

Die Arbeit

Wenn man die spezifischen Kategorien des gesellschaftlichen Seins, ihr Herauswachsen aus den früheren Seinsformen, ihre Verbundenheit mit ihnen, ihre Fundiertheit auf sie, ihre Unterscheidung von ihnen ontologisch darstellen will, so muss dieser Versuch mit der Analyse der Arbeit beginnen. Natürlich darf nie vergessen werden, dass jede Seinsstufe, im Ganzen wie in den Details, einen Komplexcharakter hat, d. h. dass auch ihre zentralsten und ausschlaggebendsten Kategorien nur in und aus der Gesamtbeschaffenheit des betreffenden Seinsniveaus adäquat begriffen werden können. Und bereits der oberflächlichste Blick auf das gesellschaftliche Sein zeigt die unauflösbare Verschlungenheit seiner entscheidenden Kategorien wie Arbeit, Sprache, Kooperation und Arbeitsteilung, zeigt neue Beziehungen des Bewusstseins zur Wirklichkeit und darum zu sich selbst etc. Keine kann in isolierter Betrachtung adäquat erfasst werden; man denke etwa an die Fetischisierung der Technik, die vom Positivismus "entdeckt", gewisse Marxisten /Bucharin/ tief beeinflussend, noch heute eine nicht unbeträchtliche Rolle spielt, und zwar nicht nur bei den blinden Verherrlichern der gegenwärtig so einflussreichen Universalität der Manipulation, sondern auch bei ihren abstrakt-ethisch dogmatischen Widersachern.

Man muss deshalb zur Entwirrung der Frage auf die, von uns bereits analysierte, Methode der zwei Wege von Marx zurückgreifen, den neuen Seinskomplex zuerst analytisch-abstrahierend zerlegen, um auf einer so gewonnenen Grundlage zum

Komplex des gesellschaftlichen Seins als nicht nur gegebenen und darum bloss vorgestellten, sondern auch in seiner realen Totalität begriffenen zurückkehren /oder vordringen/ zu können. Dabei geben uns die, ebenfalls bereits untersuchten, Entfaltungstendenzen der verschiedenen Seinsarten eine bestimmte methodologische Hilfe. Die heutige Wissenschaft fängt an, konkret auf die Spuren der Genesis des Organischen aus dem Unorganischen zu kommen, indem sie aufzeigt, dass unter bestimmten Umständen /Atmosphäre, Luftdruck etc./ bestimmte höchst primitive Komplexe entstehen können, in denen die fundamentalen Kennzeichen des Organischen bereits keimhaft enthalten sind. Diese können freilich unter den gegenwärtigen konkreten Bedingungen nicht mehr existieren, können nur durch ihre experimentelle Herstellung aufgezeigt werden. Und die Entwicklungslehre der Organismen zeigt uns, wie allmählich, sehr widerspruchsvoll, mit vielen Sackgassen die spezifisch organischen Reproduktionskategorien die Herrschaft in den Organismen erlangen. Es ist z.B. charakteristisch, dass die Pflanzen ihre gesamte Reproduktion -- der Regel nach, Ausnahmen sind hier unwichtig -- auf Grundlage eines Stoffwechsels mit der unorganischen Natur vollziehen. Erst im Tierreich entsteht die Lage, dass dieser Stoffwechsel sich rein oder wenigstens überwiegend im Bereich des Organischen vollzieht, dass, wieder der Regel nach, selbst die notwendigen unorganischen Stoffe erst durch eine solche Vermittlung verarbeitet werden. Der Weg der Evolution ist der der Maximalen Herrschaft der spezifischen Kategorien einer Lebenssphäre über jene, die ihre Existenz und Wirksamkeit in unaufhebbarer Weise aus der niedrigeren Seinssphäre erhalten.

Für das gesellschaftliche Sein spielt die Organik diese Rolle /und durch ihre Vermittlung natürlich auch die Welt des Unorganischen/. Wir haben bereits in anderen Zusammenhängen eine derartige Entwicklungsrichtung im Gesellschaftlichen dargestellt, das, was Marx das "Zurückweichen der Naturschranke" genannt hat. Freilich ist hier ein experimentelles Zurückgreifen auf die Übergänge von vorwiegender Organik in der Gesellschaftlichkeit von vorneherein ausgeschlossen. Das gesellschaftliche hic et nunc eines solchen Übergangsstadiums lässt sich eben wegen der penetranten Irreversibilität des historischen Charakters des gesellschaftlichen Seins unmöglich experimentell rekonstruieren. Wir können also keine unmittelbare und genaue Kenntnis dieser Transformation des organischen Seins ins gesellschaftliche erlangen. Das erreichbare Maximum ist eine Erkenntnis post festum, eine Anwendung der Marxschen Methode, dass die Anatomie des Menschen den Schlüssel zur Anatomie des Affen darbietet, dass also das primitivere Stadium aus dem höheren, aus seiner Entwicklungsrichtung, aus seinen Entwicklungstendenzen -- gedanklich -- rekonstruierbar wird. Die maximale Annäherung können uns etwa Ausgrabungen ~~gewisser Skelette~~ geben, die auf verschiedene Etappen des Übergangs anatomisch-physiologisch und sozial /Werkzeuge etc./ ein Licht werfen. Der Sprung bleibt aber doch ein Sprung und kann, letzten Endes, nur durch das angedeutete Gedankenexperiment begrifflich klargestellt werden.

Man muss also stets darüber im Klaren sein, dass es sich um einen -- ontologisch notwendig -- sprunghaften Übergang von einem Seinsniveau in ein anderes, qualitativ verschiedenes ~~handelt~~ handelt. Die Hoffnung der ersten Generation der Darwinisten,

den "missing link" zwischen Affen und Menschen zu finden, musste schon darum eine vergebliche sein, weil biologische Kennzeichen nur die Übergangsstufen, niemals aber den Sprung selbst erhellen können. Wir haben aber auch darauf hingewiesen, dass die, an sich noch so präzise, Beschreibung der psychophysischen Unterschiede zwischen Mensch und Tier an der ontologischen Tatsache des Sprunges /und des realen Prozesses, in dem er sich verwirklicht/ so lange vorbeigehen muss, bis sie nicht die Entstehung dieser Eigenschaften des Menschen aus seinem gesellschaftlichen Sein zu erklären imstande ist. Ebenso wenig können psychologische Experimente mit hochentwickelten Tieren, vor allem mit Affen, das Wesen dieser neuen Zusammenhänge aufklären. Man vergisst dabei leicht die Künstlichkeit in den Lebensbedingungen solcher Tiere. Erstens ist die naturhafte Unsicherheit ihrer Existenz /Nahrungssuche, Bedrohtheit/ aufgehoben, zweitens arbeiten sie nicht mit selbstgemachten, sondern vom Experimentator hergestellten und gruppierten Werkzeugen etc. Das Wesen der menschlichen Arbeit beruht aber darauf, dass sie erstens inmitten des Kampfes ums Dasein entsteht, zweitens, dass alle ihre Stappen Produkte seiner Selbsttätigkeit sind. Gewisse, vielfach stark überschätzte Ähnlichkeiten müssen deshalb äusserst kritisch betrachtet werden. Das einzig wirklich lehrreiche Moment besteht im Sichtbarwerden der grossen Elastizität im Verhalten der höheren Tiere; ein besonderer, qualitativ noch entwickelterer Grenzfall muss jene Art gewesen sein, bei der der Sprung zur Arbeit in ^{der} ~~die~~ Wirklichkeit gelang; die heute existierenden Arten stehen in dieser Hinsicht offenbar auf einer viel tieferen Stufe, von ihnen aus ist zur echten Arbeit keine Brücke zu schlagen.

Da es sich dabei um den konkreten Komplex der Gesellschaftlichkeit als Seinsform handelt, kann, berechtigterweise, die Frage auftauchen, warum wir gerade die Arbeit aus diesem Komplex herausheben und ihr eine derart bevorzugte Stellung im Prozess und für den Sprung der Genesis zuschreiben. Die Antwort ist, ontologisch betrachtet, einfacher, als sie auf den ersten Anblick zu sein scheint: Weil alle anderen Kategorien dieser Seinsform ihrem Wesen nach bereits rein gesellschaftlichen Charakters sind; ihre Eigenschaften, ihre Wirksamkeitsweisen entfalten sich erst im bereits konstituierten gesellschaftlichen Sein, die Art ihrer Erscheinung mag noch so primitiv sein, sie setzt doch den Sprung als bereits vollzogen voraus. Nur die Arbeit hat ihrem ontologischen Wesen nach einen ausgesprochenen Übergangscharakter: Sie ist ihrem Wesen nach eine Wechselbeziehung zwischen Mensch /Gesellschaft/ und Natur, und zwar sowohl unorganischer /Werkzeug, Rohstoff, Arbeitsgegenstand etc./ wie organischer, die freilich auf bestimmten Punkten in der eben angeführten Reihe ebenfalls figurieren kann, vor allem aber den Übergang im arbeitenden Menschen selbst vom bloss biologischen Sein zum gesellschaftlichen kennzeichnet. Marx sagt daher mit Recht: "Als Bildnerin von Gebrauchswerten, als nützliche Arbeit ist die Arbeit daher eine von allen Gesellschaftsformen unabhängige Existenzbedingung des Menschen, ewige Naturnotwendigkeit, um den Stoffwechsel zwischen Mensch und Natur, also das menschliche Leben zu vermitteln."¹ Man soll bei einer solchen Betrachtung der Genesis nicht am Ausdruck "Gebrauchswert" als bereits allzu ökonomischen Terminus Anstoss nehmen. Bevor der Gebrauchswert mit dem Tauschwert in ein Reflexionsverhältnis geraten ist, was nur auf einer relativ bereits viel höheren Stufe geschehen kann, bezeichnet der Gebrauchswert

nichts weiter als ein Arbeitsprodukt, das der Mensch in der Reproduktion seiner Existenz nützlich zu verwenden imstande ist. In der Arbeit sind alle Bestimmungen, die, wie wir sehen werden, das Wesen des Neuen am gesellschaftlichen Sein ausmachen, in nuce enthalten. Die Arbeit kann also als Urphänomen, als Modell des gesellschaftlichen Seins betrachtet werden; das Erhellten dieser Bestimmungen gibt deshalb ein bereits so klares Bild über seine wesentlichen Züge, dass es methodologisch vorteilhaft erscheint, mit ihrer Analyse zu beginnen.

Man muss sich jedoch dabei stets im Klaren sein, dass mit dieser isolierten Betrachtung der hier unterstellten Arbeit eine Abstraktion vollzogen wird; Gesellschaftlichkeit, erste Arbeitsteilung, Sprache etc. entstehen zwar aus der Arbeit, jedoch nicht in einer rein bestimmbareren zeitlichen Nachfolge, sondern dem Wesen nach simultan. Es ist also eine Abstraktion sui generis, die wir hier vollziehen; methodologisch ist sie ähnlichen Charakters wie jene Abstraktionen, die wir bei der Analyse des gedanklichen Aufbaus des "Kapital" von Marx ausführlich behandelt haben. Ihre erste Auflösung erfolgt bereits im zweiten Kapitel, in der Untersuchung des Reproduktionsprozesses des gesellschaftlichen Seins. Darum bedeutet diese Form der Abstraktion, wie auch bei Marx, nicht, dass Probleme solcher Art völlig zu einem — freilich vorläufigen — Verschwinden gebracht werden ~~würden~~, sondern bloss, dass sie hier gewissermassen nur am Rande, am Horizont erscheinen und ihre angemessene, konkrete und totale Untersuchung entwickelteren Stufen der Betrachtung vorbehalten bleibt. Sie treten vorläufig nur soweit ans Tageslicht, als sie unmittelbar mit der — abstraktiv gefassten — Arbeit zusammenhängen, ihre direkten ontologischen Folgen sind.

