

*Peter Ehlen SJ – Siegfried Rother*

## Die Sinnfrage im Marxismus

Die Erfahrung, daß Besitz und Wohlstand allein noch nicht die Frage nach dem Sinn des Lebens beantworten, ließ diese Frage auch in den heutigen sozialistischen Ländern in den Mittelpunkt des Bewußtseins treten. Als nach den Entbehrungen der Nachkriegszeit ein gewisser Lebensstandard erreicht, das Bildungswesen verbessert und die Chancen der jungen Menschen für einen befriedigenden Beruf erheblich gestiegen waren, wurde, wie der polnische Philosoph A. Schaff in seinem Buch „Marx oder Sartre“ schreibt, gerade in Studentenkreisen die Frage, ob hiermit der Sinn des Lebens bereits erfüllt sei, um so nachdrücklicher gestellt.

Sein Landsmann L. Kolakowski macht darauf aufmerksam, daß außerdem die leidvolle Erfahrung des Stalinismus, der sich ja als Verwirklichung des Marxismus und Gipfelpunkt menschlicher Kultur ausgegeben hatte, besonderen Anlaß bot, nach dem Sinn und Wert des Lebens gerade im marxistischen Denken zu fragen. Auf diesem Erfahrungshintergrund schreibt er: Die Frage nach dem Sinn des Lebens ist für uns zum „Schrei“ geworden, zu einer Frage, die, „ist sie einmal aufgetaucht, sich nie mehr vergessen läßt“<sup>1</sup>.

Wer nach dem Sinn des Lebens fragt, will wissen, ob sein Leben eine Qualität in sich tragen kann, deren Wert nicht ausschließlich von der Nützlichkeit dieses Lebens oder von der Befriedigung, die der Gebrauch und Genuß von Gütern verschaffen können, abhängt. Die Frage richtet sich nicht auf den Erfolg oder die Effektivität eines Tuns oder auch des ganzen Lebens für etwas anderes, sondern darauf, ob dieses Tun und dieses Leben in sich gültig und gerechtfertigt ist. Ein Verhalten kann ja als eminent sinnvoll erfahren werden, auch wenn es niemandem Nutzen stiftet. Sinn ist demnach eine objektive Qualität, die dem Leben selbst zukommt, unabhängig davon, ob und wie sie von anderen erkannt und anerkannt wird.

Ja, noch mehr, letztlich zielt die Frage darauf, ob dieser Sinn mit der Zerstörung des Lebens durch den Tod gleichfalls verlorengeht. In seiner Selbstbiographie hat Leo Tolstoj geschildert, wie diese Frage sich ihm unabweisbar aufdrängte: „Mitten in meinen Gedanken an die Wirtschaft, die mich um diese Zeit sehr beschäftigten, schoß mir plötzlich die Frage durch den Kopf: ‚Schön, du wirst sechstausend Morgen besitzen und dreihundert Pferde, und was weiter? . . . Und ich stand regungslos da und wußte nicht, was ich weiter denken sollte . . . Anders ausgedrückt wird die Frage so lauten: ‚Wozu lebe ich? Wozu begehre ich? Wozu handle ich?‘ Noch anders kann man die Frage

<sup>1</sup> L. Kolakowski, *Der Mensch ohne Alternative* (München 1964) 207.

so ausdrücken: „Ist in meinem Leben ein Sinn, der nicht zunichte würde durch den unvermeidlich meiner harrenden Tod?“<sup>2</sup>

Kann der Marxismus diese Frage beantworten, ja, kann er sie überhaupt verstehen? Werden marxistische Denker, die heute diese Frage aufgreifen, von ihren eigenen Genossen nicht selten als „Revisionisten“, d. h. eben nicht mehr als genuine Marxisten beurteilt? In der Tat ist die Frage in dieser expliziten Form neu. Sie ist aber aus dem heutigen Marxismus nicht mehr wegzudenken und kann selbst von orthodoxen Marxisten nicht länger ignoriert werden.

### Selbstverwirklichung in der Arbeit

Der Fragehorizont findet sich bereits bei *Marx*. Mit dem Bild des Prometheus, das der junge Doktorand sich zum Leitbild seines Lebens wählte, ist auch das Ziel gesetzt, jede Fremdbestimmung abzuschütteln und selbst über das eigene Leben zu befinden. „Emanzipation des Menschen“ als Befreiung von jeder fremden politischen und moralischen Autorität war das Programm des ersten politisch-philosophischen Beitrags, den Marx veröffentlichte<sup>3</sup>.

Diese Selbstbestimmung und Selbstverwirklichung vollzieht sich für Marx nicht mehr primär im Akt kritischer geistiger Erkenntnis, sondern in der Praxis, das heißt primär in der Produktion als Gestaltung von Naturstoffen zur Gegenstandswelt des Menschen. Produzieren bedeutet in erster Linie sinnlich-gegenständlich Tätigsein. Von ihm werden alle übrigen Weisen der Produktion, also auch die geistige, bestimmt, ja sie sind gewissermaßen Teilaspekte der Gegenstandsproduktion und, wie Marx sagt, ohne eine eigene Geschichte. Sofern also die Selbstverwirklichung des Menschen sich in der Arbeit vollzieht, ist sie – auch als wissenschaftliche oder künstlerische Produktion – von der Schaffung eines Produkts abhängig. Das würde bedeuten, sie ist an einen meßbaren Erfolg gebunden.

Zu ergänzen aber ist, daß das Produkt und damit auch der Erfolg seinen Charakter ändern muß, soll der Produzent sich als „gesellschaftlicher Mensch“ verwirklichen und bestätigen. Es darf nicht mehr eine Ware sein, die als privates Eigentum eines einzelnen zum Tauschhandel dient, sondern muß wie die Arbeit, aus der es hervorgeht, gesellschaftlichen Charakter tragen, d. h. prinzipiell allen Gesellschaftsgliedern zur Verfügung stehen. Vorausgesetzt ist hierbei allerdings, daß kein Mangel an den verschiedenartigen Produkten mehr herrscht.

Man wird also im Sinn von Marx sagen können: Die Arbeit und mit ihr das Arbeitsprodukt bestimmen den Menschen. „Wie die Individuen ihr Leben äußern, so sind sie. Was sie sind, fällt also zusammen mit ihrer Produktion, sowohl damit, was sie pro-

<sup>2</sup> L. Tolstoj, *Meine Beichte*: Gesammelte Werke II, Bd. 1 (Jena 1921) 30 f.

