

Dahm, Helmut, *Meuterei auf den Knien. Die Krise des marxistischen Welt- und Menschenbildes*. 8° (208 S.) Olten und Freiburg i. Br. 1969, Walter-Verlag. 26.50 DM.

Die zeitdiagnostische Bedeutung des Buches liegt nicht zuletzt darin, daß es „die entwicklungsgeschichtlichen Hintergründe jenes gesellschaftspolitischen Geschehens aufzuhehlen und zu verstehen (beiträgt), das mit der tschechoslowakischen Tragödie seinen Höhepunkt erreicht und den leninistischen Marxismus seiner bisher schwersten Krise konfrontiert hat“ (10). Letzteres, die Darstellung der Krisensituation des heutigen Marxismus-Leninismus, bezieht sich freilich ganz wesentlich bereits auf die streng philosophische Auseinandersetzung mit der modernen Gestalt des dialektischen und historischen Materialismus, und diese Auseinandersetzung ist es schließlich, die hier doch am meisten interessiert. Dabei soll allerdings jenes andere, das politische Geschehen, das für so viele marxistische Theoretiker zum ganz persönlichen Schicksal geworden ist, nicht aus dem Auge verloren werden, auch wenn es nicht ausdrücklich zur Sprache kommt.

Dem Verf. zufolge haben sich die beiden Hauptrichtungen innerhalb der neueren marxistischen Philosophie, die „szientistische“ und die „anthropologische“ oder „humanistische“, auch kosmozentrische und anthropozentrische u. ä. genannt, in Korrespondenz mit dem modernen Neopositivismus und dem Existenzialismus (11), seit 1963 herausgebildet (9). Er hat schon Ende 1962 die Bezeichnung „szientistischer Modernismus“ auf die nachstalinistischen Diskussionen innerhalb der marxistischen Gegenwartsphilosophie angewandt (21), kann aber belegen, daß seit 1962/63 auch dialektische und historische Materialisten zwischen diesen beiden Denkströmungen unterschieden. Es läßt sich sagen, daß die Vorstöße der „Szientisten“ das etablierte Welt- und Menschenbild des dialektischen Materialismus stärker erschüttert haben als die nachfolgenden Diskussionen der anthropologisch orientierten Ideologen (29). Zudem wird wohl sehr zu Recht betont, daß das einstweilige Ende der relativ freier werdenden Bewegungsmöglichkeit des Denkens hinter dem Eisernen Vorhang keineswegs auch das Ende jeglichen Problembewußtseins innerhalb des östlichen Marxismus besagen müsse (49). Die „Meuterei auf den Knien“, ein Wort *Lenins* zur Kennzeichnung derer, die Marxisten bleiben wollen, tatsächlich jedoch das Wesen des Marxismus verfälschen (32), dürfte weiterschwellen.

