

dem kleinen Hinweis auf die „substance animée) eigentlich schon den Dualismus verlassen zu haben.

Schließlich wird die letzte der Frühschriften T.s „Der Mensch vor den Lehren der Kirche und vor der spiritualistischen Philosophie“ (1912) vom Verf. analysiert. Dabei ist der Vergleich mit dem entsprechenden Artikel über den Menschen in der vorhergehenden Auflage des Dictionnaire apologétique de la foi catholique von 1899 sehr wichtig. Diese Darlegungen stecken einerseits für T.s Überlegungen den Rahmen ab, zeigen aber zugleich, wie er ihn zu übersteigen versucht. Der Verf. gibt dann eine „zusammenfassende Auslegung“ (201–228) der untersuchten Frühschriften T.s. Darin ist der erste Schritt der von der Materie zum Leben. Ausgehend von der christlichen Lehre von der Auferstehung des menschlichen Leibes sagt er, daß die Materie nach einer Transformation mitauferstehen wird. Von daher legt sich auch der Ansatz nahe, daß Materie durch eine Transformation zu Leben sich wandelt. Dabei ist nach T. „die Rückführung des Geistes auf die Materie nicht unmöglich“ (207). Die qualitative Trennung von Materie und Leben, die T. noch 1911 wegen „eines vitalistischen Transformismus aufrecht erhielt, wird 1912 durch die Heraushebung des Menschen aus der materiellen und biologischen Evolution aufgeweicht“ (208). Das Verhältnis von Geist und Materie wird im Artikel von 1911 erstmals explizit angegangen und 1912 durch die transzendente Beziehung des menschlichen Geistes auf die Materie seines Leibes einheitlich gelöst. Dabei vermeidet es T., vom reinen menschlichen Geist der im Tode getrennten menschlichen Seele zu sprechen. „Teilhard betont ... die Unterschiedenheit von Geist und Materie im Menschen unter dem Primat der Einheit“ (215). Evolutionär zieht er eine durchgehende Linie vom Unterhalb der Dinge über das Innen zum Bewußtsein, wobei letzterer Begriff nach T. schon allen Lebewesen, zumindest aber den tierischen zukommt. Einen Unterschied zwischen tierischem und menschlichem Bewußtsein setzt T. als selbstverständlich voraus. Die vorgelegte Untersuchung des Verf. zeigt eine sehr gute Kenntnis der Schriften T.s und deren biographischen und zeitgeschichtlichen Umfeld. Die Interpretation ist ruhig abwägend und argumentativ und verteidigt T. gegen Mißverständnisse seiner Kritiker (z. B. Hengstenberg). Vielleicht ist dabei die kritische Stellungnahme zu den Gedankengängen T.s etwas zu kurz gekommen. Ist z. B. die Ansicht von der anima als forma corporis wirklich notwendig als Dualismus aufzufassen, wie Teilhard es voraussetzt? Einige kleinere Fehler sind dem Verf. unterlaufen. So darf man S. 198 „moralement“ sicher nicht mit „geistig“ übersetzen, sondern: „mit moralischer Sicherheit“. S. 215 muß es wohl genauer heißen: „Der menschliche Geist bedarf nach Teilhard in all seinen Akten der Materie“, beim göttlichen oder beim Geist des Engels trifft es wohl nicht zu. An einer Stelle, S. 156, ist der Satz beginnend mit „Als wenig ...“ völlig unverständlich.

