

Freiheit in der marxistischen Ideologie der DDR

Lange Zeit ist man in der DDR der theoretischen Beschäftigung mit der Freiheitsproblematik aus dem Weg gegangen. In dem von DDR-Autoren verfaßten Kompendium „Marxistische Philosophie“ (1967) von insgesamt 700 Seiten sind nur drei Seiten dem Stichwort Freiheit reserviert – und das unter der Überschrift „Notwendigkeit und Freiheit“. Diese offensichtliche Verdrängung der philosophischen Frage nach der Freiheit findet sich gleichfalls noch in dem 1971 erschienenen Lehrbuch für die Oberstufe der Oberschulen der DDR „Einführung in den dialektischen und historischen Materialismus“. Immerhin sind hier von etwa 330 Seiten im Kapitel „Dialektik des Erkenntnisprozesses“ bereits zehn Seiten auch der Freiheit gewidmet. Erst in jüngster Zeit wird das Freiheitsproblem Gegenstand intensiverer theoretischer Erörterung¹.

Um die dabei vorgetragenen Ansichten würdigen zu können, wird man zunächst aus dem ideologischen Selbstverständnis der DDR die Problemlage entwickeln müssen, in der die Frage nach der Freiheit gestellt wird. Nur so wird auch die mit der Beantwortung verknüpfte politische Zielsetzung voll verständlich. Diese Problemlage ist mit der Tatsache gegeben, daß die DDR die staatliche Form einer sozialistischen Gesellschaft marxistisch-leninistischen Typs sein will.

Der Traum von der Einheitsgesellschaft

Die sozialistische Gesellschaft versteht sich als Verwirklichung der alten Menschheitssehnsucht nach der durch keine widerstreitenden Interessen zerrissenen, einen, einheitlichen Gesellschaft, in der alle aus freier Übereinkunft „ein Herz und eine Seele“ sind². Zu dieser romantischen Sehnsucht nach der verlorenen Einheit des Menschengeschlechts konnten Sozialisten und Marxisten sich nicht zuletzt auch vom Deutschen Idealismus inspirieren lassen. J. G. Fichte schildert in seinem Buch „Die Bestimmung

¹ Zu nennen sind hier vor allem: H. Hörz, *Der dialektische Determinismus in Natur und Gesellschaft* (Berlin-Ost 1974) 302 S.; *Freiheit und Gesellschaft. Die Freiheitsauffassung im Marxismus-Leninismus*. Autorenkollektiv (Berlin-Ost 1971) 331 S., erschienen auch in Frankfurt a. M.; H. Scheler, *Die Dialektik von gesellschaftlichem Gesamtwillen und Einzelwillen der sozialistischen Persönlichkeit*, in: *Marxistisch-leninistische Weltanschauung und sozialistische Gesellschaft*, hrsg. v. R. Kirchhoff (Berlin 1970) 225–262.

² Vgl. bei den Frühsozialisten Charles Fourier das Ziel der „universellen Harmonie“ aller Menschen und bei Moses Heß das Ziel der „Vereinigung aller mit Willen und Bewußtsein“.

des Menschen“ (Berlin 1800) nach einer bewegten Klage über die durch gegensätzliche Begierden gespaltene Menschheit eine solche Einheitsgesellschaft: „Nachdem keine selbstsüchtigen Absichten mehr die Menschen teilen und ihre Kräfte im Kampf untereinander selbst aufzureiben vermögen, bleibt ihnen nichts übrig, als ihre vereinigte Macht gegen den einzigen gemeinsamen Gegner zu richten, der ihnen noch übrig ist, die widerstrebende, ungebildete Natur; nicht mehr getrennt durch Privatzwecke, verbinden sie sich notwendig zu einem einzigen, gemeinsamen Zwecke, und es entsteht *ein* Körper, den allenthalben derselbe Geist und dieselbe Liebe belebt. Jeder Nachteil des Einzelnen ist nun . . . Nachteil für das Ganze, und für jedes einzelne Teil desselben, und wird in jedem Gliede mit demselben Schmerze empfunden und mit derselben Tätigkeit ersetzt.“³

Den Anspruch, eine derartige brüderliche Gemeinsamkeit, in der die Menschen quasi „einen Körper“ bilden, in der DDR verwirklicht zu haben, hatte Walter Ulbricht in die – nach seinem Tod wieder aus dem Verkehr gezogene – Formel von der „sozialistischen Menschengemeinschaft“ gekleidet⁴. Mit diesem Anspruch ist zugleich die Problemlage angezeigt, in der Freiheit zum Gegenstand der Reflexion gemacht wird. Eine Gesellschaft, die gleichsam „einen Körper“ bilden will, den „allenthalben derselbe Geist belebt“, muß jede Vielfalt widerstreitender Meinungen und Willensrichtungen als Angriff auf ihr Glück und ihren Frieden werten. Die Beschränkung oder die Uminterpretation der Freiheit um der Einheit willen ist unausbleiblich.

Das Modell des „geschlossenen Handelsstaats“

„Wahre Freiheit“, heißt es bei Fichte, „entsteht nur vermitteltst des Durchgangs durch die höhere Gesetzmäßigkeit“ – wie sie in den allgemeinverbindlichen Staatsgesetzen ihren Ausdruck gefunden hat⁵. Die Befolgung der Gesetze gebiert Freiheit und garantiert Einheit. So hatte Fichte, um den Widerstreit gegensätzlicher Interessen und Bedürfnisse in seinem „geschlossenen Handelsstaat“ zu verhindern, der Staatsmacht auch das Recht zuerkannt zu bestimmen, welche Konsumbedürfnisse vernünftig seien und folglich von den Bürgern befriedigt werden dürfen. Der Philosoph hielt es beispielsweise durchaus für Rechtens, wenn durch staatliche Bedürfnislenkung und Planwirtschaft „an einem Tage alle Stickerei von den Kleidern verschwände, durch welche ja die Kleidung weder wärmer noch dauerhafter wird“. Maßnahmen solcher Art, die die Staatsmacht als Exponent sittlicher und politischer Weisheit trifft, brauchen „gar nicht von dem guten Willen der Untertanen abzuhängen“, die Regierung

³ J. G. Fichte, *Die Bestimmung des Menschen* (Leipzig 1944) 101.

