus“ *weiß schon alles* über das Wesen des Menschen, bevor er es überhaupt analysiert – und kann *nichts* über dieses Wesen auch nachher *wissen*⁸⁸ –, er geht von ihm aus und kennt von vornherein das künftige Resultat der sozial-historischen Analyse: Illustration der Entstellung des Wesens des Menschen. Die Tatsache aber, daß er seine Ausgangsabstraktion für eine „reale und konkrete“ hält, zeigt nur, daß sein Grundbegriff eine schlechte Abstraktion ist, von der kein Weg zum gedanklich Konkreten führt. Im Prozeß der wissenschaftlichen Erkenntnis kann die Ausgangsabstraktion nur *scheinbar* eine „reale und konkrete“ sein; das gedanklich Konkrete ergibt sich als *Resultat* der Erkenntnis, bildet aber nicht ihren Anfang. Antonio Gramsci setzte sich völlig zu Recht mit der Methodologie des Individualismus auseinander. Das Problem ›Was ist der Mensch?‹ sei stets das Problem der sogenannten ›menschlichen Natur‹ oder auch des sogenannten

»Menschen überhaupt« gewesen; das heißt, das Suchen nach einer Wissenschaft (Philosophie) vom Menschen, die von einem ursprünglich »einheitlichen« Begriff ausgeht, wäre eine Abstraktion, die alles »Menschliche« einbezieht; ist aber das »Menschliche« als einheitlicher Begriff und als Tatsache der Ausgangs- oder Endpunkt? Ist dieses Suchen nicht eher ein »theologischer« und »metaphysischer« Überrest, da das »Menschliche« für den Ausgangspunkt genommen wird?⁸⁹ Der Dogmatismus der Frommschen Methodologie, die eine neue Variante der philosophischen Mythologie des deutschen „wahren Sozialismus“ vom Menschen darstellt, will keine neuen Erkenntnisse über das Wesen des Menschen aus der Untersuchung der Gesellschaft und der Geschichte gewinnen, da er von vornherein zu wissen glaubt, daß die Gesellschaft *als solche* „den Menschen“ nur verküppeln und deformieren kann.

Fromm glaubt die Lösung der Gegensätze der „menschlichen Situation“ – und der Antinomien seiner Theorie – in der Utopie des „gesunden Menschen“, der „gesunden Gesellschaft“ gefunden zu haben, d. h. in einem sozialen Zustand, in dem das Gute in der ursprünglichen Natur und im Wesen des Menschen dominieren soll. Aber ohnehin wird der brüchige Optimismus dieser Utopie fragwürdig infolge der existentialistischen Grundidee von der wesentlichen Entzweiung innerhalb der „menschlichen Situation“. Den Antinomien des „humanistischen Existentialismus“ gesellen sich neue hinzu, denn für die Utopie der „gesunden Gesellschaft“ muß Fromm die *Bedürfnisse* des „gesunden Menschen“ einführen. Der psychologisierenden Auffassung zufolge ist ein Bedürfnis das, was der Mensch als ein solches *empfindet*. Die Bedürfnisse des „gesunden Menschen“ können aber nicht mit den überhaupt empfundenen Bedürfnissen identisch sein, da der „gesunde Mensch“ sich gerade durch seine gesunden Bedürfnisse von den entfremdeten Bedürfnissen des deformierten, entfremdeten Menschen unterscheidet. Fromm sieht sich deshalb veranlaßt, die *objektiven* Bedürfnisse des „gesunden Menschen“ von dem, was der Mensch subjektiv für sein Bedürfnis hält, zu unterscheiden⁹⁰; so rückt er scheinbar von der psychologisierenden Methode ab. Aber um die Bedürfnisse objektiv bestimmen zu können, verfügt er über kein anderes Kriterium als die Psychologie der menschlichen Natur, aus der er die realen Bedürf-

nisse abzuleiten sucht.⁹¹ Die spezifisch menschlichen Bedürfnisse des „gesunden Menschen“, „die von den Bedingtheiten der menschlichen Situation herrühren“, seien: „das Verlangen nach Verbundenheit und Transzendenz, nach Verwurzelung, nach einem Erlebnis der Identität und nach einem Orientierungssystem zum Denken und zur Hingabe“.⁹² Die vermeinte Objektivität dieser emotionellen Bedürfnisse schaltet den Psychologismus nicht aus, sondern unterstreicht ihn nur um so stärker: An die Stelle der gewöhnlichen Bedürfnisse der Menschen treten diejenigen, die nach Meinung des Philosophen des „humanistischen Existentialismus“ vom „gesunden Menschen“ empfunden werden müssen. So sind wir wieder bei der „menschlichen Situation“ angelangt, in der alles Gute und Böse, „die großen Leidenschaften des Menschen – sein Macht-hunger, seine Eitelkeit, sein Wahrheitsdrang, sein Sehnen nach Liebe und Brüderlichkeit, sein Zerstörungstrieb ebenso wie seine Schaffenskraft – kurzum jede mächtige Sehnsucht, die dem Tun des Menschen zugrunde liegt“, ihren Ursprung haben.⁹³ Der Konflikt der Rationalität und der Irrationalität in der Existenz des außerhalb der Geschichte stehenden Menschen sei der Anfang und das Ende von allem, und wenn der „humanistische Existentialismus“ glaubt, diesen Konflikt rational zu erklären, so spricht er in Wirklichkeit nur das Irrationale aus, indem er sich auf sein inneres Orakel beruft. Wir haben somit eine modernisierte Variante jener Philosophie vor uns, mit der sich schon Hegel auseinandersetzte: „Indem jener sich auf das Gefühl, sein inwendiges Orakel beruft, ist er gegen den, der nicht übereinstimmt, fertig; er muß erklären, daß er dem weiter nichts zu sagen habe, der nicht dasselbe in sich finde und fühle; – mit andern Worten, er tritt die Wurzel der Humanität mit Füßen. Denn die Natur dieser ist, auf die Übereinkunft mit andern zu dringen, und ihre Existenz nur in der zustande gebrachten Gemeinsamkeit der Bewußtseine.“⁹⁴

IV

Nur in einer einzigen Hinsicht beschränkt sich Fromm nicht darauf, den Entfremdungsbegriff des jungen Marx nur zu interpretieren, er korrigiert ihn nämlich direkt in bezug auf Ver-

hältnis von Arbeiterklasse und Entfremdung. „Marx glaubt, daß die Arbeiterklasse die am meisten entfremdete Klasse sei, daß daher die Befreiung von der Entfremdung notwendig mit der Befreiung der Arbeiterklasse beginnen würde. Marx sah nicht das Ausmaß voraus, in dem die Entfremdung zum Schicksal der ungeheuren Mehrzahl der Menschen werden sollte, insbesondere ahnte er nichts von dem immer größer werdenden Teil der Bevölkerung, der Symbole und Menschen statt Maschinen manipuliert. Wenn irgendwer, dann sind der Angestellte, der Vertreter, der Manager heutzutage sogar noch entfremdeter als der Facharbeiter.“⁹⁵ Fromm entwickelt seine Korrekturen später weiter: Marx habe nicht voraussehen können, daß sich der Kapitalismus in einem solchen Maße entwickeln wird, daß die Arbeiterklasse in materieller Hinsicht aufblühen und am kapitalistischen Geist teilhaben wird, während die gesamte Gesellschaft bis zum äußersten entfremdet sein wird.⁹⁶ Auf diesem Begriff der Entfremdung, der existentialistisch interpretiert und von seinem Klasseninhalt befreit wird, baut Fromm seine neoromantische Kapitalismuskritik und seine sozialistische Utopie auf; es ist dies eine Kritik, die objektiv in Apologetik übergeht, und eine Utopie, die Argumente zur Negation des tatsächlichen Sozialismus liefert.

Fromm kritisiert die gegenwärtige bürgerliche Gesellschaft; auf die Frage: „Sind wir geistig gesund?“ (im gegenwärtigen Kapitalismus) gibt er eine verneinende Antwort.⁹⁷ In seiner Kritik widerspiegeln sich Gedanken, die bei Marx entnommen wurden, und sogar der Einfluß einiger Leninscher Ideen ist feststellbar, obwohl er Lenin im ganzen ablehnt. Auf dem Bild, das Fromm vom gegenwärtigen Kapitalismus entwirft, herrschen die dunklen Farben vor. Die Arbeit ist für die ungeheure Mehrzahl der Menschen, die nur ihre physische Energie verkaufen können, ein Zwang. „Es wurde des Menschen Bestimmung, zum Gedeihen des Wirtschaftssystems beizutragen, Kapital anzuhäufen – nicht zum Zweck eigener Glückseligkeit, eigenen Heils, sondern als Ziel an sich, als Endziel.“⁹⁸ Der Mensch fühlt sich hilflos und einsam, ihm drohen anonyme, gigantische Kräfte, unter deren Herrschaft er steht: „Und wieder, wie im 15. und 16. Jahrhundert, sah er sich von gigantischen Mächten bedroht. Am meisten zu dieser Entwicklung trug das Monopolkapital bei.“⁹⁹ Alles wird zur Ware, der

Fetischismus der Ware erfaßt die gesamte Psychologie der kapitalistischen Gesellschaft; die Anonymität der sozialen Kräfte ist ein Wesensbestandteil der Struktur der kapitalistischen Gesellschaft; die wirtschaftlichen Gesetze, welche den kapitalistischen Markt regieren – ähnlich wie der Wille des Gottes der Calvinisten –, „wirken hinter dem Rücken der einzelnen Beteiligten“. Fromm stellte eine Liste der Einflüsse auf, welche die Entfremdung auf die gesamte Gesellschaft ausübt; in diesem Inventar tauchen sowohl die Abstrahierung der Verhältnisse und die Quantifizierung der menschlichen Eigenschaften und aller psychischen Errungenschaften als Waren auf wie auch die Manipulation und die Nivellierung der Bedürfnisse und Gefühle sowie die entfremdete Demokratie der bürgerlichen Gesellschaft. Das Stimmrecht in der entfremdeten Gesellschaft garantiert nicht die Demokratie ohne Entfremdung, „denn in einer entfremdeten Gesellschaft ist die Art und Weise, wie die Menschen ihren politischen Willen ausdrücken, nicht sehr weit entfernt von derjenigen, wie sie Waren einkaufen“, und die Kontrolle ist in der bürgerlichen Demokratie in hohem Maße der Kontrolle innerhalb einer großen Korporation ähnlich.¹⁰⁰ „Die Riesenkorporationen, die das ökonomische – und in hohem Grade das politische Schicksal des Landes kontrollieren, stellen das genaue Gegenteil des demokratischen Prozesses dar.“¹⁰¹ Die Welt des Individuums ist im Kapitalismus zersplittert, seine Persönlichkeit befindet sich in ständiger Gefahr, und der Mensch denkt, fühlt und will alles das, von dem er glaubt, es denken, fühlen und wollen zu müssen. Die psychologischen Ergebnisse der Entfremdung sind, „daß der Mensch sich zu einer rezeptiven und einer Marktorientierung entwickelt und aufhört, schöpferisch zu sein; daß er das Gefühl seiner selbst verliert, von Zustimmung abhängig wird und darum zum Konformismus getrieben wird und sich dennoch unsicher fühlt. Er ist unbefriedigt, fühlt sich gelangweilt, wird ängstlich und verwendet den größten Teil seiner Energie darauf, sich Kompensationen zu verschaffen und seine Furcht zu verdecken“.¹⁰²

In diesem Bild widerspiegeln sich die wirklichen kapitalistischen Verhältnisse nicht nur in dem Sinne, daß es Momente enthält, die der Realität entsprechen, sondern auch in dem Sinne, daß die in ihm enthaltenen Verzerrungen und Einseitig-

keiten aus bestimmten Tendenzen des gegenwärtigen Kapitalismus folgen. Im staatsmonopolistischen Kapitalismus wird die Entfremdung noch drückender, und es entstehen neue Formen der Entfremdung; zugleich wird der Ursprung der Entfremdung verschleiert, und zwar durch die ökonomische Regulierungstätigkeit des monopolkapitalistischen Staates, durch seinen Einfluß auf den Zyklenverlauf, durch die Verflechtung der staatlichen und der monopolistischen Organisationen, durch den parasitären Charakter des Monopolkapitals und des mit ihm einhergehenden „Managersystems“; durch das relativ hohe Niveau des Verbrauchs in den hochentwickelten kapitalistischen Ländern wird der Anschein erzeugt, als trete der kapitalistische Charakter der Produktionsverhältnisse in den Hintergrund und als sei das allgemeine Unwohlsein keine Folge dieser Verhältnisse. Die Gefahr eines Kernwaffenkrieges, des kalten und des heißen (Vietnam) Krieges, der Militarismus usw. erhöhen die Unruhe und die Besorgnis; das Funktionieren der kapitalistischen Ökonomie und Politik vernebelt jedoch die gesellschaftliche Natur der Kriegsgefahr und des Militarismus. Unter den Bedingungen des Monopolkapitalismus bringt die wissenschaftlich-technische Revolution neue Gefahren und neue Besorgnisse hervor, diese werden zu Faktoren einer ökonomischen und physischen Unsicherheit; aber unter den Bedingungen der kapitalistischen Entfremdung scheint es, als folgten das Empfinden der Gefahr und der Bedrohung, der Leere und der Sinnlosigkeit der Arbeit aus den Dingen selbst. Der steigende Druck der Monopole, der Einfluß komplizierterer Ausbeutungsformen sowie das Verhältnis von Lohnarbeit und Kapital verschleiender Varianten der Konzentration des Kapitals machen sich unter den Mittelschichten und selbst unter Kreisen der Arbeiter vieler kapitalistischer Länder in Unzufriedenheit und in Krisenstimmung bemerkbar, hinter denen die Klassen-natur der Entfremdung und ihre Quellen – Ausbeutung, Mehrwert – verborgen sind. Die massenhafte Entfremdungspsychose ist eines der Symptome der gesellschaftlichen Unzufriedenheit im gegenwärtigen Stadium des Monopolkapitalismus. Besonders in jenen Ländern, in denen der politische Klassenkampf zur Zeit keine besonders scharfen Formen annimmt, widerspiegelt sich der Zerfall der alten Mittelschichten und die Entstehung von neuen, die Annäherung eines beträchtlichen Teils

der Angestellten an das Niveau der Arbeiter bzw. ihre Verschmelzung mit dem Proletariat im Bewußtsein dieser Schichten, die noch sehr für die bürgerliche Ideologie und den Reformismus empfänglich sind, erst verspätet und inadäquat; ihrer klassenmäßig veränderten Stellung werden sie sich nicht adäquat bewußt. Die Ausbeutung, die Machtstellung und die Tätigkeit des staatsmonopolistischen Kapitalismus rufen zwar diese Unzufriedenheit, Furcht vor Bedrohungen und das Gefühl der Entfremdung hervor; solange jedoch der gesellschaftliche Inhalt, der sich in diesen Gefühlen äußert, noch verborgen bleibt und nicht mit dem antiimperialistischen Kampf verbunden wird, besteht die Möglichkeit, sie mit den Krisenstimmungen der Bourgeoisie, der Mode und dem Mythos der kosmischen Entfremdung zu vermengen. Der Personalist Domenach schrieb nicht ohne Ironie (bzw. Selbstironie), die Entfremdung ähnele „einer Grippe; sie betrifft fast alle, alle sprechen von ihr, aber keiner weiß, was sie darstellt. Der Virus ist nicht isoliert. Bleibt hinzuzufügen, daß die Entfremdung ebenso wie die Grippe von Unwohlsein begleitet ist, das sich schwer definieren läßt, aber doch zu erkennen ist“⁴⁰³. In der neoromanistischen Kapitalismuskritik Fromms wird dieses Unwohlsein beschrieben, doch wird bei ihm schon in der „Krankengeschichte“ die dokumentarisch belegte Darstellung der sozialpsychologischen Stellung der Mittelschichten bzw. der sich in ihrer objektiven Lage der des Proletariats annähernden Angestellten und Angehörigen der Intelligenz (hier liegt die Stärke der Frommschen Kritik) mit der universellen und absoluten Fixierung einiger Symptome der Entfremdung vermengt; das Symptom wird dabei mit dem Wesen der Wirklichkeit identifiziert. Fromm reduziert alle Verhältnisse des gegenwärtigen Kapitalismus auf die Entfremdung; seine Kritik an der kapitalistischen Gesellschaft geht vom allgemeinen philosophischen Begriff der Entfremdung aus und kehrt wieder zu ihm zurück.

