

DAS ZUSAMMENFALLEN VON BEWUSSTSEIN UND WIRKLICHKEIT BEI KORSCH (1923)¹

»Mein Lehrer ist sehr ungeduldig. Er will alles oder nichts. Oft denke ich: Auf diese Forderung antwortet die Welt gerne mit: nichts.«
Brecht, *Marxistische Studien* (GW 20, 66)

1. DER VERSPÄTETE REVOLUTIONÄR

Geschichte und Klassenbewusstsein erschien »während der Niederschrift« von Karl Korsch *Marxismus und Philosophie* (1923a, 71). In einem Nachwort stimmte Korsch »grundsätzlich freudig« den Darlegungen Lukács ' zu, »die vielfach die in dieser Abhandlung aufgeworfenen Fragen betreffen« (ebd.). In der zweiten Auflage von 1930 unterdrückt Korsch dieses Nachwort, weil er die »Zustimmungserklärung« nicht aufrechterhalten könne (1930, 34).² Das 1930 hinzugefügte Vorwort ist fast so lang wie der ursprüngliche Text. Es interpretiert im Rückblick und verschiebt dabei die Akzente. Die politische Konstellation hat sich in diesen sieben Jahren völlig geändert. Während Korsch sich 1923 als organisierter Kommunist mit Lenin gegen die Sozialdemokratie wendet, wehrt sich 1930 ein unorganisierter Marxist hauptsächlich gegen den »Leninismus«, der nach Lenins Tod konstituiert und seither in der Kommunistischen Internationale durchgesetzt worden war. Ein Grundgedanke von 1923 war die »dialektische Absage gegen jenen 'naiven Realismus'«, der Sein und Bewusstsein einander entgegensetzt und das Bewusstsein

¹ Aus: Wolfgang Fritz Haug, »Die Camera obscura des Bewusstseins. Zur Kritik der Subjekt-Objekt-Artikulation im Marxismus«, in: Projekt Ideologie-Theorie (Hg.), *Die Camera obscura der Ideologie. Philosophie – Ökonomie - Wissenschaft*, Argument-Sonderband AS 70, Berlin/W 1984, 48-59.

² Die angeblich »unveränderte« Neuauflage weist außer der Streichung des Nachworts zumindest noch eine weitere Änderung auf. Gleichfalls weggelassen ist die erste Fußnote: »Diese Abhandlung bildet die erste Abteilung einer größeren Schrift: Historisch-logische Untersuchungen zur Frage der materialistischen Dialektik.« (1923a, 2) Diesem Titel entspricht, dass in der Schrift besonderes Gewicht auf Engels' Rezension von »Zur Kritik der politischen Ökonomie« von 1859 gelegt wird, der diese Redeweise entstammt.

als passive Innenwelt das Bild der Außenwelt empfangen lässt.

»Mit dieser, wie es mir damals schien, für jeden [...] Marxisten *selbstverständlichen* [...] Kritik [...] hatte ich, ohne mir dessen bewusst zu sein, gerade den Hauptpunkt jener eigentümlichen 'philosophischen' Weltanschauung angegriffen, die damals als das eigentliche Fundament der neuen orthodoxen Lehre des sogenannten 'Marxismus-Leninismus' von Moskau aus über die ganze kommunistische Welt des Westens propagiert und ausgebreitet werden sollte.« (1930, 53)

Aber dies war nicht das einzige Unbewusste des damaligen Projekts. Es war auf eine unhaltbar widersprüchliche Weise in eine historische Konstellation eingeschrieben, die Korsch damals noch für revolutionär hielt und die doch in Wirklichkeit schon die epochale Niederlage der Revolution im Westen gebracht hatte. Italien war bereits faschistisch. In Deutschland konnte 1923 ein letztes Aufbäumen der revolutionären Kräfte zunächst noch Illusionen wecken. Damals wurde der Kommunist Korsch Justizminister der linken Koalitionsregierung in Thüringen. Die Führung der Komintern drängte die KPD zum bewaffneten Aufstand. Die Aktion wurde von der Regierung »schnell* liquidiert«, und mit ihr endgültig die revolutionäre Nachkriegsperiode (vgl. Vranicki 1972, 510). Mitten im Verebben der revolutionären Flut hielt Korschs Schrift den revolutionären Gestus fest. Zu den mit Recht weiterwirkenden Gedanken seiner Schrift gehört das Selbstanwendungspostulat: Der Marxismus soll vor sich selber nicht haltmachen, sondern historisch-materialistisch die Zusammenhänge begreifen, in denen er sich bildet und in denen er wirkt. Vermag Korsch selbst seine eigene Bedingtheit derart zu reflektieren? Wie zumeist im Moment der historischen Aktion, scheint ihm der Sinn seiner Intervention zu entgehen. Einige der Widersprüche registriert er im Vorwort von 1930. Von bürgerlicher Seite ist die Schrift wohlwollend aufgenommen worden wegen ihrer »Anerkennung der geistigen Wirklichkeiten« (1930, 31), in erster Linie der Philosophie; dabei enthielt sie doch die »Proklamierung der völligen

Zerschlagung [...] dieser geistigen Wirklichkeiten und ihrer materiellen Basis durch die zugleich materielle und geistige [...] Aktion der revolutionären Klasse« (ebd.). Ferner hatte Korsch die völlige Einheit von Theorie und Praxis proklamiert, die Ablehnung jeder auch nur relativen Selbständigkeit von Theorie, daher auch jeder Fixierung einer »Methode« für sich, getrennt von der konkreten geschichtlichen Bewegung. Er wurde indes, wie Anderson in seiner Schrift über den *Westlichen Marxismus* feststellt, zum Protagonisten einer Bewegung, die in allem das Gegenteil des von ihm Proklamierten darstellte: Sie legte den Entwicklungsgang von Marx von der Philosophie zur sozialen Bewegung und ihrer Wissenschaft umgekehrt zurück, entwickelte einen »obsessiven Methodologismus« und nahm »Marx' Denken selbst zum wichtigsten theoretischen Objekt« (Anderson 1978, 81f). »Korsch's *Marxismus und Philosophie* steht gewissermaßen als Hauptüberschrift am Beginn dieser Entwicklung.« (Ebd.)