⁴ Vgl. auch: *Das sozialistische Menschenbild, Weg und Wirklichkeit* (Karl-Marx-Universität Leipzig 1968) 193.

⁵ J. G. Fichte, *Die Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters* (Leipzig 1943) 216.

ist dem „Publicum“ hierfür keine Rechenschaft schuldig; dieses kann, wenn die Einsicht fehlt, durchaus „genöthigt seyn“, den Beschlüssen von oben zu folgen⁶.

Im Modell des „geschlossenen Handelsstaates“ wird zwar der Entscheidungsraum des Bürgers durch Regierungsakte zugunsten der Einheit der Gesellschaft eingeengt; doch bleibt die Beschränkung äußerlich, das Wollen selbst wird nicht davon betroffen.

Das Rousseausche Modell

Den Intentionen der DDR-Ideologen näher steht das Denken Rousseaus mit seinem Versuch, die Einheit der Gesellschaft mit der Freiheit des einzelnen innerlich zu verbinden, d. h. ein solches Freiheitskonzept zu entwerfen, das den Einheitsgedanken in sich aufnimmt. Bei Rousseau ist es nicht die äußere Regierungsgewalt, welche die Geschlossenheit der Gesellschaft bewirkt und ihr die Freiheit der einzelnen durch Dekret zuordnet. Einheit und Freiheit sind gleichermaßen in der Vernünftigkeit der *Volonté générale* begründet, welche die Gesellschaft leitet und von jedem als Ausdruck der eigenen moralischen Vernunftnatur erkannt und bejaht wird. Wie es aber letztlich nur *eine* Vernunft geben kann, so kann auch das Vernünftige jeweils immer nur eines sein. Es ist durchsichtig und klar und kann nicht aus heterogenen Teilen zusammengesetzt sein. Folglich kann, Rousseau zufolge, ein aus der Vielfalt widerstreitender Einzelinteressen gebildeter Kompromiß (etwa mit den Regeln einer parlamentarischen Demokratie) weder der Forderung wirklicher Vernunft entsprechen noch die Freiheit der Bürger repräsentieren.

Wo der gesellschaftliche Gesamtwille als Verkörperung des einen Vernünftigen präsentiert wird, kann zu Recht verlangt werden, daß jeder ihm gegenüber – gerade um seiner eigenen menschlichen Vernunftnatur zu entsprechen – sich in „äußerste Abhängigkeit“ begibt. Dabei kann es keine Ausnahme geben: Sollen Einheit und Freiheit nicht wieder verlorengehen, muß die totale Aufgabe (*aliénation*) des eigenen Sonderwillens von jedem Bürger gefordert werden, weil sonst wieder eine Gruppe sich gegen die andere stellen, diese in ihrer Freiheit beschränken und die Einheit aufheben würde. Die Freiheit ist nur garantiert in der total gleichwilligen Gesellschaft, in der jeder Sonderwille aufgegeben ist. Parteiungen und Pluralität der Meinungen sind bei Rousseau als minderwertig, weil unvernünftig eingestuft.

Kurz: Freiheit folgt aus der Identifikation mit dem einen Vernunftgemäßen, das in der *Volonté générale* seinen Ausdruck findet und als Inbegriff der eigenen vernunftbestimmten Natur erkannt wird.

⁶ J. G. Fichte, *Der geschlossene Handelsstaat* (1800), in: *Sämtl. Werke*, hrsg. v. J. H. Fichte, Bd. 3, 479, 485. Fichtes Stellungnahme zu Meinungs- und Handlungsfreiheit ist in seinem Gesamtwerk uneinheitlich. Vgl. B. Willms, *Die totale Freiheit* (Köln 1967) und Z. Batscha, *Gesellschaft und Staat in der politischen Philosophie Fichtes* (Frankfurt 1970). – Die Verteidigung der Staatsmacht durch Fichte erfreut sich bei den DDR-Autoren zunehmender Aufmerksamkeit.

Aber auch der Urheber dieser Konstruktion kommt nicht an der ärgerlichen Frage vorbei: Was geschieht, wenn die konkrete Vernunft der Bürger nicht ausreicht, um die Vernünftigkeit der proklamierten *Volonté générale* zu begreifen, und einige impertinent an ihrem Sonderwillen festhalten? (Von der Frage, wie selbst bei „Gutwilligkeit“ die *Volonté générale* zu ermitteln ist, einmal abgesehen.) Die Einführung des „*législateur*“, der kraft seiner Genialität und Tugend berechtigt sei, für die Allgemeinheit zu sprechen und die Widerstrebenden notfalls auch mit sanfter Gewalt zur Einsicht zu veranlassen, schließt prinzipiell das Ja zur Erziehungsdiktatur ein. Im Verhältnis des Staates zum erwachsenen Bürger aber ist „Erziehung zur Freiheit“ zugleich Aufhebung der Freiheit und Entmündigung des Bürgers. Wie wenig reale Chancen Rousseau seiner idealen Lösung des Problems von Einheit der Gesellschaft und der Freiheit des Bürgers in der Politik zutraute, zeigt schließlich seine eigene, in der Endfassung des „*Contrat social*“ (1762) zur Sicherung der politischen Stabilität erhobene Forderung nach einer „bürgerlichen Religion“, die für jeden verpflichtendes Bekenntnis sein solle. Die Einsicht, daß Freiheit sich gerade in der Aufgabe des eigenen Sonderwillens verwirkliche, erwächst offensichtlich nicht mit der nötigen Dringlichkeit aus der freien Vernunft selbst, sondern bedarf der zusätzlichen Motivation durch eine Staatsideologie.