Die Kapitalismuskritik des „humanistischen Existentialismus“ geht genau an dem Punkt in Apologetik über, wo sie am radikalsten zu sein scheint, wo sie nämlich die *absolute und universelle* Entfremdung annimmt. In dieser absoluten und universellen Entfremdung verschwindet der Konflikt zwischen Arbeit und Kapital, den Fromm nicht als Klassengegensatz

interpretiert, sondern als Gegensatz zwischen moralischen Prinzipien, zwischen der Bejahung der „Welt der Dinge“ und der „Welt des Lebens und seiner schöpferischen Kraft“¹⁰⁴. Die Klasse der Kapitalisten löst sich im Nebel der universellen Entfremdung auf. „Welches ist demnach die Haltung des ‚Besitzers‘ der großen Korporation gegenüber ‚seinem‘ Eigentum? Es ist die der beinahe völligen Entfremdung. Sein Besitzrecht besteht in einem Stück Papier, das einen gewissen, schwankenden Geldwert darstellt; er hat keine Verantwortung für das Unternehmen und keinerlei konkrete Beziehung zu ihm.“¹⁰⁵ In der Konzeption Fromms verliert der Klassenkampf nicht nur deshalb seinen Sinn, weil die Ökonomie und der Geist des Kapitalismus die Arbeiterklasse vollständig korrumpiert haben sollen.¹⁰⁶ Im gegenwärtigen Kapitalismus gebe es keine reale oder potentielle gesellschaftliche Kraft, die in der Lage wäre, die Liquidierung der Entfremdung zu erreichen (oder gegen deren Widerstand diese Liquidierung durchgesetzt werden müsse). Lediglich kleine Gruppen von Intellektuellen, die zum „humanistischen Existentialismus“ neigen, geben Grund zur Hoffnung und zum Vertrauen; nur sie können das verlöschende Feuer der utopischen „Humanisierung“ am Leben erhalten. Die Ausbeutungsverhältnisse und Klassengegensätze werden mit dem mystischen Mantel der absoluten und universellen Entfremdung bedeckt. Das Kapital erscheint in dieser Auffassung in seiner *entfremdeten* Form als Ding, die Verdinglichung hingegen nicht als Folge der kapitalistischen Produktionsverhältnisse. In dieser Konzeption wird die „verzauberte und verkehrte Welt“, von der Marx nachgewiesen hat, daß es materielle Verhältnisse sind, die ihre Fetischisierung hervorrufen, zu einer existentialistischen Anthropologie mystifiziert. Marx hatte von dieser verkehrten Welt aber nachgewiesen, daß „das Kapital... kein Ding (ist), sondern ein bestimmtes, gesellschaftliches, einer bestimmten historischen Gesellschaftsformation angehöriges Produktionsverhältnis, das sich an einem Ding darstellt und diesem Ding einen spezifischen gesellschaftlichen Charakter gibt“¹⁰⁷. Die Verhältnisse des staatsmonopolistischen Kapitalismus werden von Fromm in der gleichen Weise in *entfremdeter* Form widergespiegelt. Aus diesem Grunde kapitulierte er denn schließlich vor der wirklichen Entfremdung der kapitalistischen Gesellschaft.¹⁰⁸

Das Neue im Verhältnis zwischen dem gegenwärtigen Kapitalismus und dem Menschen besteht nach Fromm darin, daß der „homo consumens“ und mit ihm die „Entfremdung im Überfluß“ allgemein geworden sind. Die Charakteristik ist auch hier psychologisierend: Der „homo consumens“ sei der Mensch, dessen Hauptziel nicht in dem *Besitzen*, sondern in der *Konsumtion* von immer mehr Dingen bestehe, womit er seine innere Leere, Passivität, Einsamkeit und Unruhe kompensieren wolle. Der „homo consumens“ lebe in der Illusion des Glücks, leide aber unbewußt an Langeweile und Passivität.¹⁰⁹ Dieser „homo consumens“ sei nicht an der Produktion, sondern an der Konsumtion und am Geldverbrauch interessiert, der in ihm herrschende irrationale Trieb zum Kaufen und Konsumieren sei ihm Selbstzweck, der in keiner Beziehung zum Nutzen der gekauften und konsumierten Dinge stehe. Offensichtlich sind auch in der mystifizierten Gestalt des „homo consumens“ Elemente der Wirklichkeit verborgen: die Konsumtion ist in den entwickelten kapitalistischen Ländern gestiegen; die Struktur der Konsumtion hat sich geändert; die Monopole „manipulieren“ dank ihres ökonomischen (und psychischen) Einflusses die Nachfrage, und mit der Erhöhung des materiellen Lebensstandards haben sich gleichzeitig Unwohlsein und Unruhe erhöht. In der Figur des „homo consumens“ finden diese realen Elemente allerdings ihren Niederschlag in einem schattenhaften abstrakten Typ des Zeitgenossen; nach Fromm ist der Verbrauch die einzige Sorge des Menschen im modernen Kapitalismus, unabhängig von seiner Klasse; sein Entfremdetsein kulminiere darin, daß er unabhängig von seinen Bedürfnissen kaufen und konsumieren möchte. Die ungewollte Selbstkritik der ganzen Methode kommt darin zum Ausdruck, daß der „humanistische Existentialismus“ nicht einmal den Versuch macht, seine Konzeption – die das Prinzip der Wohlstandsgesellschaft mit dem Mythos von der Entfremdung verbindet – mit der ökonomischen Realität des Kapitalismus zu konfrontieren. Aus der Sicht der psychologisierenden Methodologie ist es völlig überflüssig, die These von der Entpersönlichung des Eigentums mit der realen Struktur des Monopolkapitals zu vergleichen; sie beachtet deshalb auch nicht die Tatsache, daß die ökonomische Macht – trotz ihrer scheinbaren Anonymität – unmittelbar oder mittelbar bestimmt werden kann und letztlich vom Eigentum an den

Produktionsmitteln abhängt und daß das Moment der Eigentümergruppen eine große Rolle bei der Entstehung sogenannter „Sternsysteme“, der Struktur des Finanzkapitals spielt.¹¹⁰ Der Begriff des „homo consumens“ wäre nicht haltbar, wenn die „humanisierende“ Marx-Interpretation die klassenmäßige Bestimmtheit der Konsumtion, ihre Abhängigkeit von der Produktion und den Produktionsverhältnissen, vom Verhältnis zwischen dem Niveau der Bedürfnisse und der Konsumtion der Arbeiterklasse sowie die quantitativ bestimmbaren Veränderungen in der Ausbeutung der Arbeit oder die Dynamik der Streikbewegung in der kapitalistischen Welt zum Gegenstand ihrer Forschungen machen würde. Dank seiner psychologisierenden Anschauung immunisiert sich der „humanistische Existentialismus“ gegenüber der Notwendigkeit, den Widerspruch zwischen Apologetik und Wirklichkeit zur Kenntnis zu nehmen. In seiner abstrakten Reinheit, frei vom unangenehmen Einfluß der Gesamtheit ökonomischer Tatsachen, zeichnet der „humanistische Existentialismus“ die Figur des „homo consumens“.

Gibt es überhaupt einen Ausweg aus der universellen und absoluten Entfremdung, aus der Welt des „homo consumens“? Der „humanistische Existentialismus“ hofft, daß eine *Erlösung* möglich sei: der Entfremdung steht die „Humanisierung“, der Welt des „Habens“ steht die „Welt des Seins“ gegenüber. In der existentialistischen Teleologie und Eschatologie Fromms ist der „humanistische Sozialismus“ das Gelobte Land. Hier, an diesem nichtexistierenden Punkt der Utopie möchte die schillernde Hoffnung auf Rettung vor Anker gehen, doch in ihr keimt die Tragik: wie soll zuverlässige Rettung möglich sein, wenn der Zerstörungstrieb, die „Autorität“ und das „Übel“ in der menschlichen Natur, in ihrer existentiellen Grundsituation wurzeln? Und so, wie die Entfremdung bei Fromm im Grunde eine psychologische Erscheinung darstellt, so erscheint auch die Verwirklichung des „humanistischen Sozialismus“ als psychisches Problem; in der Frommschen Variante des Neofreudismus wird sie in großem Maße von der psychiatrischen Heilung der entfremdeten Menschen erwartet.¹¹¹ Die geistige Heilung der Individuen und in deren Gefolge auch die der ganzen Gesellschaft erfordert nach Fromm einige reale, politische und sozial-ökonomische Veränderungen. Er glaubt jedoch, Marx sei nicht

über den Rahmen des Kapitalismus des 19. Jahrhunderts und des bürgerlichen Geistes hinausgegangen, da er der Eroberung der politischen Macht, der Expropriation der Expropriateure und der Schaffung des gesellschaftlichen Eigentums an den Produktionsmitteln die primäre Rolle bei der gesellschaftlichen Umwälzung zuschreibt, während nach Fromm „die Funktion des Arbeiters im Arbeitsprozeß . . . , seine sozialen Beziehungen zu ändern in der Fabrik und die Wirkung der Arbeitsmethode auf den Charakter des Arbeiters“ primär sind. Der Gedanke von der Priorität der politischen Macht und der Veränderung der Eigentumsverhältnisse sei eine „Falle des Marxismus“; „... andre sozialistische Denkrichtungen waren aufgeschlossener für die Wahrnehmung der dem Marxismus innewohnenden Fallen, und sie haben das Ziel des Sozialismus oft angemessener definiert. Die Owenisten, Syndikalisten, Anarchisten und Gilden-Sozialisten waren sich einig in ihrem Hauptanliegen, das der gesellschaftlichen und menschlichen Situation des Arbeiters in seiner Arbeit und der Art seiner Beziehung zu seinen Arbeitskameraden galt.“¹¹² Seine sozialistische Utopie verknüpft er mit dem Namen von Marx: „Für Marx ist der Sozialismus eine Gesellschaft, in der der Mensch von den ökonomischen Ketten und der Habsucht befreit ist.“¹¹³ Ein Sozialismus, in dem es keine religiösen Impulse gebe, da in ihm der Mensch „nicht die Natur ‚beherrscht‘, sondern . . . eins mit ihr wird, . . . den Dingen gegenüber lebendig und empfänglich ist, so daß die Dinge für ihn lebendig werden . . .“¹¹⁴

Einst schrieben die Vertreter des „wahren Sozialismus“ ihren philosophischen Unsinn – nach einer sarkastischen Charakteristik von Marx und Engels – hinter das französische Original; „hinter die französische Kritik der Geldverhältnisse schrieben sie ‚Entäußerung des menschlichen Wesens‘, hinter die französische Kritik des Bourgeoisstaates schrieben sie ‚Aufhebung der Herrschaft des abstrakt Allgemeinen‘ usw.“ – und heute schreibt die „humanistisch-existentialistische“ Interpretation *hinter Marx* die Thesen ihrer Vorläufer (der Vertreter des „wahren Sozialismus“ und des Proudhonismus) und ihrer Quellen (der bürgerlichen „Lebensphilosophie“ usw.). Damals schien es dem deutschen „wahren Sozialismus“, daß er der Einseitigkeit des französischen kritischen Sozialismus entronnen sei; heute scheint es dem „humanistischen Sozialismus“, daß er die

Einseitigkeit von Marx und des Marxismus überwunden habe; in Wirklichkeit aber reproduziert er nur das, was Marx ablehnte und verachtete. Der „wahre Sozialismus“ war der Überzeugung, „statt wahrer Bedürfnisse das Bedürfnis der Wahrheit und statt der Interessen des Proletariats die Interessen des menschlichen Wesens, des Menschen überhaupt, vertreten zu haben, des Menschen, der keiner Klasse, der überhaupt nicht der Wirklichkeit, der nur dem Dunsthimmel der philosophischen Phantasie angehört“¹¹⁵. Die Frommsche Marx-Interpretation reutopisiert den Sozialismus; sein „humanistischer Sozialismus“ isoliert sich völlig von den Notwendigkeiten der irdischen Welt und ihrer realen gesellschaftlichen Kräfte. Die Tatsache, daß aus diesem Sozialismus die materielle Wirklichkeit der Produktivkräfte und Produktionsverhältnisse ausgeschaltet ist, daß in ihm jegliche objektive Bestimmtheit, jegliche ökonomische Notwendigkeit fehlt, zeugt nur davon, daß der säkularisierte Messianismus mittels der Begriffe der philosophischen Anthropologie die Verheißungen des *Jenseits* beschreibt.

Fromm bedient sich der Utopie dieses „humanistischen Sozialismus“ als Kriterium in seiner Kritik des *wirklichen Sozialismus*. Sobald die existierende und sich entwickelnde sozialistische Gesellschaft diesem Kriterium nicht entspricht, bricht er den Stab über sie: die „sowjetische Gesellschaft“ sei „ein System eines konservativen Staatskapitalismus“, das von einer „neuen Managerbürokratie geführt“ wird. „Der Impuls des größeren Einkommens für mehr Arbeit ist derselbe, welchen der Kapitalismus verwendet“; „die Sowjetunion ist heute ein konservativer Staat, der sich auf das Prinzip des ›Habens‹ gründet; sie ist in vieler Hinsicht reaktionärer als die ›kapitalistischen‹ Staaten. Nur in einer wesentlichen Beziehung ist sie progressiver als die letzteren, nämlich darin, daß die privaten Korporationsinteressen nicht den allgemeinen politischen und ökonomischen Plänen der Regierung im Wege stehen.“¹¹⁶ Aber selbst diese Anerkennung wird durch die antikommunistische Anschuldigung in Zweifel gezogen, die in fast allen seinen neueren Werken wiederkehrt: „In den ärmeren europäischen Ländern, in denen der Kommunismus gesiegt hat, . . . droht sich der Sozialismus in eine Gesellschaft zu verwandeln, welche die rückständigen Länder zwar schneller industrialisiert als der Kapitalismus, die aber nie zu einer Gesellschaft wird, deren

Hauptziel die Entwicklung des Menschen und nicht die der Produktion ist.“¹¹⁷ Fromm schreibt dem Leninismus, dem Wesen des sozialistischen Systems und seiner Grundstruktur durch voluntaristische Willkür verursachte Entstellungen zu; er kann sich nicht einmal der antikommunistischen Schablone enthalten, daß „die Differenzierung zwischen den sozialen Klassen in Rußland größer (sei) als in irgendeinem kapitalistischen Lande“¹¹⁸, und schreckt selbst davor nicht zurück, im Namen von Marx antikommunistische Erklärungen abzugeben.¹¹⁹ Die „humanisierende“ Marx-Interpretation versteigt sich schließlich zu der These, daß die sowjetische sozialistische Gesellschaft nicht zur kapitalistischen Gesellschaft im Gegensatz stünde, sondern zu den Ideen von Marx. Die heutige sozialistische Gesellschaft sei weiter von Marx' Ideen entfernt als der zeitgenössische Kapitalismus¹²⁰, „seit der brutalen Niederwerfung der Rebellion von Kronstadt gab es in Rußland keine Chance einer fortschrittlichen Entwicklung mehr, die sogar der Frühkapitalismus in seinen dunkelsten Zeiten geboten hatte“¹²¹ Das Dunkel der absoluten und universellen Entfremdung im gegenwärtigen Kapitalismus wird dergestalt beim Vergleich mit der sozialistischen Wirklichkeit auf eine Weise erhellt, die im Bild des Kapitalismus die grünen Farben der Hoffnung und die rosigen der „demokratischen sozialistischen“ Zuversicht auftauchen¹²² lassen. Der absolute Charakter der kapitalistischen Entfremdung wird relativiert; der „humanisierenden“ Marx-Interpretation ist es gelungen, ein Non plus ultra der Entfremdung zu schaffen: der uminterpretierte Marx verteidigt den Kapitalismus gegen die proletarische Revolution, gegen den Sozialismus.