Die Arbeit als teleologische Setzung

Es ist das Verdienst von Engels, die Arbeit in den Mittelpunkt der Menschwerdung des Menschen gestellt zu haben. Auch er untersucht die biologischen Voraussetzungen ihrer neuen Rolle in diesem Sprung vom Tier zum Menschen. Er findet sie in der Differenzierung, die die Lebensfunktion der Hand bereits bei den Affen erhält. "Sie dient vorzugsweise zum Pflücken und Festhalten der Nahrung, wie dies schon bei niederen Säugetieren mit den Vorderpfoten geschieht. Mit ihr bauen sich manche Affen Nester in den Bäumen oder gar, wie der Schimpanse, Dächer zwischen den Zweigen zum Schutz gegen die Witterung. Mit ihr ergreifen sie Knüttel zur Verteidigung gegen Feinde oder bombardieren diese mit Früchten und Steinen." Engels weist jedoch mit derselben Entschiedenheit darauf hin, dass trotz solcher Vorbereitungen hier doch ein Sprung vorliegt, der sich nicht mehr innerhalb der Sphäre des Organischen abspielt, sondern ein prinzipielles, qualitatives, ontologisches Hinausgehen darüber bedeutet. In diesem Sinne sagt Engels über Affen- und Menschenhand: "Die Zahl und allgemeine Anordnung der Knochen und Muskel stimmen bei beiden; aber die Hand des niedrigsten Wilden kann Hunderte von Verrichtungen ausführen, die keine Affenhand ihr nachmacht. Keine Affenhand hat je das rohste Steinmesser verfertigt."¹ Engels hebt dabei den äusserst langsamen Prozess hervor, in dem dieser Übergang sich vollzieht, was aber an seinem Sprung-

charakter nichts ändert. Bei nüchternem und richtigem Herantreten an ontologische Probleme muss man sich immer vor Augen halten, dass jeder Sprung eine qualitative und strukturelle Veränderung im Sein bedeutet, bei welcher die Ausgangsstufe zwar bestimmte Voraussetzungen und Möglichkeiten der späteren und höheren in sich enthält, diese jedoch aus jener nicht in einfacher geradliniger Kontinuität entwickelt werden können. Dieser Bruch mit der normalen Kontinuität der Entwicklung macht das Wesen des Sprunges aus, nicht das zeitlich plötzliche oder allmähliche Entstehen der neuen Seinsform. Auf die Zentralfrage dieses Sprunges bei der Arbeit kommen wir sogleich zu sprechen. Es muss nur erwähnt werden, dass Engels hier, mit Recht, Gesellschaftlichkeit und Sprache unmittelbar aus der Arbeit ableitet. Diese Fragen werden wir, unserem Programm entsprechend, erst später behandeln können. Hier sei nur auf das eine Moment kurz hingewiesen, dass die sogenannten tierischen Gesellschaften /und auch die "Arbeitsteilung" überhaupt im Tierreich/ biologisch fixierte Differenzierungen sind, wie man dies im "Bienenstaat" am besten beobachten kann. Dass deshalb, einerlei wie eine solche Organisation entstanden sein mag, sie aus sich selbst heraus keine immanente Entwicklungsmöglichkeit mehr besitzt; sie ist nichts weiter als eine besondere Anpassungsweise einer Tierart an ihre Umgebung; je vollkommener die so entstandene "Arbeitsteilung" funktioniert, je fester sie biologisch verankert ist, desto weniger. Die von der Arbeit erzeugte Arbeitsteilung in der menschlichen Gesellschaft erschafft dagegen, wie wir sehen werden, ihre eigenen Reproduktionsbedingungen, und zwar in einer Weise, wo die einfache Reproduktion des jeweils Vorhan-

denen nur den Grenzfall der typischen erweiterten Reproduktion bildet. Das schliesst natürlich nicht das Vorkommen von Sackgassen in der Entwicklung aus; deren Ursachen sind jedoch immer von der Struktur der jeweiligen Gesellschaft und nicht von der biologischen Beschaffenheit ihrer Mitglieder bestimmt.

Marx sagt über das Wesen der bereits adäquat gewordenen Arbeit folgendes: "Wir unterstellen die Arbeit in einer Form, worin sie dem Menschen ausschliesslich angehört. Eine Spinne verrichtet Operationen, die denen des Webers ähneln, und eine Biene beschämt durch den Bau ihrer Wachsellen manchen menschlichen Baumeister. Was aber von vornherein den schlechtesten Baumeister vor der besten Biene auszeichnet, ist, dass er die Zelle in seinem Kopf gebaut hat, bevor er sie in Wachs baut. Am Ende des Arbeitsprozesses kommt ein Resultat heraus, das beim Beginn desselben schon in der Vorstellung des Arbeiters, also schon ideell vorhanden war. Nicht dass er nur eine Formveränderung des Natürlichen bewirkt; er verwirklicht im Natürlichen zugleich seinen Zweck, den er weiss, der die Art und Weise seines Tuns als Gesetz bestimmt und dem er seinen Willen unterordnen muss." ² Damit ist die ontologische Zentralkategorie der Arbeit ausgesprochen: Durch die Arbeit wird eine teleologische Setzung innerhalb des materiellen Seins als Entstehen einer neuen Gegenständlichkeit verwirklicht. So wird die Arbeit einerseits zum Modell einer jeden gesellschaftlichen Praxis, indem in dieser -- wenn auch durch noch so weitverzweigten Vermittlungen -- stets teleologische Setzungen, letzten Endes materiell, verwirklicht werden. Natürlich darf, wie wir später sehen werden, dieser Modellcharakter der Arbeit für das Handeln der Menschen in der Gesellschaft nicht schematisch

überspannt werden; gerade die Berücksichtigung der höchst wichtigen Unterschiede zeigt die wesenhafte ontologische Verwandtschaft auf, denn eben in diesen Unterschieden offenbart sich, dass die Arbeit darum als Modell zum Verständnis der anderen gesellschaftlich-teleologischen Setzungen dienen kann, weil sie dem Sein nach ihre Urform ist. Die blosse Tatsache, dass die Arbeit die Verwirklichung einer teleologischen Setzung ist, ist ein elementares Erlebnis des Alltagslebens aller Menschen, weshalb auch diese Tatsache ein unausrottbarer Bestandteil eines jeden Denkens, von täglichen Gesprächen bis zur Ökonomie und Philosophie, geworden ist. Das Problem, das hier entsteht, ist also nicht ein Für und Wider des teleologischen Charakters der Arbeit, das eigentliche Problem besteht vielmehr darin, die fast unbeschränkte Verallgemeinerung dieser elementaren Tatsache -- wieder: vom Alltag bis zum Mythos, Religion und Philosophie -- einer echt kritischen ontologischen Betrachtung zu unterwerfen.

Es ist also keineswegs überraschend, dass grosse und stark auf das soziale Dasein gerichtete Denker, wie Aristoteles und Hegel, den teleologischen Charakter der Arbeit am klarsten begriffen haben, dass ihre Strukturanalysen nur einiger Ergänzungen und keineswegs entscheidenden Korrekturen bedürfen, um auch für heute ihre Gültigkeit zu bewahren. Das eigentliche ontologische Problem entsteht daraus, dass die teleologische Setzungsart -- auch von Aristoteles und Hegel -- nicht auf die Arbeit /oder im erweiterten, aber berechtigten Sinn auf die menschliche Praxis überhaupt/ beschränkt bleibt, sondern zu einer allgemeinen kosmologischen Kategorie erhoben wird, wodurch in der ganzen Geschichte der Philosophie ein durchlaufen-

des Konkurrenzverhältnis zwischen Kausalität und Teleologie, eine unlösbare Antinomik zwischen ihnen entsteht. Es ist bekannt, dass die hinreißend wirkende Zweckmässigkeit des Organischen Aristoteles, auf dessen Denken die Beschäftigung mit Biologie und Medizin einen dauernden und tiefen Einfluss ausgeübt hat, derart faszinierte, dass in seinem System der objektiven Teleologie der Wirklichkeit eine entscheidende Rolle zufällt. Es ist ebenso bekannt, dass Hegel, der den teleologischen Charakter der Arbeit noch konkreter und dialektischer als Aristoteles dargestellt hat, seinerseits die Teleologie zum Motor der Geschichte und dadurch seines gesamten Weltbilds gemacht hat. /Wir haben auf einige dieser Probleme schon im Hegel-Kapitel hingewiesen./ Und so geht dieser Gegensatz von den Anfängen der Philosophie bis zur prästabilierten Harmonie von Leibniz durch die ganze Geschichte des Denkens und der Religionen hindurch.

Wenn wir hier auf die Religionen hinweisen, so ist das in der Beschaffenheit der Teleologie als einer objektiv ontologischen Kategorie begründet. Während nämlich die Kausalität ein Prinzip der auf sich selbst gestellten Selbstbewegung ist, die diesen ihren Charakter auch dann bewahrt, wenn eine Kausalkette in einem Bewusstseinsakt ihren Ausgangspunkt hat, ist die Teleologie ihrem Wesen nach eine gesetzte Kategorie: Jeder teleologische Prozess beinhaltet eine Zielsetzung und damit ein zielsetzendes Bewusstsein. Setzen bedeutet deshalb in diesem Zusammenhang kein blosses Ins-Bewusstsein-Heben, wie bei anderen Kategorien, vor allem bei der Kausalität, sondern das Bewusstsein iniziert mit dem Akt des Setzens einen realen

Prozess, eben den teleologischen. Das Setzen hat also hier einen unaufhebbar ontologischen Charakter. Die teleologische Auffassung von Natur und Geschichte bedeutet somit nicht bloss ihre Zweckmässigkeit, ihr Gerichtetsein auf ein Ziel, sondern auch, dass ihre Existenz, ihre Bewegung, als Gesamtprozess wie in den Details, einen bewussten Urheber haben muss. Das Bedürfnis, das solche Weltkonzeptionen ins Leben ruft, nicht nur bei den philiströsen Verfassern von Theodizeen des 18. Jahrhunderts, sondern auch bei so nüchternen und tiefen Denkern, wie Aristoteles und Hegel, ist ein elementar und primitiv menschliches: das Bedürfnis nach der Sinnhaftigkeit des Daseins, des Weltlaufs bis hinunter -- und dies in erster Reihe -- zu den Ereignissen des individuellen Lebens. Auch nachdem die Entwicklung der Wissenschaften jene religiöse Ontologie, in der das teleologische Prinzip sich ungehemmt kosmisch ausleben konnte, zertrümmert hat, lebt dieses primitive und elementare Bedürfnis im Denken und Fühlen des Alltagslebens weiter. Wir denken dabei nicht nur etwa an den Atheisten Niels Lyhne, der am Krankenbett seines sterbenden Kindes durch ein Gebet den von Gott dirigierten teleologischen Ablauf zu beeinflussen versuchte; diese Einstellung gehört zu den fundamentalen psychisch bewegenden Kräfte des Alltagslebens überhaupt. N. Hartmann, in seiner Analyse des teleologischen Denkens, formuliert diese Lage sehr richtig: "Da ist die Tendenz, bei jeder Gelegenheit zu fragen, 'wozu' es gerade so kommen musste. 'Wozu musste mir das passieren? Oder: 'Wozu muss ich so leiden?', 'Wozu musste er so früh sterben?' Bei jedem Geschehnis, das uns irgendwie 'betrifft', liegt es nah, so zu fragen, und wenn es auch nur der Ausdruck der Rat- und Hilflosigkeit ist. Man setzt stillschweigend voraus,

dass es doch zu irgendetwas gut sein müsse; man sucht einen Sinn, eine Rechtfertigung darin zu fassen. Als ob es so ausgemacht wäre, dass alles, was geschieht, einen Sinn haben muss." Und er zeigt auch, dass, sprachlich und auf der Ausdrucksoberfläche des Denkens, das Wozu sich oft in ein Warum verwandeln kann, ohne das dem Wesen nach herrschende Finalinteresse irgendwie in den Hintergrund zu drängen.⁴³ Dass bei der tiefen Verwurzeltheit solcher Gedanken und Gefühle im Alltagsleben höchst selten ein radikaler Bruch mit der Herrschaft der Teleologie in Natur, Leben etc. vollzogen wird, ist leicht verständlich; dieses im Alltag so hartnäckig⁴ wirksam bleibende religiöse Bedürfnis färbt auch auf weitere Gebiete als das unmittelbar persönliche eigene Leben spontan stark ab.

Diesen Zwiespalt kann man bei Kant deutlich beobachten. Mit seiner Bestimmung des organischen Lebens als "Zweckmässigkeit ohne Zweck" hat er das ontologische Wesen der organischen Sphäre des Seins genial umschrieben. Er zertrümmert mit richtiger Kritik die oberflächliche Teleologie der Theodizeen seiner Vorgänger, die in der blossen Zuträglichkeit eines Dings für das andere bereits die Verwirklichung einer transzendenten Teleologie erblicken. Er eröffnet damit den Weg zur richtigen Erkenntnis dieser Seinsphäre, indem es als möglich erscheint, dass aus bloss kausal notwendigen /und darum zugleich zufälligen/ Verknüpfungen Seinsstrukturen entstehen, in denen ⁿinnere ⁿBewegtheit /Anpassung, Reproduktion des Einzelnen und der Gattung/ ~~als~~ Gesetzmässigkeiten zur Geltung gelangt^{eu}, die man mit Recht als objektiv zweckmässig für die betreffenden Komplexe bezeichnen kann. Kant verbaut sich je-

doch selbst den Weg dazu, aus diesen Feststellungen zum wirklichen Problem vorzudringen. Unmittelbar methodologisch dadurch, dass er, wie dies bei ihm die Regel ist, ontologische Fragen erkenntnistheoretisch zu lösen versucht. Und da seine Theorie der objektiv gültigen Erkenntnis ausschliesslich auf Mathematik und Physik orientiert ist, muss er zur Folgerung gelangen, dass seine eigene geniale Einsicht keine Erkenntnisfolgen für die Wissenschaft des Organischen haben könne. So sagt er in einer berühmt gewordenen Formulierung: "es ist für ~~den~~ Menschen ungerneht, auch nur einen solchen Anschlag zu fassen, oder zu hoffen, dass noch dereinst ein Newton aufstehen könne, der auch ^{nur} die Erzeugung eines Grashalms nach Naturgesetzen, die keine Absicht geordnet hat, begreiflich machen werde..."⁴ Die Problematik dieser Aussage zeigt sich nicht nur darin, dass sie kein ganzes Jahrhundert später von der Wissenschaft der Evolution, schon in ihrer ersten Darwinschen Formulierung, widerlegt wurde. Engels schreibt nach seiner Lektüre Darwins an Marx: "Die Teleologie war nach einer Seite hin noch nicht kaputt gemacht, das ist jetzt gescheh^e." Und Marx, obwohl er der Methode Darwins gegenüber Vorbehalte macht, stellt fest, dass Darwins Werk "die naturhistorische Grundlage für unsere Ansicht enthält".⁵

Eine weitere, noch wichtigere Folge des Kantschen Versuchs, ontologische Fragen erkenntnistheoretisch zu stellen und zu beantworten, ist, dass das ontologische Problem selbst letzten Endes unentschieden bleibt und das Denken bei einer "kritisch" bestimmten Grenze seines Wirkungsbereichs zum Stillstand gebracht wird, ohne die Frage positiv oder negativ, im Rahmen der Objektivität, beantworten zu können. Damit wird,

gerade durch die Erkenntniskritik, eine Tür für transzendente Spekulationen, für eine letztthinnige Anerkennung der Möglichkeit teleologischer Lösungen offengelassen, wenn diese auch für das Gebiet der Wissenschaft von Kant nicht anerkannt werden. Wir denken vor allem an die — später für Schelling entscheidend wichtige — Konzeption vom intuitiven "intellectus archetypus", den wir Menschen zwar nicht besitzen, dessen Existenz aber nach Kant "keinen Widerspruch enthalte"⁶ und der diese Fragen zu lösen imstande wäre. Das Problem von Kausalität und Teleologie erscheint deshalb ebenfalls in der Form des — für uns — unerkennbaren Dinges an sich. Mag Kant noch so oft die Ansprüche der Theologie abweisen: Diese Negation beschränkt sich auf "unsere" Erkenntnis, denn auch die Theologie tritt mit dem Anspruch auf, Wissenschaft zu sein, und bleibt deshalb, soweit sie Wissenschaft sein will, der Autorität der Erkenntniskritik unterworfen. Die Sache bleibt nur dabei, dass in der Naturerkenntnis kausale und teleologische Erklärungsarten einander ausschliessen, und wo Kant die menschliche Praxis untersucht, richtet er seine Aufmerksamkeit ausschliesslich auf ihre höchste, subtilste, gesellschaftlich abgeleitete⁷ Form, auf die reine Moral, die deshalb bei ihm nicht aus den Aktivitäten des Lebens /der Gesellschaft/ dialektisch hervorgeht, sondern in einem wesentlichen und unaufhebbaeren Gegensatz zu diesen Aktivitäten steht. Auch hier bleibt also das eigentlich ontologische Problem unbeantwortet.