R. KOLTERMANN S. J.

ARGUMENTUM E SILENTIO. International Paul Celan Symposium – Internationales Paul Celan-Symposium. Edited by Amy D. Colin. Berlin/New York: de Gruyter 1987. XVI/450 S. (= A)

DERRIDA, JACQUES, *Schibboleth. Für Paul Celan* (Edition Passagen 12). Graz/Wien: Böhlau 1986. 149 S. (= A²)

PSALM UND HAWDALAH. ZUM WERK PAUL CELANS. Akten des Internationalen Paul Celan-Kolloquiums New York 1985. Hrsg. von Joseph P. Strelka (Jahrbuch für Internationale Germanistik. Reihe A. Kongreßberichte 20). Bern/Frankfurt/New York/Paris: Peter Lang 1987. 202 S. (= B)

DATUM UND ZITAT BEI PAUL CELAN. Akten des Internationalen Paul Celan-Colloquiums Haifa 1986. Hrsg. von Chaim Shoham u. Bernd Witte (Jahrbuch für Internationale Germanistik. Reihe A. Kongreßberichte 21). Bern/Frankfurt/New York/Paris: Peter Lang 1987. 242 S. (= C)

Philosophen und Theologen wird eine Vorliebe für dunkle Dichter nachgesagt, weil hier Exegese und Hermeneutik gefragt seien. Hölderlin und Rilke sind solche Philosophen-Dichter – und nun auch, in ihrer Tradition, Celan. Andererseits steht bei ihm we-

niger eine zu eruiierende Lehre im Blick als seine Zeugenschaft. Das „Unsägliche“, das hier Wort wird, ist nicht das Geheimnis des Heiligen, Göttlichen oder des Daseins als solchen, sondern das Grauen der Shoah und eines Weiterlebens danach. Daher wohl auch die rasche Ausbreitung seiner Wirkung über die Sprachgrenzen hinweg. Im Kontrast zu dieser konkreten Universalität steht die ganz persönliche Verschllossenheit, das Verschlüsseltsein seiner Texte, wodurch sich detektivischer Scharfsinn zu biographischen wie Wörterbuch-Nachforschungen provoziert sieht. (Beidem voraus liegt die faszinierende Qualität seiner Gebilde, das Geheimnis einer Vollkommenheit, die auch dem Unverständnis evident wird.) – Natürlich ist es hier nicht möglich, die über fünfzig Beiträge dieser Tagungen im einzelnen zu besprechen. Rez. erlaubt sich auszuwählen, wobei sein Interesse nicht vordringlich germanistisch bestimmt ist.