V

Der auf diese Weise „humanisierte“ Marx kann mit dem Leninismus und der revolutionären kommunistischen Bewegung nichts gemein haben. Die Trennung und Gegenüberstellung der Marxschen Gedanken und des Leninismus erscheint als Schlußfolgerung aus der „humanisierenden“ Marx-Interpretation, ist aber in Wirklichkeit deren Voraussetzung und Ausgangspunkt, deren „quod erat demonstrandum“. Lenin legte „Marx nicht im

Sinne dieses humanistischen Existentialismus“ aus, schreibt Fromm, und im Namen des „humanistischen Existentialismus“ erhebt er gegen Lenin die Anschuldigung, er sei „von positivistisch-mechanistischen Gedankengängen beherrscht“ gewesen¹²³, ihm hätte der Glaube an den Menschen gefehlt¹²⁴, mit ihm beginne die Zerstörung des Sozialismus. Fromm ersetzt Marxens revolutionären Humanismus durch den „humanistischen Existentialismus“, und da „humanistischer Existentialismus“ und Leninismus unversöhnlich sind, so erklärt er feierlich, habe Lenin Marx falsch ausgelegt, der Leninismus verneine die humanistischen Ideen von Marx. In Wirklichkeit bringt uns die „humanisierende“ Marx-Interpretation nicht zum revolutionären Humanismus des Marxismus zurück, sondern ist ihm entgegengesetzt, da der revolutionäre Humanismus im Marxismus nicht die moralische Stütze der Theorie und nicht ein Prinzip ist, das von der wissenschaftlichen Theorie abgetrennt werden kann, sondern ein Moment, eine Eigenschaft und eine Funktion der *Ganzheit* der marxistischen wissenschaftlichen Theorie und revolutionären Praxis. Die marxistische Theorie ist revolutionärer Humanismus nicht im Sinne des abstrakten Anthropozentrismus, der „philosophischen Anthropologie“. Im dialektischen Erkenntnisprozeß erfaßt der Marxismus philosophisch die allgemeinsten Bewegungsgesetze der objektiven Welt und der Erkenntnis; er begreift die gesellschaftliche Entwicklung, die realen Lebensprozesse der Menschen als Teil dieser objektiven Welt; der Marxismus erkennt die notwendigen inneren Zusammenhänge der *wirklichen* (sozialhistorischen) Tätigkeit der Menschen. Der Marxismus ist revolutionärer Humanismus deshalb, weil er Theorie und Praxis der sozialen Befreiung der Arbeiterklasse und mit ihr der gesamten Menschheit ist, weil er mittels der Diktatur des Proletariats zum Sozialismus führt, in dem „die freie Entwicklung eines jeden die Bedingung für die freie Entwicklung aller ist“¹²⁵. Eben aus diesem Grunde festigt und realisiert der Leninismus, der nicht eine unter anderen möglichen Marx-Interpretationen, sondern die international gültige Weiterentwicklung der Lehre von Marx ist und die Totalität der marxistischen Theorie betrifft¹²⁶, den revolutionären Humanismus von Marx.

Eines der Handbücher des Antikommunismus stellte gegen Ende der fünfziger Jahre die Prognose auf, „daß in der Zu-

kunft eine gewaltige Auseinandersetzung bevorsteht zwischen dem leninistischen Kommunismus und humanistischen – in vielen Fällen in sozialistischer Form auftretenden – Tendenzen¹²⁷. Hinter diesem Manöver steht die Erkenntnis, daß die geistigen Prozesse, die sich im Zusammenhang mit dem Marxismus vollziehen, Klassencharakter haben: der Leninismus und der sich über die Klassen stellende abstrakte Humanismus sind ideologische Gegensätze; die Prognose bringt zugleich den Wunsch, das Ziel und das Bestreben des Antikommunismus zum Ausdruck, eine geistige Situation zu schaffen, die durch die Formel „Humanismus gegen Leninismus“ charakterisiert ist. Die „humanistisch-existentialistische“ Marx-Interpretation, die diese Formel zur Voraussetzung ihrer Fragestellung gewählt hat, ist dem revolutionären Humanismus des *Marxismus-Leninismus* entgegengesetzt, weil der wirkliche sozialhistorische Lebensprozeß der wirklichen Menschen von ihr als in Abhängigkeit von irrationalen Faktoren befindlich betrachtet wird und die wirklichen Menschen ihr als gefangen in der Tragik der „menschlichen Existenz“ erscheinen; weil sie die Persönlichkeit als den Sklaven von Kräften ansieht, die außerhalb der Geschichte und außerhalb der Gesellschaft angesiedelt sind; weil sie die Gesetze der revolutionären Umwandlung der Gesellschaft nicht zur Kenntnis nehmen will und weil sie die Theorie und Praxis der revolutionären Umwandlung und der sozialen Befreiung des Menschen verneint. Der „humanistische Existentialismus“ ignoriert im Zeichen des Kultes vom abstrakten Menschen die Rolle des Klassenkampfes im historischen Prozeß des gesellschaftlichen Menschen und insbesondere bei der Liquidierung des Kapitalismus. In seiner Marx-Interpretation geht zusammen mit den Ideen des Materialismus, des Klassenkampfes und der Revolution auch der *Humanismus* von Marx verloren. Für die Nachfolger des Marxschen Humanismus liegt der Weg zur Befreiung des Menschen im aktuellen revolutionären Kampf und in der welthistorischen Mission des Proletariats; eben der revolutionäre Sprung im historischen Prozeß bedeutet für sie die Erhaltung von dessen Kontinuität. Da der „humanistische Existentialismus“ an Stelle der wissenschaftlichen Analyse der wirklichen Tätigkeit und der wirklichen Menschen vorwiegend damit beschäftigt ist, eine konstruierte psychische Lebenssituation eines menschlichen Schattens zu beschreiben, der sich

mit den Problemen des „humanistischen Existentialismus“ auseinandersetzt, so verliert auch das Erbe der progressiven humanistischen Traditionen, auf das er sich ständig beruft, seinen realen Sinn. Fromm beschwört das Faustische Ideal, doch bringen diese Bezugnahmen den Gegensatz zwischen dem spinozistisch-rationalistischen Optimismus der Weltanschauung Goethes und der Philosophie der Tragik der „existentialistischen Grundsituation“, zwischen dem kämpferischen Humanismus und der Mystik eines der Erlösung harrenden Messianismus nicht zum Verschwinden. Stellt man das vormarxistische Erbe *in Gegensatz* zum Marxismus-Leninismus, so läßt es sich zwar „uminterpretieren“, jedoch weder erhalten noch wissenschaftlich erfassen.

Durch die kleinbürgerlich-nationalistische, ultrarevolutionäre Strömung erhält die „humanisierende“ Marx-Interpretation den Anschein, als sei die „Humanisierung“ des Marxismus der eigentliche Antipode der revolutionären Phrase. Gibt es in der Tat einen radikaleren Gegensatz als zwischen der Leugnung des humanistischen Charakters des Marxismus und der sich auf den Humanismus von Marx berufenden „Neuinterpretation“? Einerseits die abstrakte und metaphysische Negation der „alten“ Kultur, der „alten“ Ideen, andererseits die Verherrlichung des humanistischen Erbes; dort die Mythologie des Bauernkrieges, der Glaube an die Allmacht der revolutionären Gewalt, hier die Furcht vor der Gewalt; in den „Ideen Mao Tse-tungs“ wird die revolutionäre Phrase angebetet, im „humanistischen Existentialismus“ dagegen wird die Revolution als bürgerliche Idee abgelehnt. Wer kann diese Gegensätzlichkeit leugnen? Und dennoch verbindet der gemeinsame Kampf gegen den Leninismus „die Humanisierung“ des Marxismus und die ultrarevolutionäre Dehumanisierung. Die „Humanisierung“ des Marxismus und seine „Revolutionierung“ ziehen gleichermaßen die führende Rolle der Arbeiterklasse bei der Umwandlung der Gesellschaft in Zweifel; beide Strömungen gehen davon aus, daß das Proletariat durch den gegenwärtigen Kapitalismus vollständig korrumpiert sei. Die Anhänger der „Humanisierung“ des Marxismus sehen die Rettung in der Tätigkeit einer Avantgarde von Intellektuellen, die Verfechter seiner „Revolutionierung“ hingegen bauen auf das „internationale Dorf“. Beide Strömungen sind sich in der Verurteilung der existieren-

den sozialistischen Welt einig, und einzelne ihrer utopischen Vorstellungen vom Sozialismus sind einander sogar ähnlich: die Struktur der Interessen, die persönliche materielle Interessiertheit, die Waren- und Geldbeziehungen, die auf die Befriedigung der Bedürfnisse, auf die Schaffung von Wohlstand gerichteten Anstrengungen, der ökonomische Wettbewerb mit dem Kapitalismus – all das sind in den Augen der „Humanisatoren“ und der Anhänger der „Revolutionierung“ gleichermaßen Symptome der bürgerlichen Ausartung des Sozialismus. Der Sozialismus nimmt in beiden Auffassungen utopischen Charakter an (obwohl der Inhalt dieser Utopien in vieler Hinsicht divergiert und sogar gegensätzlich ist), die neue Gesellschaft wird in ihnen in erster Linie zu einer Sache des Bewußtseins und erhält utopisch-mythische Färbung. Auch in den philosophischen Grundpositionen beider Strömungen läßt sich eine gewisse Verwandtschaft feststellen: hier wie dort wird der abstrakte Mensch den „Dingen“ gegenübergestellt; Ausgangspunkt ist in beiden Fällen die idealistische Auffassung vom abstrakten Menschen. „Was das Verhältnis von Mensch und Materie betrifft, so ist der entscheidende Faktor der Mensch und nicht die Materie“¹²⁸, schreibt man im Namen der „Ideen Mao Tse-tungs“, und diese Erklärung könnte auch der „humanistische Existentialismus“ unterschreiben. „Der Mensch ist der Herr der Materie, während die Materie gewisse Bedingungen für die Tätigkeit des Menschen schafft.“¹²⁹ Dem „humanistischen Existentialismus“ zufolge beginnt hier die Tragik der menschlichen Situation, die geistige Spaltung des Menschen, während für die Anhänger der Revolutionierung des Marxismus eben hier die voluntaristischen Ideen und Handlungen ihren Ursprung und ihre Berechtigung finden. Die „Humanisierung“ des Marxismus und seine dehumanisierende „Revolutionierung“ behaupten gleichermaßen, der Marxismus-Leninismus, die wissenschaftliche Ideologie der revolutionären Arbeiterbewegung, sei *kein* Humanismus. Im Kampf gegen die ultrarevolutionäre Leugnung des revolutionären Humanismus von Marx, gegen die „Ideen Mao Tse-tungs“ kann der Leninismus deshalb kein Bündnis mit der bürgerlichen „Humanisierung“ von Marx eingehen.

Die „humanisierende“ Marx-Interpretation orientiert sich in der Arbeiterbewegung zwangsläufig auf den Reformismus und den „demokratischen Sozialismus“. Fromm kritisiert und lobt

den „demokratischen Sozialismus“ und möchte ihn erneuern. Seine Kritik ist ziemlich scharf: „Während der Marxismus sich eine über den Rahmen des Kapitalismus hinausgehende Gesellschaft zum Ziel setzte, eine Gesellschaft, welche die volle Entwicklung der individuellen Persönlichkeit anstrebte, hielt die Mehrzahl der Sozialisten den Sozialismus für eine Bewegung, die die ökonomische und gesellschaftliche Lage innerhalb des Kapitalismus verbessern will; die Sozialisierung der Produktionsmittel gemeinsam mit den Prinzipien des Wohlfahrtsstaates hielt sie für ein hinreichendes Kriterium der sozialistischen Gesellschaft.“¹³⁰ Die Reformisten wiederholten ständig die – u. a. auch von Fromm übernommenen – Anklagen gegen den Kommunismus, enthielten sich jedoch „jeder radikalen Kritik am Kapitalismus und ebenso irgendwelcher neuer Vorschläge für die Durchführung eines demokratischen Sozialismus.“¹³¹ In dieser Frommschen Kritik des gegenwärtigen Reformismus offenbart sich eine gewisse kleinbürgerliche, intellektuelle Unzufriedenheit mit der Praxis der Sozialdemokratie, doch trifft diese Kritik nicht das Wesen des „demokratischen Sozialismus“. Einer der Punkte der Kritik – die Sozialisierung der Produktionsmittel –, der, nebenbei gesagt, heute schon zum größten Teil aus dem Programm des Reformismus gestrichen ist, bezieht sich gerade auf ein solches Moment, das – wenn auch entstellt und mit veränderter Bedeutung – aus der revolutionären marxistischen Vergangenheit der Sozialdemokratie erhalten geblieben war. Das ist der Grund, warum die Kritik schließlich zum Lob wird: Der „demokratische Sozialismus“ hat seinen grundsätzlichen Gegensatz zum Kommunismus unter Beweis gestellt, oder – wie Fromm formuliert –, die „Mehrzahl der demokratischen Sozialisten hat das Bündnis mit den kommunistischen ‚Marxisten‘ abgelehnt“, d. h., der „demokratische Sozialismus“ stellt besonders in den zurückgebliebenen Ländern eine größere Herausforderung gegenüber dem Kommunismus als die kapitalistischen Regimes dar.¹³² Eine solche Synthese von Kritik und Lob läuft auf eine Erneuerung des Reformismus hinaus. Fromms Absicht ist es, „die Notwendigkeit der Rückkehr des demokratischen Sozialismus zu den *menschlichen* Aspekten des sozialen Problems und der Konzentration auf diese Seite hervorzuheben, zu betonen, daß die sozialdemokratische Bewegung den Kapitalismus kritisieren muß um dessent-

willen, was er den menschlichen Werten antut, der Seele und dem Geist des Menschen, und daß sie jedes innere Bild, jede Vision des Sozialismus unter dem Gesichtspunkt des Menschlichen zu prüfen hat, mit der Frage: auf welche Weise wird eine sozialistische Gesellschaft beitragen zur Beendigung der Selbstentfremdung des Menschen und des Götzendienstes an der Wirtschaft und am Staat?¹³³ In diesem Gemisch von Kritik, Lob und Erneuerungsbestrebungen werden manche echten Züge des Reformismus deutlich, vor allem die Tatsache, daß er den „Geist des Kapitalismus“ übernommen hat; es nimmt deshalb nicht wunder, daß die „humanisierende“ Marx-Interpretation im Umkreise der linken Gegner der offen antimarxistischen reformistischen Ideologie und Politik, die mit der sozialistischen Tradition gebrochen hat, ihre Anhänger findet.

Für den Reformismus ist charakteristisch, daß er den Akzent auf die *Trennung* von Marx legt, während in der bürgerlichen geistigen Welt die Kritik an Marx immer mehr mit seiner *Uminterpretation*, d. h. mit der „Anerkennung“ seiner Verdienste verknüpft wird. Das Hervorstechende an der Marx-Integration und -Interpretation bürgerlicher Richtungen ist aber ihr Bestreben, den Marxismus von der Arbeiterbewegung zu trennen.

Der Marx, den die Ideologie des sozialdemokratischen Reformismus loswerden möchte, ist *nicht derselbe Marx* wie der, den die Theologen und Existentialisten „neu entdecken“. Der erste ist der in der Arbeiterbewegung lebendige, die Traditionen des Klassenkampfes verkörpernde und dem antikapitalistischen Kampf die Idee und die Strategie liefernde Marx, in dem der zeitgenössische Reformismus nur ein langweiliges Erbe erblicken kann. Der andere, das ist der „synthetisierbare“, der „uminterpretierte“ Marx, der durch die bürgerliche Ideologie „humanisierte“ Philosoph der Entfremdung, der von der Praxis der Arbeiterbewegung losgelöst ist und dem proletarischer revolutionärer Geist und Materialismus fremd sind. „Der künftige Ideengeschichtler der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts sieht sich einer seltsamen Erscheinung gegenüber: der Wiederkehr von Karl Marx. Er kommt nicht im Gewande des Ökonomen, nicht als Autor des ‚Kapitals‘, nicht als revolutionärer Sansculotte, nicht als suggestiver Pamphletist des ‚Kommunistischen Manifests‘. Er kommt im Talar, als Philosoph und Mo-

ralprediger, bringt freudige Kunde von der menschlichen Freiheit, die außerhalb der engen Grenzen einer Klasse, Partei oder Fraktion Bestand hat. Nicht die Industriearbeiter aller Länder, sondern die Intellektuellen und Literaten der Hauptstädte der Welt, nicht das Proletariat, sondern Elemente des Professorats, nicht die sozial Unterdrückten, sondern die psychologisch Entfremdeten folgen ihm, ein heterogenes Ensemble von Schriftstellern, Künstlern und jungen Idealisten, von Männern und Frauen, die irgendeine Beschäftigung, irgendeinen Weg, irgendeinen Rhythmus und irgendeinen Zen suchen.“¹³⁴ Sidney Hook urteilt über die „humanisierende“ Marx-Interpretation aus der Sicht der zielgerichteten imperialistischen Ideologie, die von jeglichen kleinbürgerlichen Illusionen frei ist. Eine solche zynische kapitalistische Bewußtheit gibt die Möglichkeit, den *Klasseninhalt* des „neu entdeckten“ Marx treffend zu charakterisieren. Die „humanisierende“ Interpretation tritt *für die Aktualität des entfremdeten Marx* ein, der zeitgenössische Reformismus geht *gegen die Aktualität des wirklichen Marx* an.

