



## **Kritik und Aufklärung. Überlegungen zur Frage von Dialektik und Revolution**

**Eine Rezension zu Gerhard Stapelfeldt:  
»1923. Lenin, Luxemburg, Korsch, Lukács, Bloch«<sup>1</sup>**

*Paul Stegemann*

*Zitation: Stegemann, Paul (2024): Kritik und Aufklärung. Überlegungen zur Frage von Dialektik und Revolution. Eine Rezension zu Gerhard Stapelfeldt: »1923. Lenin, Luxemburg, Korsch, Lukács, Bloch«, in: Kritiknetz – Zeitschrift für Kritische Theorie der Gesellschaft, Hrsg. Heinz Gess*

© 2024 bei [www.kritiknetz.de](http://www.kritiknetz.de), Hrsg. Heinz Gess, ISSN 1866-4105

Der junge Friedrich Engels verfasste 1844 für die Deutsch-Französischen Jahrbücher einen ökonomiekritischen Aufsatz der einen tiefen Eindruck auf Karl Marx ausgeübt haben muss. In dieser „genialen Skizze zur Kritik der ökonomischen Kategorien“, wie Marx sie im Vorwort zur *Kritik der Politischen Ökonomie* bezeichnet (MEW 13, S. 10), formuliert Engels unter anderem folgenden Satz: „Was soll man von einem Gesetz denken, das sich nur durch periodische Revolutionen durchsetzen kann? Es ist eben ein Naturgesetz, das auf der Bewußtlosigkeit der

Beteiligten beruht“ (MEW 1, S. 515). Es ist nun dieser Satz an den Marx auch im *Kapital* erinnert (vgl. MEW 23, S. 89, Fn. 28). Engels frühe Einsicht in die Funktionsweise der kapitalistischen Gesellschaft stellt die Kritik und Aufklärung über gesellschaftlich unbewusste herrschende Verhältnisse ins Zentrum. So ist es die bewusstlose Identifikation der gesellschaftlichen Eigenschaften des Werts mit den sachlichen und dinglichen Eigenschaften der Gebrauchswerte, die diese zu „sinnlich übersinnlichen“ Dingen werden lässt (vgl. MEW 23, S. 86). Marx entfaltet diese

---

<sup>1</sup> Gerhard Stapelfeldt: »1923. Lenin, Luxemburg, Korsch, Lukács, Bloch«. Edition Kritik, Hamburg 2024, 236 Seiten, 24 Euro. <https://edition-kritik.net/>

Kritik, die im Zentrum seiner kritischen Theorie steht, vor allem in der Wertformenanalyse und in dem Kapitel über den Fetischcharakter. Die Identifikation der gesellschaftlichen Eigenschaft des Werts mit dessen stofflichen Träger, dem Gebrauchswert, bleibt aber dem liberal-bürgerlichen Bewusstsein unbewusst, weshalb ihm diese „gesellschaftliche Dinge“ als mit eigenem Leben begabt erscheinen. Mit der reflexiven Kritik des Fetischcharakters der Ware kann Marx die verdinglichten Begriffe der Politischen Ökonomie aufklären und die historisch hergestellte Wareneigenschaft von Produkten als Einheit des Widerspruchs von Wert und Gebrauchswert explizieren. Mit dieser Differenzierung scheidet Marx die „erste Natur“ von der gesellschaftlich produzierten „zweiten Natur“, er radikalisiert damit die in der Theorien der klassischen Ökonomen vorhandene Differenzierung von Tauschwert und Gebrauchswert und weist deren gesellschaftsgeschichtlichen Kontext auf: Die Werteigenschaft ist keine überhistorische oder gar natürliche Eigenschaften der Produkte, vielmehr werden die Produkte menschlicher Arbeit erst zu Waren als Resultat einer bestimmten Gesellschaftsformation. Das bürgerliche Bewusstsein kann aber die von ihm selbst produzierte Gesellschaft und deren zentrale Kategorien, Ware und Wertform, nicht begriffen und verwandelt diese in eine „gesellschaftliche Hieroglyphe“ (MEW 23, S. 88) – diese Mystifikation