Diese Widersprüche in der Sache hängen eng zusammen mit dem politischen Widerspruch, dass Korsch in eine Feindschaft zum Leninismus hineinstolperte. Gezielt hatte Korsch in ganz andere Richtung. Was er gewollt hatte, war: einen Beitrag zu leisten zur »großen Wiederherstellungsaufgabe« des revolutionären Marxismus (1923, 108). Sich dieser Aufgabe anzunehmen, war der Sinn des Werkes von Lenin. Korsch hebt besonders *Staat und Revolution* hervor, worin Lenin wenige Monate vor der Oktoberrevolution von 1917 »in erster Linie die *Wiederherstellung* der wahren Menschen Lehre vom Staat« (L W 25, 397) zu leisten beansprucht hatte. Die mit dem Namen Kautsky verknüpfte alte sozialdemokratische Marx-Orthodoxie hatte in den nichtrevolutionären letzten beiden Jahrzehnten des 19. Jahrhunderts »große Teile des marxistischen Systems [...] fast vergessen« (1923, 108). Der politische und rechtliche Überbau war aber nur »fast« vergessen. Gegen Anarchisten und Syndikalisten war immer an der Notwendigkeit festgehalten worden, nicht nur die ökonomische Struktur, sondern auch die politische und rechtliche zum Gegenstand sozialistischer Strategie zu machen. Der Fehler hatte auf

diesem Gebiet nur darin bestanden, dass man sich »mit den wichtigsten revolutionären Übergangsproblemen der Politik nicht genügend konkret beschäftigt« hatte (121). Hingegen hatte man »höhere Ideologien« wie die Philosophie als »Hirnwereien« (Mehring, zit. b. Korsch 1923, 75) aufgefasst und beiseitegeschoben, ja insgesamt die »geistige (ideologische) Struktur der Gesellschaft [...] für eine *Scheinwirklichkeit* erklärt, die nur als Irrtum, Einbildung, Illusion in den Köpfen der Ideologen existiere« (Korsch 1923, 121f). Korsch behauptet einen »Parallelismus« (1923, 93) von Staatsproblematik und Philosophieproblematik im Marxismus. Während die Staatsfrage durch Lenin geklärt ist, ist die Philosophie- und überhaupt Ideologie-Frage noch verschüttet. »Und noch heute fasst wohl die Mehrzahl der marxistischen Theoretiker die Wirklichkeit aller sogenannten geistigen Tatsachen in rein negativem [...] Sinn auf, statt auch auf diesen Teil der gesellschaftlichen Gesamtwirklichkeit die von Marx und Engels eingeschärfte [...] Methode [...] anzuwenden.« (120) Sie gelten als »unselbständiger Reflex des eigentlich allein wirklichen, materiellen Entwicklungsprozesses« (120f).

»Bei diesem Stand der Dinge muss der theoretische Versuch, die (nach Marx) einzig wissenschaftliche, dialektisch-materialistische Methode auch mit Bezug auf die Auffassung und Behandlung der *ideologischen* Wirklichkeiten wiederherzustellen, theoretisch sogar noch größere Widerstände überwinden, als sie der Wiederherstellung der wahren [...] Staatstheorie des Marxismus im Wege gestanden haben.« (1923, 121)

Korsch will derart Lenins Werk ergänzen. *Marxismus und Philosophie* soll neben *Staat und Revolution* treten. »Als ein wichtiger Teil dieser großen Wiederherstellungsaufgabe erscheint aber auch eine erneute Aufrollung des Problems Marxismus und Philosophie.« (108) Die Verwechslung von 1923 mit 1917, der nachleninschen Einigelung des Sozialismus in einem von der Konterrevolution belagerten Land mit dem Höhepunkt der revolutionären Situation, musste zu unhaltbaren Widersprüchen führen. Abgesehen von der politischen Konstellation — hatte

Korsch wenigstens die ideologietheoretische Problemlage im Marxismus richtig beschrieben?

Vieles sieht er entweder nicht oder will es übersehen. Er meint zu sehen, Marx und Engels hätten den Ideologiebegriff nur für »verkehrtes Bewusstsein« verwandt, aber er reflektiert nicht, was es bedeutet, wenn er selber im Unterschied zu Marx und Engels »geistig« und »ideologisch« (mal mit, mal ohne Anführungszeichen) gleichzusetzen scheint. Er sieht, dass es kein Zurück zu Marx gibt und will doch die Wiederherstellung. Aber greift er wenigstens an einer wirklichen Frontlinie ein, wenn er sich die Theorie vom Reflexcharakter des Ideologischen zum Gegner nimmt? Wir prüfen dies an einem repräsentativen Beispiel kommunistischer Programmatik, am »einführenden Lehrbuch«, das nach der russischen Revolution die »Doktrinen« »des sowjetischen und des Weltkommunismus« dargestellt hatte (Hofmann 1968, 235).