In der Atmosphäre offener Angriffe auf den Marxismus treten diese Unterschiede und Gegensätze jedoch bei weitem nicht offen zutage. Hindels will im Gefolge der austromarxistischen Traditionen vom Typ Otto Bauers Marx für die Sozialisten erhalten und verteidigen. In diesem Anliegen glaubt er sich von Fromm gegen den Antimarxismus eines Nanning oder Leser unterstützt. Charakteristisch ist jedoch, daß Hindels – obwohl seine Auffassungen keineswegs mit dem Leninismus übereinstimmen – es für notwendig hält, energisch gegen die den sozialistischen Sowjetstaat betreffenden antikomunistischen Ausfälle Fromms aufzutreten.¹³⁵ Und wenn er unter dem Einfluß der „humanisierenden“ Marx-Interpretation erklärt, daß im Zentrum der sozialen Diagnose des Sozialismus die „geistige Situation des Menschen“ steht, so widerspricht er damit seiner eigenen Hauptthese, daß die Grundlage des gesellschaftlichen Kampfes die Frage nach dem Eigentum an den Produktionsmitteln ist; „jede objektive Analyse der Produktionsverhältnisse führt zu der Erkenntnis, das die *Verfügungsgewalt über die entscheidenden Produktionsmittel* bei einer kleinen Minderheit liegt, die aus Kapitalisten und Spitzenmanagern, institutionell betrachtet, aus international verfilzten Monopolen, besteht.“¹³⁶ Er widerspricht ferner seiner allgemeinen Behaup-

tung, daß der grundlegende Gegensatz des zeitgenössischen Kapitalismus der Antagonismus zwischen Kapital und Arbeit, zwischen der Klasse der Kapitalisten und der Klasse der Proletarier ist. All das wie auch die Idee der Kampfgemeinschaft zwischen der sozialistischen Welt und der Arbeiterklasse in den kapitalistischen Ländern ist der „humanisierenden“ Marx-Interpretation fremd. Die linke Kritik der im Reformismus vorherrschenden Richtung – wie die von Hindels – geht zwar in gewisser Hinsicht nicht über das Denken des „demokratischen Sozialismus“ hinaus, will aber dennoch Marx in der Arbeiterbewegung und für die Arbeiterbewegung retten und nicht einen von der Arbeiterbewegung losgelösten Marx zum Symbol der Romantik und der Utopie kleiner Gruppen von Intellektuellen machen.

Der „humanistische Existentialismus“ wendet sich vor allem an die Intelligenz. Fromms romantische Kapitalismuskritik entspricht der Stimmung und den Gefühlen vieler Intellektueller linker Neigung und Einstellung. Der Widerspruch zwischen Demokratie und Monopolkapitalismus äußert sich heute oft in einem Gefühl des universellen Entfremdetseins und der allgemeinen Unzufriedenheit.¹³⁷ In der „humanisierenden“ Marx-Interpretation erscheint auch diese Unzufriedenheit; die sich auf die „neue Linke“ orientierenden Intellektuellen finden in ihr auch die Rechtfertigung ihrer eigenen Schwäche, der Zweifel an der sozialhistorischen Mission der Arbeiterklasse und an ihrer revolutionären Bewegung. Der „humanistische Existentialismus“ geht mit den Vorstellungen mancher linksgerichteten Intellektuellen auch insofern konform, als er gegen die Ideologie schlechthin, aber für Marx eintritt, der für die antiimperialistisch eingestellten Kreise der Intelligenz immer mehr den Antipoden des geistigen „Establishment“ verkörpert. Im Kreise solcher Gefühle und Auffassungen findet der „humanistische Existentialismus“ leicht Anklang, obgleich er die *wirkliche* demokratische und humanistische Opposition zum *wirklichen* Imperialismus erstickt. Vom Einfluß Fromms und zugleich von der Divergenz und dem verborgenen Gegensatz zwischen dem „humanistischen Existentialismus“ und den Bestrebungen der demokratischen, antiimperialistischen Opposition zeugt das widersprüchliche Verhältnis zwischen der „humanisierenden“ Marx-Interpretation und den Ideen C. Wright Mills', des be-

deutendsten Denkers der „neuen Linken“. Zweifellos hat die Frommsche Marx-Interpretation einen großen Einfluß auf Mills ausgeübt; davon zeugen nicht nur dessen würdigende Reflexionen, sondern auch inhaltliche Elemente seiner Konzeption: er schätzte den Marxismus, die Rolle der Arbeiterklasse, die Entfremdung und die Ausbeutung in vieler Hinsicht ähnlich wie Fromm ein. Allerdings sind seine Irrtümer nicht mit denen Fromms völlig identisch. Mills kam es weniger auf die „Humanisierung“ von Marx als vielmehr auf die moralische Gemeinsamkeit von Marxismus und Liberalismus an, womit er die Streitfrage der Realität etwa annäherte; er wollte den aus der Aufklärung herkommenden Glauben an die Vernunft und den historischen Fortschritt erhalten, worin er sich von der mystischen, irrationalistischen Einstellung Fromms unterschied. Diese Differenz der sozialen und politischen Bestrebungen beider findet ihren Ausdruck auch in der Divergenz der Marx-Kritik bei Fromm und Mills. Fromm zufolge hatte Marx die Rolle der Politik überschätzt, Mills dagegen hielt die Marxsche Kapitalismusanalyse für veraltet, da ihm schien, daß Marx die Rolle der Politik unterschätzt habe: „In der gegenwärtigen Periode des Kapitalismus ist die Sphäre des Konflikts und der Motor der historischen Wandlungen weniger die ökonomische Basis als solche als vielmehr die politischen und ökonomischen Institute, die sich in der Politischen Ökonomie vereinigt haben. Diese Art von politischem Kapitalismus kannte Marx nicht und konnte er nicht kennen.“¹³⁸ Es muß einer speziellen Untersuchung vorbehalten bleiben, zu analysieren, wie sich in der Vorstellung Mills' die Erkenntnis der wirklichen Verhältnisse im staatsmonopolistischen Kapitalismus mit der Anerkennung dessen, was er zu sein scheint, vermischt, die Auslegung der Marxschen Ideen mit deren Mißverstehen und die Kritik der bürgerlichen Soziologie mit dem Einfluß institutioneller und anderer Vorurteile dieser Soziologie. Mills war offensichtlich in einem Irrtum befangen, als er glaubte, daß es auf dem Boden der kapitalistischen Ökonomie keine Verbotsschilder für politisches Handeln gebe (er teilte diesen Irrtum mit den Verteidigern des Status quo, mit denen er sich auseinandersetzte). Seine Illusionen sind jedoch von dem Bestreben gekennzeichnet, die Möglichkeit und die Existenzberechtigung einer *politischen Opposition* zum „politischen Kapitalismus“ zu begründen. Diese

politische Opposition hing auch damit zusammen, daß Mills die *wirklichen sozialen Kräfte* des zeitgenössischen Kapitalismus suchte bzw. kritisierte. In seinen Augen war die „herrschende Elite“ kein Spuk, keine Macht, die sich auf dem Wege der Entfremdung in Niemand verwandelt hatte; er sah in ihr den realen sozialen und politischen Gegner, den es zu entdecken gilt, der beim Namen genannt werden kann und muß. Die demokratische politische Kritik am gegenwärtigen Kapitalismus beeinflußt auch sein Herangehen an das Problem der Entfremdung. Wenn Mills auch glaubte, daß Beamte und Intellektuelle weniger ein Opfer der materiellen als der „psychischen Ausbeutung“ sind, suchte er doch auch hier nach realen sozialen Motiven der Entfremdung. Seiner Meinung nach hängt der Einfluß der Intelligenz auf die öffentliche Meinung von denjenigen ab, die die Massenkommunikationsmittel in den Händen halten; die Intellektuellen „haben schon nicht mehr die materielle Grundlage für ihre Initiative und intellektuelle Freiheit“, woraus folgt, daß „sie mehr wissen, als sie sagen; sie sind machtlos und besorgt“. ¹³⁹ Mills wußte, daß die Freiheit kein individuelles Faktum ist; er wußte auch, daß die Entfremdung nicht in einen politischen Fetisch verwandelt werden darf. ¹⁴⁰ Er bezeichnete sich nicht als Marxist und war es nicht, verhielt sich aber zu dem, was er bei Marx gelernt hatte, mit dem nötigen Ernst, suchte hinter den Veränderungen des Bewußtseins „die Veränderungen der Struktur der Gesellschaft“; es lag ihm fern, das Bewußtsein und die historische Realität auf die psychisch-existentielle Lebenssituation eines außerhalb der Geschichte stehenden Menschen reduzieren zu wollen. Ihm zufolge muß der Mensch in den Begriffen seiner historischen Entwicklung definiert werden. „Das Schicksal des Menschen wird weder durch seine Anatomie noch durch seine Psyche bestimmt.“ ¹⁴¹ Dieser Unterschied in der Denkrichtung bei Mills und Fromm weist auf Divergenzen hin, die unausgesprochen und offensichtlich unbewußt geblieben sind. Hier treten zugleich allgemeinere Tendenzen und Möglichkeiten einer geistigen und politischen Differenzierung zutage.

Die „humanistisch-existentialistische“ Marx-Interpretation beeinflußt die bürgerlichen und kleinbürgerlichen Intellektuellen, die sich von den Schablonen der bürgerlichen Apologetik abwenden, auch aus dem Grunde, weil Fromms Bücher und

Aufsätze sich von den Standardwerken der gegenwärtigen westlichen Soziologie und Sozialphilosophie durch ihre suggestive Art der Darlegung unterscheiden, die weit voneinander entfernt liegende Fakten verknüpft, historische und gesellschaftliche Dimensionen sichtbar macht; sie appelliert an die Persönlichkeit, die Verantwortung und den Humanismus des Lesers und verbindet mit scheinbarer Evidenz frappant formulierte allgemeine Aussagen und alltägliche Erfahrung. Indessen werden in der amerikanischen Soziologie, wie Horowitz schreibt, „Empiristen wie Rationalisten zu fensterlosen Monaden. Sie binden sich an die Verifikationstheorie und an methodologische Regeln, die für Analysen mit weiter Perspektive untauglich sind“. Die Empiriker lehnen Verallgemeinerungen ab, und die Theoretiker der „sozialen Handlung“ kommen von ihren abstrakten Schemata nicht zu den Fakten.¹⁴² Die Bücher Fromms scheinen den Rahmen dieser unglückseligen Alternative zu sprengen: in ihnen bestehen Perspektiven der Weltgeschichte, persönliche Probleme, die alle bewegen, und Fakten nebeneinander. Die angebotene Lösung erweist sich jedoch als eine im Grunde nur scheinbare; was die Grundkonzeption angeht, so sind die Prinzipien mit den Fakten nicht durch theoretische Analyse und Synthese, sondern in der Absicht der Illustration miteinander verbunden. Die Hauptgedanken tragen apriorischen Charakter, und die Schlußfolgerung ist schon vor der Analyse fertig. Über der historisch konkreten Welt und folglich über der eine relative Totalität bildenden Welt der Persönlichkeit hängen die Abstraktionen der sich außerhalb der Geschichte und der Gesellschaft befindenden „Existenz“ des abstrakten Menschen und seiner „menschlichen Situation“. In der Frommschen Marx-Interpretation und -Kritik findet sich nur selten eine wirkliche Analyse; der „humanistische Existentialismus“ fügt seinen Thesen die entsprechenden Zitate bei, die – aus dem Zusammenhang des Marxschen Denkens gerissen und in den Gedankengang Fromms eingebaut – beim Leser das Gefühl hervorrufen, als sei der „humanistische Existentialismus“ die natürliche und adäquate Interpretation der Marxschen Gedanken. Eine solche „humanisierende“ Marx-Interpretation geht nicht über den Rahmen des Widerspruchs zwischen Empirismus und lebensfremder Abstraktion, welcher jetzt *innerhalb* der Arbeiten und Konzeptionen Fromms zutage tritt, hinaus. Die Lehre des „huma-

nistischen Existentialismus“ verspricht eine Synthese: als spreche aus ihm gleichzeitig der strahlende Messianismus der alten Propheten und die alles bloßlegende, strenge Frivolität der Freudschen Lehre, die Überzeugtheit der bürgerlichen Aufklärer und die Besorgnis der Existentialisten – und alles das im Namen einer neuen Interpretation von Marx. Wenn indessen der „humanisierte“ Marx die Synthese der geistigen Welt Naphtas und Settembrinis ohne die Universalität und die Kraft der historischen Vision Naphtas und ohne den Fortschrittsglauben und den Enthusiasmus Garibaldischer Reminiszenz Settembrinis ist, so bleibt eine Vereinigung von kleinbürgerlichem Liberalismus und bürgerliche Dekadenz, von Utopie und Mythos. Sie erzeugt den Eindruck, daß die radikale Kritik der bürgerlichen Welt in erster Linie Kritik am Sozialismus bedeutete, daß der Radikalismus eine geistige Erneuerung sei, daß man die bürgerliche Demokratie von links kritisieren und zugleich die geistige Bekannntschaft und Verwandtschaft mit den liberalen und antiliberalen Varianten des Antikommunismus pflegen könne, daß man ein besserer Sozialist sein könne, als es sogar im Kommunismus selbst möglich sei, und daß man dabei gleichzeitig dem System des Imperialismus im Kampf der beiden Welten den Vorzug geben könne. Der „humanistische Existentialismus“ vermag zur Enttäuschung über die „neokapitalistische“ Demagogie beizutragen, Interesse am Schaffen und an den Ideen von Marx hervorzurufen, in *seiner Totalität* stellt er jedoch eher ein Irrlicht, das in gefährliche Sümpfe lockt, als eine Stütze für die ideologische Orientierung der linksgerichteten Intelligenz dar.¹⁴³ Diejenigen aber, die, vom Marxismus-Leninismus enttäuscht, auf der Suche nach einer „neuen Interpretation“ sind, entdecken mit Enthusiasmus die Frommsche Marx-Interpretation und glauben, sie weise ihnen den Weg über den Leninismus hinaus zur „modernen“ Auslegung von Marx, obgleich sie mit ihr von Marx zu Proudhon und Stirner, zum „wahren Sozialismus“ absinken.

Die bewußten Apologeten des Imperialismus bedürfen natürlich Marx' nicht und sagen sich deshalb von seiner „Rehabilitation“ los. Sidney Hook oder Daniel Bell aber, die von ihren Klassenzielen ausgehen, halten die „Humanisierung“ von Marx für *nützlich*, obwohl ihnen bekannt ist (und sie können sich den Luxus leisten, das auszusprechen), daß es sich hierbei um eine

falsche Auslegung von Marx handelt. Sie halten sie für nützlich und unterstützen sie, weil der „spirituelle Existentialismus“, „der Humanismus, in dem Freud Marx näher steht als Engels“, eine Herausforderung gegenüber dem Marxismus und dem sozialistischen Staat darstellt.¹⁴⁴ In dieser Hinsicht spricht Bell so offen wie Sidney Hook. „Unsere Sympathien mögen der Idee der Entfremdung gehören; diejenigen aber, die diesen Begriff schon bei dem seinerzeitigen Marx für den Zentralbegriff halten, schaffen nur einen neuen Mythos. Er vermag von gewissem polemischen Wert sein für die politischen Anstrengungen der Revisionisten innerhalb des marxistischen Lagers. Er versteht sich wie die Rast des Wanderers, der sich aus dem marxistischen Walde herausschlägt. Als intellektuelle Anstrengung ist er falsch. Der Begriff der Entfremdung muß auf eigenen Füßen stehen, ohne die Marxschen Krücken; nur in diesem Falle kann er Sinn haben.“¹⁴⁵ Diese zynische Eingliederung der „Humanisierung“ von Marx in die politischen Vorstellungen des Imperialismus kennzeichnet die Funktion, welche der „humanistische Existentialismus“ in den gegenwärtigen sozialen Kämpfen auf sich nimmt, ziemlich richtig. Der alte, „wahre“ Sozialismus hatte seine pedantische Unschuld *verloren* und war zur Waffe der Reaktion geworden. Die „humanistisch-existentialistische“ Marx-Interpretation dagegen war von dem Moment an, als sie zur Welt gekommen war, schon nicht mehr unschuldig. Fromms Intention zielt auf den Nachweis, daß der Kommunismus sich Marx' bemächtigt habe und daß auf lange Sicht der Westen nur durch den „humanistischen Existentialismus“ gerettet werden¹⁴⁶ und nur durch die Unterstützung der „dritten Welt“ – für die seiner Meinung nach die Alternative nicht „Kapitalismus oder Sozialismus“, sondern „totalitärer Sozialismus oder marxistischer humanistischer Sozialismus“ heißt¹⁴⁷ – den Sieg davontragen könne. Es ist dies überhaupt eine der wichtigsten und ständig wiederholten Aussagen Fromms über die gegenwärtige Etappe der sozialen Prozesse: „Die Alternative ist nicht Kapitalismus oder Sozialismus, sondern Bürokratismus oder Humanismus“¹⁴⁸; die eine Möglichkeit, die der Mensch heute wählen kann, ist „Roboter-tum“, die andere der „humanistisch-demokratische Sozialismus“¹⁴⁹. Der „neuen Marx-Interpretation“ ist aufgetragen, die historische Alternative „Kapitalismus oder Sozialismus“ über

Bord zu werfen und die Einheit von Kommunismus und Marxismus zu zerstören. „Schwach und isoliert sind noch die Stimmen, die Marx' Geist zum Ausdruck bringen, doch existieren sie schon und wecken die Hoffnung, daß, wenn es der Menschheit gelingt, dem ungeheuren Irrsinn eines neuen internationalen Weltkrieges zu entgehen, die neue internationale sozialistische Bewegung die Prinzipien und Verheißungen des westlichen und des östlichen Humanismus verwirklichen wird.“¹⁵⁰ Für die Anhänger des „humanistischen Existentialismus“ mag das eine Hoffnung, eine Illusion, eine Utopie sein; in den ideologischen Berechnungen des Imperialisten jedenfalls ist es ein pragmatisch benutztes Mittel des antikommunistischen Kampfes.

