

# Philosophie

**Stapelfeldt, Gerhard**, 1923, Edition Kritik, Hamburg 2024 [236 S., kt., 24 €]

**Rezensiert von** Prof. Dr. Ulrich Brieler, Honorarprofessor am Institut für Philosophie der Universität Leipzig, Autor von: *Die Unerbittlichkeit der Historizität. Foucault als Historiker*, Böhlau 1998.

Wir denken in revolutionsmüden Zeiten. Je dringlicher ein Bruch der globalen Produktions- und Lebensweise, um so unwahrscheinlicher erscheint er. Die krisenerschütterten Verhältnisse erscheinen in ihrem Kern wie zementiert, auf lange Dauer unantastbar. Hilft uns hier ein Blick in das Jahr 1923? Am Ende der revolutionären Nachkriegsperiode beginnt die Eule der Minerva des westlichen Marxismus zu fliegen. Die Zeitgenossen dachten im revolutionären Kairos, in Erwartung umstürzender Dinge.

Die Zahl der Bücher über das Jahr 1923 erscheint kaum überschaubar. Sie spiegeln einen Trend zu Jahresporträts, der zunehmend den historischen Sachbuchmarkt prägt. Die Narrative dieser modernen Annalistik ähneln sich, ob bei Volker Ullrich: *Deutschland 1923. Die Welt am Abgrund* [2022], Peter Longerich: *Außer Kontrolle. Deutschland 1923* [2022] oder Mark Jones: *1923. Ein deutsches Trauma* [2022], um nur einige zu nennen. Die Schwerpunkte mit innen- oder außenpolitischer, alltags- oder kulturgeschichtlicher Priorität variieren ebenso, wie die argumentative Matrix für die gängige Erinnerungskultur verdaulich bleibt: Die Redeweise von den extremistischen Polen dominiert, der Versailler Vertrag erscheint als Grundübel; die Weltkriegsschulden und die unbelehrbaren Franzosen mit ihrer Ruhr-Besetzung verhindern eine störungsfreie Entwicklung der Weimarer Republik; die Inflation und die kulturellen Avantgarden kommen zu Wort und in Ägypten wird 1923 das Grab des Tutanchamun entdeckt.

Allein Karl Heinrich Pohls Studie *Sachsen 1923. Das linksrepublikanische Projekt – eine vertane Chance für die Demokratie?* [2022] wirft einen frischen Blick auf das turbulente Jahr und vermutet demokratische Potentiale für eine soziale Republik, auf die die Reichsregierung mit dem Einmarsch der Reichswehr reagierte. Zu nennen sind in diesem Kontext auch die kaum wahrgenommenen beiden Bände des französischen Historikers Pierre Broué *Die deutsche Revolution: 1917–1923* [2023/24], die beim kleinen Berliner Verlag Manifest erschienen sind.

Gerhard Stapelfeldts 1923 gewinnt in diesem Umfeld ein ganz eigenes Profil. Es ist das Buch eines materialistischen Gelehrten – mit all seinen Vorzügen und einigen seiner Handicaps. Die Studie entfaltet eine kleine materialistische Theoriegeschichte, deren gesellschaftsgeschichtliches Fundament in der Transformation des Konkurrenz- in den imperialistischen Kapitalismus und in der Katastrophe des Weltkriegs mit seinen tiefgreifenden Langzeitfolgen liegt. Der Erste Weltkrieg erscheint als epochaler Einschnitt in der Geschichte des bürgerlichen Zeitalters. Die Epoche des Imperialismus, die der Verf. von 1873–1929 umreißt, eröffne eine neue historische Phase der Kapitalakkumulation mit einem innenpolitisch autoritären und außenpolitisch bellizistischen Staat. Der Kriegszustand dauere nach 1918 in den Verwerfungen von Welt und Seele fort und demonstrieren die Strukturen der ersten kapitalistischen Weltökonomie. V.a. aber, und dies ist die zentrale

These des Buches, resultiere er in der »Selbstzerstörung der liberalen Verstandesaufklärung« [16] und der »Selbstzerstörung der dialektischen Vernunftaufklärung« [18]. Beginn und Ende des Ersten Weltkriegs markierten das »Ende des bürgerlichen Kosmopolitismus [und] das Ende der internationalen Solidarität der Arbeiter« [30].