Das Rousseausche Modell fällt also dort, wo sich Opposition gegen die *Volonté générale* regt, zurück auf die gewaltsame Beschränkung der persönlichen Freiheit durch die die Vernunft repräsentierende herrschende Gruppe. Die folgenschwerste Konsequenz dieses Modells dürfte jedoch darin liegen, daß dem Widerstand gegen den „Gesetzgeber“ von vornherein jede Legitimation entzogen ist, da dessen Herrschaft als Herrschaft von Vernunft und Freiheit selbst verstanden wird.

Das Marxsche Modell

Auch für Marx ist die Einheit der Gesellschaft Voraussetzung für die Freiheit der Individuen. Anders aber als bei Rousseau können Einheit und Freiheit nicht durch einen freien Entschluß infolge einer Einsicht in das Vernunftgebot, den Eigeninteressen zu entsagen, herbeigeführt werden. Freiheit folgt nicht aus Freiheit, denn in einer Gesellschaft von Privateigentümern ist wahre Freiheit nicht möglich. Die Notwendigkeit, Privateigentum zu erwerben, isoliert die Produzenten voneinander und entzweit sie; die Gesellschaft ist zerrissen in antagonistische Klassen. Solange aber die Gesellschaft gespalten ist, kann auch das „menschliche Individuum in seiner Wirklichkeit“ als „Ensemble der gesellschaftlichen Verhältnisse“ nicht zu sich selbst finden und frei sein. Was hier als Freiheit gilt, ist lediglich die wechselseitige Befriedigung des Egoismus oder, wie Marx es in der „*Deutschen Ideologie*“ (1845) formuliert, der „Genuß der Zufälligkeit“ innerhalb der unkontrollierten Bedingungen des gesellschaftlichen Lebens.

Sobald die Gesellschaft durch die unerträgliche Verschärfung der ihr immanenten Widersprüche „gesetzmäßig“ zur Aufhebung des Privateigentums gezwungen wird, ist

auch die Einheit der Gesellschaft erstmals begründet. Es gibt jetzt bezüglich der Lebensauffassung und -gestaltung keine wesentlich unterschiedenen Interessen mehr, weil durch die gemeinsame Verfügung über die Produktionsmittel solchen Unterschieden die Basis entzogen ist. Was allen dient, kann Ziel des gemeinsamen Handelns werden.

Durch diese „objektiv“ begründete Einheit ist, Marx zufolge, erstmals auch Freiheit ermöglicht, denn „es ist eben die Vereinigung der Individuen, die die Bedingung der freien Entwicklung und Bewegung der Individuen unter ihre Kontrolle gibt“⁷. Ist die Vereinigung realisiert, erfüllt Freiheit sich in der gemeinsamen, vernunftbestimmten Steuerung und Gestaltung der Lebensumstände durch die assoziierten Produzenten; sie besteht gerade als Selbstbestimmung in der Übereinstimmung mit dem von allen gewollten vernünftigen Plan, da hier keines Bürgers Bestreben durch das eines anderen durchkreuzt wird. Freiheit in der Entscheidung über verschiedene sich bietende Möglichkeiten – im liberalen wie im klassisch-philosophischen Verständnis als entscheidend angesehen – bildet lediglich eine unvollkommene Vorstufe der wirklichen Freiheit, die auch bei Marx, *mutatis mutandis*, in der praktisch vollzogenen Bejahung des einen Vernünftigen besteht.

Die Marxsche Gesellschaftsdoktrin erweist sich somit durchaus als rationalistisch, sofern die Gesellschaft in ihrer Einheit durch die transindividuelle Ratio des einen Produktionsplans erhalten wird; die Vernünftigkeit solcher Planung aber entspringt gerade als Konstitutivum der neuen Gesellschaft nicht der Vernunftnatur des einzelnen, sondern ist vorgängig zu jeder individuellen Einsicht in der „objektiven Notwendigkeit“ begründet, nunmehr „assoziiert“ zu produzieren. Die Vernunft, die sich im Plan niederschlägt (der Freiheit ermöglicht und deren Ausdruck ist), hat ihren letzten Grund in den Gesetzen der „materialistisch“ aufgefaßten Geschichte.

Auf der rationellen Planung der Produktion aufbauend, erhebt sich auch das von Marx im „Kapital“ so bezeichnete „wahre Reich der Freiheit“. In ihm ist die Arbeit als die eigentlich menschliche Lebensäußerung zum „Selbstzweck“ geworden und dient nicht mehr nur als bloßes „Mittel zum Leben“; Vernunft und Wollen der Produzenten finden in ihr ihre volle Erfüllung. Hier ist an die Prämisse des Marxschen Denkens zu erinnern, daß das menschliche Gattungswesen sich gerade in der schöpferischen Gestaltung der Natur zur eigenen Gegenstandswelt realisiert. Der Mensch als Produzent ist also gerade dann bei sich, handelt seiner Natur entsprechend und ist frei, wenn diese seine „Wesenskräfte“ keinem „äußeren Zweck“ unterworfen sind.

Daß Marx' Freiheitsverständnis über die Forderung einer bestimmten gesellschaftlichen Organisationsform hinausreicht, zeigt auch seine Hoffnung, die Aufhebung des Privateigentums und die rationelle Planung der Produktion werde die Bindung der Produzenten an eine die individuelle Entfaltung einengende „gesellschaftliche Detailfunktion“ auflösen und die freie Betätigung sämtlicher einem Individuum gegebenen Fähigkeiten ermöglichen.

⁷ K. Marx – F. Engels, *Die deutsche Ideologie* (1845/46), in: Marx-Engels-Werke Bd. 3 (Berlin 1962) 75.