Wie in jeder echten Frage der Ontologie, hat auch hier die richtige Antwort einen in ihrer Unmittelbarkeit trivial scheinenden Charakter, sie wirkt stets als eine Art Ei des Kolumbus. Man muss jedoch bloss die Bestimmungen, die in der

Marxschen Lösung der Arbeitsteleologie enthalten sind, etwas genauer betrachten, um zu sehen, mit wie weittragenden und falsche Problemgruppen auflösend entscheidenden Folgen schwere Macht in ihnen steckt. Aus der Stellungnahme von Marx zu Darwin ist klar ersichtlich, was allerdings für jeden Kenner seines Denkens eine Selbstverständlichkeit ist, dass er außerhalb der Arbeit /der menschlichen Praxis/ die Existenz einer jeden Teleologie leugnet. Die Erkenntnis der Arbeitsteleologie bei Marx geht also schon deshalb über die Lösungsversuche auch so grosser Vorläufer wie Aristoteles oder Hegel weit hinaus, weil für Marx die Arbeit nicht eine der vielen Erscheinungsformen der Teleologie im Allgemeinen ist, sondern der einzige Punkt, wo eine teleologische Setzung als reales Moment der materiellen Wirklichkeit ontologisch nachweisbar ist. Diese richtige Erkenntnis der Wirklichkeit erhellt ontologisch eine ganze Reihe von Fragen. Erstens erhält das entscheidende reale Charakteristikon der Teleologie, dass sie nur als Setzung Wirklichkeit erlangen kann, eine einfache, selbstverständliche, reale Grundlage: Man muss ihre Marxsche Bestimmung nicht wiederholen, um einzusehen, dass jede Arbeit unmöglich wäre, wenn ihr nicht eine solche Setzung voranginge, um ihren Prozess in allen seinen Etappen zu determinieren. Diese Wesensart der Arbeit haben freilich auch Aristoteles und Hegel klar erfasst; indem sie jedoch die organische Welt, den Gang der Geschichte ebenfalls teleologisch zu begreifen versuchten, mussten sie dort überall ein Subjekt der notwendigen Setzung fingieren /Weltgeist bei Hegel/, wodurch die Realität sich zwangsläufig in einen Mythos verwandeln musste. Durch die Marxsche exakt und streng abgrenzende Beschränkung der Teleologie auf die Arbeit

/auf die soziale Praxis/, durch das Streichen ihrer Existenz aus allen anderen Seinsweisen verliert sie aber nicht an Bedeutung; im Gegenteil, diese wächst dadurch, dass eingesehen werden muss, dass die uns bekannte höchste Stufe des Seins, das gesellschaftliche, erst durch eine solche reale Wirksamkeit des Teleologischen in ihm sich als eigenartig konstituiert, sich aus der Stufe, auf die ihre Existenz basiert ist, aus dem organischen Leben heraushebt, zu einer neuen selbständigen Seinsart wird. Wir können vom gesellschaftlichen Sein nur dann vernünftig sprechen, wenn wir begreifen, dass seine Genesis, seine Abhebung von seiner Basis, sein Eigenständigwerden, auf der Arbeit, d.h. auf der fortlaufenden Verwirklichung teleologischer Setzungen beruht.

Dieses erste Moment hat aber sehr weitgehende philosophische Konsequenzen. Es ist aus der Geschichte der Philosophie bekannt, was für geistige Kämpfe zwischen Kausalität und Teleologie als kategoriellen Grundlagen der Wirklichkeit und ihrer Bewegungen ausgetragen wurden. Jede theologisch orientierte Philosophie musste, um ihren Gott gedanklich mit dem Kosmos, mit der Welt des Menschen in Einklang zu bringen, die Superiorität der Teleologie vor der Kausalität verkünden; selbst wenn der Gott die Weltuhr bloss aufzieht und damit das Kausalitätssystem in Gang bringt, ist eine solche Hierarchie von Schöpfer und Geschöpf und damit die Priorität der teleologischen Setzung eine Unvermeidlichkeit. Andererseits musste jeder vormarxistische Materialismus, der das transzendente Beschaffensein der Welt leugnete, damit zugleich auch die Möglichkeit einer real wirksamen Teleologie bestreiten. Wir haben gesehen, dass auch Kant — freilich in seiner erkenntnistheoretisch orientierten

Terminologie — von der Unvereinbarkeit von Kausalität und Teleologie sprechen muss. Wird dagegen, wie bei Marx, die Teleologie ausschliesslich in der Arbeit als real wirksame Kategorie erkannt, so folgt daraus unausbleiblich eine konkrete reale und notwendige Koexistenz von Kausalität und Teleologie; sie bleiben zwar Gegensätze, aber nur innerhalb eines einheitlichen realen Prozesses, dessen Bewegtheit auf die Wechselwirkung dieser Gegensätze gegründet ist, der, um diese Wechselwirkung als Realität hervorzubringen, die Kausalität, ohne ihr Wesen sonst anzutasten, in eine ebenfalls gesetzte verwandelt.

Um dies ganz klar zu sehen, kann man auch die Analysen der Arbeit von Aristoteles und Hegel heranziehen. Aristoteles unterscheidet in der Arbeit die Komponenten Denken und Hervorbringen. Durch das erstere wird das Ziel gesetzt und die Mittel seiner Verwirklichung werden erforscht, durch das letztere gelangt das so gesetzte Ziel zur Verwirklichung.⁷ Wenn nun N. Hartmann die erste Komponente analytisch in zwei Akte, nämlich Zielsetzung und Erforschung der Mittel zerlegt, so konkretisiert er in einer richtigen und lehrreichen Weise den bahnbrechenden Gedanken von Aristoteles, ändert aber unmittelbar nichts entscheidendes an dessen ontologischem Wesen.⁸ Denn dieses liegt darin, dass ein gedanklicher Entwurf zur materiellen Verwirklichung gelangt, dass eine erdachte Zielsetzung die materielle Wirklichkeit verändert, etwas Materielles in die Wirklichkeit einfügt, das der Natur gegenüber etwas qualitativ und radikal Neues vorstellt. Das zeigt sehr plastisch das Beispiel des Aristoteles vom Häuserbau. Das Haus ist ebenso etwas materiell seiendes, wie der Stein, das Holz etc., trotzdem entsteht in der teleologischen Setzung eine den Elementen gegenüber völlig verschiedene Gegen-

ständigkeit. Aus dem blossen Ansichsein von Stein oder Holz kann durch keinerlei immanente Weiterführung ihrer Eigenschaften, der in ihnen wirksamen Gesetzmässigkeiten und Kräften ein Haus "abgeleitet" werden. Es ist dazu die Macht des menschlichen Gedankens und Willens vonnöten, die diese Eigenschaften materiell-faktisch in einen prinzipiell völlig neuen Zusammenhang einordnen. Insofern war Aristoteles der erste, der die Wesensart dieser aus der "Logik" der Natur her unvorstellbaren Gegenständigkeit ontologisch erkannt hat. /Es ist schon hier sichtbar, dass alle idealistischen oder religiösen Formen der Naturteleologie, der Natur als Schöpfung Gottes, metaphysische Projektionen dieses einen realen Modells sind. In der Schöpfungsgeschichte des alten Testaments ist dieses Modell so deutlich sichtbar, dass der Gott nicht nur — wie das menschliche Subjekt der Arbeit — das Geleistete stets überprüft, sondern auch, ebenfalls wie der arbeitende Mensch, nach getaner Arbeit sich ein Ausruhen gönnt. Bei anderen Schöpfungsmythen, auch wenn sie unmittelbar bereits eine philosophische Form erhalten haben, kann man ebenso unschwer das irdisch-menschliche Arbeitsmodell erkennen; man denke nochmals an die Weltuhr, die von Gott aufgezogen wurde./

Mit alledem soll der Wert der Hartmannschen Differenzierung nicht unterschätzt werden. Die Trennung der beiden Akte, nämlich der Zielsetzung von der Erforschung der Mittel, ist für das Verständnis des Arbeitsprozesses, insbesondere für seine Bedeutung in der Ontologie des gesellschaftlichen Seins von höchster Wichtigkeit. Und gerade hier zeigt sich die untrennbare Verbundenheit der an sich gegensätzlichen, abstrakt angesehen einander ausschliessenden Kategorien: Kausalität und Teleologie. Das Erforschen der Mittel zur Verwirklichung des Zielsetzens muss nämlich eine objektive Erkenntnis der Verur-

sachung jener Gegenständlichkeiten und Prozesse enthalten, deren In-Gang-Setzen das gesetzte Ziel zu realisieren imstande ist. Zielsetzung und Erforschung der Mittel können dabei insofern nichts Neues hervorbringen als die Naturwirklichkeit als solche, die bleiben muss, was sie an sich ist, ein System von Komplexen, deren Gesetzmässigkeit allen menschlichen Bestrebungen und Gedanken gegenüber in voller Gleichgültigkeit verharret. Das Erforschen hat dabei eine doppelte Funktion: Es deckt ein-^{er}seits das auf, was an sich, unabhängig von jedem Bewusstsein in den betreffenden Gegenständen waltet, andererseits entdeckt es neue Kombinationen, neue Funktionsmöglichkeiten an ihnen, durch deren In-Bewegung-Setzen erst das teleologisch gesetzte Ziel verwirklicht wird. Im Ansichsein des Steines ist keinerlei Intention, ja selbst keinerlei Anzeichen enthalten, das er als Messer oder als Beil benutzt werden könne; er kann jedoch nur dann diese Funktion als Werkzeug erhalten, wenn seine objektiv vorhandenen, an sich seienden Eigenschaften eine derartigeⁿ Kombination ^{fähig sind} erhalten, die dies möglich macht. Das ist bereits auf primitivster Stufe ontologisch eindeutig zu sehen. Wenn der Urmensch einen Stein aufliest, um ihn etwa als Beil zu benutzen, so muss er diesen Zusammenhang zwischen den — vielfach zufällig entstandenen — Eigenschaften des Steins und seiner jeweilig konkreten Brauchbarkeit richtig erkennen. Erst damit hat er den von Aristoteles und Hamann^t analysierten Erkenntnisakt vollzogen; je entwickelter die Arbeit wird, desto deutlicher zeigt sich diese Sachlage. Hegel, der, wie wir wissen, durch Ausdehnung des Teleologiebegriffes viel Verwirrung stiftete, hat diese Wesensart der Arbeit schon früh richtig erkannt. In seinen Jenaer Vorlesungen von 1805/6

heisst es, "dass die eigene Tätigkeit der Natur, Elastizität der Uhrfeder, Wasser, Wind angewendet wird, um in ihrem sinnlichen Dasein etwas ganz anderes zu tun, als sie tun wollten, dass ihr blindes Tun zu einem zweckmässigen gemacht wird, zum Gegenteil ihrer selbst...", und der Mensch "lässt die Natur sich abreiben, sieht ruhig zu und regiert nur mit leichter Mühe das Ganze..."⁹ Es ist bemerkenswert, dass der später in Hegels Geschichtsphilosophie so wichtige Begriff von der List der Vernunft hier bei der Analyse der Arbeit, vielleicht zum ersten Male, auftaucht. Hegel sieht richtig die Doppelseitigkeit dieses Prozesses, einerseits, dass die teleologische Setzung "bloss" die eigene Tätigkeit der Natur ausnützt, andererseits, dass die Verwandlung dieser Tätigkeit diese zum Gegenteil ihrer selbst macht. Diese Naturtätigkeit verwandelt sich also, ohne naturentologische Veränderung ihrer Grundlagen, in gesetzte. Damit hat Hegel eine ontologisch ausschlaggebende Seite der Rolle der Naturkausalität im Arbeitsprozess beschrieben: Ohne einer inneren Veränderung unterworfen zu sein, entsteht aus den Naturgegenständen, aus den Naturkräften etwas völlig anderes; der arbeitende Mensch kann ihre Eigenschaften, die Gesetze ihrer Bewegung in vollkommen neue Kombinationen einfügen, ihnen vollkommen neue Funktionen, Wirkungsweisen verleihen. Da dies sich jedoch bloss inmitten der ontologischen Unaufhebbarkeit der Naturgesetze vollziehen kann, ~~sie~~ kann die einzige Aenderung der Naturkategorien bloss darin bestehen, dass sie — in ontologischen Sinne — gesetzt werden; ihr Gesetzsein ist die Vermittlung ihrer Unterordnung unter die bestimmende teleologische Setzung, wodurch zugleich aus dem gesetzten Ineinander von Kausalität und Teleologie ein einheitlich homogener Gegenstand, Prozess etc. wird.