Am umfanglichsten und anspruchsvollsten ist Band A, Dokumentation einer Tagung aus dem Jahre 1984 an der Universität von Washington (Seattle). Der Stoff wird in sechs Gruppen gegliedert. Die letzte bilden persönliche Erinnerungen Edith Silbermanns; sie schließen mit dem Hinweis auf Celans „Kenotaph“ aus den fünfziger Jahren (I 134 [die römischen Ziffern bezeichnen die Bandzahl der Ges. Werke]) als für sich selber erdachte Grabschrift. Gruppe V zeigt sechs Radierungen von Gisèle Celan-Lestrange zu Gedichten, unkommentiert, doch rechtens unter der Überschrift *Correspondances/Entsprechungen*. Man weiß inzwischen, welche Bedeutung diese Korrespondenz für Celan gehabt hat. Gruppe IV gilt der Übertragung als Deutungsversuch. E. Tophoven berichtet aus der Werkstatt Celans, und Michael Hamburger, der große Vermittler, gibt einen Einblick in seine eigene Arbeit. Eindrucksvoll sein Verzicht gegenüber „Coagula“ aus „Atemwende“ (II 83), wo erst das letzte Wort („Kolben“) ihm zeigt, daß er nicht weiß, „what the whole poem was about“ (A 388). Und dann folgen neun Gedichte, von der „Todesfuge“ bis zu den Nachlaß-Strophen „Kleine Nacht“ (III 85), mit mehrfacher Übersetzung (zumeist englisch, auch französisch und italienisch). – In Gruppe I geht es um theoretische Ansätze. Gleich eingangs benennt Allemann „den falschen Gedanken, Celan verstehen heiße primär: seine Gedichte decodieren“ (10), angesichts der Verlegenheit, bei ihm „(fast) Alles und zugleich beinah Nichts zu verstehen“ (13). Darauf Derrida: eine – jedenfalls für den Rez. – ausgesprochen ärgerliche Selbstinszenierung anlässlich des Dichters und der Lebens- (bzw. Todes-)Situiertheit seines Werks. Bezeichnend A 36 die Wiedergabe von „ichten“ durch „néantir“, als hätte sich noch immer nicht herumgesprochen (was eine unbefangene Lektüre schon von selbst ergeben sollte): daß es sich um das Imperfekt von „ichen“ handelt. Eine Fußnote nennt dafür sogar einen französischen Gewährsmann, schreibt aber den Infinitiv wiederum „ichten“ – und die deutsche Übersetzung des Gesamttextes (A² 147) übernimmt diesen (Satz-?)Fehler prompt. (Derrida nicht anzurechnen ist der falsche Dativ nach „als“ – A² 45; auch übrigens bei Goltschnigg B 55, Weissenberger B 120 u. 123, Sparr C 77, Speier C 107; ebenso nicht die Unverständlichkeit des Schlusses von Abs. 1, S. 60; er müßte lauten: „Selbst wenn hiermit Joyce Genüge getan würde, was ich nicht glaube, so scheint mir doch Celan nichts fremder zu sein ...“ Sollte schließlich der Text zuerst in Englisch erschienen sein [A² 7]? Jedenfalls nicht in A.) „Schibboleth“ und das Datum als ein solches bedeuten ein Thema, das man nicht verspielen sollte, weder mit langen Erörterungen darüber, daß sich Celan-Gedichte mit französischen Zitaten der Übersetzung ins Französische widersetzen, noch vor allem durch ein hemmungsloses Assoziieren, das in der Tat zuletzt die Frage stellen läßt (A² 131): „Wie kann man nichts schreiben?“ – Wohltuend dienend demgegenüber St. Moses zum „Gespräch im Gebirg“. Zu diesem auch ein behutsamer Kommentar K. Lorenz-Lindemanns in C 170 ff. Gadamer deutet „Wirk nicht voraus“ (II 328), das Schluß-Gedicht aus „Lichtzwang“. Dabei bezieht er (A 60) das „sende nicht aus“ merkwürdigerweise auf die Apostelendung statt auf den Geist. (Vgl. Jes 32, 15, Joel 2, 28; Ps 104, 30. – Marc Anton [66], so auch im Index, ist natürlich Aurel.) B. Witte, zum zyklischen Charakter der „Niemandsrose“, vertritt, der Text wolle sich von aller Macht fernhalten, „bis zu dem Extrem, daß auch er selbst sich von der subtilsten aller Formen der Herrschaft, derjenigen, die der Text als sinnkonstituierender über seine Leser ausübt, freizuhalten versucht“ (84). Darum werde hier auch Gott verneint (85). Aufzunehmen der Einspruch gegen Interpretationen C's auf säkularisierte Heilsbotschaft hin; doch wollen