1923 erscheinen drei Arbeiten, die auf dieses doppelte Debakel reagieren. Sie verbinde der Versuch der »Rekonstruktion einer Gesellschaftstheorie nach Marx in revolutionärer Absicht« [22]: Karl Korsch's *Marxismus und Philosophie*, Georg Lukács' *Geschichte und Klassenbewußtsein* und Ernst Blochs *Geist der Utopie*.

Wie ein Vorspiel zum Auftritt dieser drei Reformatoren erscheinen zunächst zwei Beiträge zu Lenin und Rosa Luxemburg. Lenin wird als »Robespierre der proletarischen Revolution [und] Wegbereiter Stalins« [47] vorgestellt. Wer einen von der Gewalt besessenen Lenin kennenzulernen will, wird hier mit Zitaten gegen die »Kulaken« und die Feinde der Revolution reich beschenkt [62–65]. Ob damit die politische Figur Lenin und die Dilemmata der Revolution in einem vorindustriellen Land erschöpfend behandelt sind, ist mehr als eine rhetorische Frage. Ist Lenin nur der Despot, als der er hier erscheint, der Parteiautokrat, der bekannte Vorläufer des großen Mörders des Volkes? Gibt es nicht auch den Lenin, der den Imperialismus, als »höchstes« und nicht als letztes Stadium des Kapitalismus analysiert, den Lenin als Kritiker des Parteiapparats, den Lenin als radikalen Staats-theoretiker? Und wie ernst ist der flink hingeworfene Hinweis zu nehmen, dass der russische Bürgerkrieg 10 oder 25 Millionen Tote gefordert hätte. [58] Etwas genauer hätte man es schon gern, von den moralischen Abgründen dieser Zahlen zu schweigen.

Stapelfeldt ist mehr am Philosophen als am Politiker Lenin interessiert. Denn dessen diktatorischer Anspruch erwachse der Fehlleistung einer »objektivistischen Theorie der Naturgesetze von Geschichte und Gesellschaft« [49]. Die im Besitz der Wahrheit befindliche Avantgarde bedient die Naturgesetze einer technisch-ökonomischen Rationalität, um dem geschichtlichen Fortschritt gewaltsam Bahn zu brechen. En passant erscheint hier die bereits von Max Weber beobachtete Disziplinierung der Arbeiterbevölkerung durch den sozialdemokratischen Parteiapparat [19, 41] als eine parallele Figur der Entmündigung.

Dieses Lenainporträt lässt Rosa Luxemburg als aufgeklärte Gegenspielerin glänzen. Sie ist die frühe Kritikerin des Konzepts der Avantgarde, die aus ihrer Sicht einer Verallgemeinerung der halbfeudalen und polizeistaatlichen Verhältnisse Russlands das Wort redet. Diese Kritik finde sich nicht erst in der wohl bekanntesten Studie Luxemburgs *Zur russischen Revolution*. Sie lässt sich bereits 1903 in ihren Kommentaren zur Spaltungsgeschichte der russischen Sozialdemokratie finden. Stets verbinde sich aus Luxemburgs Sicht das Autoritäre der Politik mit dem Dogmatischen einer Theorie, die sich im Besitz einer überhistorischen Wahrheit wähnt und das Telos der Geschichte kennt.

Dieses Lob der Theoretikerin Luxemburgs für ein geschmeidiges, an den historischen Entwicklungen orientiertes und selbstkritisches Denken wird mit der Rüge der Politikerin Luxemburg kombiniert. Ihre Forderung einer »zentral gesteuerten Planwirtschaft in allen Sektoren« [88] sei eine bewusstlose Anpassung an die durch den Weltkrieg geschaffenen staatskapitalistischen Strukturen. Lenin und Luxemburg würden sich »in ihrer Fetischisierung der instrumentellen Rationalität« [100] wie ein Ei dem anderen ähneln.