Natur und Arbeit, Mittel und Zweck ergeben also auf diese Weise etwas in sich homogenes: den Arbeitsprozess und, am Abschluss, das Arbeitsprodukt. Die Aufhebung der Heterogenitäten durch die Einheitlichkeit, die Homogenität der Setzung hat aber ihre deutlich bestimmten Schranken. Wir sprechen gar nicht von der aufgezeigten Selbstverständlichkeit, dass die Homogenisierung die richtige Erkenntnis der in der Wirklichkeit nicht homogenen Kausalzusammenhänge voraussetzt. Werden diese im Prozess der ^s Erforschens verfehlt, so können sie — im ontologischen Sinn^e — überhaupt nicht gesetzt werden; sie bleiben in ihrer naturgemässen Weise weiter wirksam, und die teleologische Setzung hebt sich dadurch selbst auf, indem sie, als nichtverwirklicht, auf eine der Natur gegenüber notwendig ohnmächtige Bewusstseinstatsache reduziert wird. Hier ist der Unterschied zwischen Setzung in ontologischem und erkenntnistheoretischem Sinn handgreiflich fassbar. Erkenntnistheoretisch ist eine den Gegenstand verfehlende Setzung noch immer eine Setzung, wenn über sie auch das Werturteil der Falschheit oder eventuell bloss der Unvollständigkeit ausgesprochen werden muss. Das ontologische Setzen der Kausalität im Komplex einer teleologischen Setzung muss aber ihren Gegenstand richtig ergreifen oder sie ist — in diesem Zusammenhang — überhaupt keine Setzung. Diese Feststellung bedarf jedoch, um nicht aus Überspannung in Unwahrheit umzuschlagen, einer dialektischen Beschränkung. Da jeder Naturgegenstand, jeder Naturprozess eine intensive Unendlichkeit an Eigenschaften, Wechselbeziehungen zur Umwelt etc. vorstellt, bezieht sich das eben Ausgeführte nur auf jene Momente der intensiven Unendlichkeit, die für die teleologische

Setzung positiv oder negativ von Bedeutung sind. Wenn zur Arbeit auch nur eine annähernde Erkenntnis dieser intensiven Unendlichkeit als einer solchen notwendig wäre, hätte sie niemals auf primitiven Stufen der Naturbeobachtung /von Erkenntnis im bewussten Sinn gar nicht zu reden/ entstehen können. Dieser Tatbestand ist nicht nur darum bemerkenswert, weil darin die objektive Möglichkeit der schrankenlosen Höherentwicklung der Arbeit enthalten ist, sondern auch, weil daraus deutlich hervorgeht, dass ein richtiges Setzen, ein Setzen, das die für den jeweiligen Zweck notwendigen Kausalmomente soweit adäquat erfasst, als dies für die konkrete Zielsetzung konkret erforderlich ist, selbst in solchen Fällen erfolgreich verwirklicht bleibt, wo die allgemeinen Vorstellungen über Gegenstände, Zusammenhänge, Prozesse etc. in der Natur als Erkenntnisse dieser in ihrer Ganzheit noch völlig unangemessen sind. Diese Dialektik zwischen strenger Richtigkeit im engeren Gebiet der konkreten teleologischen Setzung und möglicher, sehr weitgehender Falschheit im Erfassen der Natur in ihrem vollen Ansichsein hat für das Gebiet der Arbeit eine sehr erweiternde Bedeutung, die uns später noch eingehend beschäftigen wird.

Die früher festgestellte Homogenisierung von Zweck und Mittel muss aber noch von einem anderen Gesichtspunkt aus dialektisch beschränkt und dadurch konkretisiert werden. Schon die doppelte Gesellschaftlichkeit der Zielsetzung -- die sowohl aus einem gesellschaftlichen Bedürfnis entsteht wie eine solche zu befriedigen berufen ist, während die Naturhaftigkeit der Substrate der Mittel ihrer Verwirklichung die Praxis unmittelbar in eine anders geartete Umgebung und Tätigkeit leitet -- schafft eine prinzipielle Heterogenität

zwischen Zweck und Mittel. Ihre Aufhebung durch die Homogenisierung in der Setzung birgt, wie wir eben gesehen haben, eine wichtige Problematik in sich, die darauf weist, dass die einfache Unterordnung der Mittel unter den Zweck nicht so einfach ist, wie sie auf den ersten unmittelbaren Anblick zu sein ~~er~~scheint. Man darf nämlich die schlichte Tatsache nie aus den Augen verlieren, dass Realisierbarkeit oder Vergeblichkeit der Zielsetzung schlechthin davon abhängt, wie weit es im Erforschen der Mittel gelungen ist, die Naturkausalität in eine -- ontologisch gesprochen -- gesetzte zu verwandeln. Die Zielsetzung entsteht aus einem gesellschaftlich-menschlichen Bedürfnis; damit sie jedoch zu einer echten Zielsetzung wird, muss die Erforschung der Mittel, d.h. die Erkenntnis der Natur, eine bestimmte, ihnen angemessene Stufe erreicht haben; ist diese noch nicht errungen, so bleibt die Zielsetzung ein bloss utopisches Projekt, eine Art von Traum, wie etwa das Fliegen von Ikaros an bis Leonardo da Vinci und lange über ihn hinaus. Der Punkt also, wo die Arbeit mit dem Entstehen des wissenschaftlichen Denken und seiner Entwicklung vom Gesichtspunkt der Ontologie des gesellschaftlichen Seins zusammenhängt, ist gerade jenes Gebiet, das als Erforschung der Mittel bezeichnet wurde. Wir haben bereits auf das Prinzip des Neuen, das selbst in der primitivsten Arbeitsteleologie steckt, hingewiesen. Jetzt können wir hinzufügen, dass das ununterbrochene Produzieren von Neuem, wodurch in der Arbeit, man könnte sagen, die Gebietskategorie des Gesellschaftlichen erscheint, ihre erste klare Abhebung von jeder blossen Naturhaftigkeit, in dieser Entstehungs und Entwicklungsweise der Arbeit enthalten ist. Das hat zur Folge, dass in jedem konkreten einzelnen Arbeitsprozess das Ziel die Mittel beherrscht und reguliert. Wenn jedoch von den Arbeitsprozessen in ihrer historischen Kon-

tinuität und Entwicklung innerhalb der realen Komplexe des gesellschaftlichen Seins die Rede ist, entsteht eine gewisse, sicher nicht absolute und totale, für die Entwicklung der Gesellschaft, der Menschheit jedoch höchst bedeutsame Umkehrung dieses hierarchischen Verhältnisses. Da die für die Arbeit unentbehrliche Erforschung der Natur vor allem auf die Ausarbeitung der Mittel konzentriert ist, sind diese das hauptsächlichste Vehikel der gesellschaftlichen Garantie einer Fixierung der Ergebnisse der Arbeitsprozesse, der Kontinuität der Arbeitserfahrung sowie insbesondere ihrer Höherentwicklung. Darum ist für das gesellschaftliche Sein selbst diese angemessenere Erkenntnis, die den Mitteln zugrunde liegt, oft wichtiger als die jeweilige Bedürfnisbefriedigung /Zielsetzung/. Diesen Zusammenhang hat Hegel bereits richtig erkannt. Er schreibt darüber in seiner "Logik": "Das Mittel aber ist die äusserliche Mitte des Schlusses, welcher die Ausführung des Zweckes ist; an demselben gibt sich daher die Vernünftigkeit in ihr als solche kund, und in diesen äusserlichen Andern und gerade durch diese Äusserlichkeit sich zu erhalten. Insofern ist das Mittel ein Höheres als die endlichen Zwecke der äusseren Zweckmässigkeit; -- der Pflug ist ehrenvoller, als unmittelbar die Genüsse sind, welche durch ihn bereitet werden, ^{und} die die Zwecke sind. Das Werkzeug erhält sich, während die unmittelbaren Genüsse vergehen und vergessen werden. An seinen Werkzeugen besitzt der Mensch die Macht über die äusserliche Natur, wenn er auch nach seinen Zwecken ihr vielmehr unterworfen ist."¹⁰

Wir haben zwar diesen Gedankengang im Hegel-Kapitel bereits angeführt; seine Wiederholung scheint uns deshalb nicht überflüssig zu sein, weil darin einige sehr wichtige Momente

dieses Zusammenhangs klar zum Ausdruck kommen. Erstens betont hier Hegel, im grossen-ganzen mit Recht, die grössere Dauer der Mittel den unmittelbaren Zielen, Erfüllungen gegenüber. Freilich ist dieser Gegensatz in der Wirklichkeit lange nicht so schroff, wie Hegel ihn darstellt. Denn die einzelnen "unmittelbaren Genüsse" "vergehen" zwar und werden vergessen, aber die Bedürfnisbefriedigung, in der Gesellschaft als Ganzheit betrachtet, hat ebenfalls eine Dauer und Kontinuität. Wenn wir uns an die im Marx-Kapitel dargestellte Wechselbeziehung von Produktion und Konsumtion erinnern, so ist es ersichtlich, dass diese sich nicht nur erhält und reproduziert, sondern auch ihrerseits auf jene einen gewissen Einfluss ausübt. Freilich ist in dieser Wechselwirkung, wie wir dort gesehen haben, ~~das~~ die Produktion /hier: das Mittel in der teleologischen Setzung/ das übergreifende Moment, die Hegelsche Gegenüberstellung geht aber infolge der allzu schroffen Entgegensetzungen an ihrer realen gesellschaftlichen Bedeutung doch etwas vorbei. Zweitens wird, wieder mit Recht, beim Mittel das Moment der Herrschaft "über die äusserliche Natur" hervorgehoben, mit der ebenfalls richtigen dialektischen Beschränkung, dass der Mensch in seiner Zwecksetzung ihr ~~zu~~ doch unterworfen bleibt. Hier muss die Hegelsche Darstellung insofern konkretisiert werden, als dieses Unterworfenensein sich zwar unmittelbar auf die Natur bezieht -- der Mensch kann, wie wir bereits gezeigt haben, nur solche Ziele wirklich setzen, deren Verwirklichungsmittel er tatsächlich beherrscht --, während es sich letzten Endes real um eine gesellschaftliche Entwicklung handelt, um den Komplex, den Marx als Stoffwechsel des Menschen, der Gesellschaft mit der Natur bezeichnet, wobei fraglos

das gesellschaftliche Moment das übergreifende werden muss. Damit ist allerdings die Überlegenheit des Mittels noch stärker betont als bei Hegel selbst. Infolge dieser Sachlage ist, drittens, das Mittel, das Werkzeug der wichtigste Schlüssel zur Erkenntnis jener Stappen der Menschheitsentwicklung, über welche wir keine anderen Dokumente besitzen. Hinter diesem Erkenntnisproblem ist jedoch, wie stets, ein ontologisches verborgen. Wir können aus den Werkzeugen, die Ausgrabungen oft als fast einzige Dokumente einer völlig versunkenen Periode ans Tageslicht fördern, viel mehr über das konkrete Leben der sie handhabenden Menschen erfahren, als unmittelbar in ihnen zu stecken scheint. Das hat zum Grund, dass das Werkzeug bei richtiger Analyse nicht nur die eigene Entstehungsgeschichte ver-raten kann, sondern weite Ausblicke auf Lebensweise, ja auf Weltauffassung etc. seiner Gebraucher ^{er}eröffnet. Wir werden uns im folgenden auch mit solchen Problemen zu beschäftigen haben, wir weisen nur auf die sozial höchst allgemeine Frage des Zurückweichens der Naturschranke hin, die Gordon Childe in der Analyse der Töpferei in der Zeit, die er als neolythiken ^{scheit} auf den Zentralpunkt, auf den prinzipiellen Unterschied zwischen dem Arbeitsprozess in der Töpferei und dem in der Herstellung von Werkzeugen aus Stein oder Knochen hin. Wenn der Mensch, führt er aus, "ein Werkzeug aus Stein oder Knochen herstellte, war er immer durch die Gestalt und die Grösse des Ursprungsmaterial gebunden; er konnte nur Stücke davon wegnehmen. Keine solche Beschränkungen engen die Tätigkeit der Töpferei ⁱⁿ ein. Sie kann ihren Tonklumpen ganz so formen, wie sie ihn zu haben wünscht; sie kann ~~z~~ weitere Teile zu ihm hinzufügen, ohne befürchten zu müssen, dass die Festigkeit der Fugen darunter