seine Gedichte durchaus „nachgesprochen“ werden, und ein Zuspruch *ohne* Sinn wäre keiner. Wie könnte jemand bei solcher „Herrschafts“-Phobie je eine ausgestreckte Hand erfassen, als welche C. seine Gedichte verstand (B 34)? Es gibt eine mißliche Vereinnahmung C's theologischerseits; aber gibt es nicht auch eine Allergie gegen eine religiöse Interpretation seiner (Allergie ist eine Krankheit, gegen die man etwas tun kann – und sollte), welche die Polyvalenz dieser Texte ähnlich verkürzt? (So will etwa Chalfen zum berühmten „Einmal“ [II 107] die religiöse Deutung zwar nicht ganz ausschließen [C 60 ff.]; doch daß die Philosophie Rettung sein soll [C 65], überzeugt ebensowenig, wie das Sprachereignis etwas zum „er“, der wusch, beiträgt. Siehe übrigens auch II 269! „Übersinnlich“ aber [C 63] ist der/das „Ganz-Andere“ in der Tat nicht.) – Gruppe II der Arbeiten befaßt sich mit der Thematik „Tradition – Innovation“. Surrealistische Destruktion in der Zusammenarbeit mit Jené (Colin, auch hier dankenswerterweise vier Bildbeispiele; „Gegenlicht“ freilich ist kein Neologismus – 176); Hölderlin- und Jean Paul-Lektüre (Böschenstein); Rilke (Lyon – ob das Ganz-Andere wirklich nicht existiert [212]? Jedenfalls wäre es nicht es selbst, wenn Sprache es zu konstituieren vermöchte, und keinesfalls ist es „etwas Transzendentes“, sondern – in Immanenz – transzendent.) Freud, Kafka (Mandel, wobei die Zeilen 281 aus dem ersten Gedicht der „Niemandrose“ stammen statt aus „Es ist nicht mehr“ und fehlerhaft übersetzt sind: erwachen ≠ erwecken). – In der Mitte des Bandes als Gruppe III die Thematik Judentum. E. L. Fackenheim gibt unter dem Titel „The Holocaust“ a Summing up after Two Decades of Reflection. Das kann der Christ einsteilen nur schweigend entgegennehmen. Wann freilich wird die Wahrheit fordern, bei aller Betroffenheit auch wieder die Unterschiede zu markieren (um deren Einebnung es nicht zuletzt den Nazis ging), etwa gegenüber der Sicht, die Botschaft vom Messias-Sein Jesu auch Juden auszurichten sei „trying in one way what Hitler did in another“ (291)? E. Alexander stellt representative Voices in Yiddish and Hebrew der Holocaust-Dichtung vor: J. Glatstein, A. Zeitlin in den USA, A. Kovner und D. Pagis in Israel. A. Udoff situiert dann Celan in diesem historischen Kontext. Er wehrt sich gegen jede abschwächende Fassung der umstürzenden Erfahrung, wie sie auch noch in der Rede von der „Hölle (von Ausschwitz)“ gegeben wäre. Der Midrasch ist für jede Art von unvollkommener Welt gedacht, nicht für jene Anti-Welt (346). Wäre andererseits nicht doch hierzu, wie zu Adornos „Negativer Dialektik“ (322), zu bedenken, daß bei Wegfall „jegliche[r] Behauptung von Positivität des Daseins“ auch jeder Ansatz zum Protest entfielen – und damit der „Muselmann“ (289), „the most truly original contribution of the Third Reich to civilization“ (289), sanktioniert wäre? Tatsächlich hat diese Erfahrung – gegen eine ganze Tradition – „evil for the sake of evil“ begegnen lassen; aber gerade die Pflicht zur unverkürzten Wahrnehmung dieses Geschehens fordert die Wahrung des Unterschieds von Gut und Böse. – Celan im Protest als authentisch jüdische Stimme (Hoelzel) und knappe Hinweise zum kabbalistischen Nichts (Dan) führen zum letzten Text: über mystisches Sprechen und Schweigen anhand von „Dein Hinübersein“ (I 218 – Sh. Wolosky). Wovon sich die Verfasserin als christlicher Mystik absetzt, ist jedoch eher griechisch, neuplatonisch (367: „Silence emerges, then, as a transcendence of time and of external and material form, as a union with the transcendent, from which language, as embodiment rather than pure spirit, ... must be excluded.“), obwohl sie leider genug Stimmen anführen kann, nicht erst aus dem New Age. Jüdisch offenbare sich Gott im Wort: der Tora, Schweigen erscheint hier als Unterbrechung (in der Tat: Hören, oder das Weiße um die sprechenden Zeichen).