Teil I untersucht nun Ursprung und Umkreis der gegensätzlichen Positionen. Den Kern der Kontroverse bildet die Einstellung zum Denken des jungen *Marx* (vgl. 12). Die anthropozentrischen Marxisten haben zu ihm ein näheres Verhältnis, die anderen scheinen verschiedener hervorzuheben, beim jungen *Marx* herrsche eine Denkweise vor, die eher dem theoretischen Stil von *Kant*, *Hegel* und *Feyerbach* als der vom späten *Marx* begründeten Theorie des historischen Materialismus entspreche (vgl. 41). Man darf aber annehmen, beide Richtungen versuchen, die philosophische und sozial-ökonomische Trennung von Subjekt und Objekt, Geist und Natur, Mensch und Welt, Arbeit und Wert in einem Modell „aufzuheben“, das möglichst vollständige Erkenntnis der Wirklichkeit mit einer widerspruchsfreien Auskunft über Sinn und Ziel der menschlichen Existenz gewährleistet (10), ein zugleich wissenschaftliches und ethisches Modell (15). Die „Szientisten“ bestehen auf dem Primat des Naturwissenschaftlichen, haben aber allmählich so gut wie alle Enge der stalinistischen Ideologie, den physikalischen Materialismus, *Mitschurin*, *Lyssenko*, *Pawlow* und die nicht-relativistische Kosmologie überwunden (29). Sie empfangen die wesentlichen Impulse von den modernen Modell-, System-, Struktur- und Organisationstheorien, wobei die Rezeption der Kybernetik wohl die ausschlaggebende Rolle spielt (vgl. Teil IV). Die Vorkämpfer einer marxistischen Philosophie vom Menschen fragen vor allem nach der Sonderstellung des Menschen, die sich in der Suche nach Wert, Sinn, Liebe und Glück, damit zugleich nach einer primär humanen Theorie der Entfremdung und ihrer Aufhebung, artikuliert. Das Feld beherrschen hier anscheinend die polnischen Autoren (37). Dennoch möchte man vermuten, daß der tschechoslowakische Philosoph *Milan Prucha* die Fragestellung am stärksten radikalisiert hat (vgl. 38. 43). Die Kritik der linientreuen Philosophiefunktionäre fällt dementsprechend scharf aus, es wird darüber im Detail referiert. Die prinzipielle Kritik an den Grundthesen des humanistischen Marxismus von seiten der marxistischen Orthodoxie scheint sich vor allem darauf zu berufen, daß der *nomologische* Charakter der Gesellschaftswissenschaften

faktisch geleugnet werde (47) und die ideologische Grenze zur bürgerlichen Philosophie sich verwische (passim). Jedenfalls unterstreicht der Verf. die opponierende Auffassung der Gegenseite, ideologiefreies Denken sei unmöglich, weshalb auch „das Verhältnis der marxistischen Philosophie zur Ideologie – besonders zur politischen Ideologie und zu den Denkmodellen der bürgerlichen Gesellschaft – grundsätzlich bis heute unverändert geblieben ist“ (54, vgl. 153). Es bestehe kein Grund zur Erwartung eines zuverlässigen Anzeichens dafür, daß man sich auf das Wagnis einer ideologischen Koexistenz einlassen wolle, im Gegenteil, die Forderung nach Verschärfung des ideologischen Kampfes bleibe eine Losung der Agitation (58). Nachzubemerkten ist, daß die Ausführungen zu Begriff und Parole „Ideologie“ sehr instruktiv sind (13 f. 53 ff. 72 f.).

Die kritischen Hinweise des Verfassers selbst entspringen seiner streng thomistischen Sicht. Zum Thema Philosophie – Ideologie – Verifikation hält er dafür, daß empirische wissenschaftliche Methode philosophische Allaussagen (z. B. die Prinzipien vom Grund und der Kausalität) voraussetze, die als Instrument jeder empirischen Nachprüfung nicht wiederum verifikationsfähig noch -bedürftig seien (73 f.).

Teil II analysiert in gedrängter Form das eine der Alternativglieder heutigen marxistischen Denkens: die vorwiegend szientistisch artikulierte Seins- und Erkenntnislehre des *dialektischen Materialismus* (10. 89 ff.). Sie steht im Zeichen der Legitimierung quantenmechanischer und relativitätstheoretischer Implikationen der Ontologie und Krioteriologie wie der Integration der modernen Informations-, System- und Modelltheorie, der Semiotik und überhaupt der modernsten Ansätze zur Methodologie der Wissenschaften (93). Eine Fülle von Fakten und Daten wird ausgebreitet. Wie es scheint, gibt es kein Prinzip noch Grundsatz des philosophischen Materialismus und der materialistischen Dialektik, das nicht in Frage gestellt würde (94), womit auch die Kontroversen um das Prinzip der „Parteilichkeit“ zusammenhängen (96), wie überhaupt um das Verhältnis von Philosophie und Ideologie. Hochinteressant sind die neueren Diskussionen um Erkenntnis und Abstraktion (99 f.). Der Verf. schaltet sich mit kritischen Bemerkungen ein, die wiederum thomistischer Provenienz sind: er empfindet eine Nähe mancher Aufstellungen zur Theorie des „intellectus agens“, wirft diese jedenfalls sehr engagiert in die Debatte (101. 104. 106 f.). Gegen Abstraktion mittels „Vergleich“ urgiert er das Apriori von Wesensabstraktion gegenüber jedem möglichen Vergleich von einzelnen Konkreten (116). Als hochbrisant darf man die neueren Auseinandersetzungen um die Polarität Materie/Geist ansehen (110 f.); anerkennenswert ist das Festhalten an der Irreduktibilität der Seinsstufen, dafür um so auffälliger der erneute Versuch, mit manchmal subtil klingenden Distinktionen dennoch „dialektisch“ zu reduzieren.