Revolution be-
zeichnet, genau
beschreibt. Er
weist fort allem

leidet." Damit ist auf einem wichtigen Punkt der Unterschied zweier Epochen deutlich gemacht, und zwar wird die Richtung aufgezeigt, in der der Mensch sich von der Gebundenheit an das ursprünglich benutzte Naturmaterial befreit und seinen Gebrauchsgegenständen genau jene Beschaffenheit verleiht, die seinen gesellschaftlichen Bedürfnissen entspricht. Gordon Childe sieht auch, dass dieser Prozess des Zurückweichens der Naturschranke ein allmählicher ist. Die neue Form ist zwar nicht mehr durch das vorgefundene Material gebunden, sie ist aber doch aus ähnlichen Voraussetzungen entstanden: "Daher sind die frühesten Töpfe offensichtlich Nachahmungen vertrauter Gefäße, die aus anderen Stoffen hergestellt waren -- aus Kürbissen, Blasen, Häuten und Fellen, aus Korbwaren und Weidegeflecht oder sogar aus Menschenschädeln."¹¹

Viertens muss noch hervorgehoben werden, dass das Erforschen der Gegenstände und Prozesse in der Natur, das dem Setzen der Kausalität beim Schaffen der Mittel vorangeht, dem Wesen nach, wenn auch lange Zeit nicht bewusst erkannt, doch aus wirklichen Erkenntnisakten besteht und damit objektiv den Anfang, die Genesis der Wissenschaft beinhaltet. Auch hier gilt die Einsicht von Marx: "Sie wissen das nicht, aber sie tun es." Mit den sehr weittragenden Konsequenzen der so entstehenden Zusammenhänge werden wir uns in diesem Kapitel erst später befassen können. Hier kann vorläufig nur darauf verwiesen werden, dass jedes Erfahren und Verwenden von Kausalzusammenhängen, also jedes Setzen einer realen Kausalität zwar in der Arbeit stets als Mittel für ein einzelnes Ziel figuriert, jedoch objektiv die Eigenschaft hat, auf Anderes, auch auf unmittelbar völlig Heterogenes angewendet zu werden. Mag das

lange Zeiten hindurch nur rein praktisch bewusst geworden sein, faktisch werden doch bei jeder erfolgreichen Anwendung auf ein neues Gebiet richtige Abstraktionen vollzogen, die in ihrer objektiven inneren Struktur bereits wichtige Kennzeichen des wissenschaftlichen Denkens an sich haben. Schon die bisherige Geschichte der Wissenschaften, obwohl sie dieses Problem selten in ganz bewusster Weise stellt, zeigt, in wie vielen Fällen höchst abstrakte, allgemeine Gesetzmäßigkeiten aus dem Erforschen der praktischen Bedürfnisse, der besten Art ihrer Befriedigung, d.h. aus dem Ergründen der besten Mittel in der Arbeit entspringen. Aber auch davon abgesehen zeigt die Geschichte manche Beispiele dafür, dass Errungenschaften der Arbeit, weiter abstrahiert -- und wir wiesen eben darauf hin, dass solche Verallgemeinerungen im Prozess der Arbeit notwendig entstehen --, zu Grundlagen einer bereits rein wissenschaftlichen Betrachtung der Natur erwachsen können. Eine solche Genesis der Geometrie ist z. B. allgemein bekannt. Es ist nicht hier der Ort, auf diesen ~~z~~ Fragenkomplex näher einzugehen, es möge genügen, auf einen interessanten Fall hinzuweisen, den Bernal, sich auf die Spezialforschungen Needhams stützend, über die altchinesische Astronomie anführt. Er sagt, dass es nur nach der Erfindung des Rades möglich geworden ist, die Kreisbewegungen des Himmels um die Pole genau nachzuahmen. Es scheint, dass die chinesische Astronomie von dieser Idee der Rotation ausgegangen ist. Bis dahin wurde die Himmelswelt wie unsere behandelt.¹²₁₃ Aus der ihr innewohnenden Tendenz zum Selbständigwerden der Erforschung des Mittels bei Vorbereitung und Durchführung des Arbeitsprozesses erwächst also das wissenschaftlich gerichtete Denken und später die verschiedenen Naturwissenschaften. Dabei

handelt es sich natürlich nicht um eine einmalige Genesis eines neuen Gebiets der Tätigkeit aus dem anderen, sondern diese Genesis wiederholt sich, freilich in äusserst verschiedenen Formen, in der ganzen Geschichte der Wissenschaften bis heute. Die Modellvorstellungen, die den kosmischen, physikalischen etc. Hypothesen zugrunde liegen, sind -- zumeist unbewusst -- von den ontologischen Vorstellungen des jeweiligen Alltags, die wiederum mit den jeweilig aktuellen Arbeitserfahrungen, Arbeitsmethoden, Arbeitsergebnissen eng zusammenhängen, mitdeterminiert. Manche grosse Wendung in den Wissenschaften hat ihre Wurzel in allmählich entstandenen, aber auf einer bestimmten Stufe als radikal, als qualitativ neu erscheinenden Weltbildern des Alltags /der Arbeit/. Der gegenwärtig herrschende Zustand, dass bereits differenzierte und weitgehend organisierte Wissenschaften die Vorbereitungsarbeit für die Industrie besorgen, verdeckt zwar für viele diesen Tatbestand, verändert aber seine Tatsächlichkeit ontologisch nicht wesentlich; es wäre sogar interessant, die Einflüsse dieses Vorbereitungsmechanismus auf die Wissenschaft ontologisch-kritisch näher zu betrachten.

Schon die bisherige, noch bei weitem nicht vollständige, Beschreibung der Arbeit zeigt, dass mit ihr eine qualitativ neue Kategorie in der Ontologie des gesellschaftlichen Seins erschienen ist, im Vergleich zu den vorangegangenen Seinsformen des Unorganischen und Organischen. Eine solche Neuheit ist die der Verwirklichung als des adäquaten, erdachten und gewollten Ergebnisses der teleologischen Setzung. In der Natur gibt es nur Wirklichkeiten und einen ununterbrochenen Wandel ihrer jeweiligen konkreten Formen, ein jeweiliges Anderssein.

Gerade die Marx'sche Theorie der Arbeit als allein existierender Form eines teleologisch hervorgebrachten Seienden begründet damit zuerst die Eigenart des gesellschaftlichen Seins. Denn wären die verschiedenen idealistischen oder religiösen Theorien einer allgemeinen Herrschaft der Teleologie richtig, so würde, zu Ende gedacht, dieser Unterschied gar nicht existieren. Jeder Stein, jede Fliege wäre ebenso eine Verwirklichung der "Arbeit" Gottes, des Weltgeistes etc. wie die eben geschilderten Verwirklichungen in den teleologischen Setzungen der Menschen. Damit müsste konsequenterweise der entscheidende ontologische Unterschied zwischen Gesellschaft und Natur verschwinden. Wenn die idealistischen Philosophien dennoch einem Dualismus zustreben, so kontrastieren sie vorwiegend die — scheinbar — rein geistigen, von der materiellen Wirklichkeit — scheinbar — völlig losgelösten Bewusstseinsfunktionen der Menschen mit der Welt des bloss materiellen Seins. Kein Wunder, dass dabei das Terrain der eigentlichen Tätigkeit des Menschen, seines Stoffwechsels mit der Natur, aus der er hervorgeht, die er durch seine Praxis, vor allem durch seine Arbeit zunehmend beherrscht, zu kurz kommen muss, dass die als einzig echt aufgefasste menschliche Tätigkeit ontologisch fertig vom Himmel fällt, als "überzeitlich", als "zeitlos" dargestellt wird, als Welt des Sollens im Gegensatz zum Sein. /Auf die reale Genesis des Sollens aus der Arbeitsteleologie kommen wir bald zu sprechen./ Die Widersprüche dieser Konzeption zu den ontologischen Ergebnissen der Wissenschaft der Neuzeit sind so offenkundig, dass sie nicht ausführlich erörtert werden müssen. Man versuche etwa, die "Geworfenheit" des Existentialismus mit dem Bild der Wissenschaft vom Entstehen des Menschen ontolo-

gisch in Einklang zu bringen. Die Verwirklichung dagegen stellt sowohl die genetische Verbundenheit wie den ontologisch wesentlichen Unterschied und Gegensatz her: Die Tätigkeit des Naturwesens Mensch lässt, auf der Basis des unorganischen und organischen Seins, aus ihnen hervorgegangen, eine eigenartige neue, kompliziertere und komplexere Stufe des Seins entstehen, eben das gesellschaftliche Sein. /Dass einzelne bedeutende Denker schon in der Antike auf die Eigenart der Praxis und der in ihr vollzogenen Verwirklichung eines Neuen reflektiert und einige ihrer Bestimmungen scharfsinnig erkannt haben, ändert an dieser Gesamtlage nichts Wesentliches./

Die Verwirklichung als Kategorie der neuen Seinsform zeigt zugleich eine wichtige Konsequenz: Das Bewusstsein des Menschen hört mit der Arbeit auf, im ontologischen Sinn ein Epiphänomenon zu sein. Zwar scheint das Bewusstsein der Tiere, besonders der höheren, eine unleugbare Faktizität zu sein, sie ist aber doch ein blosses, dienendes Teilmoment ihres biologisch fundierten, nach den Gesetzen der Biologie ablaufenden Reproduktionsprozesses. Und zwar nicht bloss in der phylogenetischen Reproduktion, wo es mit voller Selbstverständlichkeit evident ist, dass diese — nach Gesetzen, die wir heute noch nicht wissenschaftlich erfasst haben, nur als ontologische Tatsachen zur Kenntnis nehmen müssen — sich ohne irgendein Zutun des Bewusstseins abspielt, aber so ist es auch im ontogenetischen Reproduktionsprozess. Letzteren beginnen wir insofern zu übersehen, als wir das tierische Bewusstsein als Produkt der biologischen Differenzierung, der wachsenden Komplexität der Organismen zu begreifen anfangen.

Die Wechselbeziehungen der primitiven Organismen mit ihrer Umgebung laufen vorwiegend auf Grundlage biophysischer und biochemischer Gesetzmässigkeiten ab. Je höher, je komplizierter ein tierischer Organismus geartet ist, desto mehr bedarf er feinerer, differenzierterer Organe, um sich in der Wechselbeziehung mit seiner Umwelt zu erhalten, um sich reproduzieren zu können. Es ist nicht hier der Ort, diese Entwicklung selbst skizzenhaft darzustellen /und der Verfasser hält sich auch nicht kompetent dazu/, es muss nur darauf hingewiesen werden, dass die allmähliche Entwicklung des tierischen Bewusstseins aus biophysischen und biochemischen Reaktionsweisen über von Nerven vermittelten Reizen und Reflexen bis zu der erreichten höchsten Stufe stets im Rahmen der biologischen Reproduktion eingeschlossen bleibt. Sie zeigt freilich eine immer wachsende Elastizität in den Reaktionen auf die Umwelt und auf deren eventuelle Veränderungen; das zeigt sich sehr deutlich bei bestimmten Haustieren oder bei Experimenten mit Affen. Man darf aber nicht vergessen, worauf schon hingewiesen wurde, dass hier einerseits ein normalerweise nie vorhandenes Milieu der Sekundität für die Tiere entsteht, andererseits, dass dabei die Initiative, die Leitung, das Herbeischaffen von "Werkzeugen" etc. stets vom Menschen, nie von den Tieren selbst ausgeht. Das tierische Bewusstsein in der Natur geht nie über ein besseres Bedienen der biologischen Existenz und der Reproduktion hinaus, ist also — ontologisch betrachtet — ein Epiphänomenon des organischen Seins.

In der Arbeit, im Setzen des Zieles und seiner Mittel geht erst das Bewusstsein mit einem selbstgelenkten Akt, der

teleologischen Setzung, dazu über, sich nicht bloss der Umgebung anzupassen -- wozu auch solche Tätigkeiten der Tiere gehören, die die Natur objektiv, unbeabsichtigt verändern --, sondern in der Natur selbst von dieser aus unmögliche, ja undenkbar^{zu}e Veränderungen vollziehen. Indem also die Verwirklichung zu einem umformenden, neuformenden Prinzip der Natur wird, kann das Bewusstsein, das dazu Impuls und Richtung^{tung} gegeben hat, ontologisch kein Epiphänomenon mehr sein. Mit dieser Feststellung scheidet sich der dialektische Materialismus vom mechanischen ab. Denn dieser erkennt als objektive Wirklichkeit nur die Natur in ihrer Gesetzmäßigkeit an. Marx vollzieht nun die Trennung des neuen Materialismus vom alten, des dialektischen vom mechanischen, mit grosser Entschiedenheit in seinen bekannten Thesen über Feuerbach: "Der Hauptmangel alles bisherigen Materialismus /den Feuerbachschen mit eingerechnet/ ist, dass der Gegenstand, die Wirklichkeit, Sinnlichkeit nur unter der Form des Objekts oder der Anschauung gefasst wird; nicht aber als sinnlich menschliche Tätigkeit, Praxis; nicht subjektiv. Daher die tätige Seite abstrakt im Gegensatz zu dem Materialismus von dem Idealismus -- der natürlich die wirkliche, sinnliche Tätigkeit als solche nicht kennt -- entwickelt. Feuerbach will sinnliche -- von den Gedankenobjekten wirklich unterschiedne^e Objekte; aber er fasst die menschliche Tätigkeit selbst nicht als gegenständliche Tätigkeit." Und im weiteren spricht er deutlich aus, dass die Wirklichkeit des Denkens, der nicht mehr epiphänomenale Charakter des Bewusstseins nur in der Praxis auffindbar und nachweisbar ist: "Der Streit über die Wirklichkeit oder Nichtwirklichkeit des Denkens -- das von

der Praxis isoliert ist — ist eine rein scholastische Frage.¹³¹⁴
 Dass wir hier die Arbeit als Urform der Praxis dargestellt haben, entspricht durchaus dem Geist dieser Feststellungen von Marx; hat doch Engels viele Jahrzehnte später gerade in der Arbeit den entscheidenden Motor zum Menschwerden des Menschen erblickt. Natürlich ist diese unsere Behauptung, bis jetzt, nicht viel mehr als eine Deklaration, freilich eine, deren blosses richtiges Aussprechen bereits manche entscheidende Bestimmungen des Gegenstandskomplexes enthält und sogar erhellt. Aber selbstverständlicherweise kann diese Wahrheit nur durch ihr möglichst vollständiges Explizitwerden, sich als solche erweisen und bewähren. Schon die blosse Tatsache, dass in die Welt der Wirklichkeit Verwirklichungen /Ergebnisse der menschlichen Praxis in der Arbeit/ als neue, aus der Natur nicht ableitbare Gegenständlichkeitsformen eintreten, die aber doch und gerade als solche ebenso Wirklichkeiten sind wie die Produkte der Natur, zeugt schon auf dieser Anfangsstufe für die Richtigkeit unserer Behauptung.