führt dazu, dass sich ordinär sinnliche Dinge notwendigerweise in sinnlich-übersinnliche Dinge verwandeln (vgl. MEW 23, S. 85). Wird der Wert nun als Gesellschaftlich-Unbewusstes begriffen, kann darüber die Kritik an der bürgerlichen Aufklärung radikalisiert werden: Diese Kritik kann so den Formwechsel der persönlichen Herrschaft und Abhängigkeit in den vorbürgerlichen Gesellschaften zur „Herrschaft der Verhältnisse“ (MEW 42, S. 98) in der bürgerlichen Gesellschaft fokussieren, ohne dabei die bürgerlichen Ideale von Freiheit und Gleichheit abstrakt verwerfen zu müssen. Sie kann darüber hinaus aber ebenfalls aufzeigen, wie diese bürgerlichen Ideale mit der inneren Logik des Äquivalententausches zusammenhängen und so das Spezifische der bürgerlich-kapitalistischen Gesellschaft bilden. Der Zusammenhang und die innere Verquickung von Freiheit und Herrschaft, von Autonomie und struktureller Gewalt kann so aufgeklärt werden. Mit dieser Kritik, deren Kern im den Wertformenanalyse liegt und auf die unbewusste Einheit der gesellschaftlichen mit der sachlichen Eigenschaft zielt, soll das bürgerliche Bewusstsein über sich selbst aufgeklärt werden. Die unbewussten Setzungen, die in den Begriffen der politischen Ökonomie stecken, sollen durch Kritik zu Bewusstsein gebracht werden. Die Kritik von Marx stellt nicht nur Anspruch und Wirklichkeit der bürgerlichen Gesellschaft einander gegenüber,

sondern zeigt darüber hinaus auch, warum die Politischen Ökonomen sich notwendigerweise über ihren Sachverhalt in Widersprüche verstricken müssen – daher die ausführliche Theorie-Kritik von Marx. Damit schließt Marx an sein frühes Kritik-motiv an: „Reform des Bewußtseins nicht durch Dogmen, sondern durch Analyse-rung des mystischen, sich selbst unklaren Bewußtseins“ (MEW 1, S. 346). Die Ideo-logieproduktion erweist sich für die kapi-talistische Gesellschaft als nicht minder entscheidend als die Produktion von Wa-ren. Denn nicht allein die strukturelle Ge-walt fesselt die Menschen an diese Gesell-schaftsform, sondern ebenso deren ideo-logische Einbindung: Die unbewussten, nicht aufgeklärten „Denkformen“ der ka-pitalistischen Gesellschaft bestimmen Denken und Handeln der Menschen.

Diese Überlegungen sind allerdings im Marxismus nach Marx nicht aufgegriffen worden. Sowohl der sozialdemokratische Marxismus als auch die Theorie Lenins verwandeln die kritische Theorie von Marx letztlich in eine dogmatische Theorie, die sich u.a. durch ein positivistisches Tatsa-chenbewusstsein auszeichnet. Dabei konnte der orthodoxe Marxismus durch-aus an Aussagen von Marx und Engels an-schließen. Der Fortgang in der Entwick-lung des Marxismus wird zu einem Rück-schritt, der sich nicht aus individuellen Defiziten einzelner Denker und Theoreti-kerinnen erklären lässt – dies wäre eine

Individualisierung gesellschaftlicher Ent-wicklungen –, sondern aus dem Übergang des liberalen Kapitalismus zum Imperia-lismus zu erklären wäre. Mit dem Ende des Liberalismus, bedingt durch die Große Depression von 1873-79, verblassen auch dessen Prinzipien und Werte, die einst die revolutionär-bürgerliche Theorie aus-machten und die bürgerlichen Revolutio-nen inspirierten. So konnte Marx die bru-tale Realität des liberalen Industriekapita-lismus mit dem eigenen Anspruch der li-beral-bürgerlichen Gesellschaft konfron-tieren: „In der Epoche des aufklärerischen und revolutionären Liberalismus konnte die theoretische Kritik noch metakritisch auftreten als dialektische Vernunftaufklä-rung der liberalen Verstandesaufklärung“ (Stapelfeldt 2024, S. 40). Dieses Potential ist nun durch die gesellschaftsgeschichtli-che Entwicklung, durch die *Dialektik der ökonomischen Rationalisierung*, obsolet geworden. Die liberale Aufklärung verfällt zur Erklärung; die Utopie zur Prognose; die revolutionäre Praxis zur Technik (vgl. ebd.). Wenn Marx sich im liberalen Zeit-alter noch auf die objektive Instanz der Vernunft berufen konnte, so hat das Zeit-alter des Imperialismus diese durch blanke Machtpolitik ersetzt. Die struktu-relle Gewalt der kapitalistischen Produkti-onsweise, die im liberalen Früh- und In-dustriekapitalismus sich insbesondere in der Produktionssphäre zeigte, findet nun unverhohlenen Eingang in die Zirkulationss-phäre und destruiert die liberalen Werte

von Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit. Zwar war die „Sphäre der Zirkulation“ schon von Marx ironisch-kritisch als „ein wahres Eden der angeborenen Menschenrechte“ (MEW 23, S. 189) charakterisiert worden, aber deren Schein war gleichzeitig mehr also bloßes Beiwerk. So feiern Marx und Engels im *Manifest* die „revolutionäre Rolle“, die die Bourgeoisie und die bürgerlichen Revolutionen in der Geschichte gespielt haben (vgl. MEW 4, S. 464ff.) – als die Überwindung der verknöcherten vorbürgerlichen Herrschaftsformen. Nur haben die bürgerlichen Revolutionen nicht die versprochene Überwindung von Gewalt und Herrschaft gebracht: „Die Philosophie und die Wissenschaften, die zu Zeiten der bürgerlichen Aufklärung den Fortschritt zu eröffnen scheinen zu Freiheit und Gleichheit, Brüderlichkeit und Kosmopolitismus, Wealth of Nations und ‚ewigem Frieden‘, haben sich in Destruktivkräfte verwandelt“ (Stapelheldt 2024, S. 16). Die Realität der bürgerlichen Gesellschaft stellt nur einen Formwechsel in der Herrschaft dar. Das uneingelöste Versprechen auf Emanzipation wird durch die ökonomische Entwicklung der bürgerlichen Gesellschaft kassiert. Dies hat tiefgreifend Folgen: „Der imperialistische Kapitalismus ist *nicht länger aufklärerisch, utopisch und revolutionär*. Der Widerspruch des theoretischen und praktischen Dogmatismus der liberalen Aufklärung und Revolution: die Reproduktion der Gewaltgeschichte unter dem

Schleier der liberalen Utopien, löst sich auf – dieser Schleier verfliegt, indem der bürgerlichen Politik-Ökonomie nicht länger die historische Rolle einer revolutionären Kraft zukommt (vgl. Marx/Engels MEW 4, S. 464ff.), sodass die liberale Gewalt nun unverstellt zutage tritt“ (Stapelheldt 2024, S. 25).

Die Entwicklung des liberalen zum imperialistischen Kapitalismus desavouiert auch die sozialistischen Hoffnungen. Engels hatte um 1880/83 noch die Erwartung formuliert, dass die Zuspitzung der kapitalistischen Widersprüche quasi automatisch zu einer gesellschaftlichen Emanzipation führen würde. Die gesellschaftsgeschichtliche Entwicklung brachte jedoch die repressiven und autoritären Tendenzen der kapitalistischen Produktionsweise hervor: „Der imperialistische Kapitalismus bedarf nicht der Utopien von allgemeiner Freiheit und Gleichheit, vom ewigen Frieden, vom Wealth of Nations. Propagiert wird: Notwendigkeit statt Freiheit, Ungleichheit statt Gleichheit, Autoritarismus statt Republikanismus, Macht statt Herrschaft von invisible hand und volonté générale, Krieg statt Frieden, Erklärung statt Aufklärung, Prognose statt Utopie, Technik statt revolutionärer Praxis“ (ebd.). Die Selbstzerstörung des liberalen Kapitalismus folgt dabei der inneren Logik des ökonomischen Prozesses.

So entsteht die Ideologie des Imperialismus als Überwindung der alten liberalen

Ideale. Rudolf Hilferding (1910, S. 458) hat diesen Vorgang prominent benannt: An die Stelle der Idee des „ewigen Friedens“ tritt die Apologie einer „Welt des kapitalistischen Kampfes“ – die liberale Konkurrenz ist aus ökonomischen Gründen zu einem politischen und ökonomischen Machtkampf geworden. Mit der Erodierung der liberalen Prinzipien verschwindet auch der nicht eingelöste Vernunft-Anspruch dieser Gesellschaften. Der Imperialismus setzt auf naturbeherrschende, technische Rationalität und zynische Machtpolitik. Gleichzeitig wird die liberale Kritik im Tatsachenbewusstsein still gestellt; während an die Stelle der liberalen bürgerlichen Werte unverblümt Herrschaft, Macht und Kampf treten. Mit seiner Rede vom „stahlharten Gehäuse“ formuliert Max Weber die hoffnungslose Konsequenz dieser gesellschaftsgeschichtlichen Entwicklung. Die Rationalisierung führt, nach Weber, dazu, dass die Einzelnen durch die übermächtige „Wirtschaftsordnung“ des „siegreiche[n] Kapitalismus“ einem System unterworfen sind, das sie mit „überwältigendem Zwange bestimmt“ (Weber 1904/05, S. 203f.). Diese pessimistische Sicht Webers, die die Funktionsweise der kapitalistischen Gesellschaft um 1900 letztlich nicht begreifen kann, benennt jedoch wesentliche Züge der Realität: Bürokratisierung, Herrschaft, rücksichtslose Macht- und Interessenpolitik. In solcher einer Gesellschaft werden liberale Werte zu