Mit Karl Korsch taucht im dritten Essay die erste Figur auf, die auf die Krisensymptome der Marx-Orthodoxie in ihren leninistischen und sozialdemokratischen Varianten reagiert. Korsch führt diese Redeweise in seinen *7 Thesen zur Krise des Marxismus* von 1931 ein. Marx-Orthodoxie heißt für Korsch: Geschichtslosigkeit und Fetischisierung der Verhältnisse. Die Verkehrung der materialistischen Denkungsart in eine »übergeschichtliche Theorie« [102] führe im Ergebnis zu einer Reproduktion der gesellschaftlichen Bewusstlosigkeit. Bestimmend für Korsch's Analyse ist die Kritik der Werttheorie. Während Marx über deren Fetisch aufklären wollte, wird er für die Marx-Orthodoxie zum »Idolk [Korsch] und zu einem »unwandelbaren, naturgesetzlichen Sein« [108 f.]. *Marxismus und Philosophie* benenne die philosophischen Grundlagen dieser Regression im statischen Verständnis der lebendigen Beziehung von Sein und Bewusstsein, von Praxis und Theorie. Verdinglichtes Sein und versteinerte Theorie bilden zwei Seiten einer Denkpraxis, die den Transformationen der Gesellschaftsformation nicht gerecht werden können.

Korsch ziele auf eine »Selbstreflexion der kritischen Gesellschaftstheorie« [116], die ihre historischen Konstitutionsbedingungen ebenso in Rechnung stellen muss, wie die Einsicht, dass sich Ideologie nie bloß intellektuell aufheben lasse. Gerade im imperialistischen Kapitalismus sei die Form der »Bewusstlosigkeit der Verhältnisse absolut geworden« [118]. Korsch's Versuch, »den Marxismus nach Marx gesellschaftsgeschichtlich aufzuklären« [136], bleibe so aller Ehren wert, aber nur in Ansätzen entwickelt. Es fehle eine geschichtliche Rekonstruktion der marxschen Kritik der politischen Ökonomie wie eine historische Aufklärung über die Zerstörung der Vernunft im imperialistischen Zeitalter.

*Geschichte und Klassenbewußtsein* von Georg Lukács teilt zahlreiche Elemente dieser korschschen Kritik. Auch bei Lukács stehe der Fetisch-Charakter der Ware im Zentrum der Argumentation. Verdinglichung ist die Kategorie, die den neuen Umstand beschreibt, dass sich das Apriori der Ware auf den gesamten Gesellschaftskörper ausdehnt. Wie Korsch negiert Lukács die Widerspiegelungstheorie und favorisiert eine aktive Politik des Bewusstseins, in der die Selbsterkenntnis des Arbeiters als Humankapital zum grundlegenden ersten Schritt der sozialen Emanzipation wird. Und gegen den Tatsachenfetischismus, in dem alle positivistischen Denkmödelle als Realpolitik verkümmern, erneuert er die materialistische Dialektik als Totalitätsbetrachtung der gesellschaftlichen Tiefenstrukturen.

Stärker als Korsch denkt Lukács die Nachkriegsperiode als historischen Moment der Entscheidung. Die umfassende Krise schafft den Raum für einen weltgeschichtlichen Bruch, so wie sie unreflektiert die Bewusstlosigkeit steigert. Hier gewinnt das Klassenbewusstsein des Proletariats seine ganze Bedeutung. Im Wissen um die eigene Verdinglichung erwächst die Kraft zum revolutionären Akt.

Stapelfeldt widmet dieser Aufwertung der revolutionären Subjektivität erstaunlich wenig Raum. Stattdessen wird der Krisentheoretiker Lukács streng dafür getadelt, die Logik der Revolution mit der Zusammenbruchstendenz des Kapitals, ja als »bewußte Verwirklichung der Kapitalteleologie« [165] zu identifizieren. Darin liege »Lukács' Aporie« [158], den Sprung ins Reich der Freiheit in Verlängerung objektiver Geschichtsgesetze zu denken. Diesem Verdikt fallen dann auch Lukács' Gedanken zur Organisationsfrage, seine Überlegungen zum lernenden Verhältnis von Basisaktivismus und politischer Führung, von Spontaneität und Disziplin zum Opfer. Lukács verfehle den »Prozess der Selbst- und Weltveränderung

durch Überwindung verinnerlichter und äußerer Herrschaft» [170] durch eine unterstellte Apologie der Partei, die immer im Recht ist. Der Eintritt in das Reich der Freiheit sei aber nicht als Verlängerung einer bewusstlosen Geschichte bewusstloser Verhältnisse zu denken, sondern nur als Bruch mit ihr. Aber auf welche Kräfte kann dieser Bruch bauen?