<sup>3</sup> K. Marx, *Die Judenfrage* (1843).

duzieren, als auch damit, wie sie produzieren. Was die Individuen also sind, das hängt ab von den materiellen Bedingungen ihrer Produktion.“<sup>4</sup>

Da Produktion in allen ihren Formen aber immer ein gesellschaftlicher Vorgang ist – in vorkommunistischen Gesellschaften zwar in verkehrter, negativer Weise –, ist auch der Mensch immer durch die Gesellschaft bestimmt und kann folglich nur von der Gesellschaft her begriffen werden und als gesellschaftliches Wesen seine Sinnggebung finden. „Der Mensch – so sehr er daher ein besonderes Individuum ist, und grade eine Besonderheit macht ihn zu einem Individuum und zum wirklichen individuellen Gemeinwesen – ebenso sehr ist er die Totalität, die ideale Totalität, das subjektive Dasein der gedachten und empfundenen Gesellschaft für sich.“<sup>5</sup> „Das menschliche Wesen ist kein dem einzelnen Individuum innewohnendes Abstraktum. In seiner Wirklichkeit ist es das Ensemble der gesellschaftlichen Verhältnisse.“<sup>6</sup>

Nicht der einzelne für sich genommen ist letzter Sinnträger; er führt ein sinnvolles Leben nur, sofern er durch seine produktive Tätigkeit am gesellschaftlichen Leben teilnimmt und dessen individuell bewußter Ausdruck ist. Die Frage nach dem Sinn des einzelnen kann also nicht beantwortet werden, wenn nicht der Sinn der in Veränderung begriffenen Gesellschaft, d. h. der Geschichte erfaßt worden ist, die unabweisbar auf den Kommunismus zugeht. „Der Kommunismus ist positive Aufhebung des Privateigentums als menschlicher Selbstentfremdung . . . Dieser Kommunismus ist . . . die wahrhafte Auflösung des Widerstreits zwischen dem Menschen mit der Natur und dem Menschen . . . zwischen Existenz und Wesen, zwischen . . . Freiheit und Notwendigkeit, zwischen Individuum und Gattung. Er ist das aufgelöste Rätsel der Geschichte und weiß sich als diese Lösung.“<sup>7</sup>

Haben Gesellschaft und Geschichte also einen eigenen Sinn? Marx' Antwort auf diese Frage ist nicht eindeutig. Zwar hat er davor gewarnt, die Gesellschaft bzw. die Geschichte zu einem eigenen, dem Individuum gegenüberstehenden Subjekt zu erheben. Gestalter der Geschichte sind allein die handelnden Individuen. Andererseits darf man im Marxschen Sinn Gesellschaft und Geschichte auch nicht als bloße Addition der vielen Einzelverhalten begreifen. Die Addition überwindet nicht die Vereinzelung. Die Gesellschaft in ihrer Veränderung und damit auch die Geschichte bilden vielmehr eine neue Qualität, von der auch die Qualität des einzelnen abhängt. Die Geschichte als Zusammenhang des Ganzen hat einen über den einzelnen hinausgehenden und ihm vorgegebenen Sinn: Die Emanzipation als volle Selbstverwirklichung der *Menschengattung* mit allen ihren Potenzen in einer kommunistischen Gesellschaft.

Man wird also sagen können: Das einzelne Leben gewinnt seinen Sinn im Mitvollzug des gesellschaftlichen Lebens, das als Emanzipationsprozeß auf den Kommunismus hinführt. Unabhängig hiervon kann es ein sinnvolles Leben nicht geben.

<sup>4</sup> K. Marx – F. Engels, Die deutsche Ideologie: Werke (Berlin 1958 ff.) Bd. 3, 21.

<sup>5</sup> K. Marx, Ökonom.-philosophische Manuskripte: Werke, Erg.-Bd. 1, 539.

<sup>6</sup> Ders., 6. These ad Feuerbach: Werke, Bd. 3, 6.

<sup>7</sup> Ders., Ökonom.-philosophische Manuskripte, 536.

Hier stellt sich nun aber die entscheidende kritische Frage an das Marxsche Konzept: Wenn der einzelne nur im Zusammenhang des Ganzen, also im bewußt aktiven Mitvollzug der Geschichte einen Sinn gewinnen kann, wird nicht auch dieser Sinn durch das unweigerlich kommende, unaufhaltsame Ende der Geschichte wieder in das Nichts, in das Chaos hinabgerissen?

### Sinngeber einer Welt ohne Sinn?

Wie das individuelle Leben ein Ende findet, ja, wie Engels klar gesehen hat, bereits in jeder Phase von diesem Ende gezeichnet ist, so auch das Leben der Menschheit. Mag dieses Ende – sei es eine innerweltliche, sei es eine kosmische Katastrophe oder der Wärmetod – auch noch so lange auf sich warten lassen, so ist doch die Gegenwart bereits von ihm her zu begreifen, denn dieses Ende ist nicht einfach nur ein zeitlicher Abschluß, der irgendwann einmal kommt und die Gegenwart unberührt ließe; diese ist vielmehr selbst bereits Bewegung auf dieses Ende hin.

In seiner „Dialektik der Natur“ schreibt *F. Engels*: „Leben und Tod. Schon jetzt gilt keine Physiologie für wissenschaftlich, die nicht den Tod als wesentliches Moment des Lebens auffaßt, die Negation des Lebens als wesentlich im Leben selbst enthalten, so daß Leben stets gedacht wird mit Beziehung auf sein notwendiges Resultat, das stets im Keim in ihm liegt, den Tod . . . Leben heißt Sterben.“<sup>8</sup>

Die mit dieser Ineinssetzung von Leben und Tod verbundene Herausforderung an den, der nach dem Sinn, d. h. nach dem Eigenwert seines Lebens fragt, findet seine Zuspitzung, wenn man den Hintergrund des philosophischen Materialismus berücksichtigt, auf dem Engels seine Aussage getroffen hat. Ihm zufolge ist der Mensch notwendiges Produkt einer sich seit Ewigkeit bewegenden Materie. „Es ist ein ewiger Kreislauf, in dem die Materie sich bewegt . . . Aber wie oft und wie unbarmherzig auch in Zeit und Raum dieser Kreislauf sich vollzieht, wieviel Millionen Sonnen und Erden auch entstehen und vergehen mögen . . . wir haben die Gewißheit, daß die Materie in allen ihren Wandlungen ewig dieselbe bleibt, daß keines ihrer Attribute je verlorengehen kann und daß sie daher auch mit derselben eisernen Notwendigkeit, womit sie auf der Erde ihre höchste Blüte, den denkenden Geist, wieder ausrotten wird, ihn anderswo und in anderer Zeit wieder erzeugen muß.“<sup>9</sup>

In Konsequenz dieses Engelsschen Textes meinen die sowjetischen und etwa die DDR-Marxisten, es sei sinnlos, nach einem Sinn der Welt als ganzer zu fragen; dennoch halten sie an der Möglichkeit fest, daß der Mensch seinem Leben und der Geschichte einen Sinn geben könne.

Der Widerspruch zwischen beiden Aussagen ist unübersehbar: Daß der Mensch als

<sup>8</sup> F. Engels, *Dialektik der Natur*: Werke, Bd. 20, 554.