Ballast: „Das Finanzkapital (...) hält nichts von der Harmonie der kapitalistischen Interessen, sondern weiß, dass der Konkurrenzkampf immer zu einem politischen Machtkampf wird“ (Hilferding 1910, S. 457). So organisiert nun der „politisch mächtige Staat“ (ebd., S. 456) die ökonomischen und politischen Interessen in Form blanker Machtpolitik. Die Ideologie des Imperialismus entsteht, so Hilferding, „als Überwindung der alten liberalen Ideale. Sie spottet deren Naivität. Welche Illusion, in der Welt des kapitalistischen Kampfes, wo die Überlegenheit der Waffen allein entscheidet, an die Harmonie der Interessen zu glauben!“ (ebd., S. 458). Der ökonomische Konkurrenzkampf wird, durch die innere Logik des liberalen Kapitalismus selbst, zu einem polit-ökonomischen Machtkampf um Einfluss-sphären: Kolonialismus und Krieg. Hilferding zieht damit eine andere Konsequenz aus der ökonomischen Entwicklung als Friedrich Engels dies in seiner Schrift *Die Entwicklung des Sozialismus von der Utopie zur Wissenschaft* (1880/83) tat. Dort ist die Zuspitzung die Vorstufe für die proletarische Revolution, während 30 Jahre später die repressiven und autoritären Tendenzen die in diesem ökonomischen Prozess stecken zutage treten. Dieser imperialistische Kapitalismus zeigt so ein anderes Bild als der liberale Kapitalismus, an dessen Ende Marx seine Kritik formulierte. Die damit einhergehenden Konsequenzen für die Formulierung einer Kritik

hat Adorno 1961 prägnant ausgedrückt: „Die Irrationalität der bürgerlichen Gesellschaft in ihrer Spätphase ist widerspenstig dagegen, sich begreifen zu lassen; das waren noch gute Zeiten, als eine Kritik der politischen Ökonomie dieser Gesellschaft geschrieben werden konnte, die sie bei ihrer eigenen ratio nahm. Denn sie hat diese mittlerweile zum alten Eisen geworfen und virtuell durch unmittelbare Verfügung ersetzt“ (Adorno GS 11, S. 284). Wenn die Rationalität des liberalen Kapitalismus eine andere ist als die des späten Kapitalismus, dann bedarf auch dessen Kritik einer anderen Konzeption. Sie kann – vor allem angesichts der gesellschaftsgeschichtlichen Katastrophen des 20. Jahrhunderts – nicht mehr unreflektiert an den Fortschrittsbegriff anschließen. Dieser Illusion erliegt aber der Marxismus nach Marx. Naturbeherrschung, die als Merkmal der Zivilisation gelten kann und im Marxismus als Produktivkraftentwicklung gefeiert wird, schlägt um in die Beherrschung durch die unbewusst produzierte zweite Natur und bringt so eine erweiterte Form von gesellschaftlicher Herrschaft hervor. Die Entwicklung der Produktivkräfte bringt nicht die ersehnte Befreiung, sondern führt zu Krisen, zur Produktion von enormen Destruktivkräften und verfeinerten Herrschaftstechniken. Dieser Fortschritt bringt nicht den „Verein freier Menschen“ (Marx), sondern führt in ein „stahlhartes Gehäuse der Hörigkeit“ (Weber). Wenn das Programm der

Aufklärung in die Entzauberung der Welt bestand, so zeigt diese Entwicklung den Zusammenhang von Aufklärung, Herrschaft und entfesselter Gewalt.