Ein Blick in Bucharins Teil des *ABC des Kommunismus*, das 1920 in Wien veröffentlicht worden war, zeigt eine manipulationistische Auffassung des Ideologischen. Dabei geht es darum, dass und wie »die Bourgeoisie häufig die Gehirne der Arbeiterklasse beherrscht«. Die Gewaltapparate allein genügen nicht. »Es ist nötig, auch die Gehirne der Massen von allen Seiten mit einem dünnen Spinnwebgewebe zu umspinnen.« (Bucharin 1920, § 12 über den Staat; dorthin auch die übrigen Zitate) Der Staat fasst alle diese Aktivitäten zusammen. Er züchtet »Fachleute für Verblödung, Verdummung und Bändigung des Proletariats: bürgerliche Lehrer und Professoren, Pfaffen und Bischöfe, bürgerliche Skribenten und Zeitungsmacher«. Die wichtigsten »Mittel geistiger Versklavung« sind »die staatliche Schule, die staatliche Kirche und die staatliche oder vom Staat unterstützte Presse«. Alles Ideologische ist staatlich organisierte Verblödung der Massen, und »in allen kapitalistischen Ländern ist der Staat nichts anderes als eine *Vereinigung der Unternehmer*«. Usw. — Solche Sätze im Wien Otto Bauers von 1920 — man versteht, dass sie zu einer sich isolierenden Sektiererpolitik führen mussten.

Aber Korsch wehrt sich keineswegs gegen solche verbale Kraftmeierei, auch nicht gegen Klassenreduktionismus. Vom Reflexcharakter der ideologischen Effekte wiederum kann man eigentlich nicht sprechen, wo ein Heer von Ideologen bei ihrer Erzeugung gezeigt wird. Aber richtig ist wohl, dass den ideologischen Mächten jede Selbständigkeit abgesprochen wird, jede andere Wirklichkeit als die manipulative Bearbeitung des ansonsten passiven Bewusstseins ihrer Objekte. Es ist, als hätte Korsch teil an einer Vereindeutigung und Reduktion komplexer und widersprüchlicher Verhältnisse, die wahnhaftige Züge annimmt angesichts der Realität westlicher Gesellschaften, zumal wo parlamentarische Regierungsform, gar unter sozialdemokratischer Beteiligung, bestand. Zugleich scheint er die Hohlheit dieser Vorstellungen zu ahnen. Eine widersprüchliche Verfängenheit prägt seinen Text, äußert sich darin, dass er »nicht zu klaren Lösungen kommt« (Vranicki 1972, 513) und dass von ihm verstärkt gilt, was Nemitz beim damaligen Lukács beobachtet hat: »Seine Kritik erschöpft sich in distanzierendem Signalement«, z.B. »sichert er sich häufig durch Anführungszeichen und Adjektive ab« (PIT 1982, 44). Es ist weniger der Stil einer souveränen Vorsicht, gar Tarnung, als der Stil der Selbstdurchkreuzung. Mitten durch seinen revolutionären Gestus fließt die Gegenströmung der revolutionären Ebbe.

Praktisch-politisch zielte Korschs Intervention von 1923 auf eine *ideologische Revolution* ergänzend zur ökonomischen und politischen. Falsch wäre eine »revolutionäre Praxis, die sich auf eine direkte Aktion gegen den irdischen Kern der ideologischen Nebelbildungen beschränkte und sich um die Umwälzung und Aufhebung dieser Ideologien selbst überhaupt nicht mehr kümmern wollte.« (118f) Der Begriff der Diktatur des Proletariats, dessen Wiederherstellung im Zentrum von *Staat und Revolution* steht, muss aufs Ideologische ausgedehnt werden. Korschs Überlegungen münden ins Projekt einer »ideologischen Diktatur nach der Ergreifung der Staatsgewalt« (135), die, in einer unklar angedeuteten Doppelstrategie, von innen *und* außen, von unten *und* oben an

der Aufhebung alles Ideologischen mitsamt seinen ökonomischen Grundlagen arbeitet. Die Philosophie ist nur ein Sonderfall für alles Ideologische. Die Schrift endet mit dem Gedanken des jungen Marx: »Ihr könnt die Philosophie nicht aufheben, ohne sie zu verwirklichen.« (MEW 1, 384; bei Korsch: 1923, 136) Wie aber fasst Korsch die Philosophie auf?

Keine der Fragen nach Philosophie (wie überhaupt der Fragen nach Ideologie) erhält klare Antworten. Im Schlingwerk dieser Gedanken wartet ein Konzept vergeblich darauf, gedacht zu werden: *Antiphilosophie*.³ Das Wort kommt vor, aber es bezeichnet das Beiseiteschieben der Philosophie, das Sichabwenden von ihr, etwa wenn die Gefahr beschworen wird, in Rezeption der Philosophiekritik von Marx »aus der philosophischen Abstraktion der reinen Theorie nur in die entgegengesetzte, antiphilosophische Abstraktion einer ebenso reinen Praxis hineinzutaumeln« (1923, 132). Im Vorwort von 1930 taucht der Begriff mit verschobener Bedeutung wieder auf: die Theorie von Marx und Engels zwischen der Kritik an Hegels Rechtsphilosophie und dem *Kommunistischen Manifest*, also in der ersten Phase des Marxismus, heißt jetzt »jene an sich noch philosophische ‚Anti-Philosophie‘« (1930, 37) oder die »'Anti-Philosophie' der linken Hegelinge« (38). Der Begriff bleibt selbst jetzt noch in der Schwebe der Anführungszeichen. Es wäre befreiend gewesen, einen Begriff von Antiphilosophie auszubilden, der etwa der späteren Antipsychiatrie entsprochen hätte. In der Institution der Abtrennung und der Vergesellschaftung von oben, die durch bloßes Umdenken nicht verschwindet, gegen ihre herrschaftsreproduktive Funktion anzuarbeiten, einen Stützpunkt der Unteren in ihr zu bilden, dies hätte den Sinn von Antiphilosophie ausmachen können. Das Stichwort hatte Lenin gegeben, der 1920 (in Kritik an Lukács' Plädoyer für den Boykott der Parlamentswahlen) schreibt, das »Wesentlichste« sei »die Notwendigkeit, alle Arbeitsgebiete und Einrichtungen,