<sup>9</sup> Ebd. 327 f.

Sinngebender aus einem letztlich sinn- und geistlosen Kreislauf hervorgeht – für den die Griechen das Bild des Chronos geprägt haben, der seine eigenen Kinder verschlingt –, daß also der Sinngeber mitsamt den Werten, die er geschaffen hat, wieder in die Sinnlosigkeit der ewigen Wiederkehr des Gleichen einfließt.

Wer diesen eher pessimistisch klingenden Aussagen von Engels entgegenhalten wollte, die Freude an der eigenen Schöpferkraft in der gesellschaftlichen Arbeit sei schon sinnvoll genug, müßte bedenken, daß die Frage nach dem Sinn eines Handelns sich gerade an der Erfahrung entzündet, daß alles, was der Mensch produziert, vom Untergang bedroht ist. Die existentialistische Auffassung etwa Sartres, daß sich im Akt einer Entscheidung selbst schon die menschliche Selbstfindung realisiere, ohne daß der Bezug auf ein bestimmtes Objekt wesentlich wäre, ist Marx fremd. Gerade für Marx ist das Produzieren niemals vom Produkt zu trennen; beide bilden eine Einheit.

Will man dennoch daran festhalten, daß trotz des unausbleiblichen Endes der Geschichte und trotz der Vergänglichkeit aller Produkte Sinn erlebt werden kann, wäre die Bindung dieses Sinns, der ja selbst nie gegenständlich gegeben und somit dingfest zu machen ist, an die Produktion von Gegenständen neu zu überdenken. Es wäre also zu fragen, ob die Erfahrung absoluter Gültigkeit und Sinnhaftigkeit selbst eines Verhaltens, das nicht zum Ziel führt, das empirisch erfolglos bleibt, noch vom Marxschen Begriff der Produktion und Praxis gedeckt werden kann, oder ob nicht die volle philosophische Würdigung dieser Erfahrung die Basis der marxistischen Anthropologie sprengen müßte.

Daß man im marxistischen Denken heute diese Frage erkennt und aufgreift, zeigt beispielsweise die Diskussion der sowjetischen Ethiker, ob man – wie Kant – von einem sittlich guten Willen auch dann sprechen könne, wenn die Tat nicht gesellschaftlich nützlich ist<sup>10</sup>. Die hier geführte Diskussion macht aber auch deutlich, wie schwierig eine positive Antwort mit den Prämissen des klassischen Marxismus zu vereinen ist.

### Neue Fragestellungen

Nicht nur bei einzelnen sowjetischen Ethikern wird dieser Frage neue Aufmerksamkeit geschenkt. Auch bei anderen marxistischen Denkern gewinnt die Einsicht an Boden, daß die bisherige Behandlung der Frage nach dem Sinn des Lebens unzureichend war. Der polnische marxistische Philosoph Adam Schaff geht sogar einen Schritt weiter, wenn er feststellt, die mit dem menschlichen Individuum und seinen spezifischen Problemen verbundenen Fragen seien bisher vom Marxismus „vernachlässigt und von ihm als fremd und feindlich empfunden worden“<sup>11</sup>.

Eine Analyse von Antworten, die im heutigen Marxismus auf die Frage nach dem

<sup>10</sup> Vgl. P. Ehlen, *Die philosophische Ethik in der Sowjetunion* (München 1972).

<sup>11</sup> A. Schaff, *Marx oder Sartre* (Frankfurt 1966) 15.

Sinn des Lebens gegeben werden, läßt erkennen, daß sich sowohl die Fragestellungen selbst als auch die Antworten darauf zunehmend differenzieren. Es sind vorwiegend vier Problemkreise, die dabei angesprochen werden: 1. Die Frage nach dem Ziel menschlichen Strebens; 2. die Frage nach Rolle und Wert des einzelnen Menschen in Gesellschaft und Geschichte; 3. die Frage nach Freiheit und Verantwortung menschlichen Handelns; 4. die Frage nach der Fundierung des Sittlichen und der Gültigkeit moralischer Normen für das Handeln des Menschen; und schließlich 5. die Sinngebung des Todes.

Wenn im folgenden verschiedene Antworten aus dem heutigen Marxismus auf diese Fragen gegenübergestellt und analysiert werden, so soll dies nicht heißen, daß es daneben nicht auch andere Positionen gäbe. Wohl aber können die vorgetragenen Ansichten als exemplarisch für den jeweiligen Standort angesehen werden.

Der Klassencharakter sowohl der Frage nach dem Sinn des Lebens als auch ihrer Beantwortung wird in den Mittelpunkt gestellt von dem Ostberliner Philosophen *Georg Klaus*. Im Artikel „Sinn des Lebens“ im „Philosophischen Wörterbuch“ schreibt er: „Die Beantwortung der Frage nach dem Sinn des Lebens war und ist stets von der objektiven Stellung und Aufgabe einer Klasse abhängig. Es gibt keinen für alle Zeiten und für alle Menschen unveränderlichen, ewigen Sinn des Lebens.“<sup>12</sup>

Diese Aussage baut auf der Marxschen These auf, das menschliche Wesen sei in seiner Wirklichkeit das Ensemble der gesellschaftlichen Verhältnisse. Denn unter einer solchen Voraussetzung werden Frageintention und Antwort von den jeweiligen Klassenverhältnissen bestimmt, unter denen nach dem Sinn des Lebens gefragt wird.

Von dieser Position ausgehend wird von andern DDR-Autoren gefolgert, das Gefühl der Sinnlosigkeit des Daseins, das sich im Bürgertum in zunehmendem Maß ausbreite, sei gerade Ausdruck des Bewußtseins einer untergehenden Klasse und zugleich Widerspiegelung einer objektiven gesellschaftlichen Entwicklung. Anders aber stelle und beantworte sich die Sinnfrage für das klassenbewußte Proletariat und seine Verbündeten, deren Absicht auf die Überwindung der kapitalistischen Gesellschaft mit ihren Widersprüchen gerichtet sei<sup>13</sup>.

### Das Ziel menschlichen Strebens

Damit ist der erste Problemkreis angeschnitten, die Frage nach dem Ziel menschlichen Strebens. Eine erste Antwort, die von der hier skizzierten Position her gegeben wird, ist diese: Für das Proletariat und seine Verbündeten besteht das Ziel des Strebens in der Überwindung der gegenwärtigen Klassengesellschaft durch die proletarische Revolution, danach im aktiven Mitwirken am Aufbau einer Gesellschaft ohne Widersprüche

<sup>12</sup> Philosophisches Wörterbuch, hrsg. v. G. Klaus und M. Buhr (Leipzig 1965) 509.

<sup>13</sup> G. Winter, Paul Tillichs Frage nach dem Sinn des Lebens und die Krise des bürgerlichen Bewußtseins, in: Deutsche Zschr. f. Philosophie (1969) 312 ff.

und Entfremdung. In der Verwirklichung dieses Ziels erfülle sich Bestimmung und Sendung des Proletariats.