Der „historische Materialismus“ (Teil III, 127–155) als Metatheorie der konkreten Gesellschaftswissenschaften erfährt ebenfalls eine eindrucksvolle Darstellung. Seine Grundthesen werden scharf umrissen. Im Rahmen seiner Entwicklungsgeschichte erhalten übrigens die Äußerungen *Lenins* einen starken Akzent (136 ff.). Die neueste Phase wird dann relativ kurz behandelt (152 ff.). Das Anliegen der „Humanisten“ tritt einigermaßen zurück gegenüber dem Postulat der kosmozentrisch Eingestellten, den historischen Materialismus „mit dem auf einer materialistischen Ontologie beruhenden dialektischen Materialismus“ zu vermitteln (155). Hier zeigt sich m. E. nicht nur ein ideologisches Interesse an, sondern eben der echt philosophische Impuls, eine *allgemeine* Ontologie (allgemeine Dialektik der Wirklichkeit) zu entwerfen (vgl. vom Rez.: Sartre und der dialektische Materialismus, in: ThPh 43 [1968] 384–391, bes. 390).

Man könnte meinen, der angegebene Impuls wirke sich in der Thematik „Marxismus und Kybernetik“ aus, die in Teil IV entfaltet wird. Der Untertitel „Die Interpretation natürlicher und sozialer Regelkreise in der marxistischen Philosophie“ deutet das an. Freilich wird dabei das Hauptanliegen der marxistischen Anthropologen wohl nicht adäquat getroffen: das Individuum versteht sich hier alles in allem doch wesentlich nur als Element der Gesellschaft. Zu berücksichtigen bleibt allerdings, daß die Marxisten strengeren Typs die Sozialität des Menschen gerade nicht als Anlage des Individuums, sondern als den ursprünglichen, fundamentalen Wesenszug „des“ Menschen ansetzen (vgl. 18. 127). Es wird nun nicht nur „die gesamt menschliche Wirklichkeit als komplexes System sozialer Regelkreise“ verstanden (181), sondern

die Gesamtwirklichkeit überhaupt als ganzheitliches dynamisches System (175), das kybernetisch gedeutet werden könne. Freilich werden dabei die Ausdrücke „Erkenntnis“, „Bewußtsein“, „Leben“ usf. rein funktional, nicht mehr ontologisch-substrat-haft-attributiv definiert, so daß ein Interesse an philosophischer „Herkunftsbegründung“ sich zusehends relativiert (176). Trotzdem drängt sich in der Diskussion die ontologische Frage nach dem „Seinsgrund des Urprogramms“, konkret nach der Herkunft von Information und Rückkoppelung bei den niedrigen, unbelebten Bewegungsformen der Materie unabweisbar auf (179). Der Verf. macht geltend, daß die These von der Immaterialität des programmierenden Bewußtseins bzgl. der Hochleistungsrechner die Frage nach einem geistig-bewußten Urprogramm provoziert (179 f.). Aufs Ganze gesehen wichtiger ist aber die aus kybernetischer Sicht mögliche Kritik an der statt zyklologischen wesentlich monokausalen Struktur in der Lehre von der Diktatur des Proletariats und der „Steuerung der Gesamtgesellschaft durch die Partei als Programmgeber“ (189): „Das experimentelle Wagnis der CSSR, auf sozialistischer Grundlage den Schritt von der monokausalen Steuerung zur zyklologischen Regelung der Gesellschaft zu versuchen, ... hat sichtbar gemacht, daß „demokratischer Sozialismus“ eine utopische Illusion ist ... , wenn man seinen Anspruch den Implikationsverhältnissen sozialer Regelkreise konfrontiert“ (191).