³ Vgl. den Artikel >Antiphilosophie< von Arnold Schölzel, in: *Historisch-kritisches Wörterbuch des Marxismus*, Bd. 1, Hamburg 1994.

durch welche die Bourgeoisie ihren Einfluss auf die Massen ausübt usw., zu erobern oder erobern zu lernen« (LW 31, 153f; vgl. dazu PIT 1982, 41f). Es versteht sich, dass dies für alle ideologischen »Arbeitsgebiete und Einrichtungen«, also auch für die der Philosophie gelten muss. Die Problematik des Althusser von *Marxismus und Ideologie* (wie die erste Auflage von *Ideologie und ideologische Staatsapparate* hieß) kündigt sich an. Wie dieser wendet sich schon Korsch gegen das Paradigma des bloßen falschen Bewusstseins und der Illusion beim Denken des Ideologischen; und wie diesem gilt ihm Ideologie als »materieller [...] Bestandteil der geschichtlich-gesellschaftlichen Gesamtwirklichkeit« (1923, 117). Was blockiert ihn beim Denken der philosophischen Institution und ihrer Praxen, also auch des Klassenkampfes in der Theorie? So fragend stoßen wir auf die Art, in der Korsch wie Lukács die Anlage des klassischen Bewusstseinsdiskurses negiert. Genauer gesagt: wir stoßen darauf, wie der negierte Bewusstseinsdiskurs mit seinem binären Kode seine Negation bei Korsch (der darin exemplarisch für die hegelianisierende Marxrezeption ist) bestimmt.

2. DIE TOTALITÄT ALS MAGISCHE GARANTIE DER REVOLUTION

Für unsere Fragen nach der Subjekt/Objekt-Artikulation im Marxismus steht im historischen Moment von 1923 Korsch an der Seite von Lukács. Beide beziehen sich auf den binären Kode des Bewusstseinsdiskurses kritisch, dialektisch, revolutionär. Im Namen der Dialektik und des Totalitätsgedankens beanspruchen sie, die Anlage des Innen/Außen-Dispositivs völlig aufgehoben zu haben. Beide folgen Marx *nicht*, wo dieser die Innen/Außen-Anlage⁴ in der gesellschaftlichen Gliederung der bürgerlichen Gesellschaft ortet. Das Paradigma, das ihnen vorschwebt, ist Hegels Aufhebung der Kantschen Problematik. Sie bleiben an den Dualismus fixiert, wenn auch vom Standpunkt seiner Aufhebung. Sie betreiben eine Identitätsphilosophie auf Grundlage genau jener 'wohlgeordneten' Nicht-Identitäten, die dem binären

⁴ Vgl. den Artikel >innen / außen<, in: HKWM 6/I, Hamburg 2004.

Kode folgen: Bewusstsein/Sein, Subjekt/Objekt, Form/Inhalt, Theorie/Praxis usw.

Man könnte die Bedeutung, die der Seins/Bewusstseins-Anordnung beigemessen wird, nicht höher einstufen, als Korsch es tut. Sie erscheint 1923 als »der große Grundmangel« aller alten sozialdemokratischen Marx-Orthodoxie. Die Formulierung spielt an auf eine Formulierung im *Kapital* (MEW 23, 95, Fn. 32), wo Marx es als »einen der Grundmängel« der klassischen politischen Ökonomie diagnostiziert, »dass es ihr nie gelang, aus der Analyse der Ware [...] die Form des Werts [...] herauszufinden«. Als »der große Grundmangel« der nichtrevolutionären Verfallsform des Marxismus erscheint für Korsch das Denkmuster, das »zwischen dem Bewusstsein und seinem Gegenstand eine scharfe Trennungslinie« zieht (1923, 126). Das ist der naive Realismus oder Sensualismus, dem das Bewusstsein die Außenwelt widerspiegelt. Man erkennt die Problematik der 1. Feuerbachthese. Betrachtet man Korschs Lösung des Problems, sieht man zugleich, wie er sich in der Auffassung der Problematik der 1. Feuerbachthese von Marx radikal trennt, ohne dessen gewahr zu sein. Dem Auseinanderfallen von »Bewusstsein« und »Wirklichkeit«, wie es der naive Realismus vorstellt, hält Korsch das »Zusammenfallen von *Bewusstsein und Wirklichkeit*« (1923, 128) entgegen. Das Zusammenfallenlassen des Auseinanderfallenden in der Totalität gilt ihm als Dialektik.

Man muss eine ähnliche Figur von Marx daneben halten, um den Unterschied deutlich zu sehen. In der 3. Feuerbachthese setzt sich Marx mit materialistischen Vorstellungen von der Veränderung der Menschen durch Änderung der Verhältnisse (»Umstände«) und durch Erziehung auseinander. *Wer soll die Verhältnisse ändern?* Also woher kommen und wer verändert die Veränderer? Und: *Wer soll die Erzieher erziehen?* Mit diesen Fragen bringt Marx seine Vorgänger aus dem Konzept. Da ihre materialistische Lehre diese Fragen »vergisst«, müssen sie »die Gesellschaft in zwei Teile — von denen der eine über ihr erhaben ist — sondieren«. Die aufgeklärte Elite eines absolutistischen Staats zeichnet sich ab. Dem setzt Marx entgegen: »Das

Zusammenfallen des Änderns der Umstände und der menschlichen Tätigkeit [...] kann nur als *revolutionäre Praxis* gefasst [...] werden.« Das Zusammenfallen der Gesellschaftsveränderung und des Handelns artikuliert Marx als »Selbstveränderung« der Menschen (MEW 3, 5f).