Über die konkreten Erscheinungs- und Äusserungsweisen des Bewusstseins sowie über die konkrete Seinsweise seiner nicht mehr epiphänomenalen Beschaffenheit wird in diesem Kapitel und in den folgenden noch viel die Rede sein. Jetzt kann nur das Grundproblem — vorläufig äusserst abstrakt — angedeutet werden. Es handelt sich dabei um die untrennbare Zusammengehörigkeit zweier einander gegenüber an sich heterogener Akte, die jedoch in ihrer neuen ontologischen Verbundenheit ^{den} ~~zum~~ eigentlichen seienden Komplex der Arbeit ^{ausmachen} ~~werden~~ und, wie wir sehen werden, das ontologische Fundament der gesellschaftlichen Praxis, ja des gesellschaftlichen Seins überhaupt bilden. Die

beiden heterogenen Akte, von denen hier die Rede ist, sind: einerseits die möglichst genaue Widerspiegelung der in Betracht kommenden Wirklichkeit, andererseits die daran anknüpfende Setzung jener Kausalitätsketten, die, wie wir wissen, für die Verwirklichung der teleologischen Setzung unentbehrlich sind. Diese erste Beschreibung des Phänomens wird zeigen, dass beide unter sich heterogeneⁿ Betrachtungsweisen der Wirklichkeit, sowohl jede für sich wie ihre unausweichliche Verbundenheit, die Grundlage zur ontologischen Eigenart des gesellschaftlichen Seins bilden. Wenn wir nun unsere Analyse mit der Widerspiegelung beginnen, so zeigt sich sogleich eine genaue Trennung von Objekten, die unabhängig vom Subjekt existieren, und von Subjekten, die jene, in mehr oder weniger richtigen Annäherung, durch Bewusstseinsakte abbilden, zu eigenen geistigen Besitz machen können. Diese bewusst gewordene Trennung von Subjekt und Objekt ist ein notwendiges Produkt des Arbeitsprozesses und zugleich die Grundlage für die spezifisch menschliche Existenzweise. Wenn das Subjekt, als im Bewusstsein losgelöst von der Objektwelt, nicht fähig wäre, diese zu betrachten, in ihrem Ansichsein zu reproduzieren, könnte jene Zielsetzung, die auch der allerprimitivsten Arbeit zugrunde liegt, nie zustandekommen. Natürlich stehen auch die Tiere in einem — immer komplizierter werden^{den}, schliesslich durch eine Art von Bewusstsein vermittelten^{en} Verhältnis zu ihrer Umgebung. Da dieses jedoch im Bereich des Biologischen beharrt, kann ein derartiges Getrenntsein und Gegenüberstehen von Subjekt und Objekt, wie beim Menschen, bei ihnen nie entstehen. Sie reagieren mit grosser Sicherheit auf das, was für sie im gewohnten Lebensumkreis nützlich oder gefährdend ist. Ich las z.B.

einmal über eine bestimmte Art asiatischer Wildgänse, die nicht nur die Raubvögel überhaupt von weitem erkannten, sondern auch ihre verschiedenen Arten genau unterschieden und auf die verschiedenen verschieden reagierten. Daraus folgt jedoch keineswegs, dass sie diese Arten, wie der Mensch, auch begrifflich unterschieden hätten. Es ist äusserst fraglich, ob sie sie in ganz anderen Verhältnissen, etwa wenn man ihnen experimentell diese Raubvögel in der Nähe, ruhend gezeigt hätte, überhaupt mit dem Fernbild und mit der drohenden Gefahr identifiziert hätten. Will man, was nie ohne Willkür geschehen kann, menschliche Bewusstseinskategorien auf die Tierwelt anwenden, so kann man sagen, dass die höchstentwickelten Tiere im besten Fall Vorstellungen der wichtigsten Momente ihrer Umwelt bilden können, nie aber Begriffe über sie. Freilich muss man den Terminus Vorstellung mit den nötigen Vorbehalten gebrauchen, denn wo bereits eine Begriffswelt ausgebildet ist, wirkt diese auf Anschauung und Vorstellung wieder zurück. Originär geht dieser Wandel ebenfalls unter der Einwirkung der Arbeit vor sich. Gehlen weist z.B. sehr richtig darauf hin, dass beim Menschen eine gewisse Arbeitsteilung der Sinne in der Anschauung vor sich geht, dass er imstande ist, Eigenschaften der Dinge, die er als biologisches Wesen nur durch den Tastsinn erfassen konnte, rein visuell wahrzunehmen. ¹⁵¹⁴

Über die weiteren Folgen dieser Entwicklungsrichtung des Menschen durch die Arbeit werden wir in späteren Zusammenhängen noch viel Ergänzendes sagen müssen. Hier müssen wir uns, um die durch die Arbeit entstehende neue Grundstruktur klar herauszuarbeiten, darauf beschränken, dass in der Widerspiegelung der Wirklichkeit, als Voraussetzung für Ziel und Mittel der Arbeit, eine Trennung, eine Lösung des Menschen von seiner Umgebung

vollzogen wird, eine Distanzierung, die sich im Gegenüberstehen von Subjekt und Objekt klar offenbart. In der Widerspiegelung der Wirklichkeit löst sich die Abbildung von der abgebildeten Wirklichkeit ab, gerinnt zu einer eigenen "Wirklichkeit" im Bewusstsein. Wir haben das Wort Wirklichkeit in Anführungszeichen gesetzt, weil ja im Bewusstsein die Wirklichkeit bloss reproduziert wird; es entsteht eine neue Gegenständlichkeitsform, aber keine Wirklichkeit, und — gerade ontologisch — kann das Reproduzierte mit dem, was es reproduziert, unmöglich gleichartig, geschweige denn identisch sein. Im Gegenteil. Ontologisch teilt sich das gesellschaftliche Sein in zwei heterogene Momente, die vom Standpunkt des Seins nicht nur heterogen einander gegenüberstehen, sondern geradezu Gegensätze sind: das Sein und seine Widerspiegelung im Bewusstsein.

Diese Dualität ist eine Grundtatsache des gesellschaftlichen Seins. Die früheren Seinsstufen sind im Vergleich dazu streng einheitlich. Die ununterbrochene und unausweichliche Bezogenheit der Widerspiegelung auf das Sein, ihre Einwirkungen darauf schon in der Arbeit, aber noch ausgeprägter in weiteren Vermittlungen /die erst später zur Darstellung gelangen können/, die Determiniertheit der Widerspiegelung durch ihr Objekt etc. können diese fundamentale Dualität nie völlig aufheben. Mit dieser Dualität tritt der Mensch aus der Tierwelt heraus. Wenn Pawlow das nur dem Menschen eigene zweite Signalsystem beschreibt, stellt er richtig fest, dass allein dieses System sich von der Wirklichkeit entfernen, in ihrer Wiedergabe fehlgehen kann. Das ist nur möglich, weil die Widerspiegelung sich auf das ganze, vom Bewusstsein unabhängige, stets intensiv unendliche Objekt richtet, dieses in seinem Ansichsein zu erfassen sucht

und gerade infolge der dazu notwendigen, selbstgesetzten Distanz dabei irregehen kann. Das bezieht sich selbstredend nicht nur auf die Anfangsstadien der Widerspiegelung. Auch wenn komplizierte, in sich homogen geschlossene Hilfskonstruktionen des Erfassens der Wirklichkeit durch Widerspiegelung, wie Mathematik, Geometrie, Logik etc., schon entstanden sind, bleibt diese Möglichkeit des Irrtums infolge der Distanzierung unverändert bestehen; gewisse primitive Irrtumsmöglichkeiten werden zwar — relativ — ausgeschaltet, es treten aber kompliziertere, gerade durch die weiter distanzierenden Vermittlungssysteme hervorgebrachte an ihre Stelle. Andererseits folgt aus dieser Distanzierung und Objektivierung, dass die Abbilder niemals quasiphotographische, mechanisch treue Kopien der Wirklichkeit sein können. Sie sind immer von den Zielsetzungen, also, genetisch gesprochen, von der gesellschaftlichen Reproduktion des Lebens, originär von der Arbeit bestimmt. In meiner "Eigenart des Aesthetischen" habe ich, das Alltagsdenken analysierend, auf diese konkret teleologische Orientiertheit der Widerspiegelung hingewiesen. Man könnte sagen, dass hier die Quelle ihrer Fruchtbarkeit, ihrer ununterbrochenen Entdeckungstendenz von Neuem zu finden ist, während die eben geschilderte Objektivierung in einer entgegengesetzten Richtung korrektiv tätig ist. Das Resultat ist also, wie stets bei Komplexen, ein Ergebnis der Wechselwirkung von Gegensätzen.

Mit alledem haben wir aber noch nicht den entscheidenden Schritt zum Verständnis der ontologischen Beziehung von Widerspiegelung und Wirklichkeit getan. Die Widerspiegelung hat dabei eine eigenartige widerspruchsvolle Position: Einerseits ist sie der strikte Gegensatz zu jedem Sein, sie ist, eben weil

sie Widerspiegelung ist, kein Sein; andererseits und zugleich ist sie das Vehikel zum Entstehen der neuen Gegenständlichkeit im gesellschaftlichen Sein, zu dessen Reproduktion auf gleichbleibender oder erhöhter Stufenleiter. Dadurch erhält das die Wirklichkeit widerspiegelnde Bewusstsein einen gewissen Möglichkeitscharakter. Wir müssen damit zu dem Problem zurückkehren, das wir bei der Behandlung der Kontroverse zwischen Aristoteles und der megarischen Schule in der Darstellung N. Hartmanns berührt haben. Wie ^{er}erinnerlich, verflücht Aristoteles die Ansicht, dass ein Baumeister, auch wenn er nicht baut, der Möglichkeit *εἰ δυνατόν* nach doch ein Architekt bleibt, während Hartmann auf den Arbeitslosen hinweist, bei dem diese Möglichkeit ihren real nichtigen Charakter offenbart, nämlich, dass er nicht zu arbeiten imstande ist. Hartmanns Beispiel ist sehr lehrreich, weil es zeigt, wie dieser, im Banne von einseitigen und verengten Vorstellungen, an dem hier real vorliegenden Problem achtlos vorbeigeht. Es ist nämlich unzweifelhaft, dass während einer tiefen Wirtschaftskrise viele Arbeiter keine faktische Möglichkeit haben, Arbeit zu erhalten; es ist aber ebenso fraglos — und hierin liegt die tiefe Ahnung der Wahrheit in der Aristotelischen Dynamis-Konzeption —, dass er jederzeit bei günstiger Wendung der Konjunktur seine alte Arbeit wieder aufzunehmen imstande ist. Wie soll nun diese seine Beschaffenheit, vom Standpunkt einer Ontologie des gesellschaftlichen Seins, anders bestimmt werden, als dadurch, dass er, infolge seiner Erziehung, seines Lebenslaufs, seiner Erfahrungen etc., auch als Arbeitsloser — seiner Dynamis nach — ein Arbeiter bleibt? Dadurch entsteht keineswegs, was Hartmann befürchtet, ein "Gespensterdasein der Möglichkeit", denn der Arbeitslose /mit

dieser realen Ummöglichkeit, Arbeit zu finden/ ist ebenso ein seiender, potentieller Arbeiter wie im Falle der Verwirklichung seines Bestrebens, Arbeit zu finden. Es kommt nur darauf an, zu verstehen, dass Aristoteles in seinem breiten und tiefen, universellen und vielseitigen Bestreben, die gesamte Wirklichkeit philosophisch zu erfassen, Phänomene wahrnimmt, denen gegenüber Hartmann, infolge seiner Befangenheit in logisch-erkenntnistheoretischen Vorurteilen, trotz richtigen Einsichten in bestimmte Probleme, hilflos gegenübersteht. Dass bei Aristoteles diese Kategorie der Möglichkeit, wegen seiner falschen Ansichten über den teleologischen Charakter auch der nicht gesellschaftlichen Wirklichkeit und der Gesellschaft als Ganzheit, oft verworren wirkt, ändert, wenn man das ontologisch Reale von blossen Projektionen in nicht teleologisch gearteten Seinsformen zu unterscheiden versteht, nichts Wesentliches. Man könnte freilich sagen, dass die erworbenen Fähigkeiten zur Arbeit ebenso Eigenschaften des arbeitslosen Arbeiters bleiben, wie sonstige Eigenschaften eines jeden Seienden, die z.B. in der unorganischen Natur oft sehr grosse Zeitspannen hindurch keine aktuelle Wirksamkeit erhalten und doch Eigenschaften des betreffenden Seienden bleiben. Auf den Zusammenhang zwischen Eigenschaft und Möglichkeit haben wir schon früher wiederholt hingewiesen. Das würde vielleicht zur Widerlegung Hartmanns ausreichen, nicht jedoch zum Erfassen der spezifischen Eigenart der sich hier offenbarenden Möglichkeit, auf die die Dynamis-Konzeption von Aristoteles hinzielt. Interessanterweise kann man den Anknüpfungspunkt gerade bei Hartmann selbst finden. In der Analyse des biologischen Seins weist er, wie wir an seinem Ort festgestellt haben, darauf hin, dass die