In einer derartigen Sicht wird der Mensch nicht als individuelles Wesen gesehen, das für seine Person eine Sinnerfüllung sucht und auf seine persönlichen Probleme eine Antwort fordert. Der Mensch ist relevant nur insofern, als er eine soziale Rolle innehat, eine gesellschaftliche Funktion ausübt, von der her auch eine persönliche Sinnerfüllung zu finden sei.

Eine weitere Antwort gibt die sowjetische Autorin *Irena Panchava* in ihrer Schrift „Der Mensch, sein Leben und die Unsterblichkeit“:

„Der Sinn des Lebens muß in der Verbindung des individuellen Strebens mit der fortschreitenden Entwicklung der Menschheit stehen... Das Individuum als Teil des Kollektivs kann den Sinn seines Lebens nicht nur in der Verwirklichung persönlicher Interessen sehen, weil die persönlichen Ziele unmittelbar von den lebenswichtigen Aufgaben der ganzen Gesellschaft abhängen. Der Sinn des Lebens eines jeden ist unlösbar verbunden mit dem Sinn der menschlichen Geschichte, die der Menschheit in jeder Epoche eine bestimmte, durch die gesetzmäßige Entwicklung der Gesellschaft bedingte Aufgabe stellt.“<sup>14</sup>

In dieser Perspektive münden Sinn und Erfüllung menschlichen Strebens letztlich darin, sich mit einem Gesamtsinn der Geschichte zu identifizieren, der dem einzelnen vorgegeben ist. Der Sinn des persönlichen Lebens und die Bestimmung des Menschen gehen damit in der Realisierung dieses Gesamtsinns der Geschichte völlig auf, indem der einzelne gleichsam zum Vollstreckungsorgan des – vom Marxismus erkannten – Gesetzes der Weltgeschichte würde. Folglich würde den Sinn seines Lebens verfehlen, wer nicht diesen Gesamtsinn zum Leitbild seines Lebens machte.

Es gibt jedoch auch Antworten von marxistischer Seite, die sich mit den bisher diskutierten nicht zu decken scheinen. So stellt der jugoslawische marxistische Philosoph *Milan Kangra* fest:

„Die Frage nach dem Sinn des Lebens weist auf eine wirkliche Unsinnigkeit des faktischen Lebens und die Bestätigung der Möglichkeit des Andersseins hin, d. h. daß man bereits davon ausgeht, daß dieser Sinn weder einem einzelnen noch einer Gemeinschaft einfach gegeben ist, sondern erkämpft und tätig erzeugt werden muß. Er muß aus dem Interesse des Menschen hervorgehen und die Befriedigung seiner menschlichen Bedürfnisse als Individuum darstellen.“<sup>15</sup>

Die Richtung, auf die hin die Veränderung des Bestehenden geschehen soll, hat einer der führenden Theoretiker des jugoslawischen Marxismus, *Mihailo Marković*, wie folgt gekennzeichnet:

„Der Mensch der Zukunft darf keine andern Menschen ausbeuten, er darf, mit andern Worten, nie einen andern Menschen als Mittel, sondern immer nur als Ziel behandeln. Statt ver-

<sup>14</sup> I. Panchava, *Der Mensch, sein Leben und die Unsterblichkeit* (russ.) (Moskau 1967) 188 f.

<sup>15</sup> M. Kangra, *Der Sinn der Marxschen Philosophie*, in: *Revolutionäre Praxis*, hrsg. v. G. Petrović (Freiburg 1969) 67.

zweifelte Anstrengungen zu unternehmen, so viel wie möglich zu *besitzen*, muß er versuchen, zu *sein* und ein möglichst reiches, vollkommenes ganzes Leben zu leben. Deshalb muß er all seine potentiellen Fähigkeiten, all seine menschlichen Sinne entwickeln und seine Individualität in seinen verschiedenen Beziehungen zur Welt betätigen.“<sup>16</sup>

Der Aussagegehalt der beiden Texte scheint auf den ersten Blick dem der vorhergehenden zu entsprechen. Erst eine genauere Prüfung läßt erkennen, daß der entwickelte Gedankengang eine andere Perspektive gewonnen hat. Was von Marković als Grundgedanke des „realen Humanismus“ des jungen Marx vorgetragen wird, ist in Wirklichkeit bereits Interpretation des Marxschen Denkens von einer bestimmten Position her: Ziel und Sinnerfüllung menschlichen Handelns müsse sein, bei der Errichtung einer solchen gesellschaftlichen Ordnung mitzuwirken, die dem einzelnen die Bedingungen schaffe, seine jeweilige Individualität voll und ganz entfalten zu können. Die Gesellschaft erscheint damit nicht als eine dem Individuum vorgegebene Größe, in deren gesetzmäßige Entwicklung der einzelne hineingestellt ist, sondern wird zu einer von ihm mitzugestaltenden Ordnung, die die Voraussetzungen dafür bietet, daß der einzelne Mensch seine individuelle Sinnerfüllung verwirklichen kann.

Eine weitere bedeutsame Akzentverschiebung der Antwort auf die Frage nach dem Ziel menschlichen Strebens findet sich in dem Werk „Der eindimensionale Mensch“ des deutsch-amerikanischen Philosophen *Herbert Marcuse*. Auch er nimmt die Frage des jungen Marx wieder auf, wie ein Mensch in seiner gegenwärtigen Gesellschaft den Sinn seines Lebens verwirklichen könne. Die Selbstverwirklichung des Menschen, so meint Marcuse, bestehe in der Entfaltung von Vernunft, Freiheit und Individualität und werde als Glück erfahren.

Marcuse sieht nun aber folgendes Dilemma: In der Industriegesellschaft der Gegenwart, sowohl der westlichen wie der östlichen Welt, habe der Bürger zwar ein „glückliches Bewußtsein“ gewonnen, doch erweise sich dieses als ein „falsches Bewußtsein“, denn es stamme aus der Befriedigung manipulierter, falscher Bedürfnisse. Der Mensch sei hier in ein „Gehäuse der Hörigkeit eingesperrt“ und habe die kritische Distanz zum Gegebenen verloren, mit einem Wort, er sei zu einem „eindimensionalen Menschen“ geworden.

Damit stellt sich die Frage an Marcuse: Wenn der eindimensionale Mensch ein falsches Bewußtsein hat, worin ist dann das richtige Bewußtsein zu sehen, worin ist im Unterschied zum vermeintlichen, vorgetäuschten das echte, wahre Glück zu finden?