Dem Verfall der liberalen Werte entsprach auf Seiten der marxistischen Linken die Verabschiedung der kritischen Potentiale der Marxschen Theorie. Der Marxismus erfuhr in der Zweiten Internationalen eine inhaltliche Verengung: Er wurde zu einer naturwissenschaftlichen und geschichtsdeterministischen Theorie. So wird die Kritik der unbewussten Voraussetzungen zum Tatsachenbewusstsein. So wird die Kritik der kapitalistischen Produktionsweise, also des liberalen Kapitalismus, in eine überhistorische Theorie verwandelt. So wird in der Entwicklung der Produktivkräfte ein befreiendes Potential erblickt – ohne deren Destruktionspotential im Ersten Weltkrieg zu erkennen. So werden die Zusammenbruchslogik des Kapitalismus und die Logik der Revolution kurzgeschlossen. Der orthodoxe Marxismus verwandelt die Kritik in dogmatische Setzungen, die dann im Historischen Materialismus kanonisiert werden können. Dabei konnten sich die Marxisten der Zweiten Internationalen auf Aussagen von Marx und insbesondere des späten Engels stützen. Dies zeigt die Schwierigkeit von Aufklärungsprozessen und auch deren Abhängigkeit von gesellschaftsgeschichtlichen Entwicklungen. Wird eine gesellschaftliche Theorie nicht im jeweiligen

historischen Kontext verortet, wird wesentliches verfehlt: Der Theorie wird implizit überhistorische Gültigkeit zugeschrieben. Aber das „Naturgesetz“ der kapitalistischen Gesellschaft, dass „auf der Bewußtlosigkeit der Beteiligten beruht“ (MEW 1, S. 515), ist eines, dass der Gesellschaftsgeschichte und damit der „zweiten Natur“ angehört. Es kann nicht dieselbe zeitlose Geltung beanspruchen wie die Naturgesetze der „ersten Natur“, auch wenn naturwissenschaftliche Erkenntnisse selbst Resultate des geschichtlichen Prozesses sind. Die „Bewußtlosigkeit“ der gesellschaftlichen Naturgesetze kann jedoch nicht durch ein verdinglichtes Tatsachenbewusstsein erkannt werden. Die Kritik gibt so ihre kritischen Potentiale preis. Eine Gesellschaftstheorie muss sich des reflexiven Verhältnisses zu ihrem Gegenstand innewerden: Auch die Kritikerin der Gesellschaft gehört dem kritisierten Gegenstand an. Sie kann diesen nur transzendieren, wenn sie an Potentiale innerhalb dieser Gesellschaft anschließen kann, die diese überschreiten. Ist nun der Vernunftanspruch der liberal-bürgerlichen Aufklärung durch die immanente Entwicklung dieser Gesellschaftsformation weggebrochen, so fehlt die die Realität transzendierende Einspruchsinstanz. Ohne transzendierende, utopisch-vernünftige Ansprüche bleibt das Bewusstsein auf die verdinglichte Ebene angewiesen. Es reproduziert so in seiner Kritik unreflektiert Teile der

kritisierten Realität: Es reproduziert unbewusst was es nicht erkennen kann. Das Bewusstmachen von unbewusst herrschenden Verhältnissen unterliegt einer doppelten Schwierigkeit: Es ist notwendigerweise im Bann des gesellschaftlichen Unbewussten und unterliegt immer der Gefahr, durch die nicht selbstreflexive Form der Aufklärung die Dogmatik der Verhältnisse bloß theoretisch in einer dogmatischen Theorie zu verdoppeln. Das Motiv, die Kritik als einen selbstreflexiven Aufklärungsprozess zu konzipieren, und so eine Aufklärung des „Gesellschaftlich-Unbewußten“ (Stapelfeldt) anzugehen, die sich fortwährend die Schwierigkeiten von Aufklärungsprozessen bewusst macht, ist in emanzipatorischer Perspektive jedoch unumgänglich: „Alle Aufklärung steht (...) im Bann des allgemeinen Bewußtlosen, des gesellschaftlichen Dogmatismus, den sie aufzulösen trachtet, und reproduziert die Dogmatik, indem sie diese rationalisiert – bis sie im gesellschaftlichen Irrationalismus untergegangen scheint“ (Stapelfeldt 2021a, S. 15). Dieser Rationalisierung der Verhältnisse wäre allein mittels einer Meta-Kritik, eine Reflexion der Theorie im gesellschaftsgeschichtlichen Kontext, zu überwinden. So ist die dialektische Vernunft-Aufklärung als eine genetische Aufklärung der unreflektierten Voraussetzungen zu konzipieren: Diese Voraussetzungen, denen immer das Potential innewohnt zu Dogmen zu versteinern, sind zu Bewusstsein zu