Insgesamt bleibt gültig: Freiheit äußert sich primär in der Selbstregulierung der Gesellschaft als Produktionseinheit. Die Gesellschaft bleibt das Erstgegebene, sie ist Prinzip und Zentrum der Willensbildung, wenngleich sie, wie Marx betont, nicht zu einer den Individuen gegenüberstehenden Größe hypostasiert werden darf. Nicht die selbständige Berücksichtigung der eigenen Bedürfnisse wie die der anderen, nicht der Wahlakt, macht die Freiheit aus, sondern der praktische Mitvollzug des gesamtgesellschaftlichen Wollens. Eine Distanz zur konkreten Gesellschaft – in der Einzigartigkeit jeder Person begründet und in jeder freien Entscheidung vollzogen, selbst wenn sie im Vollsinn sozial ist – findet im Marxschen Modell keine Anerkennung.

Daß dieses Modell bisher nicht verwirklicht wurde, liegt nicht allein an persönlichen Unzulänglichkeiten marxistischer Politiker. Selbst wenn man unterstellt, das Privateigentum sei im Marxschen Sinn aufgehoben, der „gesellschaftliche Mensch“ sei geschaffen, die Schranken des Egoismus seien damit gefallen und jeder arbeite nach seinen Fähigkeiten und hege nur solche Konsumwünsche, die „rationell“ erfüllt werden können, so bleibt doch gerade in der modernen Industriegesellschaft die Notwendigkeit der Planung von Investition und Produktion. Nicht jeder aber kann über das hier jeweils erforderliche Ausmaß die gleichen Kenntnisse haben; es sei denn, man macht die irrealer Unterstellung, der nicht mehr von privatem Gewinnstreben korruptierte Mensch gelange kraft seiner Einheit mit der Gesellschaft zu einer bisher unerreichten umfassenden Einsicht in das gesellschaftlich Notwendige – eine Hoffnung, die Marx, der immer wieder den „totalen Gegensatz des Kommunismus gegen die bestehende Weltordnung“ und die Neuartigkeit des „total entwickelten Individuums“ betonte, gehegt zu haben scheint.

Tatsächlich aber wird entgegen Marx' Intention die Planung zur Ursache gerade dafür, daß „die Gesellschaft in zwei Teile – von denen der eine über ihr erhaben ist – sondiert“ wird⁸. Marx' (und auch Lenins) Hoffnung, die Administration der neuen Gesellschaft werde für jedermann durchsichtig und kontrollierbar, weil niemand mehr ein Interesse an der Verschleierung seines Handelns habe, hat sich – genauso wie die Hoffnung auf Überwindung der Arbeitsteilung, so daß jeder in sämtlichen Bereichen sich werde ausbilden können – angesichts der zunehmenden Vervielfältigung der Produktionskräfte als gründlich trügerisch erwiesen. Infolge des unaufholbaren Informationsvorsprungs kommt es unweigerlich zur Scheidung der Gesellschaft in Führer und Geführte. Den letzten bleibt gerade in dem von Marx als entscheidend angesehenen Lebensbereich der Produktion nur die Folgsamkeit im Vertrauen auf das gesellschaftliche Verantwortungsbewußtsein der Führer. Die Einheit dieser Gesellschaft wäre nur die dialektische Einheit von Leitern und Abhängigen, nicht aber die Einheit des gleichen Bewußtseins.

Erst recht ergibt sich die Scheidung der Gesellschaft in Führer und Gefolgsleute, wenn entgegen der Voraussicht des Historischen Materialismus die Determinations-

⁸ K. Marx, 3. These über Feuerbach (1845): Werke, Bd. 3, 6.

kraft der vereinheitlichten Produktionsverhältnisse nicht ausreicht, um auch Bewußtsein und Wollen aller Gesellschaftsglieder in *einem* Rhythmus schwingen zu lassen, wenn also das von Marx postulierte „Zusammenfallen“ der Veränderung der Umstände und des Bewußtseins ausbleibt und das Bewußtsein weiter Kreise, wie man sagt, nachhinkt.

Das Freiheitsproblem in der sozialistischen Gesellschaft

Vor diese Situation sehen sich die sozialistischen Staaten gestellt. Ihrer eigenen Aussage zufolge gibt es nicht nur Reste bürgerlicher Schichten mit nachhinkendem Bewußtsein; auch die „herrschende“ Arbeiterklasse bedarf der Führung durch eine Gruppe mit überlegenem Informations- und Bewußtseinsstand. (Lenin hatte dem Proletariat der vorrevolutionären Phase sogar völlige Unfähigkeit attestiert, aus eigener Kraft zu revolutionärem Bewußtsein zu gelangen.) Sofern dennoch an der Einheit der Gesellschaft und der mit ihr gegebenen Freiheit aller als Charakteristikum des realen Sozialismus festgehalten wird, stehen die Ideologen vor der Aufgabe, sowohl die notwendige Unterordnung unter den die Einheit repräsentierenden „erhabeneren Teil“ der Gesellschaft als Vollzug der Freiheit als auch die Führungsrolle dieses Teils und damit die Unterscheidung von Avantgarde und Troß als Inbegriff der Einheit zu rechtfertigen. Darin eingeschlossen ist die gleichfalls praktische Aufgabe, plausibel zu machen, wie das sozialistische System als Ergebnis objektiver geschichtlicher Notwendigkeit jedem Widerruf entzogen und zugleich Höhepunkt menschlicher Freiheit sein könne, wie also Freiheit und angebliche historische Gesetzmäßigkeit zu vereinen seien.