„Es gehört zur besonderen Ironie der Geschichte, daß dem Mißverständnis und der Verzerrung von Theorien keine Grenzen gesetzt sind, und das sogar in einer Zeit, in der die Quellen frei zugänglich sind. Es gibt kein drastischeres Beispiel für dieses Phänomen als das, was der Theorie von Karl Marx in den letzten Jahrzehnten widerfuhr.“¹⁵¹ Fromms maliziöse Bemerkung ist vor allem gegen den Leninismus gerichtet, für sich genommen enthält sie jedoch eine Wahrheit. In der Geschichte des Denkens hat tatsächlich kaum eine andere Lehre soviel Entstellungen über sich ergehen lassen müssen wie die Lehre von Marx. Warum? Ihre Gegner und Interpreten haben die Eindeutigkeit des Marxschen Denkens nur selten in Zweifel gezogen (wenn es überhaupt etwas gibt, was im Zusammenhang mit Marx nicht in Zweifel gezogen wurde). Der Verfasser des „Kommunistischen Manifests“ und des „Kapitals“, der Führer der revolutionären Bewegung des Proletariats war ein Mensch unzweideutiger Theorien, Begriffe und Formulierungen, die Ausflüchte nicht zulassen, ein Mensch kämpferischer Taten. Wenn es jemanden gibt, dessen Schaffen ein untauglicher und undankbarer Gegenstand falscher „Uminterpretation“ und einer „Neuentdeckung“ ist, dann ist es Marx mit seinem Schaffen. Und doch feiern die alten „Uminterpretationen“, deren Falschheit schon mehr als einmal bewiesen wurde, immer wieder Auferstehung, und die Interpreten nehmen die Argumente, mit denen ihre Vorgänger widerlegt wurden, für gewöhnlich gar nicht zur Kenntnis. Die Versuche, die Quadratur des Kreises zu lösen und Marx gemäß der bürgerlichen

Weltanschauung umzuinterpretieren, werden nicht erschlaffen. Die „Neuinterpretation“ von Marx ist an *Klasseninteressen* gebunden; Marx sich selbst zu entfremden, die Entfremdung von Marx ist ein *gesellschaftliches Bedürfnis*; die Widerspiegelung des Marxismus in der bürgerlichen und kleinbürgerlichen Ideenwelt ist eine Chronik des *Klassenkampfes* besonderer Art. Der Struweismus am Ausgang des 19. Jahrhunderts war als bürgerliche Uminterpretation von Marx nicht nur eine russische Erscheinung, sondern „das internationale Bestreben der Theoretiker der Bourgeoisie, den Marxismus ‚durch Milde‘ zu töten... Man will vom Marxismus alles annehmen, was für die liberale Bourgeoisie annehmbar ist, einschließlich des Kampfes um Reformen, einschließlich des Klassenkampfes (ohne Diktatur des Proletariats), einschließlich der ‚allgemeinen‘ Anerkennung der ‚sozialistischen Ideale‘ und der Ersetzung des Kapitalismus durch eine ‚neue Ordnung‘, und will ‚nur‘ die lebendige Seele des Marxismus, ‚nur‘ sein revolutionäres Wesen beiseite werfen.“¹⁵² Die „humanisierende“ Marx-Interpretation bedeutet einen Rückschritt im Vergleich zu diesem liberalen Pseudomarxismus: sie eliminiert die Theorie des Klassenkampfes gänzlich! Sie zeigt auch kein Interesse für den wirklichen Kampf um antimonopolistische, demokratische Reformen. Der vom „humanistischen Existentialismus“ *uminterpretierte* Marx ist der seinen Gedanken und Taten, seinem Lebenselement und seinem Erbe *entfremdete* Marx. Der Materialismus von Marx zerfetzt jedoch den Nebelschleier vor den sozialen Motiven und der Bedeutung dieser Marx-Entfremdung: er verweist auf den Klasseninhalt der Leugnung des Klasseninhalts, auf die materiellen Triebkräfte der Konstruktion eines Marx ohne Materialismus und läßt im Kult des abstrakten Menschen den konkreten sozialen Sinn deutlich werden.

Anmerkungen

- ¹ J.-Y. Calvez, *La pensée de Karl Marx*, Paris 1956, S. 17
- ² Vgl. K. Löwith, *Von Hegel bis Nietzsche*, Stuttgart 1958
H. Marcuse, *Reason and Revolution*, London – New York – Toronto 1941
- ³ W. I. Lenin, *Werke*, Bd. 25, Berlin 1960, S. 397
- ⁴ J. Hyppolite, *Études sur Marx et Hegel*, Paris 1955, S. 143
- ⁵ E. Thier, *Das Menschenbild des jungen Marx*, Göttingen 1957, S. 3
- ⁶ Vgl. J. Hyppolite, *Études sur Marx et Hegel*, S. 118, 147
- ⁷ F. Borkenau, *Praxis und Utopie*, in: *Karl Marx. Auswahl und Einleitung von Franz Borkenau*, Frankfurt/Main – Hamburg 1956, S. 31 ff.
- ⁸ Vgl. M. Rubel, *Karl Marx. Essai de biographie intellectuelle*, Paris 1957
- ⁹ Anfang der dreißiger Jahre war bekannt, daß die Lehren Kautskys und Bucharins nicht ohne weiteres mit dem Marxismus identisch sind; sie wurden schon vorher von den Leninisten der Kritik unterzogen.
- ¹⁰ H. de Man, *Der neuentdeckte Marx*, in: *Der Kampf. Sozialdemokratische Monatsschrift*. Hrsg. v. Friedrich Adler, Bd. 25, Wien 1932, S. 224
- ¹¹ 1926 erschien die Schrift „Zur Psychoanalyse des Sozialismus“, in der de Man den Marxismus mit Hilfe der philosophischen Ideen Bergsons, der Psychoanalyse und des bürgerlichen Reformismus zu liquidieren gedachte.
- ¹² E. Fromm, *Problems of Interpreting Marx*, in: *The New Sociology. Essays in Social Science and Social Theory. In Honor of C. Wright Mills*. Ed. by Horowitz, New York 1964, S. 189–190
- ¹³ Der vorliegende Aufsatz stellt sich nicht das Ziel, das Schaffen von Erich Fromm zu analysieren; dieses gehört seiner Thematik nach vorwiegend dem Bereich der Sozialpsychologie an. Eine Kritik der Frommschen Theorie der Sozialpsychologie würde ihrerseits u. a. eine detaillierte Untersuchung der Probleme des Zusammenhangs zwischen wissenschaftlich-technischer Revolution und Arbeit, der Entwicklung und der Perspektiven der Arbeit im Sozialismus und Kommunismus erfordern. Es geht uns aber nicht um Fromm, sondern um

den entfremdeten Marx; um Fromm nur insofern, als mit seinen letzten Arbeiten eine neue Art der Marx-Interpretation verbunden ist. Die Auseinandersetzung zwischen dem Marxismus und der „humanisierenden“ Marx-Interpretation wird nicht *ad hominem*, sondern *ad ideam* geführt. Unsere Aufmerksamkeit gilt deshalb nicht der persönlichen politischen Tätigkeit Fromms (Fromm ist ein Anhänger der friedlichen Koexistenz und ein Gegner des Faschismus, in seinen Auffassungen kommt jedoch eine liberale Variante des Antikommunismus zum Ausdruck); Gegenstand der vorliegenden Arbeit ist es auch nicht, zu analysieren, wie Fromms Konzeption aufgenommen wurde; hier müßte zwangsläufig unterschieden werden zwischen ihrer Resonanz z. B. in den USA, wo der offizielle Antikommunismus schon mehr als zwei Jahrzehnte lang jeden verdächtig findet, der sich auch nur irgendwie wohlwollend über Marx äußert, und z. B. in Argentinien, wo der Klassenkampf ziemlich scharfe Formen annimmt und wo vor allem der negative Einfluß der Frommschen Konzeption mehr explizit zutage tritt. Unabhängig von den nationalen Besonderheiten des Klassenkampfes ist das *theoretische Verhältnis* zwischen der „humanistisch-existentialistischen“ Marx-Interpretation und dem Marxismus, die „Humanisierung“ von Marx jedoch eine internationale Erscheinung, die ihren *sozialen Sinn* in den internationalen Klassenkampfbeziehungen erhält.

¹⁴ E. Fromm, *Der moderne Mensch und seine Zukunft*, Frankfurt/Main 1960, S. 230. In den späteren Arbeiten Fromms, in denen nicht mehr die *unmittelbare Marx-Kritik*, sondern die *Marx-Interpretation* im Vordergrund steht, verschieben sich die Akzente, obgleich die Konzeption dem Wesen nach unverändert bleibt. „Liegt Marx' Gedanke einer gewaltsamen Revolution durchaus in der bürgerlichen Tradition, so muß andererseits auch betont werden, daß Marx' Theorie von der Gewalt einen entscheidenden Fortschritt gegenüber der bürgerlichen Auffassung von der Gewalt darstellt, ein Fortschritt, der in seiner ganzen Geschichtstheorie wurzelt“ (E. Fromm, *Das Menschenbild bei Marx*, Frankfurt/Main 1963, S. 32). Nach Fromm besteht – wie noch zu zeigen sein wird – das Wesen der Marxschen Geschichtstheorie in der Entfremdung und ihrer Kritik und fällt der Gedanke der sozialen Revolution als Tradition der Mittelklasse auch im weiteren der Verurteilung durch den „humanistischen Existentialismus“ anheim. Dieser anerkennt nur das, was sich – laut Fromms Interpretation – schon rechtzeitig in Abstrakt-Geistiges verwandelt hat, jeglichen Klasseninhalts bar ist und in die Wolken-sphäre der „Lebensphilosophie“ erhoben wurde.

¹⁵ Vgl. F. Mehring, *Philosophische Aufsätze*, Berlin 1961, S. 182

¹⁶ Vgl. R. Aron, *L'Opium des intellectuels*, Paris 1957

¹⁷ E. Fromm, *Der moderne Mensch und seine Zukunft*, S. 233

¹⁸ Ebenda, S. 234

¹⁹ Der Marxismus sei „weder eine Weltanschauung im Ganzen noch in seiner Dialektik speziell eine Erkenntnistheorie... Man wird im Gegenteil sagen müssen, daß nicht nur jede Gleichstellung des Marxismus mit einer Weltanschauung, sondern auch *jede Verbindung desselben mit einer Philosophie* in dem Sinne, daß diese seine Begründung sei, abzulehnen ist“ (Max Adler, *Marxistische Probleme*, Stuttgart 1913, S. 37, 64). Nachdem Max Adler dergestalt den Marxismus vom Materialismus „gesäubert“ hat (und dies als etwas ganz Selbstverständliches empfindet), verknüpft er ihn mit der psychologisierenden Variante des Neukantianismus und beansprucht, daß der historische Materialismus so und *nur so* begründet werden könne. Marx' gesamtes Werk zielt Adler zufolge darauf ab, eine Gesellschaftstheorie a priori zu finden, so daß die ökonomischen Verhältnisse, da sie ja menschliche Verhältnisse sind, zu *geistigen* Faktoren werden.

²⁰ Vgl. J. P. Sartre, *Kritik der dialektischen Vernunft*, Hamburg 1967

²¹ Vgl. ebenda, S. 18

²² E. Fromm, *Das Menschenbild bei Marx*, S. 19

²³ Vgl. ebenda

²⁴ Ebenda, S. 21

²⁵ Marx schrieb in den „Ökonomisch-philosophischen Manuskripten“ über die menschliche Tätigkeit Folgendes: „Das gegenständliche Wesen wirkt gegenständlich, und es würde nicht gegenständlich wirken, wenn nicht das Gegenständliche in seiner Wesensbestimmung läge. Es schafft, setzt nur Gegenstände, weil es durch Gegenstände gesetzt ist, weil es von Haus aus *Natur* ist. In dem Akt des Setzens fällt es also nicht aus seiner ‚reinen Tätigkeit‘ in sein *Schaffen* des *Gegenstandes*, sondern sein *gegenständliches* Produkt bestätigt nur seine *gegenständliche* Tätigkeit, seine Tätigkeit als die Tätigkeit eines gegenständlichen natürlichen Wesens.

Wir sehen hier, wie der durchgeführte Naturalismus oder Humanismus sich sowohl von dem Idealismus als dem Materialismus unterscheidet und zugleich ihre beide vereinigende Wahrheit ist. Wir sehen zugleich, wie nur der Naturalismus fähig ist, den Akt der Weltgeschichte zu begreifen“ (K. Marx, *Ökonomisch-philosophische Manuskripte*, Leipzig 1968, S. 239–240). Diese Ausführungen sind ein Teil der ihrer Richtung nach *materialistischen* Kritik am Hegelschen Idealismus; Marx kritisierte die Konzeption der „Phänomenologie des Geistes“, weil in ihr die „*Gegenständlichkeit* als solche... für ein *entfremdetes*, dem *menschlichen Wesen*, dem Selbstbewußtsein nicht entsprechendes Verhältnis des Menschen“ gilt (ebenda, S. 236). Zugleich zeichnen sich in Marx' Ausführungen die Anfänge der Überwindung des Feuerbachschen Materialismus ab, da Marx

mittels des Begriffs der gegenständlichen Tätigkeit des Menschen die *Praxis* und insbesondere die *gesellschaftliche Materialität* vorwegnahm, die der vormarxsche Materialismus nicht zu erfassen vermochte. Er nahm sie vorweg, fand sie aber noch nicht. Die materiell-gegenständliche Tätigkeit bedeutet hier schon den Zusammenhang des Menschen und der Natur in der Arbeit, während der gegenständliche Charakter der Tätigkeit noch lediglich den Zusammenhang mit der Natur bedeutet: daher auch der Akzent auf den Naturalismus. Marx folge Feuerbach an der zitierten Stelle der „Ökonomisch-philosophischen Manuskripte“, wo er schrieb, daß der Humanismus und Naturalismus sich sowohl vom Idealismus wie vom Materialismus unterscheidet. Feuerbach formulierte bekanntlich seinen materialistischen Monismus als anthropologisches Prinzip. „Wahrheit ist weder der Materialismus, noch der Idealismus, weder die Physiologie, noch die Psychologie; Wahrheit ist nur die *Anthropologie*, Wahrheit nur der Standpunkt der Sinnlichkeit, der Anschauung, denn nur dieser Standpunkt gibt mir *Totalität* und *Individualität*“ (L. Feuerbach, Sämtliche Werke, Bd II, Stuttgart 1904, S. 340). Später zeigte Marx, daß Feuerbach gerade dort mehr als anderswo in den Schwächen des alten Materialismus haften geblieben war, wo es schien, daß er sie überwunden habe: bei der Lobpreisung der „Anschauung“, beim abstrakten Herangehen an den „Menschen aus Fleisch und Blut“. Fromm hält für Befreiung vom Materialismus, was bei Marx nur Ausdruck der Tatsache ist, daß er sich noch der *Terminologie des Feuerbachschen Materialismus* bedient, und was seinem ideellen Gehalt nach schon die Vorbereitung eines *konsequenteren Materialismus* ist, als es der Feuerbachsche war.

²⁶ Der Fetisch des „jungen Marx“ nimmt auch im offenen Antimarxismus immer mehr Raum ein. Der Neuthomist und Kritiker des dialektischen Materialismus Gustav A. Wetter behauptet, der „junge Marx“ (und möglicherweise Marx überhaupt) nehme eine „überzeitliche ontische Präexistenz des Menschen“ an, wodurch „der Boden eines philosophischen Materialismus verlassen“ werde; der gegenwärtige dialektische Materialismus nimmt ihm zufolge seinen Ursprung nur bei Engels und Lenin (vgl. G. A. Wetter, Die Umkehrung Hegels. Grundzüge und Ursprünge der Sowjetphilosophie, Köln 1963, S. 12, 27).