Anpassungsfähigkeit eines Organismus von seiner Labilität, wie Hartmann diese Eigenschaft bezeichnet, abhängt. Dass Hartmann bei der Behandlung dieser Frage das Problem der Möglichkeit nicht berührt, tut nichts zur Sache. Natürlich könnte man auch diese Charakteristik der Organismen als ihre Eigenschaft bezeichnen und damit das Problem der Möglichkeit auch hier für erledigt erklären. Damit wäre aber der Kern unserer gegenwärtigen Frage umgangen. Es kommt dabei nicht darauf an, dass diese Labilität vorläufig nicht im voraus erkennbar, sondern erst post festum feststellbar ist, denn die Frage, ob etwas -- im ontologischen Sinn -- erkennbar ist, ist dafür, ob es in dieser Hinsicht ein Seiendes ist, gleichgültig. /Die ontologische Realität der Gleichzeitigkeit zweier Ereignisse hat nichts damit zu tun, ob wir diese Gleichzeitigkeit zu messen imstande sind./

Unsere Fragestellung hat dieses ontologische Problem so beantwortet, dass die Widerspiegelung, gerade ontologisch betrachtet, an sich kein Sein ist, also kein "Gespensterdasein", denn ganz einfach kein Sein. Und doch ist sie zweifellos die entscheidende Voraussetzung für die Setzung von Kausalreihen, und zwar gerade im ontologischen und nicht im erkenntnistheoretischen Sinn. Die so entstehende ontologische Paradoxie versucht nun die Dynamis-Konzeption von Aristoteles in ihrer dialektischen Rationalität zu erhellen. Aristoteles erkennt die ontologische Beschaffenheit der teleologischen Setzung richtig, wenn er ihr Wesen mit der Dynamis-Konzeption in eine untrennbare Verbindung bringt, indem er das Vermögen /Dynamis/ als "die Fähigkeit, etwas gut oder gemäss einem Entschluss auszuführen", bestimmt und diese Bestimmung bald

danach dahin konkretisiert: "Denn wir sprechen dem Affizierten, dank der Quelle, gemäss deren es affiziert wird, das Vermögen zu, affiziert zu werden — und zwar bisweilen dank einer Quelle, gemäss deren es nur überhaupt eine beliebige Affizierung erfährt, bisweilen aber dank einer Quelle, gemäss deren es nicht nur eine beliebige, sondern eine zum Besseren führende Affektion erfährt. — Vermögen heisst weiter die Fähigkeit, etwas gut oder gemäss einem Entschluss auszuführen; denn bisweilen sagen wir von Leuten, die nur überhaupt gehen oder sprechen können, aber nicht gut oder ^{nicht} einem Versatz folgend: Sie vermögen nicht zu spr^echen oder zu gehen." ¹⁵ Aristoteles sieht alle ontologischen Paradoxien dieser Lage klar; er stellt fest, "dass die Verwirklichung dem Wesen nach früher als das Vermögen ist", und pointiert sehr entschieden das hier vorhandene Modalitätsproblem: "Jedes Vermögen ist gleichzeitiges Vermögen von einander Widersprechendem; denn was nicht vermögend ist, zu bestehen, das kann an gar nichts bestehen; was aber vermögend ist, zu bestehen, das ist immer imstande, auch nicht verwirklicht zu ^{sein} werden. Was also vermögend ist, zu sein, das ist sowohl imstande, zu sein, wie auch, nicht zu sein; dasselbe Ding ist also vermögend, zu sein, und gleichzeitig vermögend, nicht zu sein." ¹⁶

Es würde uns ins Labyrinth einer unfruchtbaren Scholastik führen, wenn wir jetzt von Aristoteles fordern würden, er solle die "Notwendigkeit" der von ihm so gut dargestellten Konstellation mit zwingender Logik "ableiten". Das ist bei einer so eminent rein ontologischen Frage prinzipiell unmöglich. Bestimmte Verworrenheiten und in ihrer Folge Scheinableitungen entstehen bei Aristoteles überall, wo er das hier

so richtig Erkannte über die menschliche Praxis hinaus erweitern will. Das Phänomen der Arbeit in ihrer Einzigartigkeit als dynamisch-komplexhafte Zentralkategorie einer neu entstehenden Seinsstufe steht in klar analysierbarer Form vor uns, wie sie ja auch vor Aristoteles stand, es kommt nur darauf an, durch entsprechende ontologische Analyse diese dynamische Struktur als Komplex aufzudecken, um dadurch — nach dem Marzschens Muster, dass die Anatomie des Menschen den Schlüssel zur Anatomie des Affen ergibt — wenigstens den abstrakt-kategoriellen Weg, der hierher geführt hat, verständlich machen zu können. Es scheint höchst wahrscheinlich, dass die, auch von Hartmann ihrer Bedeutung gemäss geschilderte, Labilität im biologischen Sein hochentwickelter Tiere dafür eine gewisse Basis bilden könnte. Die Entwicklung der Haustiere, die im ständigen und intimen Umgang mit den Menschen stehen, zeigt, wie grosse Möglichkeiten in dieser Labilität stecken können. Es muss aber gleichzeitig festgehalten werden, dass diese Labilität nur eine allgemeine Grundlage dafür bildet, dass die entwickeltste Form dieser Erscheinung durch einen Sprung, der in der setzenden Tätigkeit des allerprimitivsten, noch im Übergang aus der Tierheit befindlichen Menschen einsetzt, die Grundlage zum wirklichen Menschsein bilden kann. Der Sprung kann also nur post festum verständlich gemacht werden, auch wenn bedeutende Gedankenverstösse, wie diese neue Form der Möglichkeit im Dynamis-Begriff von Aristoteles, viel Licht auf seinen so erkenbaren Weg werfen.

Der Übergang von der Widerspiegelung als einer besonderen Form des Nichtseins zum aktiven und produktiven Sein des Setzens von Kausalzusammenhängen bietet eine entfaltete Form der

Aristotelischen Dynamis, die wir als den Alternativcharakter einer jeden Setzung im Arbeitsprozess bestimmen können. Dieser tritt zuerst beim Setzen des Zieles der Arbeit ans Tageslicht. Man kann seinen Charakter am besten beim Betrachten der allerprimitivsten Arbeitsakten feststellen. Wenn der Urmensch aus einer Masse von Steinen einen als für seine Zwecke geeignet scheinenden auswählt und die anderen liegen lässt, so ist klar, dass hier eine Wahl, eine Alternative vorliegt. Und zwar eben in dem Sinne, dass der Stein, als an sich seiender Gegenstand der unorganischen Natur, in keiner Weise dazu präformiert war, ein Instrument für diese Setzung zu werden. Natürlich wächst auch das Gras nicht, um von den Rindern gefressen zu werden, und diese nicht, um Fleisch für die Nahrung der Raubtiere zu liefern. In beiden Fällen liegt aber von der Seite der fressenden Tiere eine biologische Gebundenheit an eine jeweils derartige Nahrung, die ihr Verhalten mit biologischer Notwendigkeit determiniert. Darum ist ihr dabei auftretendes Bewusstsein eindeutig determiniert: ein Epiphänomenon, niemals eine Alternative. Der zum Instrument ausgewählte Stein wird aber durch einen Bewusstseinsakt ausgewählt, der nicht mehr biologischen Charakters ist. Es müssen -- durch Beobachtung und Erfahrung, d.h. durch Widerspiegelung und durch ihre bewusstseinsmässige Verarbeitung -- bestimmte Eigenschaften des Steins erkannt werden, die ihn für die geplante Tätigkeit geeignet oder ungeeignet machen. Der nach aussen höchst einfache und einheitliche Akt, die Auswahl eines Steines ist ihrer inneren Struktur nach höchst kompliziert und voller Widersprüche. Es handelt sich nämlich dabei x um zwei, aufeinander heterogen bezogene Alternativen. Erstens: Ist der

Stein für den gesetzten Zweck richtig oder falsch gewählt? Zweitens: Ist das Ziel richtig oder falsch gesetzt, d.h. ist ein Stein überhaupt ein wirklich geeignetes Instrument für diese Zielsetzung? Es ist leicht ersichtlich, dass beide Alternativen nur aus einem dynamisch funktionierenden und dynamisch verarbeiteten System der Widerspiegelungen der Wirklichkeit /also aus einem System von an sich nichtseienden Akten/ emporsteigen können. Es ist aber ebenso leicht ersichtlich, dass erst, wenn die Ergebnisse der nichtseienden Widerspiegelung sich zu einer solchen, alternativ strukturierten Praxis verdichten, aus dem nur naturhaft Seienden ein Seiendes im Rahmen des gesellschaftlichen Seins werden kann, etwa ein Messer oder eine Axt, also eine völlig und radikal neue Gegenständlichkeitsform dieses Seienden. Denn der Stein in seinem naturhaften Dasein und Sosein hat gar nichts mit Messer oder Axt zu tun.

Diese Eigenart der Alternative tritt auf etwas entwickelterer Stufe noch plastischer hervor, wenn nämlich der Stein nicht nur aufgelesen und als Instrument der Arbeit gebraucht wird, sondern, um ein besseres Arbeitsmittel zu sein, einen weiteren Prozess der Bearbeitung unterworfen wird. Hier, wo die Arbeit in einem noch eigentlicheren Sinn verwirklicht wird, enthüllt die Alternative noch deutlicher ihr wahres Wesen: Sie ist kein einmaliger Akt der Entscheidung, sondern ein Prozess, eine ununterbrochene zeitliche Kette von immer neuen Alternativen. Wenn man auch noch so flüchtig auf den Prozess einer beliebigen Arbeit -- und sei sie noch so primitiv -- reflektiert, so muss man sehen, dass es sich niemals bloss um das mechanische Durchführen einer Zielsetzung han-

deln kann. Die Kausalkette in der Natur läuft "von selbst" gemäss ihrer eigenen naturhaften inneren Notwendigkeit des "wenn ... dann" ab. In der Arbeit wird jedoch, wie wir gesehen haben, nicht nur das Ziel teleologisch gesetzt, sondern auch die Kausalkette, die es verwirklicht, muss sich in eine gesetzte Kausalität verwandeln. Denn sowohl das Arbeitsmittel wie der Arbeitsgegenstand sind an sich der Naturkausalität unterworfenen Naturdinge, die erst in der teleologischen Setzung, erst durch sie obwohl sie Naturgegenstände bleiben, eine gesellschaftlich seiende Gesetztheit im Arbeitsprozess erhalten können. Darum wiederholt sich im Detail des Arbeitsprozesses fortlaufend diese Alternative: Eine jede einzelne Bewegung im Prozess des Schleifens, Schabens etc. muss richtig erdacht sein /auf richtiger Widerspiegelung der Wirklichkeit beruhen/, richtig auf die Zielsetzung orientiert, richtig manuell durchgeführt sein/etc. Ist dies nicht der Fall, so wird in jedem Augenblick die gesetzte Kausalität aufhören, wirksam zu sein, und der Stein muss wieder ein einfaches, naturhaften Kausalitäten unterworfenen, naturhaftes Seiendes werden, das gar nichts mehr mit Arbeitsmittel oder Arbeitsgegenstand zu tun hat. Die Alternative erstreckt sich also auf die einer richtigen oder fehlerhaften Tätigkeit, um Kategorien, die erst im Arbeitsprozess zu Formen der Wirklichkeit werden, ins Leben zu rufen.

Natürlich können die Fehler von sehr verschieden abgestufter Beschaffenheit sein, nämlich entweder durch den folgenden Akt oder durch die folgenden Akten korrigierbare, was wieder neue Alternativen in die geschilderte Entschlusskette einführt -- wobei auch hier die leichte oder schwere, in einem

Akt oder in einer Reihe von Akten vollziehbare Korrektur sich variierend einschleibt --, oder der begangene Fehler kann die ganze Arbeit zur vergeblichen machen. Die Alternativen im Arbeitsprozess sind also nicht gleichartig, nicht gleichrangig. Das, was Churchill für die viel komplizierteren Fälle der gesellschaftlichen Praxis geistvoll gesagt hat, dass man durch einen Entschluss in eine "Periode der Konsequenzen" eintreten kann, taucht als Charakteristik der Struktur jeder gesellschaftlichen Praxis bereits in der primitivsten Arbeit auf. Diese ontologische Struktur des Arbeitsprozesses als einer Kette von Alternativen darf nicht dadurch verdunkelt werden, dass im Laufe der Entwicklung, sicherlich schon auf relativ niedrigen Entwicklungsstufen, die einzelnen Alternativen des Arbeitsprozesses durch Einübung und Gewohnheit zu bedingten Reflexen werden und deshalb bewusstseinsmässig "unbewusst" vollzogen werden können. Ohne hier auf Beschaffenheit und Funktion der bedingten Reflexen eingehen zu können -- sie zeigen sich auf komplizierteren Stufen, sowohl in der Arbeit selbst als auf allen Gebieten der gesellschaftlichen Praxis etwa als Widersprüchlichkeit der Routine etc. --, muss nur festgestellt werden, dass jeder bedingte Reflex ursprünglich Gegenstand einer Alternativentscheidung gewesen ist, und zwar sowohl in der Entwicklung der Menschheit als bei jedem Individuum, das ja diese bedingten Reflexe erst durch Lernen, Einübung etc. ausbilden kann, und am Anfang dieses Prozesses stehen eben die Ketten von Alternativen.