Exakt hier kommt Ernst Bloch ins Spiel, dessen *Geist der Utopie* 1923 in zweiter Auflage erscheint. Bloch finde eine »utopisch das Bestehende transzendernde Potenz« [180] in der Kunst und insbesondere in der Musik. Im »Apriorisch-Utopischen der Musik« [193] bündeln sich Elemente einer Kraft, die sich dem Technisch-Rationalen widersetzen. Stapelfeldt beschreibt die alltagsphänomenologischen Exkursionen Blochs in die Seelenhaushalte der verwirrten Menschen mit übergroßer Sympathie. So hart wie er mit Korsch und Lukács verfährt, so weich zeichnet er Blochs Metaphysik der Musik und dessen Plädoyer für die utopische Heimat eines Noch-Nicht, das qua Bilderverbot bestenfalls erwartet werden kann: »Die Utopie ist das Unsagbare« [206]. Und was bei Korsch und Lukács bekrittelt wird, die Möglichkeit einer anderen Zukunft, die in den Widersprüchen der Gegenwart ihre Grundlage besitzt, wird in Blochs metaphysischer Überhöhung durchgewunken. Es ist die apokalyptische Krise des Nachkriegs, die eine Sehnsucht nach Erlösung hervorbringt: »Das Utopische Licht scheint, weil es dunkel ist wie nie zuvor.« [206]

Aber auch Bloch kommt nicht ungeschoren davon. *Geist der Utopie* sei zwar von »epochaler Bedeutung« [212] für den weltgeschichtlichen Krisenmoment der Nachkriegsgesellschaft. Allein es fehle eine gesellschaftsgeschichtliche Begründung für die behauptete Ungleichzeitigkeit der Musik. Damit bleibe der utopische Gehalt letztlich dogmatisch gesetzt und unaufgeklärt.

1923 ist ein kleines Vademekum in die Archäologie des westlichen Marxismus – und ein theoretisches Bekenntnis. Stapelfeldt begreift den historischen Materialismus als eine Philosophie der Praxis im doppelten Sinne. Er ist die reflektierte Gestalt einer Praxis, die sich immer wieder neu im Strudel der historischen Veränderungen der industriellen Gesellschaftsformation zurechtfinden muss. Er kann daher kein Dogma einer ewigen Wahrheit und einer geschichtsresistenten Universaltheorie sein. Und er ist praktische Gestalt einer Philosophie, die sich immer wieder neu den Veränderungen der Welt stellen muss, denen sie selbst unterworfen ist. Jedes kritische Denken muss daher radikal historisch und selbstkritisch sein.

Die analytische Priorität dieses Materialismus bildet folgerichtig der oberflächliche Schein der Verhältnisse. Stapelfeldt will den Schein als zentrales Element des Alltagsverständes markieren und ihn in aufklärerischer Absicht als zweite Natur demaskieren. So ist es alles andere denn zufällig, dass er in seinem abschließenden Epilog den Konformismus einer bestimmten Marx-Philologie attackiert. Die sog. Neue Marx-Lektüre skizziert er als neueste Variante eines dogmatisch-ungeschichtlichen Materialismus. In der Beschwörung des Wertes werde der historisch gewordene Kapitalismus als letztgültige Gestalt des menschlichen Stoffwechsels verdinglicht. Wenn sich die »verkehrte Welt« [Marx] im Fetisch-Charakter der Ware grundlegend verkörpert, dann beschreibt dies für Stapelfeldt ein zweifaches Problem. Theoretisch ist der Fetisch im Bewusstwerden der realen Verhältnisse zu entzaubern. Die durchgehende Forderung lautet: Das, was sich als natürlich, universell, alternativlos aufzwingt, muss die Kraft des kritischen Gedankens in seinen geschichtlichen Existenzformen entblättern. Die historisch-materialistische Denkungsweise »ist eine nie zu beendende Aufklärung bewusstloser Zustände.