²⁷ Die Meinungsverschiedenheiten um Marx können nicht auf die Fragestellung „zwei Marx oder einer“ reduziert werden. Freilich wird in der bürgerlichen und reformistischen Literatur die Legende von den zwei Marx verbreitet. Es bedarf aber nur gewisser Korrekturen, um die These vom „humanistischen Marx“ auf die gesamte Marx-Interpretation auszudehnen, sie der vom „materialistischen Marxismus“ entgegenzustellen und auf diese Weise die theoretische Totalität des

- Marxismus und seine Entwicklung im Namen des „einen Marx“ in Zweifel zu ziehen, wie dies auch Erich Fromm tut.
- ²⁹ Vgl. E. Fromm, *Die Furcht vor der Freiheit*, Frankfurt/Main 1966, S. 124
- ²⁹ Vgl. E. Fromm, *Das Menschenbild bei Marx*, S. 73
- ³⁰ Ebenda. S. 16
- ³¹ Vgl. K. Löwith, *Von Hegel bis Nietzsche*, S. 340
- ³² Vgl. ebenda, S. 284
- ³³ Kierkegaard „ist... der zeitgenössische Antipode zu Marxens Propaganda einer proletarischen Weltrevolution“ (ebenda, S. 130).
- ³⁴ „Marx richtet sich auf die Selbstentfremdung, die für den Menschen der Kapitalismus ist, und Kierkegaard auf diejenige, die für den Christen die Christenheit ist“ (ebenda, S. 168).
- ³⁵ Vgl. E. Fromm, *Das Menschenbild bei Marx*, S. 65
 „Marxens Anschauung wurzelt im Messianismus der Propheten, im Individualismus der Renaissance und im Humanismus der Aufklärung“ (E. Fromm, *May Man Prevail? An Inquiry into the Facts and Fictions of Foreign Policy*, New York 1961, S. 73).
- ³⁶ E. Fromm, *Das Menschenbild bei Marx*, S. 70
- ³⁷ Vgl. N. Berdjajew, *Wahrheit und Lüge des Kommunismus*, Baden-Baden 1957, S. 27–28
- ³⁸ Zur allgemeinen, vor allem philosophischen Kritik des Freudismus vgl. F. W. Bassin, *Das Problem des „Unbewußten“*, Moskau 1968 (russ.). – W. Hollitscher, *Der Mensch im Weltbild der Wissenschaft*, Wien 1969. – W. Hollitscher, *Aggression im Menschenbild*. Marx, Freud, Lorenz, Frankfurt/Main 1970. – Erik Molnár, *Dialektika*, Budapest 1945. – G. Pollitzer, *La crise de la psychologie contemporaine*, Paris 1947. – H. Wells, *Pavlov und Freud*, Moskau 1958 (russ.). – *Die zeitgenössische Psychologie in den kapitalistischen Ländern*, Moskau 1963 (russ.).
- ³⁹ Fromm wendet sich in wesentlichen Punkten gegen Freud, besonders gegen dessen Verabsolutierung der Libido und gegen seine asoziale und ahistorische, individualistisch-biologisierende Auffassung von der menschlichen Natur. Fromms Ansichten über die Freudsche Lehre haben sich seit den dreißiger Jahren verändert. In seinem programmatischen Artikel „Über Methode und Aufgabe einer analytischen Sozialpsychologie“ (in: *Zeitschrift für Sozialforschung*, Jahrgang I, 1932) war er noch der Meinung, daß die sozialpsychologischen Erscheinungen „als Prozesse der aktiven und passiven Anpassung des Triebapparates an die sozialökonomische Situation“ aufzufassen sind. „Der Triebapparat selber ist – in gewissen Grundlagen – biologisch gegeben, aber weitgehend modifizierbar; den ökonomischen Bedingungen kommt die Rolle als primär formenden Faktoren zu“ (ebenda, S. 39–40). Später hat er die biologisierende Deutung abgelehnt

und die existentialistische angenommen. Über die Freudsche Auffassung, die er „als im Kern auf Nebenbuhlerschaft angelegt“ charakterisiert, schreibt er, sie stimme „überein mit derjenigen der meisten Forscher, welche glauben, die Kennzeichen des modernen Menschen in der kapitalistischen Gesellschaft seien identisch mit seinen natürlichen Merkmalen“ (E. Fromm, *Der moderne Mensch und seine Zukunft*, S. 71). „Freuds *homo sexualis* ist eine Variante des klassischen *homo oeconomicus*; er ist der isolierte, unabhängige Mensch, der mit anderen in Verbindung treten muß, um seine Bedürfnisse und Bedürfnisse von anderen zu befriedigen“ (E. Fromm, *Le modèle de l'homme chez Freud et ses déterminants sociaux*, in: *L'homme et la société*, No. 13, 1969, S. 112). Dennoch übernimmt er von Freud u. a. den theoretischen Ausgangspunkt, daß sich hinter den gesellschaftlichen Vorgängen als tieferes und bestimmendes Moment der Konflikt der rationalen und irrationalen Kräfte des Menschen verbirgt. Nach Fromm besteht Freuds „Originalität und Größe“ in der Entdeckung der „Dialektik von Rationalität und Irrationalität im Menschen“, in der „fruchtbaren Synthese des Rationalismus und des Romantismus“. „Im Unbewußten dominiert die menschliche Irrationalität. Der Logik kommt im Bewußtsein die führende Rolle zu. Aber – und das ist die Hauptsache – das Unbewußte lenkt das Bewußte und dadurch das Verhalten des Menschen“ (ebenda, S. 116 f.).

Die Korrektur, die er anbringt, besteht darin, daß diese irrationalen Kräfte weniger mit der Libido als vielmehr mit der „menschlichen Situation“ in Zusammenhang gebracht werden (vgl. E. Fromm, *Der moderne Mensch und seine Zukunft*, S. 24 ff.).

Er übernimmt einen bedeutenden Teil der Methodologie und des Inhalts des Freudismus; trotz aller Kritik an Freud hat Fromms Marx-Interpretation einen freudistischen Grundzug. „Im Mittelpunkt der Marxschen Auffassung der menschlichen Verhältnisse findet man nicht die Sexualität, sondern den Eros; die Sexualität kann nur ein Ausdruck des Eros sein. Unter Eros versteht man hier die spezifische Anziehung von Mann und Weib, die eine fundamentale Anziehung in jeder lebenden Substanz ist“ (E. Fromm, *Marx' Contribution to the Knowledge of Man*, in: *Marx et la pensée contemporaine*, Paris-La Haye, 1969, S. 461). In manchen Abarten des „Freudomarxismus“ fehlt auch die Frommsche Kritik an Freud (vgl. B. Fraenkel, *Le freudo-marxisme*, in: *L'homme et la société*, No. 11, 1969). Das Verhältnis von Fromm zum Freudismus wird bei H. K. Wells untersucht (vgl. H. K. Wells, *The Failure of Psychoanalysis. From Freud to Fromm*, New York 1963).

⁴⁰ Vgl. E. Fromm, *Beyond the Chains of Illusion. My Encounter with Marx and Freud*, New York 1962, S. 71

⁴¹ Bekanntlich enthalten die philosophischen Arbeiten und historischen

Analysen von Marx und Engels und nicht zuletzt das „Kapital“ fruchtbare Ansatzpunkte für eine allgemeine theoretische Betrachtungsweise der Probleme der Sozialpsychologie sowie eine detaillierte Analyse der konkret-historischen Herausbildung der Psyche einzelner Klassen und Schichten. Bekannt ist ebenfalls, daß die vermittelnde Rolle der gesellschaftlichen Psyche z. B. Labriola und Plechanow stark beschäftigte. Wenn die Vorstellungen Plechanows gewisser Korrekturen bedürfen, so eben deswegen, weil er die Funktion der gesellschaftlichen Psyche in gewisser Hinsicht verabsolutiert hat. Bekannt ist schließlich auch, daß Lenin ausführlich die Psyche der einzelnen Klassen und Nationen, die sozialpsychologischen Aspekte der Spontaneität und der Bewußtheit, der revolutionären Situation u. a. studierte. Über die Problematik der marxistischen Sozialpsychologie vgl. H. Hiebsch-M. Vorweg, Einführung in die marxistische Sozialpsychologie, Berlin 1967. – A. N. Leontjew, Probleme der Entwicklung des Psychischen, Berlin 1964. – B. D. Parygin, Die Sozialpsychologie als Wissenschaft, Leningrad 1965 (russ.). – B. F. Porschnew, Sozialpsychologie und Geschichte, Moskau 1966 (russ.).

⁴² Vgl. E. Fromm, The Application of Humanist Psychoanalysis to Marx' Theory, in: Socialist Humanism. Ed. by E. Fromm, New York 1965, S. 212

⁴³ Ebenda, S. 210

⁴⁴ Ebenda

⁴⁵ Vgl. ebenda, S. 218

⁴⁶ Vgl. E. Fromm, Beyond the Chains of Illusion. My Encounter with Marx and Freud, S. 128 f. „Die Bewußtheit repräsentiert den ‚gesellschaftlichen Menschen‘, der durch die gegebene Gesellschaft determiniert ist; das Unbewußte dagegen repräsentiert den universellen Menschen in uns, das Gute und das Böse . . .“ (E. Fromm, The Application of Humanist Psychoanalysis to Marx' Theory, S. 219).

⁴⁷ E. Fromm, Das Menschenbild bei Marx, S. 5

⁴⁸ E. Fromm, The Heart of Man. Its Genius for Good and Evil, New York, Evanston, London 1964, S. 117. Vgl. auch E. Fromm, The Application of Humanist Psychoanalysis to Marx' Theory, S. 219–220

⁴⁹ E. Fromm, Beyond the Chains of Illusion. My Encounter with Marx and Freud, S. 174

⁵⁰ Früher *kritisierte* Fromm Marx, weil dieser, wie er schreibt, „nicht genügend erkannt“ hätte, „daß die menschliche Natur selbst Bedürfnisse und Gesetze in sich trägt, die sich in beständiger Wechselwirkung mit den ökonomischen Bedingungen befinden, welche die geschichtliche Entwicklung gestalten . . . Er erkannte nicht genügend, was für Leidenschaften und Strebungen in der Menschennatur verwurzelt sind, wie diese von den Bedingungen der menschlichen Exi-

stenz begründet sind und daß diese menschlichen Leidenschaften eine der stärksten Antriebskräfte in der geschichtlichen Entwicklung sind.“ (E. Fromm, *Der moderne Mensch und seine Zukunft*, S. 232 bis 233). Später schien es Fromm, als sei das *Wesentliche* bei Marx gerade das, wegen dessen Fehlen er ihn früher kritisiert hatte, daß er nämlich vom Menschen *als Menschen* ausging, daß er den Menschen nicht nur als biologisch, anatomisch und physiologisch, sondern auch als psychologisch definierbar ansah (vgl. E. Fromm, *Das Menschenbild bei Marx*, S. 33).

⁵¹ E. Fromm, *Das Menschenbild bei Marx*, S. 51

⁵² Vgl. ebenda, S. 71, 79

⁵³ Vgl. L. Althusser, *Für Marx*, Frankfurt/Main 1968

⁵⁴ Vg. R. Garaudy, *A propos de Manuscrits de 1844 de Marx et de quelques essais philosophiques*, in: *Cahiers du Communisme*, H. 3/1963, S. 108

⁵⁵ A. Schaff, *Der Marxismus und das menschliche Individuum*, Wien-Frankfurt-Zürich 1965, S. 36, 40. Schaff bringt die Konzeption seiner Arbeit bewußt in Verbindung mit der Konzeption Fromms. In den Anmerkungen zur Einleitung seines Buches schreibt er: „Es fällt mir heute schwer, zu sagen, welche der unten vorgebrachten Ideen ursprünglich von Fromm stammten, welche ein Resultat des Gedankenaustauschs waren und für welche ich allein verantwortlich bin. Die Grundideen der Konzeption stammen zweifellos von Prof. Fromm...“ (ebenda, S. 334).

⁵⁶ Paul Käge, der selbst kein Marxist ist, schreibt: „Aber es könnte zum Verständnis von Marxens Entwicklung nicht beitragen, wenn wir aus dem widersprechenden, von mancherlei Einflüssen schillernden Gedankengut dieses Entwurfs (der „Ökonomisch-philosophischen Manuskripte“ – d. Verf.) einzelne Meinungen zum echten Marx stem-peln und sie gegen die viel schärfer umrissenen Ansichten der späteren Jahre ausspielen wollten. Ob uns Ansichten des jungen Marx oder solche des reifen Marx besser in unsere eigene Weltanschauung passen, hat mit der geschichtlichen Frage, wer Marx wirklich gewesen sei, nichts zu tun“ (P. Käge, *Genesis des historischen Materialismus*, Wien-Frankfurt-Zürich 1965, S. 272–273). Von diesem rationalen Standpunkt aus tritt er in die Polemik gegen die Frommsche Marx-Interpretation ein. Käge hält die Auffassung, daß Marx im Laufe seiner späteren Entwicklung keinerlei Veränderungen an der in den „Ökonomisch-philosophischen Manuskripten“ dargelegten Konzeption vorgenommen hat, für unannehmbar: „Bei dieser Auffassung hätten wir zwar keinen Abstieg vom jungen zum älteren Marx, aber dafür eine Verallgemeinerung des jungen Marx. Der ältere Marx wird nach dem jungen interpretiert, so daß grundlegende Lehren des Marxismus wie die Lehren von der Ideologie und vom

- ökonomischen Determinismus hinter der Entfremdungslehre verschwänden“ (ebenda, S. 273).
- 57 Vgl. A. Cornu, Karl Marx und Friedrich Engels, Leben und Werk, Bd II, Berlin 1962, S. 113–249
- 58 K. Marx/F. Engels, Werke, Erg. 1, S. 577
- 59 Ebenda, S. 579
- 60 Ebenda, S. 546
- 61 Ebenda, S. 536
- 62 Ebenda, S. 546
- 63 Ebenda, S. 535
- 64 Wenn behauptet wird, daß in den „Ökonomisch-philosophischen Manuskripten“ eine Marxsche philosophische Anthropologie stecke, so beachtet man nicht, daß in diesen anthropologischen Elementen der „Manuskripte“ eben die *Korrekturen* und die über die philosophische Anthropologie *hinausgehenden* Tendenzen von Marx stammen, die anthropologischen Gedanken dagegen von Feuerbach und den Junghegelianern. Marxens Korrekturen zeigen ihn auf dem Wege zu konkret-dialektischen und sozialhistorischen Ansichten, wenngleich er diese auch nicht immer erreicht. Jene Auffassung, welche ihre ganze Aufmerksamkeit auf die Entfremdung richtet, neigt dazu, den Übergangsinhalt der „Manuskripte“ zu *dogmatisieren*; sie möchte den gesamten Marxismus aus der „Marxschen Anthropologie“ erklären und versucht deshalb, den Inhalt der späteren Werke von Marx in die – idealistisch interpretierten – Begriffe der „Manuskripte“ zu zwingen. Vollends fehlt aber geht jene Auffassung, die eine geistige Verwandtschaft zwischen den „Ökonomisch-philosophischen Manuskripten“ und der zeitgenössischen philosophischen Anthropologie (Scheler, Heidegger, Martin Buber) vermutet. Marxens Ansichten waren vorübergehend mit der Feuerbachschen *materialistischen* Anthropologie verwandt; in ihr war der Begriff des Menschen von der gesamten gesellschaftlich-historischen Wirklichkeit abgezogen; aber dieser Mensch war in seiner Totalität als Naturwesen aufgefaßt: „... das Wesen, welches die *Ursache* oder der *Grund* des Menschen ist, welchem er seine Entstehung und Existenz verdankt, das ist und heißt bei mir *nicht Gott* – ein mystisches, unbestimmtes, vieldeutiges Wort – sondern: *Natur*, ein klares, sinnliches, unzweideutiges Wort und Wesen. Das Wesen aber, in dem die Natur ein persönliches, bewußtes, verständiges Wesen wird, ist und heißt bei mir der Mensch“ (L. Feuerbach, Sämtliche Werke, Bd VIII, Stuttgart 1908, S. 26). Was kann es Gemeinsames geben zwischen dem Feuerbachschen Materialismus und dem Idealismus der existentialistischen Anthropologie, die sich in der Frage nach der menschlichen Existenz auf das irrationale Geheimnis der Subjektivität beruft? Wie kann man die Feuerbachsche Auffassung, welche die Einheit von Natur und Mensch zum Prinzip

erhebt, und die Mystik der in die Welt geworfenen, subjektiven Existenz auf einen gemeinsamen Nenner bringen wollen?

⁶⁵ K. Marx/F. Engels, Werke, Erg. 1, S. 536

⁶⁶ K. Marx/F. Engels, Werke, Erg. 1, S. 511

⁶⁷ Ebenda. S. 510

⁶⁸ Vgl. A. Cornu, Karl Marx und Friedrich Engels. Leben und Werk, Bd. II, S. 152. Nach philologisch-historischen Forschungsergebnissen widerspiegeln die einzelnen Fragmente der „Manuskripte“ verschiedene Entwicklungsstufen des Marxschen Denkens; dem Entfremdungsbegriff kam in diesen Stadien nicht dieselbe Rolle zu (vgl. in: Kommunist, Heft 5, 1966, 19 f, russ.). – Zur Geschichte der Entfremdungskategorie in Marx' Frühwerken vgl. auch N. I. Lapin, Der junge Marx, Moskau 1968 (russ.). – Zur Geschichte der marxistisch-leninistischen Philosophie in Deutschland, Band I, 1. Halbband, Berlin 1969. – Über das Problem der Modifizierung des Entfremdungsbegriffs in der „Deutschen Ideologie“ vgl. G. A. Baturija, Struktur und Inhalt des Manuskripts des ersten Kapitels der „Deutschen Ideologie“ von K. Marx u. F. Engels, in: Woprossy filosofii, Heft 10, 1965 (russ.).