In einer Diskussion an der Freien Universität Berlin gab Marcuse folgende Antwort: „Die neuen Bedürfnisse, die nun wirklich die bestimmte Negation der bestehenden Bedürfnisse sind, lassen sich vielleicht summieren als die Negation der das heutige Herrschaftssystem tragenden Bedürfnisse und der sie tragenden Werte . . . Der Einwand ist, daß, um die neuen revolutionären Bedürfnisse zu entwickeln, erst einmal die Mechanis-

<sup>16</sup> M. Marković, *Dialektik der Praxis* (Frankfurt 1968) 76.

men abgeschafft werden müssen, die die alten Bedürfnisse reproduzieren. Um die Mechanismen abzuschaffen, die die alten Bedürfnisse reproduzieren, muß erst einmal das Bedürfnis dasein, die alten Mechanismen abzuschaffen. Genau das ist der Zirkel, der vorliegt, und ich weiß nicht, wie man aus ihm herauskommt.“<sup>17</sup>

So bleibt die Frage unbeantwortet, wie es zu einer Richtungsänderung der menschlichen Bedürfnisse überhaupt kommen könne.

### Der Wert des einzelnen in Gesellschaft und Geschichte

In der Frage nach der Rolle und dem Wert des Individuums gibt es neben den gegenwärtig vertretenen Positionen des gewissermaßen „klassischen Marxismus“ verschiedene Ansätze, dem Menschen einen höheren Wert als Subjekt denn als Gattungswesen zuzugestehen.

Eine solche Sicht findet sich etwa bei *Roger Garaudy*, der entschieden die These verteidigt, daß es auch für den Marxisten einen „absoluten Wert der menschlichen Persönlichkeit“ gebe<sup>18</sup>.

Stärker in den Mittelpunkt rückt die Rolle und der Wert des Menschen auch bei einem weiteren französischen Marxisten, bei *Henry Lefèbvre*: „Der Sinn des Lebens besteht in der vollen Entwicklung der menschlichen Anlagen. Nicht die Natur, sondern der widerspruchsvolle, der Klassencharakter der gesellschaftlichen Verhältnisse beschränkt und paralyisiert diese Möglichkeiten.“ Diesen Menschen, der seine Anlagen voll entfaltet hat, nennt Lefebvre den „unentfremdeten“, den „totalen“ Menschen. Er müsse erst geboren werden. „Der totale Mensch ist das freie Individuum in der freien Gemeinschaft. Er ist die voll entfaltete Individualität in der unbegrenzten Mannigfaltigkeit möglicher Individualitäten.“<sup>19</sup>

In dieser Sicht wird der Geschichte ein universaler Sinnbezug zugewiesen: Geschichte als Werden des Menschen, das sich im „totalen“ Menschen vollendet. Dabei werden freies Individuum und freie Gemeinschaft als gleichwertig aufeinander zugeordnet, ohne daß eines im andern aufginge.

Dennoch gibt es bei Lefèbvre wieder eine Einschränkung: Da erst der Kommunismus das Unmenschliche, die Entfremdung endgültig überwindet, bleibt die volle Sinnerfüllung menschlichen Lebens an die Verwirklichung des Kommunismus gebunden. Der Aussagegehalt dieser These hängt wiederum davon ab, was unter Kommunismus verstanden wird: Stellt er ein ideales Leitbild dar, das menschlichem Sinnstreben die Richtung weist, ohne es zu fixieren? Oder ist Kommunismus ein in der Geschichte zu realisierendes Kollektiv, in dem der einzelne nur ein funktionales Teil bildet?

<sup>17</sup> H. Marcuse, *Das Ende der Utopie* (Berlin 1967) 17, 40.

<sup>18</sup> R. Garaudy, *Marxismus im 20. Jahrhundert* (Hamburg 1969) 124.

<sup>19</sup> H. Lefèbvre, *Der dialektische Materialismus* (Frankfurt 1966) 62, 134.

## Freiheit und Verantwortung menschlichen Handelns

Damit ist die Frage nach Freiheit und Verantwortung des Menschen aufgeworfen, soweit sie von der Frage nach dem Sinn des Lebens umgriffen wird. Bereits im Denken von Marx und Engels hatte diese Frage vor allem im Zusammenhang mit dem Problem der Gültigkeit historischer Gesetze ihren Platz gehabt.

Wie jedoch stellt sich diese Frage im heutigen Marxismus und welche Antworten werden darauf gegeben? Zwei Texte aus neueren DDR-Publikationen sollen dies verdeutlichen: „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.“<sup>20</sup> Im Sozialismus wird „der gesellschaftliche Gesamtwillen . . . vom Individuum als das Gemeinsame, Allgemeine seines eigenen Willens . . . begriffen . . . Der bewußte Träger des gesamtgesellschaftlichen Willens ist die marxistisch-leninistische Partei der Arbeiterklasse. Die organisierte politische Macht . . . erhebt den gesellschaftlichen Gesamtwillen zum Gesetz.“<sup>21</sup>

Diese Äußerungen von DDR-Autoren können als repräsentativ gelten für jene Richtung im modernen Marxismus, die von ihren Gegnern innerhalb des marxistischen Lagers als orthodox kritisiert wird. In ihr gibt es keine politische Freiheit des Individuums im Rahmen eines durch Gesetze garantierten Freiheitsraums von Menschen- und Bürgerrechten. Freiheit ist nach dieser Position immer nur gesellschaftliche Freiheit. Sie wächst in dem Maß, in dem die Individuen Übereinstimmung finden mit dem gesellschaftlichen Gesamtwillen. Ihn repräsentiert, artikuliert und verwirklicht die Partei. Sie ist es demnach auch, die den Weg weist, auf dem sich die Erfüllung eines Lebenssinns verwirklicht.

Eine andere Sicht des Problems gibt eine Strömung im modernen Marxismus, die vom französischen Marxismus Sartrescher Prägung beeinflusst ist und die bestrebt ist, Elemente des Existentialismus in die marxistische Anthropologie einzubeziehen. So schreibt der polnische Philosoph *Leszek Kolakowski*: „Es kommt darauf an, einen Zustand zu schaffen, in dem die subjektive Freiheit, also auch die Freiheit der Wahl des eigenen Schicksals, in einem maximalen Grad erweitert werden kann, nicht trotz der gesellschaftlichen Interessen, sondern im Einklang mit diesen.“<sup>22</sup>

Auch von Kolakowski wird demnach eine Harmonie zwischen individueller Selbstbestimmung und gesellschaftlichen Interessen angestrebt. Das Individuum wird aber nicht lediglich von der Gesellschaft her gesehen und sein Streben auf diese ausgerichtet. Vielmehr wird der subjektiven Freiheit das Recht der Wahl des eigenen Schicksals zu-

<sup>20</sup> H. Hörz, *Der dialektische Determinismus in Natur und Gesellschaft* (Berlin-Ost 1974) 224.

<sup>21</sup> H. Scheler, *Die Dialektik von gesellschaftlichem Gesamtwillen und Einzelwillen*, in: *Marxistisch-leninistische Weltanschauung und sozialistische Gesellschaft* (Berlin-Ost 1970) 240 f.