Lesbar und unlesbar zugleich erscheint dementsprechend die Welt bei Celan. So im ersten der New Yorker Beiträge (April 1985 zu Albany) J. Ryan (B 14 ff.); in Seattle hatte dies Allemann von den Gedichten selbst gesagt. Zwei weitere Aufsätze zu seiner Poetik: E. Frey legt den 1969 (III 181 u. VIII) geschriebenen Satz aus: „La poésie ne s'impose plus, elle s'expose“; Rolleston analysiert „Die Silbe Schmerz“ (I 280). In zwei weiteren Gruppen geht es um Form und Struktur, sodann um den Gehalt von C's Lyrik. Dichterzitate und lyrische Mehrsprachigkeit werden thematisiert (die Rede vom „musikalischeren Französisch zur Abhebung vom barbarischen Deutschen“ [70 F. v. Ingen] erscheint mir etwas harmlos, und das „Ich bin ...“ liest man [76] in Exodus 3,14.). Reizvoll die Untersuchung zu Elementen der Kinderlyrik von R. E. Lorbe. –

Auf ein unbestelltes Feld verweist K. Weissenberger, indem er den Rhythmus in den Blick nimmt; vernachlässigt nicht bloß in der Celan-Philologie mit ihrer inhaltlichen Entschlüsselungsintention, sondern grundsätzlich (siehe Allemanns kleine Schrift von 1957 über das Dichterische): ich meine die Frage nach dem „Affirmativen“ auch negativer Dichtung, mit Hofmannsthal gesagt, die Problemlösungskraft der „Gestalt“, mit Rilke: daß „die Klage“ „Gesang“ wird. Diese Zustimmung gilt jedoch nicht mehr seinem eigenen Vorschlag, daß „sich Celans Monolog zum göttlichen Selbstgespräch mit der Schöpfung“ steigere (122), in einer „rhythmischen Einlösung der kabbalistischen Gottesvorstellung des ‚Ich bin, der ich bin‘“ (123). – Von den Arbeiten zum Gehalt finde ich die beiden letzten einer eigenen Beachtung wert. Steinecke zeigt an „Faden-sonnen“ (II 26) exemplarisch vier Möglichkeiten, C. zu verstehen bzw. mißzuverstehen: esoterisch (vor dem Verstummen), theologisch („jenseits“), ideologisch (à la Fried), programmatisch naiv (am Beispiel einer auch sonst wiederholt angesprochenen Freiburger wirkungsästhetischen Untersuchung). Vorher geht J. K. Lyon auf Celans „Ganz und gar nicht hermetisch“ ein; er skizziert vier Stufen der Lektüre seiner Gedichte: a) die des Textes selbst, ohne Vorwissen, b) im Blick auf das „Partikuläre“, wozu es historischer, biographischer, literarischer und sprachlicher Kenntnisse und kombinatorischer Phantasie bedarf (Beispiele: „das“ Einhorn I 131, den man inzwischen als den Freund Erich E. weiß, oder die geologischen Fachtermini in „Harnischstriemen“ II 28 [dieser Titel selbst ist schon einer]); c) die des „existenziellen Horizonts“: Judentum, Dialogik, politische Position, Bedrohungsempfinden (um nicht zu sagen: Verfolgungswahn), Sprachbemühen, Ehe, nicht zuletzt die Geisteskrankheit; d) die Ebene des „Offenen“, der Polyvalenz, gegen die Gefahr, daß ein Aha-Erlebnis Leser und Gedicht auf eine Deutung fixiert (das nimmt m. E. sinnvoll auf, woran Witte lag).