Die Veränderung des Sinns von Philosophie, die aus dieser praktisch-politischen Aufgabenstellung folgt, kann nicht nachdrücklich genug unterstrichen werden. Philosophie ist nicht mehr das alles umfassende offene Fragen, sondern Mittel der bereits Wissenden zur Erziehung der Unwissenden und damit Mittel, die Erzieherrolle zu rechtfertigen und sie im Bewußtsein der zu Erziehenden zu verankern; sie dient der Festigung der Macht. Als ein Beleg unter vielen sei hierfür das offiziöse Lehrbuch „Marxistische Philosophie“ zitiert: „Die politisch-ideologische Funktion der marxistischen Philosophie ist darauf gerichtet, die philosophischen Erkenntnisse als theoretische Grundlage und theoretisches Instrument der sozialistischen Politik zu entwickeln und anzuwenden. Die marxistische Philosophie benötigt diese enge Verbindung mit der sozialistischen Politik, damit sie als Mittel zur praktischen Veränderung der Welt wirksam werden kann.“⁹

⁹ Marxistische Philosophie, Lehrbuch (Berlin 1967) 35.

Analogie von Individuum und Elementarteilchen

Das geschlossenste Modell, das in der DDR zur Lösung der genannten Probleme bisher ausgearbeitet wurde, stammt von Herbert Hörz¹⁰. Es stimmt in seinen wesentlichen Aussagen mit den Arbeiten anderer Autoren überein und kann deshalb als repräsentativ angesehen werden.

Nachdrücklich betont Hörz die „Determiniertheit der Handlungen“. Determiniertheit bedeute aber nicht, erklärt er, daß die Handlungen vorausbestimmt seien, wohl aber, daß sie „Gesetzen“ unterliegen. Soweit es sich „um den menschlichen Organismus und den einzelnen Menschen handelt, sind das die Gesetze der Biologie, Medizin und Psychologie. Soweit es aber um den Menschen als gesellschaftliches Wesen geht, sind das gesellschaftliche Gesetze“ (222). Welcher Art ist die Wirksamkeit dieser „gesellschaftlichen Gesetze“, und wie ist zu verstehen, daß gerade in ihrer Anerkennung (und der durch sie begründeten Einheit) die „persönliche Freiheit“ sich verwirklichte?

Hörz greift zur Erläuterung des Verhältnisses von Gesetz und Freiheit auf den Begriff des Systemgesetzes zurück, wie er in der Quantenphysik gebraucht wird, um Aussagen über das Verhalten einer Gesamtheit von Elementarteilchen zu machen. Da es grundsätzlich unmöglich ist, alle mikrophysikalischen Daten für den Ausgangszustand etwa eines Alpha-Teilchens genau zu erfassen, können Aussagen über sein Verhalten nur Wahrscheinlichkeitscharakter tragen; das Verhalten des einzelnen Teilchens erscheint als zufällig. Das Gesetz, das die Beziehungen der Elemente innerhalb eines Systems ausagt, ist deshalb ein statistisches; es zeigt den Rahmen der gesetzmäßig gegebenen Möglichkeiten an, von denen im Einzelfall eine zufällig verwirklicht wird. Das Gesetz enthält also, wie Hörz formuliert, „eine allgemein-notwendige und wesentliche Beziehung über das Verhalten einer Gesamtheit von Objekten und eine Wahrscheinlichkeitsaussage über den Einzelfall“ (268); es wird damit der Eigenart des Systems als Ganzen und der Zufälligkeit des Einzelverhaltens im System gerecht.

Das „Verhältnis von Individuum und Gesellschaft“, lautet Hörz' Analogieschluß, „bildet einen Teilaspekt mit einigen Besonderheiten gegenüber dem allgemeinen Verhältnis von Element und System“ (169). So kann auch die Wissenschaft von der Gesellschaft nicht den „gesamten Bedingungskomplex für ein Ereignis“ kennen; eine Einzelhandlung ist deshalb in ihrem Ablauf nicht *eindeutig* durch ein Gesetz vorherbestimmt. Sofern eine Handlung aber zugleich auch innerhalb eines gesellschaftlichen Systems erfolgt, kommen in ihr die Systemgesetze der betreffenden Gesellschaft zur Geltung. Die Einzelhandlung eines Individuums erweist sich somit analog zum Verhalten eines Elementarteilchens als „die zufällige Verwirklichung einer der im Gesetz enthaltenen Möglichkeiten“ (257). Die gesellschaftlichen Gesetze existieren dabei, wie Hörz immer wieder betont, als „allgemein-notwendige und wesentliche Zusammenhänge“ „*invariant*“ im Handeln der einzelnen und Gruppen (254). Eine Entscheidung,

¹⁰ Geboren 1933 in Stuttgart. „Der dialektische Determinismus in Natur und Gesellschaft“ (Berlin 1974).

darauf soll mit diesem Begriff hingewiesen werden, kann nur innerhalb der gesetzmäßig gegebenen Möglichkeiten getroffen werden; zugleich bestimmt deren gesetzmäßiger Zusammenhang den Charakter jeder Entscheidung (259).

Wir erhalten also folgendes Bild: Die Gesellschaft bzw. eine bestimmte Gesellschaftsformation wie die sozialistische wird als System verstanden, das aus einer Vielzahl von Elementen, den Individuen, besteht. Mit dem System sind „gesetzmäßig“ jeweils verschiedene Möglichkeitsfelder gegeben, die ihrerseits verschiedene Varianten enthalten. Die „Freiheit“ besteht zunächst in der Wahl einer der Möglichkeiten bzw. Varianten, wodurch neue Möglichkeitsfelder mit neuen Varianten begründet werden können. Wie eine solche Variantenwahl als Einzelentscheidung ausfällt, ist nicht eindeutig vorausbestimmt und in diesem Sinne „zufällig“ bzw. „frei“.

System, Gesetz und Notwendigkeit

Die entscheidende Aussage besteht darin, daß menschliches Verhalten sich in einem „System“ vollzieht, für das als solches bestimmte Gesetze gelten, die gegenüber dem Einzelverhalten und dem Gruppenverhalten objektiv gegeben sind und sich mit „Notwendigkeit“ durchsetzen. So kann der Autor schreiben: „für das System haben wir exakte Aussagen“ (272) – wenngleich er andererseits auch weiß, daß erst das Verhalten der „Teilchen“ die Systembeziehungen bildet (227) und jede „Notwendigkeit“ innerhalb des Systems Resultat subjektiver Entscheidungen ist (272).