<sup>22</sup> L. Kolakowski, *Marxismus und personalistischer Freiheitsbegriff*, in: *Das Problem der Freiheit im Lichte des wissenschaftlichen Sozialismus* (Berlin-Ost 1956) 165.

erkannt, d. h. also auch auf Sinnfindung und Sinngebung für das eigene persönliche Leben.

Welche entscheidenden Konsequenzen sich aus der Beantwortung der Frage nach Freiheit und Verantwortung des Menschen für eine Deutung der Geschichte ergeben, findet sich besonders klar herausgearbeitet bei einem der profiliertesten Denker des jugoslawischen Reformmarxismus, bei *Svetozar Stojanović*:

„Um die Ethik der revolutionären Aktion ausbauen zu können, muß der Marxist den rigiden Determinismus bei Marx ablehnen. Ein solcher Determinismus schließt die Freiheit des Menschen aus, welche die *ratio essendi* von Moral und Ethik darstellt... Die gemäßigte Spielart des Determinismus geht davon aus, jede historische Situation trage mehr als eine Möglichkeit in sich. Trotzdem sind die Möglichkeiten nicht unbegrenzt, wie es jenen Marxisten scheint, die unter den Einfluß des Existentialismus geraten sind. Der Rahmen der Möglichkeiten ist von dem erreichten historischen Niveau bestimmt. Die Freiheit des Menschen besteht in dem Vermögen, eine dieser Möglichkeiten auszuwählen und sich für ihre Verwirklichung einzusetzen. Erst wenn er dieses Vermögen besitzt, ist er für den historischen Verlauf verantwortlich. Die Ethik ist erst auf der Basis der Überzeugung von der relativen Offenheit der Zukunft möglich... Der Sozialismus ist eine der realen Möglichkeiten und Tendenzen, auf keinen Fall aber eine Unvermeidlichkeit. Ob er sich verwirklicht, hängt von den Menschen ab. Erst jener Marxismus, der den Sozialismus als eine Möglichkeit begreift, kann die Menschen *ethisch* dazu verpflichten, sich für seine Verwirklichung einzusetzen.“<sup>23</sup>

Von Stojanović wird klar gesehen: Freiheit des Menschen, auf den Gang der Geschichte Einfluß zu nehmen, und ein historischer Determinismus, der nur *eine* gesetzmäßig bestimmte Möglichkeit der geschichtlichen Entwicklung kennt, schließen sich aus. Bei seiner Analyse des Marxschen Werks war Stojanović zu der Einsicht gekommen, daß sich bei Marx diese beiden Aspekte verflechten als auch widersprechen und daß Marx unbewußt zwischen beiden Ansichten schwankt. Stojanović entscheidet sich nun für einen ethischen Marxismus, unter Berufung auf den Menschen als historisches Subjekt, auf den schöpferischen Menschen. Damit greift er zugleich eine Diskussion auf, die bereits um die Jahrhundertwende in der sozialistischen Bewegung geführt wurde.

Mit seiner Betonung der sittlichen Verpflichtung, für die neue Gesellschaft zu kämpfen, gibt Stojanović aber auch den Anspruch auf historische Unvermeidbarkeit des Sozialismus und Kommunismus auf. Das bedeutet für unsere Fragestellung nach dem Sinn des Lebens die Aufgabe des Anspruchs, daß die Verwirklichung des Kommunismus den allgemeingültigen Lebenssinn darstelle.

Bei genauerer Analyse des Textes stellen sich zwei Fragen. Die eine bezieht sich auf den entwickelten Gedankengang: Stojanović lehnt eine historische Notwendigkeit eindeutig ab und anerkennt lediglich einen gegebenen Rahmen von Möglichkeiten, von dem jede Entscheidung ausgehen müsse. Ebenso spricht er von einer relativen Offenheit der Zukunft. Und dennoch bezeichnet er den so beschriebenen Sachverhalt als Determi-

<sup>23</sup> Sv. Stojanović, Kritik und Zukunft des Sozialismus (Frankfurt 1972) 120 f.

nismus. Muß das nicht als ein Versuch gewertet werden, durch eine Veränderung der Terminologie eine Marxsche Position zu retten?

Die zweite Frage ist von grundlegender Bedeutung: Besteht nicht ein wesentlicher Anspruch des Marxismus auf Wissenschaftlichkeit gerade darin, die Entwicklung der ökonomischen Gesellschaftsformationen als einen naturgeschichtlichen Prozeß aufzuweisen und deren Entwicklungsgesetze entdeckt zu haben? Wird nicht mit dem Verzicht, die Notwendigkeit des Kommunismus wissenschaftlich zu beweisen, der Anspruch des Marxismus, eine wissenschaftliche Weltanschauung darzustellen, überhaupt hinfällig?

### Gültigkeit moralischer Normen

Welche wichtige Rolle im marxistischen Denken das Problem spielt, ob es eine historische Determination gibt, zeigt sich bei der Frage nach der Gültigkeit moralischer Normen für das Handeln des Menschen.

Für *Lenin* bildete die historische Notwendigkeit zugleich das Kriterium sittlichen Handelns:

„In welchem Sinne verneinen wir die Moral, verneinen wir die Sittlichkeit? In dem Sinne, in dem die Bourgeoisie sie predigt, die diese Sittlichkeit aus Gottes Geboten ableitete ... Jede solche Sittlichkeit, die von einem übernatürlichen, klassenlosen Begriff abgeleitet wird, lehnen wir ab ... Für uns gibt es keine Sittlichkeit außerhalb der menschlichen Gesellschaft, das ist Betrug. Für uns ist die Sittlichkeit den Interessen des proletarischen Klassenkampfes untergeordnet ... Sittlich ist, was der Zerstörung der alten Ausbeutergesellschaft und dem Zusammenschluß aller Werktätigen um das Proletariat dient, das eine neue, die kommunistische Gesellschaft aufbaut.“<sup>24</sup>

So hatte es *Lenin* auf dem II. Allrussischen Kongreß der kommunistischen Jugendverbände Rußlands 1920 erklärt. Seine Auffassung wird aufgenommen von *H. J. Sandkühler*, Philosoph an der Universität Bremen:

„Weil die Bedingungen menschlicher individueller und gesellschaftlicher Praxis und der sie regulierenden normativen Ordnungen (auch Moral) Bedingungen der in gesellschaftlicher Arbeit erzeugten gesellschaftlichen Verhältnisse sind, müssen die Handlungsweisen, die auf eine qualitativ neue materielle Basis der Freiheit und des Glückes zielen, dem Widerspruch der Wirklichkeit genügen: die Ethik der zur Befreiung antretenden Klasse kann keine Individualethik sein, sondern Klassenethik, deren Normen individuell gelten.“<sup>25</sup>

In beiden Texten wird der einzelne nicht als selbständiges Subjekt gesehen, das als autonomer Wert gilt, sondern als „Moment“ eines Konkret-Allgemeinen begriffen. Das Verhältnis von Individuum und Gesellschaft wird im Ethischen als eine Relation von

<sup>24</sup> V. I. Lenin, *Ausgewählte Werke* in 3 Bdn. (Berlin 1964) Bd. 3, 538 ff.