Während ich den Titel von A für sprechend und entsprechend halte (nach I 138), wird die Wahl für B (nach I 225 u. 259) nicht klar; auch der Hrsg. geht in seinem Vorwort nicht darauf ein. Glücklicher wieder, wenn auch gedehnt zu lesen, der Titel von C, mit Texten aus Haifa, vom Januar 1986, sieben Jahre nach Celans einzigem Israel-Besuch. Eingangs stellt Th. Buck die „Todesfuge“ in ihren Kontext von A. Margul-Sperbers und I. Weißglas' Gedichten, um ihre Unvergleichlichkeit sichtbar zu machen. Ein dankenswerter Dienst, auch wenn man sich eine weitergehende Reflexion wünschte (statt eines Verdikts wie C 33: „Wer die ‚Todesfuge‘ schön findet, hat sie nicht verstanden“; das kann im Blick auf W. Kraft [C 42] nur peinlich klingen). M. Winkler zeichnet den Gesamtweg C's nach, wobei er – wie Rez. – seinen Höhepunkt in der „Niemandrose“ erblickt; ähnlich Th. Sparr bezüglich C's Zeichenreflexion. Hatte T. Rübner in ihrem Vorwort zur Diskussion in aller Offenheit und Schärfe eine „fröhliche Wissenschaft“ attackiert, die nach dem Untergang der Welt fingerspitzig dessen Zeichensystem analysierte (45), so trägt einer der Angegriffenen, W. Menninghaus, seinerseits ähnliche Rückfragen vor. Zunächst freilich führt er einen neuen Zitatyp ein aus der rhythmischen Struktur; „So bist du denn geworden“ (I 59) zitiere „O Haupt voll Blut und Wunden“, „Eis, Eden“ (I 224): „Es ist ein Ros entsprungen“; dann aber plädiert er gegen das Aufsuchen der von C. sorgsam verwischten Spuren. Denn „die Vorstellung eines decodierenden Zurück zu den vermeintlich kodierten Anlässen und Anspielungen ... nivelliert Werk wie Lektüre auf ein Rätselspiel“ (92). Der glückliche Finder als Leser verdorben? Die Warnung wird kaum fruchten, zumal da für ein volles Verständnis die „partikulären“ Informationen (Lyon B 173 ff.) unerlässlich sind. Ein Beispiel dessen gibt hier gleich B. Klose, die auf C's Fabre-Lektüre gestoßen ist, erhellend nicht bloß für die Mantis-Gedichte in „Lichtzwang“. Während sie anderen Interpretieren „pathologische Obsession“ nachsagt (132), „denkt“ und „vermutet“ sie ihrerseits darauf los, fern jener Bescheidenheit, die wir bei M. Hamburger gefunden haben (A 388 f.), und wenn sich etwas nicht einmal mehr „metaphern-semantic ... beschreiben“ läßt, dann ist die Interpretin sogar sicher. „Sicher ist nur, daß sogar das ‚über-/sternige/ Immer‘ dem Zugriff der Mantis nicht entfliehen kann“ (127). Dabei trifft vielleicht eher das Gegenteil zu. Geblendete Finderin? – Sehr persönlich („lucilehaft“?) demgegenüber E. Cameron, die (nach einigen kabbalistischen Gedanken) im Blick auf den „Meridian“ von den Interpreten Erhellung statt Verdunkelung fordert,

und dies aus einem – von C. erhofften – einverstehenden Bekenntnis heraus, jenseits wissenschaftlicher Objektivität. (C. S. Lewis macht einmal den Unterschied von „looking at“ und „looking along“: Mit-Blick.) – Zwei Arbeiten erhellen Celans Beziehung zu Nelly Sachs (E. Bahr, R. Dinesen); hier spielt unbestreitbar die religiöse Dimension bestimmend hinein. Und am Schluß der vierzehn Beiträge stehen zwei zur Poetik der Übertragung. F. Lönker geht nicht von den faktischen Übersetzungen C's, sondern von seiner Poetik aus und kommt zu der These, Prinzip sei nicht die möglichst genaue Wiedergabe des Originals, sondern, „den sich in der Sprache individualisierenden ‚Einzelnen‘ zur Präsenz zu bringen“ (224). B. Wittes Untersuchung erhebt im Ausgang von C's einziger Baudelaire-Übersetzung („La Mort des Pauvres“) die Poetik des Todes im Spätwerk. (Hier geht es übrigens kaum darum, Baudelaire präsent zu machen.) C. verwandelte das gesellschaftskritische Gedicht in eine poetologische Utopie: Selbstaufgabe des Ich ins Gedicht als Gang. Darin sieht Witte ja das Ziel heutiger Dichtung (vgl. oben zu A): „Vernichtung der lyrischen Subjektivität als Befreiung des dichterischen Diskurses ... unterwegs zu jener anarchistischen, wilden Rede, als die man idealiter Poesie vorzustellen hat“ (239). Rez. fragt sich, was dann noch Diskurs heißen sollte (vom Oxyoron eines „dichterischen Diskurses“ – trotz C's Rede vom „Argumentum“ – einmal abgesehen [sollte sich hier der Literaturwissenschaftler nicht bescheiden(d)er vom Dichter unterscheiden?]) – und was erst recht Poesie. Bezeichnend, daß schließlich der „weißeste Baum“ (II 213) als absolutes Gedicht im Sinn Mallarmés aufgefaßt wird (241). Der Leser muß nur zu den beiden Sachs-Aufsätzen zurückblättern. „Kein Gott mehr und kein Tod“ (241)? – „Jenseits der Menschen“ (189, II 26) heißt nicht: jenseits des Menschen und der Menschlichkeit, heißt darum keineswegs: jenseits des *Dialogs*. In ihm erscheint „still“ (189, II 202): „Ziw, jenes Licht“.