Was soll und was kann unter diesen Voraussetzungen der Begriff der „Notwendigkeit“ und des „Gesetzes“ und schließlich der „Freiheit“ besagen? Etwa wenn es heißt: „Der gesellschaftliche Gesamtprozeß stellt eine notwendige Verwirklichung von Möglichkeiten dar, die sich jedoch im zufälligen Handeln der Menschen durchsetzen“ (270)? Ist mit „Notwendigkeit“ lediglich gemeint, daß jedes Handeln von bestimmten Voraussetzungen ausgeht, die es unumgänglich berücksichtigen muß, d. h. daß es sich innerhalb eines Möglichkeitsfeldes bewegt, das es nicht überspringen kann? Oder wird darüber hinaus die Notwendigkeit einer bestimmten Entwicklungsrichtung behauptet? Aussagen wie: „Die Handlungen einzelner Menschen sind für den geschichtlichen Gesamtverlauf objektive Zufälle, die den Geschichtsverlauf hemmen oder fördern, aber nicht aufhalten können“ (272), lassen eher das zweite vermuten.

Hörz erklärt jedoch, man dürfe die geschichtlichen Gesetze nicht so verstehen, daß sie „automatisch nur eine Entwicklungstendenz zulassen“ (228), denn anders als bei den Elementarteilchen könne in der Gesellschaft durch eine erfolgte Variantenwahl das Möglichkeitsfeld selbst und damit auch das Gesetz abgewandelt werden (232)! Doch wird mit dieser Anerkennung möglicher Modifizierungen von System und Gesetz nicht der Gesetzesbegriff aufgegeben, denn diese Modifizierungen erfolgen selbst auch wieder „gesetzmäßig“, d. h. „in Abhängigkeit von den allgemeinsten gesellschaftlichen Gesetzen, die für die Entwicklung als Ganzes gelten“ (230).

Mit diesen „allgemeinsten“ Geschichtsgesetzen führt der Autor – in Übereinstimmung mit dem Marxismus-Leninismus – ein Element ein, das die Notwendigkeit einer bestimmten Zukunftsentwicklung begründen soll. Hiermit aber sind eine Reihe nicht lösbarer Schwierigkeiten verknüpft. Um die Veränderung gesellschaftlicher Systeme, sei sie evolutiv oder revolutionär, wiederum als Verwirklichung von „Gesetzen“ verstehen zu können, müßten auch diese Gesetze in einem die Geschichte, d. h. die „Entwicklung als Ganzes“ umfassenden „System“ gründen. Die Annahme eines solchen die Gesamtheit der Geschichte umfassenden Systems, das sich in jenen „allgemeinsten“ Gesetzen ausdrückt und mit Notwendigkeit ganz bestimmte Realisationsformen beinhaltet, aber ist für den Geschichtswissenschaftler absurd. Denkbar wäre lediglich eine Extrapolation von Erfahrung aus der Vergangenheit in die Zukunft und so die Voraussage eines Trends mit dem hohen Maß an Unsicherheit, das einem solchen Verfahren anhaftet.

Zu fragen wäre hier, ob die Begriffe System und Gesetz auf die in ständigem Wandel begriffene Gesellschaft und damit auf die Geschichte überhaupt sinnvoll anwendbar sind. Die handelnden Subjekte verändern mit jeder Fundamentalentscheidung die Möglichkeitsfelder ihrer Handlungen. Weil solche Fundamentalentscheidungen – auch für H. Hörz – nicht vorausbestimmt sind, ist die Geschichte offen. Von Systemgesetzen zu sprechen, die „exakte Aussagen“ erlauben, wäre nur möglich, wenn mit der Verwirklichung einer vom System gegebenen Variante das Verhalten auch im Rahmen des Systems verbliebe und dieses damit bestätigte.

Wie verfehlt das marxistisch-leninistische Philosophieren über den Menschen ist, geht nicht zuletzt auch aus der (Hegelscher Terminologie entnommenen) Charakterisierung der freien Entscheidung als „zufälliger“ Verwirklichung einer gesetzlichen Notwendigkeit hervor. Mit dem Begriff des Zufalls, der allein übrigbleibt, wenn man von der Vorstellung des Gesetzes ausgeht und doch nicht von starrer Determination sprechen will, ist die *schöpferische* Eigenart der menschlichen Freiheitstat nicht zu begreifen.

Für das Denken des Marxisten-Leninisten ist das System das Entscheidende. Die Gesellschaft als System zu sehen wird dadurch ermöglicht, daß man in der Gesellschaftswissenschaft nicht von partiellen gesellschaftlichen Situationen ausgeht, die durch subjektive Entscheidungen in verschiedene Richtungen weitergeführt werden können, sondern von der idealen Konstruktion eines geschlossenen, einheitlichen Ganzen. Konstruktionsprinzip ist die Produktionsweise. Durch sie wird eine Gesellschaft in ihrer – vom Wollen der einzelnen Subjekte letztlich unberührt bleibenden – Eigenart als dieses oder jenes System bestimmt. Das sozialistische System gewinnt seine Geschlossenheit oben- und durch den Willen der *Partei*. Der Wille der Partei ist hier das Systemgesetz. In diesem Anspruch der Partei, letzter Willensträger der Gesellschaft zu sein, dürfte der eigentliche Grund dafür zu sehen sein, daß die Gesellschaft als System konzipiert wird. Wo dieser Anspruch praktisch durchgesetzt ist, es also letztlich nur *einen* bestimmenden Willen gibt, ist sein Wollen eo ipso auch „Gesetz“ und jede Entscheidung damit auch „notwendig“. Mit der Erhebung des Parteiwillens zum Systemgesetz ist, was noch wichtiger sein dürfte, dieser auch unanfechtbar geworden.