Was für Marx in der revolutionären Praxis zusammenfällt, sind herrschaftlich auseinandergerissene und hierarchisch angeordnete Elemente gesellschaftlicher Handlungsfähigkeit und der Kontrolle der Lebensbedingungen. Das gibt einen ganz anderen Sinn als die Identität von Bewusstsein und Wirklichkeit. In der Marxschen Perspektive revolutionärer Praxis erscheint auch die Anordnung von Bewusstsein und Wirklichkeit in einem andern Licht. Wenn Marx zu Beginn der *Deutschen Ideologie*⁵ dazu auffordert, »den Boden der Philosophie zu verlassen« (vgl. MEW 3, 18), ist das keine Absage an umfassende Theorie, sondern die Aufforderung an die Theorie, ihre gesellschaftliche Umfassung mitzudenken. Indem das Ignorieren der gesellschaftlichen Eingelassenheit konstitutiv ist für die ideologische Form Philosophie, ist es ein Verlassen dieser Form. Marx geht vom bewusst tätigen Sein der Menschen aus und rekonstruiert die Problematik des »Bewusstseins«, dessen Beziehung zum »Sein« in Frage steht, indem er die Komplexstruktur der arbeitsteiligen, staatlich verfassten Klassengesellschaft mit ihren ideologischen Mächten, Formen und Praxen der Reproduktion nachzeichnet. Korschs Problematik berührt sich mit der Marxschen insofern, als beide die Frage nach der Philosophie mit der nach dem Staat verknüpfen. Aber Korsch folgt im übrigen einer hegelianischen Zauberdialektik, die alle realen Gegensätze für Schein erklären kann. Nehmen wir den Staat als Beispiel. Ideologie heiße für Marx und Engels »nur das verkehrte Bewusstsein, speziell [...] z.B. jene juristischen und politischen

⁵ Die *Deutsche Ideologie* war erst ab 1932 vollständig zugänglich. Das für uns entscheidende Kapitel *I. Feuerbach* erschien zuerst 1924 in russischer Übersetzung, redigiert von David Rjazanov; die deutsche Ausgabe im Band 1 des Marx-Engels-Archivs folgte erst 1926 (vgl. Andreas/Mönke 1968, 122-28; dort sind die Teilabdrucke bis zur ersten Gesamtausgabe nachgewiesen). Korsch konnte 1923 den Text noch nicht kennen. Seine Kenntnisse verdankte er dem Resümee, das G. Mayer in seiner Engels-Biographie von 1920 (Bd. I, 239-61) gegeben hatte.

Vorstellungen, welche das Recht und den Staat als selbständige Mächte über der Gesellschaft betrachten.« (122) Korsch verweist in einer Fußnote auf Engels' *Ludwig Feuerbach*, ohne indes zu zitieren. Dort steht das Gegenteil (MEW 21, 302): »Im Staat stellt sich uns die erste ideologische Macht über den Menschen dar. [...] Kaum entstanden, verselbständigt sich dies Organ gegenüber der Gesellschaft, und zwar um so mehr, je mehr es Organ einer bestimmten Klasse wird ...« Die Klassenkämpfe transformieren sich in politische Kämpfe, und »das Bewusstsein des Zusammenhangs dieses politischen Kampfs mit seiner Ökonomischen Unterlage wird dumpfer und kann ganz verlorengehen«.

Wir sehen hier zwei Verständnisse von Dialektik am Werk, die kaum unterschiedlicher sein könnten. Engels hält in der Verselbständigung und Überordnung des Staats den Zusammenhang mit der Klassenbasis und den Klassenkämpfen fest, benennt sogar die Funktionalisierung des Staats durch die sozial herrschende Klasse als Triebkraft von dessen Verselbständigung. Korsch dagegen denkt wie Lukács die Verselbständigung als *Schein*. Freilich fängt so ein Karussell von Begriffen an sich zu drehen, das später Stück um Stück die Ideen von 1923 abwerfen wird. Schein ist nun dem Sein nicht mehr entgegengesetzt, sondern Teil der Gesamtwirklichkeit, die sich in ihm ausdrückt. Auch verkehrtes Bewusstsein »fällt so mit Wirklichkeit zusammen«. Die Kompliziertheit entsteht dadurch, dass die Frage der ideologischen Mächte auf die Ebene des Bewusstseins verrückt worden ist, um von dieser Ebene aus deren spezifische Logik dialektisch aufzuheben.

Es ist der Standpunkt des Bewusstseins, wenn auch des durch sich selbst »aufgehobenen«, von dem aus es so aussieht, dass am Anfang das Ganze steht, das sich in allem Besonderen *ausdrückt*. Bewusstseinsformen sind Ausdrucksformen. Alle Bewusstseinsformen »drücken nur, in ihrer besonderen Weise, das Ganze der bürgerlichen Gesellschaft aus ...« (Korsch 1923, 135). So sind sie Ideologie. Nur das unmittelbare Denken der revolutionären Bewegung wäre keine Ideologie.