<sup>25</sup> H. J. Sandkühler, *Einleitung zu: Marxismus und Ethik*, hrsg. v. R. de la Vega u. H. J. Sandkühler (Frankfurt 1974) XXVI.

Mittel und Zweck aufgefaßt. Die Moral schreibe keine Werte vor, die aus sich selbst gültig sind, ihre Werte seien vielmehr Widerspiegelung der ökonomischen Gesellschaftsformation. Daraus wird von dieser Position aus gefolgert, daß in einer Klassengesellschaft die moralischen Normen klassengebunden sind, dem Interesse der jeweiligen Klasse dienen und sich mit den Erfordernissen des Klassenkampfes ändern. Da – nach dieser Auffassung – in einer antagonistischen Klassengesellschaft auch die Moralvorstellungen sich antagonistisch widersprechen, wird in solcher Sicht der Klassengegensatz zum Freund-Feind-Verhältnis.

Die durch die beiden Texte gekennzeichnete Position mündet jedoch nicht in einen Wertrelativismus, sondern alle bedingten, relativen Werte werden in einem unbedingten Wert fundiert: in der Errichtung des Kommunismus. Damit werden Moral und Revolution geradezu identisch. Die Revolution wird so zum obersten moralischen Gebot<sup>26</sup>.

Neben dieser Betonung des Klassencharakters als des für jede Moral Wesentlichen ist in den letzten Jahren eine immer stärker werdende gegensätzliche Tendenz innerhalb des Marxismus zu beobachten. Sie rückt das allgemeinmenschliche Verhalten und seine überall geltenden Normen in den Mittelpunkt und hält die klassenbedingten Normen für sekundär. Allerdings hat diese Denkrichtung, die sich selbst bei einem in der UdSSR lehrenden Ethiker, bei Gela Bandzeladse, findet<sup>27</sup>, heftigen Widerspruch des schon erwähnten H. J. Sandkühler hervorgerufen. In Übereinstimmung mit den meisten DDR-Philosophen verurteilt er sie als „ethischen Revisionismus“<sup>28</sup>.

### Sinngebung des Todes

Es scheint aufschlußreich, daß die Frage nach dem Sinn des Todes sich bisher nur relativ selten in der marxistischen Literatur findet. Eine Weltanschauung wie die marxistische, die doch den Anspruch erhebt, durch eine grundlegende Änderung der Produktionsverhältnisse den Weg zu einer letzten Glückserfüllung menschlichen Strebens im Diesseits zu eröffnen und für die zudem jeder Glaube an eine Transzendenz ein

<sup>26</sup> Es ist interessant zu beobachten, wie das Verständnis des Klassenkampfes als sittliches Postulat auch auf Theologen abfährt. H. Vorgrimler, Münster, schreibt in einem Materialbuch für katholische Bildungsarbeit: „Die Reflexion vieler Christen über Klassen und Klassenkampf hat z. T. eben erst begonnen, darum lassen sich noch keine Prognosen darüber anstellen, wie viele Christen sich ihrer Situation als Unterdrückte und Ausgebeutete bewußt werden und wie viele entschlossen sind, die christliche Botschaft parteiell an diejenigen zu adressieren, denen ihr Inhalt bisher versagt blieb, und entschieden unversöhnlich an diejenigen, die die bestehende Unterdrückung fortschreiben möchten. Solange das Christentum mißbraucht wird als Theorie einer herrschenden Ausbeuterklasse, wird Christen zuerst der Beweis abverlangt, daß sie sich als Christen eindeutig und konsequent auf die Seite der unterdrückten und ausgebeuteten Klassen stellen können und stellen. *Erst danach* können Christen die Fragen anmelden, die an den Marxismus-Leninismus zu stellen sind...“: Marxismus-Christentum, hrsg. v. H. Rolfes (Mainz 1974) 260 f.

<sup>27</sup> Vgl. P. Ehlen, Die philosophische Ethik in der Sowjetunion, a. a. O.

<sup>28</sup> H. J. Sandkühler, a. a. O. XLIX.

falsches Bewußtsein darstellt, wird offenbar bei einer Sinngebung des Todes vor besondere Schwierigkeiten gestellt.

Die beiden folgenden Texte machen dies besonders deutlich. Der erste, verfaßt von einem namhaften sowjetischen Schriftsteller, *Konstantin Simonow*, trägt den bezeichnenden Titel „Den Menschen die Wahrheit“:

„Ich sehe den Sinn des Lebens darin, bis zum Tag des Todes so viel Gutes und Nützliches wie nur eben möglich für die Menschen zu tun . . . Denkst du an den Tod, so ist es vor allem schrecklich, bis zur Minute dieses Todes nicht all das zu tun, was du gerne tun würdest; nicht alles zu Ende zu führen, was du dir vorgenommen hast, nicht all das Gute zu vollenden, was für die Menschen zu vollbringen du von Jugend an erträumt hast. Das ist es, was schrecklich vor dir dasteht. Schrecklich steht freilich auch das Sterben selbst vor dir, kaum jemandem dürften Gedanken daran Freude machen. Auch daß es nach dem Tode dich nicht mehr geben wird, daß dies das Ende ist – es ist dir in dem Maße vertraut, wie sich das Bewußtsein herausgebildet hat, daß es sich dabei um gar nichts Schreckliches handelt.“<sup>29</sup>

Die zweite Stellungnahme zu einer Sinngebung des Todes stammt von dem sowjetischen Ethiker *A. Myslivčenko*:

„Man soll daran denken, daß man sterblich ist. Doch folgt daraus überhaupt nicht, wie die Existentialisten behaupten, daß erst der Tod dem Leben Bedeutung gebe. Dieser wesentlich pathologische Standpunkt konnte nur unter bestimmten Bedingungen auftreten, unter den Bedingungen einer immer weiter niedergehenden verfaulenden Gesellschaft, die auf den Prinzipien eines hemmungslosen Individualismus aufruht . . . Wenn der Mensch die Notwendigkeit und den Wert seiner gesellschaftlichen Arbeit erkennt, tritt für ihn das Problem seines persönlichen Todes, wenngleich es auch ein Element Tragik enthält, nicht in den Vordergrund und verdeckt alles übrige, es erschöpft sich keinesfalls im Faktum des physischen Todes. Ein solcher Mensch erkennt sein Leben als Teil des in die Zukunft strebenden Ganzen, – der Gesellschaft, des Volkes . . . Daraus folgt, daß der Tod des Individuums als eines bestimmten Vertreters der menschlichen Gattung noch nicht den Tod der Persönlichkeit bedeutet. Man darf nicht den Tod des Individuums und den Tod der Persönlichkeit gleichsetzen. Der Tod eines sozial unentwickelten und nur konsumbedachten Individuums bedeutet freilich auch seinen Tod als Persönlichkeit, sein spurloses Verschwinden. Eine sozial bedeutsame und schöpferische Persönlichkeit, die sich in materiellen und geistigen Werten objektiviert hat, stirbt nicht mit dem Tod des Individuums.“<sup>30</sup>