Daß die Kybernetik die bisher eindrucksvollste Bestätigung des dialektischen Materialismus sei, wie G. Klaus behauptet (185), gilt daher kaum ohne philosophische (ontologische) und hauptsächlich sozialpolitische Vorbehalte.

Abschließend sei nochmals hervorgehoben, wie sehr dem Verf. daran gelegen ist, zur Kritik der marxistischen Ontologie aus dem Blickwinkel thomistischer Metaphysik beizutragen – es hat sich aber auch ergeben, wie immer weniger zugänglich die humanistischen und auch die szientistischen Marxisten sich für streng ontologische Konzeptionen erweisen. Auch das Bedürfnis nach „allgemeiner“ Ontologie reduziert sich vielleicht je länger je mehr auf die Suche nach den allgemeinsten formal-strukturellen Gesetzen, und dieser Mentalität kommt die Kybernetik sicherlich sehr entgegen. Man darf gespannt sein, ob marxistische Philosophie hinfort nicht doch dem weltweiten Trend zur „Formalisierung“ nachgibt. Daß die Anliegen der Anthropologen und Humanisten dabei u. U. neuen Auftrieb erhalten, nämlich gerade in der Richtung des Fragens nach dem „Sinn“ dieses Welt-Spiels und seiner menschlichen Verantwortbarkeit, läßt sich erhoffen. Es scheint ja auch im Sowjetbereich die Literatur um das Thema „Sinn des Lebens“ sprunghaft anzuwachsen. Dies und natürlich sehr viel mehr läßt sich aus dem ungewöhnlich reichhaltigen und, soweit man das beurteilen kann, mit höchster Akribie erarbeiteten Apparat entnehmen.

H. Ogiermann, S. J.

Minozzi, Bruno, *Introduzione allo studio della religione* (Testi e ricerche di scienze religiose, 6). 8° (X u. 859 S.) Firenze 1970, Vallecchi. 6.500 L.

Das vorliegende Werk gibt eine Religionsphilosophie auf Grund eines konsequent durchgeführten Idealismus, der im 1. Teil dargelegt wird. „Von Bewußtsein sprechen heißt von Relation sprechen. Zum Bewußtsein gehören in der Tat zwei Termini, das Subjekt und das Objekt, das Ich und die Welt, die die Seiten oder Pole der Relation sind. Beide Termini sind dafür notwendig“ (19). Dieses Ich, das reine Ich, fällt nicht mit dem psychologischen Ich des einzelnen Menschen zusammen. Es ist nur ein einziges (24), enthält in sich keine Unterschiede und Bestimmungen, die alle auf die Seite des Objekts, der Gegenständlichkeit gehören (20. 60); es ist die reine Subjektivität, der der ganze Bereich des Gegenstandseins, das mit dem Sein zusammenfällt, als gegenwärtig, als *presenza*, gegenübersteht: das reine Ich „ist ein Zuschauer, ohne den das Schauspiel, das die Welt ist, nicht wäre“ (88 f. 20). Erkenntnis ist Sein (84): „Das Subjekt sieht die Dinge, weil diese sind, und die Dinge existieren, wie das Subjekt sie sieht und weil es sie sieht; ... die Gegenseitigkeit des Sichbedingens des Ich und der Welt ist vollkommen“ (85 f.); „der absolute Charakter des Sichzeigens (*manifestarsi*), des Phänomens“ (90). Es besteht deswegen „Identität von Sein und Relation“ (92). „Das personale Subjekt darf mit dem Subjekt, das das reine Ich ist, nicht identifiziert werden, wie das Bewußtsein nicht mit dem psychischen Leben des Menschen identifiziert werden kann; vielmehr sind diese mit allen ihren möglichen Inhalten als ein in der Sphäre des Bewußtseins eingeschlossener Ge-