Was bedeutet nun der für das Freiheitsverständnis entscheidende Gegenbegriff „Notwendigkeit“? Sieht man einmal von der Notwendigkeit ab, die mit der These gesetzt ist, daß die Produktionsverhältnisse jedes geistige Tun bestimmen, finden wir drei Bedeutungsaspekte: 1. die mit der Begrenztheit jeder Situation verknüpfte „Notwendigkeit“, sich innerhalb des gegebenen Möglichkeitsfeldes zu entscheiden; 2. die „Notwendigkeit“, die sich als „Invariante“ im individuellen Handeln durchsetzt und als Ausdruck allgemeinster Gesetze die Entwicklung in eine bestimmte Richtung lenkt; 3. die axiologische „Notwendigkeit“ des Seinsollens, die sich als Normativität des Parteiwillens und der Staatsräson erweist.

Gerade sofern diese verschiedenartigen Aspekte in der marxistisch-leninistischen Konzeption zu einem ungeschiedenen Komplex zusammengefaßt werden, erweist sich die Ideologie von Gesetz und Notwendigkeit als vorzügliches Instrument, um Staatsinteressen mit der Weihe unumstößlicher Notwendigkeit zu umkleiden. Besonders die an zweiter Stelle genannte Notwendigkeit dient in Verbindung mit dem Systembegriff und der These von der gesetzmäßigen Modifizierung der Systeme dazu, der Behauptung vom notwendigen Übergang zur sozialistischen Gesellschaftsform eine Scheinrationalität zu verleihen.

Freiheit durch Identifikation

Die Möglichkeitsbedingung persönlicher Freiheit ist also das gesellschaftliche System. Mit ihm ist jeweils ein bestimmtes Maß „gesellschaftlicher Freiheit“ gegeben. „Gesellschaftliche Freiheit“ bedeutet dabei nicht, daß der einzelne einen von der Gesellschaft gebotenen oder ihr abgerungenen Freiraum wahrnehmen und darin sein Verhalten nach eigenem Willen selbst bestimmen könnte. Das wäre eine Forderung nach „individueller Freiheit“, die im Sozialismus nicht erfüllt werden kann¹¹. „Nicht der einzelne Mensch verwirklicht die Freiheit. Sie ist ein Produkt der Entwicklung der Gesellschaft. Der einzelne Mensch hilft bei der Erringung der Freiheit für die ganze Gesellschaft, verwirklicht wird sie durch die gesellschaftliche Kraft, durch die Arbeiterklasse und ihre Verbündeten“ (224). Das Maß der „gesellschaftlichen Freiheit“ ist das System selbst, im Sozialismus die einheitliche Organisation der Gesellschaft mit der Partei als konstitutivem Teil.

Die „persönliche Freiheit“ erwächst im Sozialismus aus der Identifikation mit dem System, und das heißt: die „gesellschaftliche Freiheit“ – das System mit seinen Entfaltungsmöglichkeiten – ist als Inbegriff der eigenen persönlichen Freiheit zu erkennen und anzunehmen. Das „Systemgesetz“ bzw. der „gesellschaftliche Gesamtwille“ aber ist der Wille der Partei¹². „Die Partei- und Staatsführung entscheidet über das Verhalten

¹¹ Gottfried Stiehler, in: *Freiheit und Gesellschaft* (Berlin-Ost, Frankfurt a. M. 1973) 230.

¹² Vgl.: Im Sozialismus wird „der gesellschaftliche Gesamtwille ... vom Individuum als das Gemeinsame, Allgemeine seines eigenen Willens ... begriffen.“ „Der bewußte Träger des gesamtgesellschaftlichen

aller Partei- und Staatsbürger“ (234). Folgerichtig lautet deshalb der Schlußsatz der Monographie über die „Freiheitsauffassung im Marxismus-Leninismus“: „Die wachsende Führungsrolle der Partei ist Kennzeichen des Wachstums der Freiheit der Gesellschaft und jedes einzelnen.“¹³ So ergibt sich für den Führungswillen die Notwendigkeit, die Einzelwillen auf das gesollte Ziel hinzulenken und diese „Bewußtseinsbildung als Selbstbestimmung zu deklarieren. „Damit wird die sozialistische Bewußtseinsbildung, wie sie die Partei fordert und organisiert, zu einer wesentlichen Seite der persönlichen Freiheit“, schreibt H. Hörz (256). Und das Fazit lautet: „Freiheit besteht darin, die verschiedenen Einzelwillen zu koordinieren, um auf der Grundlage eines Gesamtplans mit Hilfe des Gesamtwillens ein Gesamtziel zu erreichen“ (228).

Die Freiheit vollendet sich also in der Übereinstimmung mit dem Willen der Partei. Die Redeweise von der „dialektischen Identität“ von Individualwillen und gesellschaftlichem Gesamtwillen bzw. Parteiwillen bedeutet nicht, daß beide Seiten in gleicher Weise voneinander abhingen. Erst recht ist der gesellschaftliche Gesamtwille nicht aus der Willenskundgabe der einzelnen gegenüberstehenden Individuen abzuleiten. Deren Wille ist erst dann und nur dann von Belang, wenn er sich bereits in Übereinstimmung mit dem gesellschaftlichen Gesamtwillen befindet, d. h. eben nicht mehr eigener Individualwille ist, sondern individuell bewußtgewordener Gesamtwille¹⁴. Dessen Primärträger ist und bleibt die Partei und der von ihr geführte Staat.