bringen, um durch eine „*utopische Erinnerung*“ (Stapelfeldt) deren emanzipatorisches Potential wieder freizulegen. Sie sind in ihrem geschichtlichen und theoretischen Kontext zu begreifen. Dabei durchzieht das inhaltliche Problem eines „emanzipatorischen“ und „revolutionären“ Dogmatismus selbst die kritische Theorie von Marx (vgl. Stapelfeldt 2021a, S. 535 ff.). So ist die Marxsche Prognose des notwendigen Zusammenbruchs der kapitalistischen Produktionsweise eine Setzung (vgl. MEW 23, S. 789ff.) – die im orthodoxen Marxismus zu einem Dogma ausgebaut wird. Indem der Übergang in eine sozialistische Gesellschaft als Resultat der naturwüchsigen kapitalistischen Entwicklung aufgefasst wird, wird dieses Ziel teleologisch in einen überhistorisch ablaufenden Prozess eingeschrieben: Man wähnt dann „die Geschichte“, als überhistorisches Subjekt, auf seiner Seite. Der aus diesem geschichtsdeterministischen Verständnis folgende Kurzschluss zwischen Zusammenbruchstheorie des Kapitalismus und Theorie der Revolution dominierte den orthodoxen Marxismus und führte in der 1920/30er Jahren zu verhängnisvollen Einschätzungen. Die unreflektierte Hoffnung, dass die Krisen des Kapitalismus sich letztlich progressiv lösen werden, der Glaube an den geschichtlich verbürgten Sieg der proletarischen Revolution, verstellt die Erkenntnis der repressiven und autoritären Tendenzen dieser Gesellschaften.

Es ist genau diese Diskussion des Verhältnisses zwischen revolutionärer Theorie und Praxis, zwischen Dialektik und Revolution welche die Schrift »1923« von Gerhard Stapelfeldt auszeichnet. Inhaltlich stehen die Ausführungen in einem engen Zusammenhang mit dem Werk *Der Geist des Widerspruchs*. In dem Buch »1923« wird dies Thema anhand der Theorien von Lenin, Rosa Luxemburg und den im titelgebenden Jahr erschienenen Schriften von Karl Korsch, Georg Lukács und Ernst Bloch diskutiert. Die Einleitung und das erste Kapitel führen kurz und bündig in den Zeitkontext und das gesellschaftliche Klima der 1920er Jahre ein, in der der Kriegszustand des Ersten Weltkrieges fortwirkt. Zwar vordergründig befriedet, aber keineswegs strukturell überwunden, trägt diese gesellschaftliche Situation schon den kommenden Konflikt in sich. Das erste Kapitel über den Imperialismus umreißt in knapper Form die gesellschaftsgeschichtlichen Veränderung, die diese Epoche im Gegensatz zum liberalen Kapitalismus bedeutet. Diese *Dialektik der ökonomischen Rationalisierung* hat Stapelfeldt (2014, 2008) an anderer Stelle ausführlich dargestellt.

An Lenin, dessen Theorie einen enormen Einfluss hat, wird exemplarisch die Verdinglichung einer revolutionären Theorie gezeigt: Wie aus der Theorie einer Avantgarderevolution zwangsläufig die gesellschaftliche Praxis eines autoritären



Sowjetstaat folgt. Im Zentrum steht dabei die Annahme von überhistorischen Gesetzen in der Geschichte. Aus diesen leitet der russische orthodoxe Marxismus die Allgemeingültigkeit und Übertragbarkeit der leninistischen Version des Marxismus ab. „Aus dieser Geschichtsauffassung folgen die Theorien des orthodoxen, dogmatischen Marxismus der Zweiten und der Dritten Internationale, die bereits bei Engels ausgearbeitet sind: der Dualismus von Sein und Bewusstsein; die Erkenntnistheorie als Widerspiegelungstheorie; die Kritik der Politischen Ökonomie als positivistische Theorie der Gesellschaft, die die Natur beherrschende Arbeit und die Produktivkraftentfaltung fetischisiert; die Utopie einer technisch-rationalen Beherrschung von Natur, Gesellschaft und Individuum. Aus dieser Geschichtsauffassung folgt die Reduktion ‚revolutionärer Praxis‘ auf Technik“ (Stapelfeldt 2024, S. 48). Die Verwandlung der marxischen Geschichtsphilosophie in eine „paradox übergeschichtliche Geschichtstheorie“ (ebd., S. 49) eint dabei sowohl den leninistischen als auch den sozialdemokratischen Marxismus. Rosa Luxemburg hat beide Formen kritisiert. Sie leitet durch „ihre Kritik des Lenin’schen Programms einer revolutionären Arbeiterpartei (...) die Rekonstruktion des *Zusammenhangs von Dialektik und Revolution* ein. Denn Luxemburg wendet sich *gegen Lenins praktisches Programm einer autoritären Avantgardepartei* und gegen dessen