Nach dieser Bestimmung müssen die objektiven Gedankenformen der bürgerlichen Ökonomie als solche unmittelbar zur Ideologie gerechnet werden. Korsch unterscheidet nicht zwischen »gesellschaftlichen Bewusstseinsformen« und »ideologischen Formen«. Dahinter steckt eine bestimmte Lesart des *Vorworts* von *Zur Kritik der politischen Ökonomie* (1859), das unter Stalin eine so verhängnisvolle Rolle als kanonisierter Text einer Vulgärorthodoxie gespielt hat. In diesem *Vorwort* finden sich mehrere Begriffsskizzen, die nicht ganz klar und nicht unbedingt miteinander vereinbar sind. Marx identifiziert zunächst die »ökonomische Struktur« als die »reale Basis, auf der sich ein juristischer und politischer Überbau erhebt, und welcher bestimmte gesellschaftliche Bewusstseinsformen entsprechen«: Staat als *Überbau* und gesellschaftliche Bewusstseinsformen als *Entsprechung* der Produktionsverhältnisse. Schon der nächste Satz bringt eine Gliederung von vier Elementen und einen andern Beziehungstyp: »Die Produktionsweise des materiellen Lebens bedingt den sozialen, politischen und geistigen Lebensprozess überhaupt.« Bedingtsein ist nicht dasselbe wie Entsprechen. Dann kommt eine Zweiergliederung: »Mit der Veränderung der ökonomischen Grundlage wälzt sich der ganze ungeheure Überbau langsamer oder rascher um.« »Überbau« ist hier nicht nur der Staat im Unterschied zu den »gesellschaftlichen Bewusstseinsformen«. Der folgende Satz bei Marx interpretiert den soeben zitierten und führt den neuen Gegensatz von »wissenschaftlich« und »ideologisch« ein: »In der Betrachtung solcher Umwälzungen muss man stets unterscheiden zwischen der materiellen, naturwissenschaftlich treu zu konstatierenden Umwälzung in den ökonomischen Produktionsbedingungen und den juristischen, politischen, religiösen, künstlerischen oder philosophischen, kurz, ideologischen Formen, worin sich die Menschen dieses Konflikts bewusst werden und ihn ausfechten.« (MEW 13, 8f)

Bei Korsch kehren einige dieser Begriffsgruppen auf eine Weise wieder, die ihre Bedeutung verschiebt, ohne dass ihm dies bewusst ist. »Zu diesen in der Gesellschaft ebenso wirklich wie Recht und Staat vorhandenen gesellschaftlichen

Bewusstseinsformen gehört vor allem der [...] Warenfetisch oder Wert und die aus ihm abgeleiteten ökonomischen Vorstellungen.« (1923, 123) Korsch nimmt also die erste der zitierten Begriffsanordnungen aus dem *Vorwort*, gibt ihnen einerseits einen ontologischen Sinn («ebenso wirklich») und rückt andererseits Ware/Wert unter die Bewusstseinsformen. Der Wert und die »aus ihm abgeleiteten ökonomischen Vorstellungen« gelten als unmittelbar ideologisch und nehmen einen Sonderstatus unter den Ideologien ein: Sie bilden die »ökonomische Grundideologie der bürgerlichen Gesellschaft« (ebd.). Hier signalisiert Korsch eine Kritik an Marx und Engels, ohne sie allerdings direkt auszusprechen oder gar zu erläutern, was charakteristisch für seinen Stil ist: »Und es ist nun für die Marx-Engelssche Auffassung außerordentlich charakteristisch, dass gerade diese ökonomische Grundideologie von ihnen niemals als Ideologie bezeichnet wird.« (123)

Man muss sich vor Augen führen, was Korsch *nicht* macht, um zu verstehen, was er macht. Er setzt nicht an bei der Wertform, sondern beim Wert; ähnlich ist seine Akzentverschiebung vom Fetischcharakter der Ware zum Warenfetisch. Die Wertform ist Form einer sozialen Praxis (Tauschform des sozialen Stoffwechsels privat-arbeitsteiliger Produzenten); sie erlaubt es, das »Bewusstsein« der Tauschenden als bewusst-tätiges Sein-in-dieser-Form zu fassen. Diesen Weg sieht Korsch nicht. Er fixiert das Bewusstsein als solches und gibt sich damit zufrieden, es abzukoppeln vom Modell des »naiven Realismus«, der das Bewusstsein gegenüber von einem Gegenstand denkt. Seine Frage ist, ob dieses Bewusstsein, die ökonomische Vorstellung, einen bestimmten ökonomischen Gegenstand abbildet. Die Antwort ist negativ. Sowenig das politische Bewusstsein einen Gegenstand abbildet, sowenig das ökonomische. Die »dialektische Totalität« und ein angenommenes Ausdrucksverhältnis zu dieser genügen ihm, den Zusammenhang zu denken. »Auch die ökonomischen Vorstellungen stehen zur Wirklichkeit der materiellen Produktionsverhältnisse der Gesellschaft nur scheinbar im Verhältnis des Bildes zu dem abgebildeten Gegenstand, in Wirklichkeit aber in dem Verhältnis,

in welchem ein besonderer, eigentümlich bestimmter Teil eines Ganzen zu den anderen Teilen dieses Ganzen steht. Die bürgerliche Ökonomie gehört [...] zum Ganzen der bürgerlichen Gesellschaft. Zu diesem Ganzen gehören aber ganz ebenso auch die politischen und juristischen Vorstellungen und ihre scheinbaren Gegenstände ...« (134f). Alle Vorstellungen, die ökonomischen bis zu den philosophischen, »drücken nur, in ihrer besonderen Weise, das Ganze [...] aus« (ebd.).