Der Schluß des Textes macht die Konsequenzen beklemmend deutlich, die sich ergeben, wenn die Bestimmung des Menschen darauf beschränkt wird, „Teil eines Ganzen“, also Bestandteil der Gesellschaft zu sein; wenn ihm nicht zugleich auch zuerkannt wird, als einzelner konkreter Mensch selbständiges Subjekt zu sein, das einen selbständigen Wert in sich besitzt. Dann erschöpft sich die Berufung des Menschen darin, materiell und geistig Bedeutsames für die Gesellschaft, das Volk, zu schaffen. Und nur in dem Maß, in dem der einzelne das realisiert, wird er mit den von ihm geschaffenen Werten seinen eigenen Tod als individuelles Ich überdauern.

<sup>29</sup> K. Simonov, Den Menschen die Wahrheit (russ.), in: *Nauka i religija* (Moskau 1963) 2, S. 3 f.

<sup>30</sup> A. G. Myslivčenko, Der Sinn des Lebens (russ.) (Moskau 1970) 172 ff.

Aber können soziales Unentwickeltsein und alleinige Konsumbedachtheit zu entscheidenden Kriterien darüber gemacht werden, ob ein Mensch mit seinem Tod in eine namenlose Leere spurlos verschwindet, wie es in diesem Text heißt? Vermag eine solche Antwort auf die bedrängende Frage nach dem Sinn des Todes auch den Menschen gerecht zu werden, die nicht als „sozialbedeutsame und schöpferische Persönlichkeit“ bezeichnet werden können, sondern zu jenen namenlosen Vielen gehören, die ihr Leben auch ernst genommen haben und auch für ihren Tod eine Sinngebung erfahren möchten?

### Die Frage nach dem Sinn des Lebens

Der Versuch, heutige marxistische Positionen zu umreißen, hat ein skizzenhaftes Spiegelbild verschiedener Strömungen und Tendenzen im Marxismus der Gegenwart entworfen. Die Ideen von Marx und Engels werden dabei – im Hinblick auf unsere Fragestellung – aufrechterhalten, aber auch differenziert, erweitert und relativiert. Ob dabei Abweichungen von dem Marxschen Standpunkt unbedingt als ein „Rückgang hinter den jungen Marx“ angesehen werden müssen, wie Hans Holz im Hinblick auf die jugoslawische „Praxisgruppe“ behauptet, oder ob nicht auch die Vielfalt der Standpunkte als Ausdruck einer größeren Eigenständigkeit marxistischer Denker angesehen werden könnte, sei dahingestellt<sup>31</sup>.

Für die Problemstellung unseres Themas ergibt sich jedoch daraus eine entscheidende Konsequenz, daß heute nämlich nicht mehr nur eine einzige Antwort auf die Frage nach dem Sinn des Lebens von vornherein als für den Marxismus gültig festgelegt werden kann. Die vorliegende Darstellung versuchte gerade herauszuarbeiten, daß die Antwort auf die Frage nach dem Sinn des menschlichen Lebens und die Bestimmung des Menschen andere Akzente erhält, je nachdem, ob der Mensch letztlich als Gattungswesen begriffen und der Einzelmensch von der Gesellschaft und ihrer Entwicklung als dem Ganzen bestimmt wird, oder ob ihm als einem sozialen Wesen zugleich Eigenständigkeit und Selbstwert zuerkannt werden; je nachdem, ob dem Menschen die Rolle zugewiesen wird, Vollstrecker einer historischen gesetzmäßigen Entwicklung zu sein, oder ob dem individuellen Menschen auch das Recht zugestanden wird, innerhalb gesellschaftlicher Bindungen sich selbst zu bestimmen und zu wählen, auf welchem Weg er eine möglichst allseitige Entfaltung seiner schöpferischen Anlagen verwirklichen möchte; je nachdem, ob die Entfremdung des Menschen lediglich als durch bestimmte Produktionsverhältnisse bedingt angesehen wird, oder ob die Wurzeln der Entfremdung als tiefer reichend erkannt werden.

Die Analyse hat zugleich deutlich gemacht, daß es grundlegende Gemeinsamkeiten gibt, die die Hauptzüge auch des heutigen marxistischen Menschenbilds ausmachen, von welchem her sich die Antwort auf die Frage nach dem Sinn des Lebens ableitet: Nicht

<sup>31</sup> H. Holz, Strömungen und Tendenzen im Neomarxismus (München 1972) 85.

der einzelne Mensch, seine individuellen Probleme und seine Personalität stehen im Mittelpunkt des marxistischen Denkens, sondern die gesamtgesellschaftliche Wirklichkeit. Diese ist, wie auch der einzelne als ihr Bestandteil, zutiefst eine geschichtliche Wirklichkeit, deren Gegenwart geworden ist und die über sich hinaus in die Zukunft weist.

Die Kategorie der Zukunft bildet die zentrale Dimension jedes marxistischen Denkens. Von dieser Zukunft her, von dem, was der Mensch und die Menschheit sein sollten und sein könnten, ergaben sich für Marx die negativen Aspekte seiner Gegenwart, die er mit dem Begriff der Entfremdung kennzeichnete. Die gegenwärtige Gesellschaft, sofern sie eine Klassengesellschaft ist, radikal zu überwinden auf eine zukünftige Ordnung ohne Entfremdung hin, ist das Ziel der marxistischen revolutionären Bewegung. Das Zukunftsziel ist das zukünftige Glück der Menschheit. Von dieser Zukunft her bestimmen sich entscheidend die ethischen Normen für ein menschliches Handeln; in dem Beitrag des einzelnen für die Verwirklichung dieses Ziels erfüllt sich seine Bestimmung, wird er sich des Sinns seines Lebens bewußt.

Es erscheint verständlich, daß ein solches Ziel Menschen zu aktivem Handeln und zu begeisterter Hingabe anspornen kann. Aber es bleibt die Frage, ob eine solche Auskunft auch einem menschlichen Leben einen Sinn zu geben vermag, das nicht im Dienst dieses revolutionären Aktivismus und seines Zukunftszieles steht. Es bleibt sehr fraglich, ob eine Auffassung, in welcher der konkrete Mensch nur einen Teilsinn bildet, nie aber einen endgültigen, in sich selbst stehenden Sinn gewinnt, dem Suchen des Menschen nach dem Sinn seines Lebens letztlich Genüge zu tun vermag.