*theoretische Grundlage, die Auffassung überhistorischer Gesetze der Geschichte*, durch die es möglich sei, Marx’ Kritik der politischen Ökonomie auf die Verhältnisse Russland zu übertragen und anzuwenden. Luxemburg verwirft Lenins Theorie der Revolution und der revolutionären Partei nicht abstrakt, sondern klärt sie als Ausdruck der russischen Verhältnisse auf; sie begreift diese Theorie als Ausdruck eines Dogmatismus, der sich von der dialektischen Aufklärung des Bestehenden abgewendet hat und deshalb den *herrschenden politisch-ökonomischen Autoritarismus in einen kommunistischen Autoritarismus verwandelt*“ (ebd., S.69). Dieser Zusammenhang von Dialektik und Revolution, von Emanzipation und Dogmatismus, der den Keim zur politischen Gewalt in sich trägt, ist dabei aus der inneren Logik der revolutionären, aber auch dogmatischen Theorie Lenins zu begreifen: „Lenins Lehre von der proletarischen Revolution, von der ‚Diktatur des Proletariats‘ und von der klassenlosen Gesellschaft, ist das Dokument des Umschlags einer Revolution in Restauration, in der die eine durch eine andere Herrschaft nur ersetzt wird“ (ebd., S.56). Dabei sollte doch gerade mit der kommunistische Revolution nach Marx und Engels die Überwindung aller Formen der gesellschaftlichen Herrschaft erreicht werden – und nicht mehr nur eine Herrschaft durch eine andere ersetzt werden (vgl. MEW 4, S.463, 482). Damit stellt sich die Frage,

warum Revolutionen, die die Emanzipation versprochen, selbst in Gewaltsysteme umkippen. Warum werden die „immer wiederkehrenden Revolten und Revolutionen von Gegenrevolutionen und Restaurationen gefolgt“ (Marcuse 1955, S.91f.). Warum führen Revolutionen immer wieder zur Aufrichtung neuer Formen von Herrschaft – und nicht zu deren Abschaffung?

Gegen den Verfall des Marxismus nach Marx richteten sich nun die Versuche der Rekonstruktion der dialektischen Gesellschaftstheorie durch Karl Korsch, Georg Lukács und Ernst Bloch. Alle drei Autoren publizieren 1923 bedeutende Werke. So unterschiedlich deren Ausrichtung im Einzelnen ist, eint sie das Interesse, die Verknöcherung und Verödung des (orthodoxen) Marxismus aufzubrechen. Sie zeichnen sich dadurch aus, dass sie die gesellschaftsgeschichtliche Selbstreflexion der kritischen Gesellschaftstheorie wieder aufnehmen und so in der Lage sind, die Verdinglichungen des Marxismus zu kritisieren. Die bewusstlos produzierten und unreflektiert vorausgesetzten gesellschaftlichen Verhältnisse, die Tatsachenwelt des positivistischen Marxismus, wird durch die Reflexion auf den Fetischcharakter der Ware wieder gesellschaftstheoretisch zum Thema. Damit versuchen insbesondere Korsch und Lukács an die kritischen Potentiale der Marxschen Theorie anzuschließen. Mit ihrer Aufklärung

über Gesellschaftlich-Unbewusstes können beide Theoretiker die Reduktion von gesellschaftlicher Praxis auf Sozialtechnik und Naturbeherrschung überwinden (vgl. auch Stapelfeldt 2008, Bd.2, S. 369). Mit ihren Büchern hatten Korsch und Lukács einen großen Einfluss auf die Entwicklung der Kritischen Theorie.

Bloch hingegen wendet sich dem Verlust der liberalen Utopie zu. Er fragt nach dem Fehlenden, dass worauf sich die theoretische und praktische Kritik noch berufen kann (vgl. Stapelfeldt 2024, S.180). Der Widerspruchsgeist bedarf der Utopie, um die Verhältnisse theoretisch und praktisch transzendieren zu können. Aber die Utopie ist, „in der durch die einzelwissenschaftliche Rationalität gründlich entzauberten Welt ausgetilgt“ (ebd., S.181). Ohne utopischen Traum kann das „stahlharte Gehäuse“ (Weber) jedoch weder erkannt noch transzendiert werden. Ohne die Möglichkeit einer „utopischen Erinnerung in revolutionärer Absicht“ kann das Bestehenden weder erkannt noch überwunden werden. Kritik und Widerspruchsgeist bedürfen zu ihrer Entstehung der utopischen Erfahrung (ebd., S.182).