Praktisch wird die im Bewusstsein entfetischisierte Wirklichkeit aber erst, ist sie durch eine andere Ökonomie infrage gestellt, die dem blindwütigen Treiben der bewusstlosen Kapitalakkumulation ein Ende setzt. Jenseits aller planwirtschaftlichen Logiken und abstrakter Formeln wie der »Ver- gesellschaftung der Produktionsmittel« tritt das sozialistische Denken hier immer noch auf der Stelle. Karl Korsch ist im Übrigen einer der ersten, der dieses Defizit in seinem schon 1912 veröffentlichtem Artikel »Die sozialistische Formel für die Organisation der Volkswirtschaftk überdeutlich aus- spricht. Es gibt kein sozialistisches Denken und Handeln, das der durch die Kapitallogik bestimmten instrumentell-technischen Rationalität überzeugend Paroli bieten kann.

Stapelfeldts Arbeit der Entfetischisierung verwischt die Grenzen zwischen diesen beiden Problemfeldern. Jede Ideologiekritik bleibt zahnlos, fehlt ihr eine reale Transformationspraxis, die das Verstandene verwirklicht. Dies so zu sagen, ist kein Argument gegen das hier vorgestellte Buch, aber gegen eine Wirklichkeit, die sich einer tatsächlichen Veränderung ihrer zerstörerischen Kraft heute mehr denn je verweigert.

Es bleibt die Frage: Warum 1923? Ist es nur ein zufälliges Zusammentreffen dreier Arbeiten, die in der Krise des orthodoxen Marxismus ihren gemeinsamen Ausgangspunkt besitzen? Wohl kaum. 1923 ist der Höhepunkt einer revolutionären Krise, die der Erste Weltkrieg herausgepresst hat. Ein solcher Moment ist auch stets kairologisch aufgeladen. Je umfassender die Krise die Alltagswelten durchdringt, um so dringender das Bedürfnis nach innerweltlicher Erlösung. Dieser Augenblick schafft Raum für die Kritik des Überkommenen und eben für die Geburt einer runderneuerten materialistischen Denkungsart, in der die Kräfte der Subjekte und die Totalität ihrer Lebensformen neu taxiert werden.

1923 ist der Zenit eines kairologischen Moments. Nichts anderes sagen Korsch, Lukács und Bloch. Die Zeit ist reif für die Wiederbelebung eines kämpferischen Materialismus, für die Akzentuierung von Subjektivität und Bewusstsein, für den Blick auf die utopischen Dimensionen der Befreiung. Korsch, Lukács und Bloch bestimmen die historischen *A priori* neu, die ein Denken des revolutionären Aktes ermöglichen.

Dies ist also ein unzeitgemäßes Buch in vielerlei Hinsicht. Die Anzahl der Menschen mit einem profunden materialistischen Weltwissen schwundet. Noch schmäler wird die Anzahl derer, die eine souveräne Kenntnis, der durch Marx und Engels inspirierten Theoriegeschichte besitzen. 1923 ist daher auch ein zukünftiges Erinnerungsbuch an einen Typus von Gelehrtheit, der solche Konstellationen denken kann. Am Ende dieser so belesenen und voraussetzungsvollen Arbeit überkommt den Leser der melancholische Gedanke, wie lange noch derartige Bücher geschrieben werden können.

Dabei ist nicht alles Gold, was glänzt. Es gibt auch Schattenseiten. So vergibt der Gelehrte gerne Noten. Es wimmelt von »Verdiensten« [104, 140, 175] und »Schwächen« [104], ständig wird »verkannt« [163] und »verfehlt« [164], oft regiert die »Selbsttäuschung« [157]. Hinzu kommen nicht wenige Redundanzen. Ein besseres Lektorat wäre hier hilfreich gewesen. Ihm wäre auch aufgefallen, dass die Lukács-Gesamtausgabe nicht mehr wie behauptet [142] im Luchterhand-, sondern seit langem im Aisthesis Verlag erscheint.