J. SPLETT

KALLSCHEUER, OTTO. *Marxismus und Erkenntnistheorie in Westeuropa*. Eine politische Philosophiegeschichte (Campus Forschung 474). Frankfurt-New York: Campus 1986. 458 S.

In seiner umfangreichen Arbeit, mit der er an der Universität Frankfurt die Doktorwürde erlangte, behandelt K. die „erkenntniskritischen und wissenschaftstheoretischen Versuche in der marxistischen Philosophie Italiens, Frankreichs und Westdeutschlands“ (15). Obwohl K. nicht erklärt, was für ihn marxistische Erkenntnis- und Wissenschaftstheorie sind und wie sich beide voneinander unterscheiden, wird er bei der Beschäftigung mit diesen Fragen auf die Identitätskrise des neueren Marxismus aufmerksam. Da Stalin zu dieser Krise wesentlich beigetragen hat, beschäftigen sich Marxisten nach dessen Tod wieder intensiv mit den Schriften von Marx und Engels und versuchen, den Marxismus neu zu beleben. Dabei entdecken sie allerdings, wie problematisch das Verhältnis zwischen Marxismus und Philosophie ist.

Um diese Schwierigkeiten deutlich herauszustellen, setzt sich K. mit dem dialektischen Materialismus kritisch auseinander und macht dabei besonders auf „die methodologische Ambivalenz materialistischer Dialektik bei Engels“ (40) und auf dessen widersprüchliche Aussagen über Materie aufmerksam. Wegen unterschiedlicher Auffassungen über den Materialismus kommt es zwischen den russischen Marxisten Bogdanov und Lenin zu heftigen Auseinandersetzungen, bei denen neben philosophischen Argumenten vor allem politische Erwägungen eine Rolle spielen. Die Tendenz, den dialektischen Materialismus zur Staatsreligion und damit zum Dogma zu erheben, ist dabei nicht zu übersehen. Da die Hegelsche Logik „die Geburtsstätte des dialektischen Materialismus ist“ (65), erklärt K. „Methode und System der Hegel'schen Dialektik“ (61) und erläutert, was Widerspruch in dessen „Lehre vom Wesen“ (67) bedeutet. Dabei stellt sich heraus, daß die von Engels durchgeführte Trennung von dialektischer Methode und idealistischem System nicht möglich ist. Deshalb gehört nach K. die Verbindung der Dialektik Hegels mit einem weitgehend ungeklärten Materiebegriff zu den Geburtsfehlern des dialektischen Materialismus. – Während sich der dialektische Materialismus in den kommunistischen Ländern als offizielle Lehre durchsetzt, entsteht im westlichen Marxismus eine Philosophie der Praxis, deren erkenntnistheoretische Voraussetzung K. untersucht. Dabei stellt er fest, daß sich die Philosophen der