⁶⁹ Die Ablehnung der Ricardoschen Arbeitswerttheorie erfolgte z. T. unter dem Einfluß des jungen Engels (Engels war damals der Meinung, daß nur der durch die Konkurrenz bestimmte Marktpreis Realität hat), z. Z. infolge seiner unzureichenden Kenntnisse von Marx. Der Hauptgrund aber war, wie Cornu schreibt, daß zu dieser Zeit für Marx „Ricardos Arbeitswerttheorie der Ausdruck der Unmenschlichkeit des kapitalistischen Systems ist, da in ihr nicht der Gebrauchswert, der den realen menschlichen Bedürfnissen entspricht, sondern nur der Tauschwert in Betracht gezogen wird, – dem die menschliche Entfremdung zugrunde liegt“. Auch Cornu bezieht sich hier auf die *widersprüchliche* Rolle des Entfremdungsbegriffs der „Manuskripte“: „Führte die Entfremdungstheorie Marx dazu, Ricardos Arbeitswerttheorie zu verwerfen, statt sie, wie er es später tat, fortzubilden, so erlaubt sie ihm andererseits, sich von den Widersprüchen dieser Theorie freizumachen, die zwar den Wert von der Arbeit her bestimmt, dabei aber das kapitalistische System rechtfertigt, das dem Arbeiter das Produkt seiner Arbeit entzieht“ (ebenda, S. 149). – „Die von Marx in den ‚Ökonomisch-philosophischen Manuskripten‘ gewonnene Erkenntnis über den Zusammenhang von entfremdeter Arbeit und kapitalistischem Privateigentum trägt wesentlich mit dazu bei, daß Marx von der Ablehnung zur Anerkennung der Arbeitswerttheorie gelangt“ (W. Tuchscheerer, Bevor „Das Kapital“ entstand. Die Herausbildung und Entwicklung der ökonomischen Theorie von Karl Marx in der Zeit von 1843 bis 1858, Berlin 1968, S. 213).

⁷⁰ K. Marx/F. Engels, Werke, Bd 3, Berlin 1958, S. 217–218

⁷¹ Ebenda, S. 216

⁷² Ebenda, S. 262

⁷³ „Die Individuen, die nicht mehr unter die Teilung der Arbeit subsumiert werden, haben die Philosophen sich als Ideal unter dem Namen ‚der Mensch‘ vorgestellt, und den ganzen, von uns entwickelten Prozeß als den Entwicklungsprozeß ‚des Menschen‘ gefaßt, so daß den bisherigen Individuen auf jeder geschichtlichen Stufe ‚der Mensch‘ untergeschoben und als die treibende Kraft der Geschichte dargestellt wurde. Der ganze Prozeß wurde so als Selbstentfremdungsprozeß ‚des Menschen‘ gefaßt, und dies kommt wesentlich daher, daß das Durchschnittsindividuum der späteren Stufe immer der früheren und das spätere Bewußtsein den früheren Individuen untergeschoben wurde“ (ebenda, S. 69).

⁷⁴ K. Marx/F. Engels, Werke, Bd 19, Berlin 1962, S. 362, 371

⁷⁵ K. Marx: Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie (Rohentwurf), Berlin 1953, S. 79–80. „Die gesellschaftliche Beziehung der Individuen aufeinander als verselbständigte Macht über den Individuen, werde sie nun vorgestellt als Naturmacht, Zufall oder in sonst beliebiger Form, ist notwendiges Resultat dessen, daß der Ausgangspunkt nicht das Freie gesellschaftliche Individuum ist“ (ebenda, S. 111).

⁷⁶ Ebenda, S. 170

⁷⁷ K. Marx /F. Engels, Werke, Bd 3, S. 228

⁷⁸ Der Begriff der Entfremdung hat dergestalt in der marxistischen Philosophie seine Berechtigung. Die Häufigkeit seines Gebrauchs kann allerdings nicht als Kriterium für die Tiefe und den Reichtum des jeweiligen Denkens dienen. Lenin entdeckte die Gesetze des Imperialismus und mit ihnen auch jene Veränderungen, die in der kapitalistischen Entfremdung vor sich gegangen waren, obgleich er in seinen wissenschaftlichen Analysen den allgemeinen Begriff der Entfremdung so gut wie gar nicht benutzte.

⁷⁹ Die Tendenz, den Marxschen Begriff der Entfremdung zu assimilieren, ist im Existentialismus und in der religiösen Philosophie (die heutzutage viele Berührungspunkte mit dem Existentialismus hat) weit verbreitet. „Was Marx in einem wesentlichen und bedeutenden Sinne von Hegel her als die Entfremdung des Menschen erkannt hat, reicht mit seinen Wurzeln in die Heimatlosigkeit des neuzeitlichen Menschen zurück. Diese wird, und zwar aus dem Geschick des Seins in der Gestalt der Metaphysik hervorgerufen, durch sie verfestigt und zugleich von ihr als Heimatlosigkeit verdeckt. Weil Marx, indem er die Entfremdung erfährt, in eine wesentliche Dimension der Geschichte hineinreicht, deshalb ist die marxistische Anschauung von der Geschichte aller übrigen Historie überlegen. Weil aber

weder Husserl, noch soweit ich bisher sehe, Sartre die Wesentlichkeit des Geschichtlichen im Sein erkennen, deshalb kommt weder die Phänomenologie, noch der Existentialismus in diejenige Dimension, innerhalb deren erst ein produktives Gespräch mit dem Marxismus möglich wird“ (M. Heidegger, Über den „Humanismus“, in: M. Heidegger, Platons Lehre von der Wahrheit, Bern 1954, S. 87). Der Grund dafür, daß Heidegger den Marxismus damals so hoch einschätzte, besteht darin, daß die Geschichte – und zwar die reale Geschichte, nicht die im existentialistischen Sinne verstandene außerhistorische Geschichtlichkeit des „Seins“ – sich unabweisbar in den philosophischen Diskussionen Gehör verschafft hat. Heideggers Einschätzung vermochte es jedoch nicht, seine Philosophie dem Marxismus anzunähern. Der Entfremdungsbegriff der „Ökonomisch-philosophischen Manuskripte“ konzentriert sich auf die Klassenwidersprüche des Kapitalismus, auf den Gegensatz zwischen Privateigentum des Kommunismus: dieser Begriff kann unmöglich mit den existentialistischen Ideen von der „Heimatlosigkeit des neuzeitlichen Menschen“ verbunden werden. Hyppolite konstruierte eine existentialistische „Korrektur“ am Marxschen Entfremdungsbegriff; Objektivierung und Selbstentfremdung seien nicht voneinander zu trennen und bedeuteten die überall anwesende Spannung der Existenz (vgl. J. Hyppolite, Études sur Marx et Hegel, S. 101–102). – Zur philosophischen Problematik der Entfremdung und zur Auseinandersetzung um den Entfremdungsbegriff vgl. M. Buhr, Entfremdung – philosophische Anthropologie – Marx-Kritik, in: Deutsche Zeitschrift für Philosophie, Heft 7/1966. – T. I. Oiserman, Die Entstehung der marxistischen Philosophie, Berlin 1965.

⁸⁰ Vgl. E. Fromm, Das Menschenbild bei Marx, S. 49

⁸¹ E. Fromm, Der moderne Mensch und seine Zukunft, S. 109

In dieser Frommschen Definition sieht L. S. Feuer den Ausdruck der typischen Auffassung der „neorevisionistischen Schule“ (vgl. L. S. Feuer, Marx and the Intellectuals. A Set of Post-Ideological Essays, New York 1969, S. 70 ff.). Feuer, der sich mit dem „Neomarxismus“ eher vom Standpunkt der Marxologie als von dem des Marxismus auseinandersetzt, anerkennt die Schwäche dieser Entfremdungskonzeption. „Entfremdung‘ bleibt allzusehr ein Begriff der politischen Theologie, der eher verwirrt als die Richtung für eine politische Aktion klärt“ (ebenda, S. 99).

⁸² E. Fromm, Das Menschenbild bei Marx, S. 49

⁸³ Vgl. E. Fromm, Der moderne Mensch und seine Zukunft, S. 126

⁸⁴ Ebenda

⁸⁵ E. Fromm, Die Furcht vor der Freiheit, S. 29

⁸⁶ E. Fromm, Der moderne Mensch und seine Zukunft, S. 68

⁸⁷ Ebenda, S. 225

- 88 „Die Psychologie kann uns zeigen, was der Mensch *nicht* ist. Sie kann uns nicht sagen, was der Mensch, jeder von uns *ist*“ (E. Fromm, *Man Is Not a Thing*, in: *The Dilemma of Organization Society*. Ed. by H. M. Ruytenbeek, New York 1963, p. 62).
- 89 A. Gramsci, *Il materialismo storico e la filosofia di Benedetto Croce*. Einaudi ed., 1949. S. 39. – „Die Antwort, daß die ‚menschliche Natur‘ das ‚Ensemble der gesellschaftlichen Verhältnisse‘ ist, befriedigt am meisten, weil sie die Idee des Werdens einschließt: der Mensch ist im Werden begriffen, er verändert sich ständig mit der Veränderung der gesellschaftlichen Verhältnisse; er verändert sich, weil er den ‚Menschen überhaupt‘ negiert“ (S. 31).
- 90 Vgl. E. Fromm, *Der moderne Mensch und seine Zukunft*, S. 23
- 91 Vgl. E. Fromm, *Das Menschenbild bei Marx*, S. 64
- 92 E. Fromm: *Der moderne Mensch und seine Zukunft*, S. 63
- 93 Ebenda, S. 63
- 94 G. W. F. Hegel: *Phänomenologie des Geistes*, Leipzig 1949, S. 56
- 95 E. Fromm, *Das Menschenbild bei Marx*, S. 60
- 96 Vgl. *Socialist Humanism*, Ed. by E. Fromm, S. IX
- 97 „Wir leben in einem Wirtschaftssystem, in dem eine besonders gute Ernte oft ein ökonomisches Unglück bedeutet, und wir schränken unsere landwirtschaftliche Produktion teilweise ein, um ‚den Markt zu stabilisieren‘, obgleich Millionen Menschen gerade die Dinge, die wir abbauen, entbehren und sie dringend nötig hätten. Zur Zeit arbeitet unser Wirtschaftssystem sehr gut, unter anderem, weil wir jährlich Milliarden Dollars für Rüstungen ausgeben. Wirtschaftskundige blicken mit Besorgnis auf die Zeit, wo die Fabrikation von Waffen eingestellt würde, und der Gedanke, der Staat solle lieber Häuser bauen und andre nützliche Dinge bereitstellen, begegnet leider dem Vorwurf, man gefährde damit die Freiheit und die individuelle Initiative“ (E. Fromm, *Der moderne Mensch und seine Zukunft*, S. 9).
- 98 E. Fromm, *Die Furcht vor der Freiheit*, S. 113
- 99 Ebenda, S. 125
- 100 Vgl. E. Fromm, *Der moderne Mensch und seine Zukunft*, S. 165 ff.
- 101 E. Fromm, *Let Man Prevail. A Socialist Manifesto and Program*, New York 1960, S. 9
- 102 Ebenda, S. 239
- 103 J. M. Domenach, *Pour en finir avec l'aliénation*, in: *Esprit*, Décembre 1965, S. 1058. In der sozialen Psychologie der Industriearbeiter kann der Virus aber „lokalisiert“ werden, selbst wenn eine besonders starke bürgerliche und reformistische Infektion vorliegt. Soziographische Angaben über den Zustand amerikanischer Arbeiter zeugen von der verheerenden seelischen Wirkung der kapitalistischen Automatisierung. „Die Menschen, mit denen ich im vergangenen Jahr

zusammen am Fließband gearbeitet habe, fühlten sich fast ausnahmslos wie Tiere in der Falle“ (H. Swados, *The Myth of the Happy Worker*, in: *The Nation*, August 17. 1957). – In einer Arbeit über die sozialpsychologische Lage westdeutscher Industriearbeiter – der sich kaum Sympathie zum Marxismus nachsagen läßt – wird es als eine Grundtatsache angesehen, daß ungeachtet des höheren Lebensstandards und der gestiegenen Konsumtionsmöglichkeiten den Haupteinfluß auf das Bewußtsein der Arbeiter nicht die Sphäre der Konsumtion, sondern die der Arbeit hat. Die Zahl der Arbeiter mit einer bewußten marxistischen Überzeugung ist relativ gering. Doch die Arbeiter sind, erstens, überzeugt, daß die gesamte Gesellschaft auf der Mächtigkeit der Arbeiterklasse als Ganzes beruht. Sie verstehen „sich als Mitglied einer Gruppe, deren gesellschaftliche Situation durch die Art ihrer Arbeit sich eindeutig von der anderer Gruppen unterscheidet“. Zweitens empfinden die Arbeiter, daß sie am unteren Ende der betrieblichen und gesellschaftlichen Hierarchie stehen, und die Erfahrung ist für sie offensichtlicher als der Gegensatz zum Kapitalismus. Und dennoch: „Die große Mehrheit der Arbeiter sieht die Gesellschaft nicht als eine harmonische Ganzheit mit einer kontinuierlichen Stufenfolge von Positionen an, auf der jeder je nach Kraft und Vermögen aufsteigen kann, sondern als Dichotomie, als eine zweigeteilte Welt, die scharf in ein ‚Oben‘ und ein ‚Unten‘ geschieden ist“ (F. Wetz, *Wie sieht der Arbeiter die Gesellschaft?* in: *Die neue Gesellschaft*, H. 6/1962, S. 440–441).

¹⁰⁴ Vgl. hierzu E. Fromm, *Der moderne Mensch und seine Zukunft*, S. 88

¹⁰⁵ Ebenda, S. 116

¹⁰⁶ In dieser Konzeption erscheint die Lage der amerikanischen Arbeiterbewegung – die Schwäche der revolutionären Kräfte, der politische und ökonomische Einfluß des Monopolkapitals auf die Gewerkschaften, die „Manipuliertheit“ der öffentlichen Meinung durch die Großbourgeoisie – nicht als eine Situation, die die konkreten historischen Umstände mit sich gebracht haben, die historisch vorübergehend und veränderlich ist, sondern als ein evidenter Beweis dafür, daß die Arbeiterklasse ihre historische Mission verloren habe und endgültig „kapitalisiert“ sei. Die absolute materielle und geistige Korruption der ganzen Arbeiterklasse hält Fromm für eine offensichtliche Tatsache, die weder der Analyse noch des Beweises bedarf. Was bei Fromm Prämisse ist, erscheint bei Marcuse als Schlußfolgerung aus pseudodialektischen philosophischen Erörterungen und nicht als Resultat der ökonomischen oder soziologischen Analyse. Übrigens klagen Fromm und Marcuse sich gegenseitig der Revision des Wesens der Freudschen Theorie an (vgl. H. Marcuse, *Eros and Civilization. A Philosophical Inquiry into Freud*, London 1970, S.