Auch versinkt der Gelehrte oft im eigenen Denken. Was heißt: In gelehrtten Büchern fehlen oft die lebendigen Menschen. Erst sie verbürgen durch ihre gelebte Geschichte, ihre Haltung, ihren Mut und ihre Standhaftigkeit das

›Leben< der Ideen. Ohne diese Menschen bleiben die Ideen blasse Konstruktionen. Der Rezensent erinnerte sich beim Lesen von 1923 oft an das Buch von Regina Scheer *Bittere Brunnen. Hertha Gordon-Walcher und der Traum von der Revolution* [2023], die Lebensgeschichte einer unbeugsamen Sozialistin. Man müsste wohl beides zusammenbringen: das konkrete Leben der Menschen und die reflektierten Erfahrungen der Theorie. Unmöglich? Vielleicht. So bleibt 1923 ein Buch für die Feinschmecker eines dialektischen Denkens, die der Urszene des westlichen Marxismus beiwohnen wollen.

**Jaeggi, Rahel**, *Fortschritt und Regression*, Suhrkamp, Berlin 2023 [248 S., geb., 28 €]

**Rezensiert von** Dr. Dr. [habil.] Matthias Mayer, apl. Prof. für Philosophie am Deutschen Seminar der Philosophischen Fakultät der Universität Tübingen, Leiter Ernst-Bloch-Archiv Ludwigshafen, Autor von: *Objekt-Subjekt. F. W. J. Schelling's Naturphilosophie als Beitrag zu einer Kritik der Verdinglichung*, transcript 2014.

Es ist ebenso erfreulich wie notwendig, dass dem Fortschrittsbegriff wieder Aufmerksamkeit geschenkt wird – und zugleich sein Oppositionsterm, die Regression, gründliche Reflexion erfährt. Indem die Autorin »Ursachen [...] und [...] Gesetzmäßigkeiten gesellschaftlicher Transformationsprozesse oder auch: sozialer Revolutionen« nachgeht, nimmt sie »ein Grundanliegen der Kritischen Theorie« [16] auf. Sie konstatiert die »Unwiderstehlichkeit« [22] des Fortschrittsbegriffs, will diese jedoch weder aus ihrer heilsgeschichtlichen Herkunft [Löwith], noch aus der subjektiven Fantasie [Bloch] oder aus psychologischer Dringlichkeit [Fromm] abgeleitet oder aktualisiert wissen. Ernst Bloch beginnt sein Hauptwerk *Das Prinzip Hoffnung* [1959] mit der nach Lenin zitierten Klage, dass der Sozialismus das Träumen verlernt habe und ihm so der rechte Antrieb fehle. Jaeggi wirbt für sozialen Fortschritt, nimmt dem Leser aber zugleich das subjektive Wünschen als Motiv – was ein Widerspruch bleibt. Ohne ihn ungeprüft zu übernehmen, verteidigt sie den Fortschrittsbegriff gegen seine konservativen und antimodernen Kritiker [vgl. 32]. Zugleich sucht sie »gegenüber idealistischen, voluntaristischen und normativistischen Verengungen ein ›materialistisches Moment‹« [33 f.] zurückzugewinnen, da sozialer Fortschritt stets mit dem technischen und moralischen »verschränkt« sei [114]. Obwohl eine der Geschichtsphilosophie innewohnende »Entwicklungslogik« [28] leicht dazu verführe, jene auszugrenzen, die sich noch nicht hinreichend »mitentwickelt« haben, gibt sie folgendes zu bedenken: »Will man die Welt nicht nur so auffassen, ›wie sie ist, braucht man eine Narration, die die Widersprüche und Krisen dieses Wirklichen zusammen mit den Potenzialen seiner Veränderung begreifbar macht [...]. Keine Geschichtsphilosophie ist also auch keine Lösung.« [35] »Fortschritt« versteht die Autorin als »›prozessual‹, »nicht substanzuell«, d.h. er »besteht nicht im Erreichen eines [...] vorab bestimmbaren Guts« [39]. »Gesellschaften haben kein Ziel, sie lösen Probleme.« [43] Damit bringt sie den Fortschrittsbegriff auf eine Sachebene, von der aus metaphysische Rückgriffe nicht mehr möglich scheinen. Weiter will Jaeggi den Fortschrittsbegriff negativ bestimmt wissen als »Fortschritt von« statt als »Fortschritt zu« [55]. Nach der Methode negativer Dialektik wird das »Ausmalen« von Zielen derart vermieden [59], doch kommt sie so zu dem Schluss, wir würden, »was der Fortschritt ist« erst verstehen, »wenn wir