»Sie alle zusammen bilden jene *geistige Struktur* der bürgerlichen Gesellschaft, welche der ökonomischen Struktur dieser Gesellschaft entspricht, in dem gleichen Sinne, wie sich über dieser ökonomischen Struktur der juristische und politische Überbau dieser Gesellschaft erhebt.« (123)

Dem liegt wieder die erste der oben zitierten Formulierungen aus dem *Vorwort* von 1859 zugrunde. Die Verwandlungen, die Korsch vornimmt, sind folgende: »bestimmte gesellschaftliche Bewusstseinsformen« werden zur »geistigen Struktur der Gesellschaft«; und während bei Marx die ökonomische Struktur die Basis des politischen Überbau ist *und* ihr bestimmte Bewusstseinsformen entsprechen, setzt Korsch die Basis/Überbau-Beziehung und das Entsprechungsverhältnis ausdrücklich gleich (»in dem gleichen Sinne«). Von mehreren Ansätzen von Marx wird einer bevorzugt; die Bedeutungen werden vereindeutigt und geschlossen. Es gibt drei Strukturen, die ökonomische, die politische, die geistige, die in Ausdrucksverhältnissen zueinander und zum Ganzen stehen. Bei Lenin gilt das Politische als der konzentrierte Ausdruck des Ökonomischen, das Philosophische als der des Politischen, alle aber drücken auf ihre Weise das Wesen der bürgerlichen Gesellschaft aus, deren Teile sie zugleich sind. Korsch ist näher an Lenin, als gemeinhin angenommen wird⁶, freilich an einem Lenin, den er selber so

⁶ Das *Philosophische Wörterbuch* der DDR, das Marx als Begründer des Marxismus-Leninismus auftreten lässt, erklärt, dass Korsch und Lukács in ihren Schriften von 1923 »sich verbal zum

charakterisiert: Im »strikten Gegensatz« zu Marx und Engels »will der Philosoph Lenin [...] als Marxist allen Ernstes zugleich *Hegelianer* bleiben« (1930, 60)⁷ So spiegelt er sich in Lenin und Lenin in sich.

Auf Grundlage der Subjekt/Objekt-Artikulation ist die Aufhebung der Gegensätze zunächst spekulativ möglich: Subjekt und Objekt sind nur Teile einer Gesamtwirklichkeit, die sich in sie aufgliedert, deren Bestandteile sie sind und in denen sie sich ausdrückt. Die von Korsch so beschriebene Realität ist für ihn die ideologische. Die Alternative gibt seine Lesart der dritten Feuerbachthese: die revolutionäre Aufhebung der Gegensätze. Hier hat das Postulat der *Einheit von Theorie und Praxis*, das wir als zentrales Kriterium des orthodoxen Marxismus bei Lukács beobachtet hatten, seinen Ort im Zusammenhang der Gedanken von Korsch. Wie an anderer Stelle ist sein Gewährstext zunächst Marx' *Einleitung* zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie von 1843/44. Hier heißt es, »dass die *seitherige Philosophie* selbst zu dieser Welt gehört und ihre, wenn auch ideelle, *Ergänzung* ist.« (MEW 1, 384) Korsch, der diesen Satz zitiert (1923, 113), interpretiert ihn so, dass »schon die gesamte Philosophie des deutschen Idealismus [...] *auch theoretisch* stets die Tendenz gehabt [hat,

Leninismus bekannten«, obwohl dieser erst nach dem Tode Lenins von seinen Nachfolgern systematisiert und proklamiert worden ist und Lenin 1923 noch am Leben war. »Theoretisches Kernstück der Revision des Marxismus durch Korsch und Lukács bildete eine hegelianisierende Interpretation der materialistischen Dialektik und ihre Reduktion auf eine bloße Subjekt-Objekt-Dialektik. [...] Die revisionistischen Anschauungen von Korsch und Lukács wurden in der weiteren Entwicklung zu 'klassischen' Quellen der gesamten bürgerlichen und revisionistischen Marxismus-Verfälschung.« (R. Kirchhoff in: Buhr/Klaus 1975, 1058)

⁷ Wie später Althusser stößt Korsch auf die Frage, wie die vielberedete »Umstülpung« von Hegel durch Marx zu denken sei (1930, 60f). Lenin wie sein Lehrer Plechanow stellten sich »den Übergang« von der hegelschen zur materialistischen Dialektik »als eine bloße Auswechslung« der zugrunde liegenden idealistischen Weltanschauung durch eine materialistische vor, was bestenfalls zu einer bloßen terminologischen Änderung führe, die »darin bestände, das Absolute nicht mehr 'Geist', sondern 'Materie' zu nennen«. - Dabei habe Hegel bereits das Absolute in die dialektische Bewegung der »Idee« verlegt. »Die Marx-Engelssche materialistische Umstülpung [...] bestand nur noch darin, [...] in der dialektischen 'Selbstbewegung der Idee' die darunter verborgene wirkliche geschichtliche Bewegung zu entdecken und [...] als das einzige jetzt noch übrigbleibende 'Absolute' zu proklamieren.« —»Absolut«, heißt es in einer Fußnote, habe hier »nur noch eine bildliche Bedeutung«, im Unterschied zur Redeweise von »Lenin und den Seinen«. —Aber ist es nicht so, dass in Korsch's Beschwörung des »Zusammenfallens« der Extreme das Absolute der alten Philosophie

...] mehr als eine Philosophie zu sein.« (115) Selbst Hegel habe der Philosophie eine »in gewissen Sinn praktische Aufgabe zugewiesen [...], die Vernunft als selbstbewussten Geist mit der Vernunft als vorhandener Wirklichkeit durch Begriff und Einsicht zu versöhnen.«

(115) Was Korsch hier wolkig als »in gewissem Sinn praktisch« bezeichnet, gehört zu ihren ideologischen Funktionen, also allenfalls zur ideologischen Praxis der Philosophie.