Die Kritik des dogmatisierten Marxismus in seinen zwei Formen von sozialdemokratischen Marxismus und Leninismus die im Jahr 1923 einsetzte, ist aber ebenfalls einer Meta-Kritik zu unterziehen, nur so kann eine nur philologische und unkritische Rezeption der Kritik überwunden

werden. Nur so können deren Inkonsistenzen, die orthodoxe Positionen unbewusst reproduzieren, benannt werden. Genau darin liegt die Stärke dieses kleinen Buches von Stapelfeldt: Die Kritik der Kritiker am orthodoxen Marxismus muss selbst wieder als unzureichend kritisiert werden. So sind die Kritiken von Korsch, Lukács und Bloch einer Meta-Kritik zu unterziehen. Diese zeigt, dass die Autoren in ihren Texten von 1923 und den folgenden Jahren immer wieder bei den von ihnen eigentlich kritisierten Positionen landen. So endet die Kritik des orthodoxen Marxismus wider der eigenen Intention bei orthodoxen Position – die Aufklärung des gesellschaftlich Unbewussten bricht ab und schlägt um in unbegründete Setzungen. Wenn die Philosophie nach Aristoteles im „Denken des Denkens“ besteht, so besteht das Wesen der Gesellschaftskritik in der Kritik der Kritiker: in der Theorie-Kritik im gesellschaftsgeschichtlichen Kontext. So kann das Denken durch

immanente Kritik die unbewusste Setzung überwinden. Nur durch diese Meta-Kritik kann die Intention der Kritik am orthodoxen Marxismus gerettet werden. Nur so können die emanzipativen Potentiale der kommunistischen Kritik freigelegt werden. »1923« zeichnet den Prozess der Selbstzerstörung der Vernunft innerhalb der kapitalistischen Gesellschaft als auch auf Seiten ihrer marxistischen Kritiker nach. Die Aufklärung der vergangenen Theoriegeschichte ermöglicht die Erinnerung an die unabgeholten Utopien, daher bleibt die Auseinandersetzung mit den Theorien, die um 1923 entstanden, bedeutsam.

## **Literatur**

**Adorno, Theodor W. (GS 11):** Versuch, das Endspiel zu verstehen. In: Noten zur Literatur II (1961), in: Gesammelte Schriften Band 11, S. 281-321. Frankfurt am Main 1984.

**Engels, Friedrich (MEW 1):** Umriss zu einer Kritik der Nationalökonomie (1844). In: Marx-Engels-Werke Bd. 1, Berlin 1974, S. 499–524.

**Engels, Friedrich (MEW 19):** Die Entwicklung des Sozialismus von der Utopie zur Wissenschaft (1880/83). In: Marx-Engels-Werke Bd. 19, Berlin 1987, S. 181-228.

**Hilferding, Rudolf (1910):** Das Finanzkapital. Eine Studie über die jüngste Entwicklung des Kapitalismus. Frankfurt am Main 1968.

**Marcuse, Herbert (1955):** Triebstruktur und Gesellschaft. Ein philosophischer Beitrag zu Sigmund Freud. Frankfurt am Main 1967.

**Marx, Karl (MEW 1):** Briefe aus den „Deutsch-Französischen Jahrbüchern“. In: Marx-Engels-Werke Bd. 1, Berlin 1981, S. 337-346.

**Marx, Karl / Engels, Friedrich (MEW 4):** Manifest der Kommunistischen Partei (1848). In: Marx-Engels-Werke Bd. 4, Berlin 1974, S. 459–493.

**Marx, Karl (MEW 23):** Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie. Erster Band (1867/1890), Berlin 1980.

**Marx, Karl (MEW 42):** Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie. Berlin 1983.

**Stapelfeldt, Gerhard (2024):** 1923. Lenin, Luxemburg, Korsch, Lukács, Bloch. Hamburg.

**Stapelfeldt, Gerhard (2021):** Der Geist des Widerspruchs. Studien zur Dialektik. Dritter Band. Theorie und Praxis. Teil 1 und 2. Freiburg/Wien.

**Stapelfeldt, Gerhard (2014):** Dialektik der ökonomischen Rationalität. Dritte, überarbeitete, aktualisierte und erweiterte Auflage. Hamburg.

**Stapelfeldt, Gerhard (2008):** Der Imperialismus. Krise und Krieg 1870/73 bis 1918/29. Zwei Bände. Hamburg.

**Weber, Max (1904/05):** Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus. In: Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie I, Tübingen 1988, S. 17-206.