- 190 ff. – E. Fromm, Wie Marcuse Freud ins Gegenteil verkehrtel, in: Die Welt, 17 X. 1970). Die mit dem Freudismus zusammenhängenden Meinungsverschiedenheiten gelten als Symptome der Differenz, die die zwei Tendenzen des Marxisierung – die zum Reformismus neigende Richtung (Fromm) und die ultrarevolutionäre Bestrebung (Marcuse) – trennt. Dieser Unterschied erscheint auch in den Auseinandersetzungen um den Humanismus. Marcuse hegt Zweifel über den in der Losung des „Humanisierung“ vermuteten Optimismus (vgl. H. Marcuse, Socialist Humanism?, in: Socialist Humanism. Ed. by E. Fromm. – H. Marcuse, Humanismus – gibt es den noch?, in: Neues Forum, Heft 196, I); seine Befreiungskonzeption aber, die sich auf den Begriff der „neuen Bedürfnisse“, der „neuen Sensibilität“ gründet, akzeptiert die reformistische Perspektive; sie hat ihren Wesensinhalt mit den Grundideen des Frommschen „Humanisierung“ gemein.
- ¹⁰⁷ K. Marx, Das Kapital, in: K. Marx/F. Engels, Werke, Bd 25, Berlin 1964, S. 822, 835
- ¹⁰⁸ „Die Gesetze der anonymen Autorität sind so unsichtbar wie die des Marktes – und genauso unangreifbar. Wie kann man das Unsichtbare angreifen? Wie sich gegen Niemand auflehnen?“ (E. Fromm, Der moderne Mensch und seine Zukunft, S. 138).
- ¹⁰⁹ Vgl. E. Fromm, The Application of Humanist Psychoanalysis to Marx' Theory, S. 214
- ¹¹⁰ Vgl. Probleme des Friedens und des Sozialismus, H. 10/1964, S. 872
- ¹¹¹ Es ist ein Mißverständnis, wenn von der Geschichte des Freudismus ein Bild entworfen wird, in dem der optimistische, die Tradition des Pelagianismus und Rousseaus fortsetzende Fromm dem pessimistischen, mit der Richtung des Manichäismus und Voltaires verwandten Freud gegenübersteht (vgl. W. Herberg, Freud, the Revisionists, and Social Reality, in: Freud and the 20th Century. Ed. by B. Nelson, New York 1957, S. 151 ff). In Fromms Gesamtauffassung erweist sich der Gedanke durchaus nicht als ausschlaggebend, daß die menschliche Psyche „ihrem Wesen nach einheitlich, intakt und perfekt“ sei (ebenda, S. 151). Fromm kritisiert die biologisierende Tendenz bei Freud vom Standpunkt des Existentialismus; seiner Erklärung nach haben die Spannungen und Divergenzen in der existentiellen Situation (d. h. dem psychischen Wesen) des Menschen ihren letzten Ursprung.
- ¹¹² E. Fromm, Der moderne Mensch und seine Zukunft, S. 251
- ¹¹³ E. Fromm, Problems of Interpreting Marx, S. 189
- ¹¹⁴ E. Fromm, Das Menschenbild bei Marx, S. 65
- ¹¹⁵ K. Marx/F. Engels, Manifest der Kommunistischen Partei, in: K. Marx/F. Engels, Werke, Bd 4, Berlin 1959, S. 486

- 116 Vgl. E. Fromm, *Problems of Interpreting Marx*, S. 193
E. Fromm, *Das Menschenbild bei Marx*, S. 7
- 117 E. Fromm, *The Application of Humanist Psychoanalysis to Marx' Theory*, S. 215. „In der Industriegesellschaft – unabhängig davon, ob in kapitalistischer oder sogenannter kommunistischer Gesellschaft – wird der Mensch immer mehr zur Sache, zum *homo consumens*, zum ewigen Konsument“ (E. Fromm, *A Global Philosophy of Man*, in: *Humanist*, Yellow Springs, Ohio, July–August 1966, S. 120).
- 118 E. Fromm, *Der moderne Mensch und seine Zukunft*, S. 247
- 119 „In Wahrheit würde Marx die Situation eines Arbeiters in einer russischen ‚sozialistischen‘ Fabrik, in einer britischen verstaatlichten Fabrik oder in einer amerikanischen Fabrik, wie zum Beispiel General Motors, als im wesentlichen gleich erscheinen“ (E. Fromm, *Das Menschenbild bei Marx*, S. 48).
- 120 Vgl. E. Fromm, *Das Menschenbild bei Marx*, S. 71
- 121 E. Fromm, *Der moderne Mensch und seine Zukunft*, S. 213
- 122 „In der westlichen Welt gibt es Freiheit der Kritik am herrschenden System. In der Sowjetunion wird Kritik und die Äußerung abweichender Ideen mit brutaler Gewalt unterdrückt. Darum birgt die westliche Welt weit größere Möglichkeiten eines friedlichen fortschrittlichen Wandels als die Sowjetunion“ (E. Fromm, *Der moderne Mensch und seine Zukunft*, S. 318), – „Das System des freien Unternehmers ist dem kommunistischen System insofern überlegen, als es eine der größten Errungenschaften – die politische Freiheit – und damit die Achtung der menschlichen Würde und Individualität, die uns mit der grundlegenden geistigen Tradition des Humanismus verbindet, aufrechterhalten hat“ (E. Fromm, *Let Man Prevail. A Socialist Manifesto and Program*, S. 18).
- 123 E. Fromm, *Das Menschenbild bei Marx*, S. 72–73
- 124 E. Fromm, *Der moderne Mensch und seine Zukunft*, S. 212
- 125 K. Marx/F. Engels, *Werke*, Bd 4, S. 482
- 126 Die Geschichtlichkeit des Marxismus erstreckt sich auch auf das Schaffen der Denker, darunter auch auf das von Marx selbst. Entsprechend der Entwicklung des Marxismus (und der wissenschaftlichen Erkenntnis überhaupt), dem Verlauf des Klassenkampfes und der revolutionären Bewegung stehen in den verschiedenen Perioden der Geschichte des Marxismus verschiedene Seiten der Marxschen Lehre im Vordergrund; hieraus ergibt sich auch eine der Möglichkeiten, den Marxismus zu entstellen. Die Deformierung tritt ein, wenn aus der Hervorhebung eine Verabsolutierung wird, die sich dergestalt gegen die Totalität des Marxismus richtet; die dabei „störenden“ Seiten im Marxismus – und damit auch sein ganzheitlicher Charakter – werden verschwiegen, revidiert, vergessen oder gelegnet. Die Geschichtlichkeit des Marxismus schließt auch Korrekturen

an Thesen ein, die veraltet sind oder sich als falsch erwiesen haben, sowie die wissenschaftliche Auseinandersetzung um theoretische und historische Probleme, die noch nicht gelöst sind bzw. eines neuen Herangehens bedürfen. Diese Geschichtlichkeit bedeutet jedoch keinesfalls die Ablösung oder die Komplementarität verschiedener Marx-Interpretationen, sondern den organischen Zusammenhang der theoretischen Einheit des Marxismus mit seiner Entwicklung. Ein solcher Historismus betrachtet die geschichtlichen Schicksale des Marxschen Denkens aus der Sicht der wissenschaftlichen Wahrheit der sich entwickelnden marxistischen Theorie; er schließt die Verwandlung von Marx in ein Götzenbild ebenso aus wie den Relativismus der Marx-Interpretation, die nach Zeit und Richtung wechseln. In der Konkurrenz der Marx-Interpretationen realisieren sich nicht abstrakte Denkmöglichkeiten, sondern widerspiegeln sich im geistigen Bereich die Klassenkämpfe.

- 127 Handbuch des Weltkommunismus. Hrsg. v. J. M. Bocheński und G. Niemeyer, Freiburg-München 1958, S. IX
- 128 Peking Review, Nr 39, Sept. 25, 1964, S. 16
- 129 Ebenda, S. 17
- 130 E. Fromm, Problems of Interpreting Marx, S. 192
- 131 E. Fromm, Der moderne Mensch und seine Zukunft, S. 249
- 132 E. Fromm, May Man Prevail?, S. 239
- 133 E. Fromm, Der moderne Mensch und seine Zukunft, S. 238. Die von Fromm geforderte „Sozialisierung“ der sozialistischen Parteien wird mit einem Begriff vom Sozialismus in Zusammenhang gebracht, für den der springende Punkt „nicht der Besitz der Produktionsmittel, sondern die Beteiligung an der Leitung und der Beschlußfassung“ ist (ebenda, S. 286–287).
- 134 S. Hook, Marx' Second Coming, in: Problems of Communism. July–August 1966. S. 26
- 135 „Was Erich Fromm über den ‚Staat als Kapitalist‘ in der Sowjetunion sagt, der Marx nicht willkommener gewesen wäre als der Privatkapitalist, halte ich für einen bedauerlichen Irrtum, der nur aus dem antisowjetischen Milieu, in dem sich die amerikanische Soziologie und Sozialpsychologie entfalten, zu erklären ist“ (J. Hindels, Der moderne Sozialismus braucht Marx, in: Das Gesellschaftsbild des Sozialismus, Wien 1966. S. 46). Hindels' Protest hängt mit der Erfahrung des gewerkschaftlichen Kampfes zusammen. Das veränderte Kräfteverhältnis ist am Sitzungstisch mit anwesend; es beeinflusst die Auseinandersetzung zwischen Werktätigen und Unternehmern. „Nie werde ich den Ausspruch eines österreichischen Unternehmensvertreters vergessen, der nach einer für die Gewerkschaft günstig verlaufenden Verhandlung mit zorngerötetem Gesicht erklärte: ‚Wenn nicht 60 km

von Wien die Volksdemokratie wäre, könnten die Herren von der Gewerkschaft mit uns nicht so umspringen!“ (ebenda, S. 57–58).

¹³⁶ Ebenda, S. 63

¹³⁷ Im Bewußtsein der „neuen Linken“ ist der Ausgangspunkt „das entfremdete Individuum und nicht die ausgebeutete Klasse“. Das zeigt sich auch in ihrer Terminologie; Schlüsselbegriffe sind hier „Establishment“, „Bürokratie“, „Manipulierung“ bzw. am anderen Pol „Kollektiv“, „Liebe“, „Mitbeteiligung“ (D. Hammerquist, *Alienation and the Marxist Vision*, in: *Political Affairs*, October 1966, S. 30).

¹³⁸ C. W. Mills, *The Marxists*, New York 1962, S. 125

¹³⁹ C. W. Mills, *Power, Politics and People*, New York 1963, S. 297

¹⁴⁰ Vgl. ebenda, S. 191–192, 302

¹⁴¹ In: *The New Sociology*. New York 1964, S. 112. – „Der Gedanke, daß der Mensch als Mensch irgendeine allgemeine ‚menschliche Natur‘ besitzt, schadet dem Prinzip der sozialen und historischen Spezifik, das eine Forderung nach gründlicher Arbeit in den Sozialwissenschaften darstellt“ (C. W. Mills, *The Sociology Imagination*, New York 1959, S. 184).

¹⁴² In: *The New Sociology*, S. 17

¹⁴³ Der ungarische marxistische Publizist György Bálint hat in den dreißiger Jahren eine Forderung an die Intelligenz gerichtet, die auch heute ihre Gültigkeit noch nicht verloren hat: „Wir dürfen nichts anderes wollen als die Wirklichkeit, dürfen an nichts anderes glauben. Wir dürfen den Reizen des Irrationalismus nicht erliegen. Wir sollten nicht glauben, daß unser Café eines schönen Tages wie ein Ozeandampfer mit uns zu unglaublichen Ufern schwimmt. Wir müssen unbarmherzig vernünftig, selbstquälerisch nüchtern und streng erwachsen sein. Unser geistiges Vaterland ist ruiniert durch Illusionen, nebelhafte Bilder, Visionen, Ungenauigkeiten im Denken, verschiedene Arten von Sentimentalismus. Von ihnen haben wir es zurückzuerobern“ (Bálint György, *A toronyör visszapillant*. I. kötet, Budapest 1961, 404. oldal).

¹⁴⁴ Vgl. S. Hook, *Marx' Second Coming*, S. 27

¹⁴⁵ D. Bell, *The Debate on Alienation*, in: *Revisionism. Essays on the History of Marxist Ideas*. Ed. by L. Labedz, London 1962, S. 197

¹⁴⁶ „Der Durchschnittsmensch ist auf der verzweifelten Suche nach Schutz; er versucht der Freiheit zu entfliehen und im Schoß des großen Staats und des großen Verbands Sicherheit zu finden. Wenn wir uns nicht dieser Hoffnungslosigkeit entwinden können, dann mögen wir uns zwar noch eine Weile auf der Grundlage unserer materiellen Stärke behaupten, aber auf lange Sicht wird dann der Westen zur physischen oder geistigen Auslöschung verdammt sein“ (E. Fromm, *Das Menschenbild bei Marx*, S. 6).

¹⁴⁷ Vgl. ebenda, S. 7

- ¹⁴⁸ E. Fromm, *Beyond the Chains of Illusion. My Encountre with Marx and Freud*, S. 181
- ¹⁴⁹ Vgl. E. Fromm, *Der moderne Mensch und seine Zukunft*, S. 322
- ¹⁵⁰ E. Fromm, *Beyond the Chains of Illusion. My Encounter with Marx and Freud*, S. 148
- ¹⁵¹ E. Fromm, *Das Menschenbild bei Marx*, S. 13
- ¹⁵² W. I. Lenin, *Werke*, Bd 21, Berlin 1960, S. 216

Namenverzeichnis

- Adler, Friedrich 18
 Adler, Max 18
 Althusser, Louis 80
 Aron, Raymond 15

 Bakunin, Michail Alexandrowitsch 14, 15
 Bálint, György 90
 Bassin, F. W. 77
 Baturija, G. A. 82
 Bauer, Otto 63
 Bell, Dániel 68, 69
 Berdjajew, Nikolai Alexandrowitsch 22, 77
 Bergson, Henri 73
 Bernstein, Eduard 13
 Buber, Martin 81
 Bucharin, Nikolai 12
 Buhr, Manfred 84

 Cornu, Auguste 81, 82

 Domenach, J. M. 50, 85

 Engels, Friedrich 18, 20, 82

 Feuer, L. S. 84
 Feuerbach, Ludwig 20, 32, 34, 75, 81
 Freud, Sigmund 17, 20, 24, 25, 29, 69, 77
 Fromm, Erich 13, 14, 16–30, 45, 47, 48, 50, 52, 53–56, 60, 64 ff., 73

 Garaudy, Roger 80
 Goethe, Johann Wolfgang von 59
 Gramsci, Antonio 44, 85

 Hegel, Georg Wilhelm Friedrich 17, 18, 20, 21, 34, 46, 73, 83
 Heidegger, Martin 81, 84
 Herberg, W. 87
 Heß, Moses 33
 Hiebsch, Hans 79
 Hindels, J. 63, 64, 89
 Hobbes, Thomas 34
 Hollitscher, Walter 77
 Hook, Sidney 63, 68, 69
 Horowitz 67
 Husserl, Edmund 84
 Hyppolite, Jean 84

 Jünger, Ernst 20, 21

 Kägi, Paul 80
 Kautsky, Karl 12
 Kierkegaard, Sören 15, 17, 18, 20, 21, 22, 23, 27, 29, 77,
 Kropotkin, Peter 14

 Labriola, Antonio 79
 Landauer, Gustav 14
 Lapin, N. I. 82
 Lenin, Wladimir Iljitsch 56
 Leontjew, A. N. 79
 Löwith, Karl 11, 20, 21, 73

- Man, Hendrik de 12, 13, 73
 Mannheim, Karl 11
 Marcuse, Herbert 11, 73
 Marx, Karl 9, 22, 25, 29, 31, 32, 33, 56, 73, 76, 82
 Mehring, Franz 15
 Molnár, Erik 77
 Mills, C. Wright 73
 Nietzsche, Friedrich 15, 20, 21, 29
 Oiserman, T. I. 84
 Owen, Robert 14
 Parygin, B. D. 79
 Plechanow, Georgi Walentino-witsch 79
 Pollitzer, G. 77
 Porschnew, B. F. 79
 Proudhon, Pierre Joseph 14, 23, 68
 Ricardo, David 82
 Rousseau, Jean Jacques 34
 Rubel, Maximilian 73
 Sartre, Jean Paul 18
 Schaff, Adam 80
 Scheler, Max 81
 Sombart, Werner 10
 Spengler, Oswald 15
 Stirner, Max 20, 68
 Swados, H. 86
 Tuchscheerer, Walter 82
 Vorländer, Karl 18
 Vorweg, Manfred 79
 Weber, Max 11
 Wells, C. Wright 73
 Wells, Harry K. 78
 Wells, Herbert 77
 Weltz, F. 86
 Wetter, Gustav A. 76

Zur Kritik der bürgerlichen Ideologie
HERAUSGEGEBEN VON MANFRED BUHR

1. ILEANA BAUER / ANITA LIEPERT

Sirenengesang eines Renegaten
oder

Die „große Wende“ Roger Garaudys

2. ALEXANDER ABUSCH

Tradition und Gegenwart des
sozialistischen Humanismus

3. WALTER JOPKE

Ideologischer Klassenkampf und
sozialistisches Bewußtsein

4. N. MOTROSCHLOWA / J. SAMOSCHKIN

Marcuses Utopie der Antigesellschaft

5. GERTRAUD KORF

Ausbruch aus dem „Gehäuse der Hörigkeit“?

Kritik der Kulturtheorien Max Webers und Herbert Marcuses

6. DAWYDOW

Die sich selbst negierende Dialektik

Kritik der Musiktheorie Theodor Adornos

7. JOACHIM STREISAND

Kritische Studien zum Erbe der deutschen Klassik

Fichte – W. v. Humboldt – Hegel

9. GEORG MENDE

Philosophie und Ideologie

Erschienen im Akademie-Verlag GmbH, 108 Berlin,
Leipziger Straße 3—4
Copyright 1971 by Akademie-Verlag GmbH
Lizenznummer: 202 · 100/343/71
Satz: VEB Druckhaus „Maxim Gorki“, 74 Altenburg
Druck und Buchbinderische Verarbeitung:
VEB Werkdruck, 445 Gräfenhainichen/DDR
Bestell-Nr.: 2149/8 · ES 3 B 3
EDV: 752 134 8
Preis: 3,80