Die Vorwegnahme des „neuen Himmels“ und der „neuen Erde“

Wie der Marxismus-Leninismus mit den vormarxistischen Gesellschaftsmodellen den Traum von der Einheitsgesellschaft teilt, so teilt er auch die mit ihm verbundenen Probleme. Der Begriff der Freiheit, den aufzugeben die Autoren nicht nur aus Opportunismus zögern, hat in dem Versuch, die Freiheit unter Voraussetzung der Einheitsgesellschaft gerade zur Vollendung zu führen – ähnlich wie bei Rousseau – seinen Inhalt wesentlich verändert. Freiheit erfüllt sich nicht in der Entscheidung und Wahl des

Willens ist die marxistisch-leninistische Partei der Arbeiterklasse. Die organisierte politische Macht ... erhebt den gesellschaftlichen Gesamtwillen zum Gesetz“ (240, 241). So kann der Autor feststellen, daß im Sozialismus „der Staatswille wirklich der allgemeine Wille der ganzen Gesellschaft, aller Individuen“ sei, daß hier „Staat und Demokratie tatsächlich identisch“ seien (251, 249): H. Scheler, Die Dialektik von gesellschaftlichem Gesamtwillen und Einzelwillen, in: Marxistisch-leninistische Weltanschauung und sozialistische Gesellschaft (Berlin 1970).

¹³ Freiheit und Gesellschaft, 328.

¹⁴ Vgl.: „Der gesellschaftliche Gesamtwille ist eine Zusammenfassung des Einzelwillens *sozialistischer* Menschen, welcher der gesellschaftlichen Notwendigkeit entspricht“: Philosophisches Wörterbuch, hrsg. v. G. Klaus und M. Buhr (Leipzig 1971) 374, Stichwort „Freiheit“ (Hervorhebung von mir, P. E.). Auch im folgenden Satz kommt diese Auffassung zum Ausdruck: „In der dialektischen Relation zwischen Notwendigkeit und Freiheit ist die Notwendigkeit stets die Voraussetzung der Freiheit, da sie absolut wirkt“: Kleines politisches Wörterbuch (Berlin 1973) 235, Stichwort „Freiheit“. – Im Sozialismus ist der Wille der Partei für die „gesellschaftliche Notwendigkeit“ konstitutiv.

souveränen Subjekts angesichts der Pluralität der Objekte, sondern in der Bejahung des „Systems“, dessen Dasein und Entwicklungsdynamik vom einzelnen als der eigentliche Inhalt der eigenen Existenz erfahren und erkannt wird.

Da jedoch unter den Bedingungen dieser Welt die „moralisch-politische Einheit des Volkes“ (z. B. Hörz, 228), in der jeder souveräne Persönlichkeit ist und dennoch das gleiche gesellschaftliche Bewußtsein hat, eine Utopie bleibt, muß die Fiktion der Einheit als Realität ausgegeben werden. So kommt es unweigerlich dazu, daß ein Teil beansprucht, der Willensträger des Ganzen zu sein, und das Mittun der übrigen als Selbstbestimmung preist, da es ja Vollzug der fiktiven *Volonté générale* ist.

Möglichem Protest gegen diesen die Freiheit des Einzelwillens verschlingenden Gesamtwillen ist innerhalb dieses Denkens die Legitimation entzogen. Wie sollte Widerstand auch begründet werden können, wenn „das menschliche Wesen in seiner Wirklichkeit“ als „ensemble der gesellschaftlichen Verhältnisse“ verstanden wird, die *Volonté générale* als Ausdruck dieser Verhältnisse aber der Inbegriff des Vernünftigen ist? Wo mit dem Prinzip der Einheit die Vernunft selbst zur Herrschaft gelangt ist (freilich, vollendet erst im Kommunismus), bedeutet das: bewußte Beherrschung, rationelle Regelung alles Geschehens durch allseitige Planung und Kontrolle. Vielfalt der Meinungen, die sich nicht auf *ein* Vernunftprinzip zurückführen läßt, muß so als unsinnig erscheinen. Deshalb kann auch Spontaneität nur negativ als Ausbruch aus der totalen Rationalität gewertet werden. Sozialismus im marxistisch-leninistischen Verständnis zielt darauf ab, im gesellschaftlichen Leben „die Spontaneität zu eliminieren“¹⁵.

Der Sozialismus, der die eine Vernunft bereits jetzt als das Gestaltungsprinzip der gesellschaftlichen Verhältnisse ausgibt, beansprucht realisiert zu haben, was christlicher Glaube als Wirklichkeit des „neuen Himmels und der neuen Erde“ erhofft. Ihr gegenüber ist die Möglichkeit des Nein geschwunden, weil Logos und Liebe ihr „Zelt“ für immer unter den Menschen aufgeschlagen haben. Ist aber, wie der Sozialismus beansprucht, der Logos in der weltlichen Wirklichkeit aufgegangen, das Absolute zum diesseitigen Konkreten geworden, kann es der Realität gegenüber keinen Vorbehalt mehr geben. Der einzelne ist dem „System“ bedingungslos ausgeliefert.

Soll die Demokratie in unseren Gesellschaften eine Chance auch für die Zukunft haben, so ist die Einsicht unabdingbar, daß die *Vielfalt* der Meinungen und des Wollens dem Menschen angemessen ist und einen *Wert* darstellt und nicht einen bedauerlichen Mangel, den es möglichst zu überwinden gilt; daß vielmehr die Forderung nach der „moralisch-politischen Einheit“ der Gesellschaft die Forderung nach einem *Unwert* ist, da sie dem Menschen und seiner wirklichen Erkenntniskraft widerspricht.

¹⁵ Philosophisches Wörterbuch, hrsg. v. G. Kraus und M. Buhr (Leipzig 1971) 853, Stichwort „Planung“. – Die Rede ist von „gesellschaftlicher“ Spontaneität; doch bleibt unklar, wie diese von individueller Spontaneität zu unterscheiden sei. Nicht alle marxistischen Autoren sehen ein Verschwinden der Spontaneität im Kommunismus voraus.