Entsprechende Befriedigungen »auf eine nur imaginäre Weise« (MEW 1, 385) hatte Marx im Auge, wenn er die Philosophie als Ergänzung der staatlichen Klassengesellschaft fasste. Wir haben diesen Gedanken weiter ausgearbeitet und sprechen an dieser Stelle vom ideologischen Komplementaritätsprinzip (vgl. Haug 1983b). Marx verweist auf den Ergänzungscharakter der Philosophie, um den philosophischen Sozialkritikern vorzuhalten, sie verhielten sich »unkritisch zu sich selbst«, und um »die Negation [...] der Philosophie als Philosophie« zu fordern (MEW 1, 384). Bei Korsch, der dies eine Seite vorher noch zu sehen schien, verschiebt sich der Sinn dieser Kritik ins Gegenteil, zu einem Argument der Rechtfertigung. Nachdem er die Versöhnungsperspektive von Hegel als dessen »praktische« Dimension bezeichnet hat, fährt er fort:

»So wenig aber durch die Übernahme einer solchen weltanschaulichen Aufgabe [...] die Idealphilosophie [...] aufgehört hatte, eine Philosophie zu sein, so wenig scheint es gerechtfertigt, die materialistische Theorie Marxens allein aus dem Grunde, weil sie nicht eine rein theoretische, sondern zugleich eine praktisch revolutionäre Aufgabe zu erfüllen hat, für eine nicht mehr philosophische zu erklären.« (Korsch 1923, 115)

So viel Nachsicht Korsch gegenüber der Philosophie zeigt, indem er ihr schon ihre ideologische Versöhnungsfunktion als Praxis zurechnet, so schneidend kann er andererseits Theorie und Forschung abfertigen.

»Eine Auffassung, welche der Theorie eine selbständige Existenz außerhalb der realen Bewegung zusprechen wollte, wäre

selbstverständlich weder materialistisch noch auch nur hegelisch-dialektisch, sie wäre einfache idealistische Metaphysik.« (1923, 99)

»[...] nach der richtig [...] verstandenen materialistischen Geschichtsauffassung [kann es ...] selbständig nebeneinander bestehende Einzelwissenschaften ebenso wenig geben, wie eine von der revolutionären Praxis getrennte, wissenschaftlich voraussetzungslose, rein theoretische Forschung« (101).

Der Leninismus-Kritiker von 1930 hat davon abgelenkt, wie nah diese Vorstellungen von 1923 in vielem der sowjetischen Ideologie und Praxis kamen. Sie mündeten schließlich in ein Projekt »ideologischer Diktatur«, und dies ist der einzige Punkt, an dem Korsch 1930 ausdrücklich Selbstkritik übt, wenn auch nur phraseologisch als »von unserem heutigen Standpunkt aus in dieser abstrakten Form auch tatsächlich missverständlich« erscheinend (1930, 71). Vom Schreckbild der »ideologischen Diktatur« des beginnenden Stalinismus wendet sich Korsch ab — um von der »echten proletarischen Diktatur« zu schwärmen (72). Er hätte einerseits der Sowjetunion die praktischen Zwänge zugutehalten müssen, andererseits die gefährlichen Schwächen der theoretischen Grundlagen aufdecken, die er mit der sowjetischen Ideologie teilte: die Unfähigkeit, ein komplexes Instanzenspiel zu denken und zu praktizieren. Korsch bewegt sich stets in Alternativen, die einem völligen Auseinanderfallen zweier komplementärer Instanzen deren Zusammenfallen entgegenhalten. So muss er im Denken die lebensnotwendige Selbständigkeit von Theorie und Forschung vernichten, wie er die für die Entwicklung des Sozialismus grundwichtige Unterscheidung von Ideologie und Theorie verfließen lässt. So blockiert die Subjekt/Objekt-Artikulation noch in ihrer angestregten Aufhebung Theorie und Praxis im Umgang mit unterschiedlichen Instanzen, Praxen und Logiken der Gesellschaft. Zugleich zeigt sich, wie stark jenes Grundmuster ist, das seine Negation derart bestimmt. Es beweist eine enorme Aufnahmefähigkeit: die am schroffsten einander entgegengesetzten politischen und theoretischen »Parteien« vermögen sich

in ihm zu artikulieren. Dagegen bedarf es einer Dialektik, die nicht mehr in der Subjekt/Objekt-Anlage sich bewegt, sondern diese Anlage bewegt, eine Dialektik, die nicht Totalitätsspekulation sondern Unterschiede durchläuft, ohne sie zu vernichten, und die vor allem Dialektik der wirklichen Praxen und der in ihnen erschlossenen Wirklichkeiten ist.

LITERATUR

Althusser, Louis, *Marxismus und Ideologie. Probleme der Marx-Interpretation*, Berlin/W 1973

Anderson, Perry, *Considerations on Western Marxism*. London: NLB 1976 (deutsch: *Über den westlichen Marxismus*, Frankfurt/M: Syndikat 1978)

Bucharin, Nikolai, u. E. Preobraschensky, *Das ABC des Kommunismus. Populäre Erläuterung des Programms der Kommunistischen Partei Russlands (Bolschewiki)*, Wien 1920

Haug, Wolfgang Fritz, >Learning Dialectics of Marxism<, in: S. Hänninen & L. Paldán (eds.), *Rethinking Marx*, Berlin-New York-Bagnolet (Fr) 1983, 15-21

Hofmann, Werner, 1968: *Ideengeschichte der sozialen Bewegung des 19. und 20. Jahrhunderts*. West-Berlin

Korsch, Karl, *Marxismus und Philosophie*, Leipzig 1923 (zit. 1923a)

ders., *Marxismus und Philosophie*, hgg. von E. Gerlach nach der 2. Ausgabe von 1930, Frankfurt/M 1966 (zit. 1923)

ders., >Der gegenwärtige Stand des Problems ‚Marxismus und Philosophie‘<, Vorwort zur Neuausgabe von 1930 (zit. 1930)

Lukács, Georg, *Geschichte und Klassenbewusstsein* (1923), Werke Bd. 2, Neuwied-Berlin/W 1968

PIT (= Projekt Ideologie-Theorie), *Theorien über Ideologie* (1979), 2. Aufl., Berlin/W 1982

Vranicki, Predrag, *Geschichte des Marxismus*, 2 Bde., Frankfurt/M 1972