Die Alternative, ebenfalls ein Akt des Bewusstseins, ist also die Vermittlungskategorie, durch deren Hilfe die Widerspiegelung der Wirklichkeit zum Vehikel des Setzens eines Seienden wird. Dabei ist zu betonen, dass dieses Seiende in der

Arbeit stets etwas Naturhaftes ist, und diese seine naturhafte Beschaffenheit kann niemals völlig aufgehoben werden. So gross die umformenden Wirkungen des teleologischen Setzens der Kausalitäten im Arbeitsprozess auch sein mögen, die Naturschranke kann nur zurückweichen, aber niemals völlig verschwinden; das bezieht sich auf den Atomreaktor ebenso wie auf die Steinaxt. Denn, um nur eine der hier auftauchenden Möglichkeiten zu erwähnen, die Naturkausalitäten werden zwar den arbeitsmässig gesetzten unterworfen, hören aber, da jeder Naturgegenstand eine intensive Unendlichkeit von Eigenschaften als Möglichkeiten in sich fasst, niemals völlig zu wirken auf. Da ihre Wirksamkeit in völliger Heterogenität zur teleologischen Setzung steht, muss diese in vielen Fällen der teleologischen Setzung entgegengesetzte, ja zuweilen diese zerstörende Konsequenzen zeitigen. /Korrosion des Eisens etc./ Das hat zur Folge, dass die Alternative auch mit der Vollendung des jeweiligen Arbeitsprozesses weiter in Funktion bleiben muss, als Überwachung, Kontrolle, Reparatur etc., dass solche vorbeugenden Setzungen die Alternativen in der Zielsetzung und ihrer Verwirklichung ununterbrochen vermehren müssen. Die Entwicklung der Arbeit trägt deshalb dazu bei, den Alternativcharakter der menschlichen Praxis, des Verhaltens des Menschen zu seiner Umgebung und zu sich selbst immer stärker auf Alternativentscheidungen zu basieren. Die Überwindung der Tierheit durch den Sprung zum Menschwerden in der Arbeit, die Überwindung des Epiphänomenalesⁿ der bloss biologischen Determiniertheit des Bewusstseins erlangt also durch die Entwicklung der Arbeit eine unaufhaltsame Steigerung, eine Tendenz zur herrschenden Universalität. Auch hier zeigt sich, dass die neuen Seinsformen erst in ihrer allmählichen

Entfaltung zu wirklich herrschenden universellen Bestimmungen ihrer eigenen Sphäre erwachsen können. Im Sprung des Übergangs und noch lange Zeit danach stehen sie im ständigen Wett^{b/}gewerb mit den niedrigeren Seinsformen, aus denen sie entsprungen sind und die -- unaufhebbar -- ihre materielle Basis bilden, auch dann, wenn der Umformungsprozess schon ein sehr hohes Niveau erreicht hat.

Von hier rückblickend kann erst die von Aristoteles entdeckte Dynamis als neue Form der Möglichkeit in ihrer ganzen Tragweite gewürdigt werden. Denn die fundierende Setzung sowohl des Zieles wie der Mittel seiner Durchführung enthält im Laufe der Entwicklung immer stärker eine eigenartig fixierte Gestalt, die die Illusion erwecken könnte, als wäre sie bereits an sich ein gesellschaftlich Seiendes. Denken wir an eine moderne Fabrik. Das Modell /die teleologische Setzung/ wird von einem oft sehr grossen Kollektiv ausgearbeitet, diskutiert, berechnet etc., bevor es zur Verwirklichung in der Produktion selbst gelangen kann. Obwohl auf diese Weise die materielle Existenz vieler Menschen auf die Ausarbeitung solcher Modelle basiert ist, obwohl der Prozess des Modellschaffens eine bedeutende materielle Grundlage zu haben pflegt /Büros, Einrichtungen etc./, bleibt das Modell doch -- im Sinne von Aristoteles -- eine Möglichkeit, die ebenso nur durch den auf Alternativen beruhenden Beschluss der Durchführung, durch diese selbst zur Wirklichkeit werden kann, wie in der Entscheidung des Urmenschen, diesen oder jenen Stein zum Gebrauch als Beil oder Axt auszuwählen. Ja der Alternativcharakter des Entschlusses, die teleologische Setzung zu verwirklichen, erhält noch weitere Komplizierungen, die aber

seine Bedeutung als Sprung von der Möglichkeit zur Wirklichkeit nur noch stärker betonen. Man bedenke, dass für den Urmenschen nur noch die unmittelbare Brauchbarkeit überhaupt den Gegenstand der Alternative gebildet hat, während in der Entwicklung der Gesellschaftlichkeit der Produktion, d.h. der Ökonomie die Alternativen eine immer verzweigtere, differenziertere Gestalt erhalten. Schon die Entwicklung der Technik hat zur Folge, dass der Entwurf des Modells das Ergebnis einer Kette von Alternativen sein muss, aber ein noch so hoher Entwicklungsgrad der Technik /ihr Unterbau durch eine Reihe von Wissenschaften/ kann nicht der alleinige Entscheidungsgrund der Alternative sein. Denn das so ausgearbeitete technische Optimum fällt keineswegs mit dem ökonomischen Optimum ohne weiteres zusammen. Ökonomie und Technik sind zwar in der Entwicklung der Arbeit unzertrennlich koexistent, stehen in ununterbrochenen Wechselbeziehungen zueinander, das hebt jedoch, ihre Heterogenität, die sich, wie wir gesehen haben, in der widerspruchsvollen Dialektik von Zweck und Mittel zeigt, keineswegs auf, verstärkt sogar oft ihre Widersprüchlichkeit. Diese Heterogenität, auf deren komplizierte Momente wir hier nicht eingehen können, hat zur Folge, dass die Arbeit zwar zu ihrer immer höheren, immer gesellschaftlicheren Realisierung die Wissenschaft als Hilfsorgan geschaffen hat, dass aber die Wechselbeziehung beider sich stets nur in einer ungleichmässigen Entwicklung realisieren konnte.

Wenn wir nun ein solches Projekt ontologisch betrachten, so ist es klar ersichtlich, dass es die Wesenszeichen der Aristotelischen Möglichkeit, des Vermögens an sich trägt: "Was also vermögend ist, zu sein, das ist sowohl imstande, zu sein,

wie auch, nicht zu sein." Marx sagt genau im Sinne von Aristoteles, dass das Arbeitsinstrument im Laufe des Arbeitsprozesses "aus der blossen Möglichkeit sich ebenfalls in Wirklichkeit übersetzt hat."¹⁵ Ein noch so kompliziertes und auf Grundlage richtiger Widerspiegelungen entworfenes Projekt, das abgelehnt wird, bleibt ein Nichtseiendes, obwohl es die Möglichkeit in sich barg, ein Seiendes zu werden. Es bleibt also dabei, dass nur die Alternative jenes Menschen /oder jenes Kollektivs von Menschen/, der berufen ist, den Prozess der materiellen Verwirklichung durch Arbeit in Gang zu setzen, diese Verwandlung des Vermögens in Seiendes bewerkstelligen kann. Das zeigt nicht nur die obere Grenze dieser Art Möglichkeit, wirklich zu werden, an, sondern auch die untere, die bestimmt, wann und wie weit eine auf Verwirklichung gerichtete bewusstseinsmässige Widerspiegelung der Wirklichkeit zu einer Möglichkeit in diesem Sinne werden kann. Diese Möglichkeitsgrenze lässt sich keineswegs auf Gedankenniveau, auf Exaktheit, auf Originalität etc. in unmittelbarer Rationalität zurückführen. Die geistigen Momente des Projekts einer Zielsetzung für die Arbeit spielen natürlich, letzten Endes, in der Entscheidung der Alternative eine wichtige Rolle, es würde aber eine Fetischisierung der ökonomischen Ratio bedeuten, wenn wir darin allein den Motor des Überspringens von Möglichkeit zur Wirklichkeit auf dem Gebiet der Arbeit erblicken würden. Eine solche Ratio ist ein Mythos, ebenso wie die Annahme, die von uns geschilderten Alternativen würden sich auf einer Ebene der abstrakten reinen Freiheit vollziehen. In beiden Fällen muss daran festgehalten werden, dass die auf Arbeit gerichteten Alternativen immer unter konkreten Umständen zur Entscheidung streben, wieder einer-

lei, ob es sich um die Herstellung einer Steinaxt oder um das Modell eines Autos handelt, das dann in hunderttausend Exemplaren produziert wird. Das hat erstens zur Folge, dass die Rationalität sich auf das konkrete Bedürfnis stützt, das jenes Einzelprodukt zu befriedigen hat. Die Komponenten, die diese Bedürfnisbefriedigung und darum auch die Vorstellungen darüber determinieren, bestimmen deshalb den Aufbau des Projekts, die Auswahl und Gruppierung der Gesichtspunkte, neben dem Versuch, die Kausalverhältnisse der Verwirklichung richtig zu widerspiegeln; letzten Endes ist also die Bestimmung in der Einzelheit der geplanten Verwirklichung begründet. Ihre Rationalität kann also niemals eine absolute sein, sondern -- wie stets bei Versuchen, etwas zu verwirklichen -- die konkrete Rationalität eines Zusammenhanges "wenn ... dann". Dass innerhalb eines solchen Rahmens derartig notwendige Verbindungen obwalten, macht erst die Alternative zu einer möglichen: Sie setzt -- innerhalb dieses konkreten Komplexes -- die notwendige Auseinanderfolge der einzelnen Schritte voraus. Man könnte freilich einwenden: Da Alternative und Prädetermination einander logisch ausschliessen, muss gerade jene in der Freiheit des Entschlusses ein ontologisches Fundament haben. Das ist bis zu einem gewissen Grad, aber nur bis zu einem gewissen Grad richtig. Um es aber wirklich zu verstehen, muss man sich vor Augen halten, dass die Alternative von jeder Seite aus gesehen nur eine konkrete sein kann: die Entscheidung eines konkreten Menschen /oder einer konkreten Menschengruppe/ über die konkret besten Verwirklichungsbedingungen einer

konkreten Zielsetzung. Daraus folgt, dass jede Alternative /auch jede Kette von Alternativen/ sich in der Arbeit nie auf die Wirklichkeit im Allgemeinen bezieht; sie ist eine konkrete Auswahl zwischen Wegen, deren Ziel /letzten Endes die Bedürfnisbefriedigung/ nicht das sich entscheidende Subjekt, sondern das gesellschaftliche Sein, in dem es lebt und wirkt, hervorgerufen hat. Das Subjekt kann nur aus diesem von ihm unabhängig existierenden Seinskomplex bestimmte, durch diesen determinierte Möglichkeiten zum Gegenstand seiner Zielsetzung, seiner Alternative erheben. Und es ist ebenso einleuchtend, dass der Spielraum der Entscheidung ebenfalls durch diesen Seinskomplex umrissen wurde; dass dabei Breite, Weite, Tiefe etc. in der Richtigkeit der Widerspiegelung der Wirklichkeit eine gewichtige Rolle spielen, versteht sich von selbst, ändert aber nichts daran, dass auch das Setzen der Kausalreihen innerhalb der teleologischen Setzung — unmittelbar oder vermittelt — letzten Endes durch das gesellschaftliche Sein determiniert ist.

Selbstverständlich bleibt dabei die Tatsache bestehen, dass der jeweilige konkrete Beschluss zur teleologischen Setzung nie vollständig, mit zwingender Notwendigkeit aus seinen vorangegangenen Bedingungen abgeleitet werden kann. Andererseits muss allerdings festgestellt werden, dass, wenn man nicht den jeweilig einzelnen teleologischen Setzungsakt, sondern die Gesamtheit dieser Akte und ihre Wechselbeziehungen zueinander in einer jeweiligen Gesellschaft betrachtet, man unweigerlich dazu kommt, in ihnen tendentielle Ähnlichkeiten, Konvergenzen, Typen etc. festzustellen. Die Proportion dieser konvergierenden bzw. divergierenden Tendenzen in dieser Totalität zeigt

die Realität des eben angedeuteten konkreten Spielraums der teleologischen Satzungen auf. Der reale gesellschaftliche Prozess, aus dem sowohl Zielsetzung wie Auffindung und Anwendung der Mittel emporsteigt, bestimmt eben den konkret umgrenzten Spielraum für mögliche Fragen und Antworten, für Alternativen, die real verwirklicht werden können. Die determinierenden Komponenten erscheinen in der ~~zu~~ jeweiligen Totalität noch konkreter und fester umrissen als in den isoliert betrachteten einzelnen Satzungsakten. Damit ist jedoch nur eine Seite der Alternative dargestellt. Die noch so klar umrissene Beschreibung eines jeweiligen Spielraums kann die Tatsache nicht aus der Welt schaffen, dass im Akt der Alternative ein Moment der Entscheidung, der Wahl enthalten ist und dass "Ort" und Organ dieser Entscheidung das menschliche Bewusstsein bildet; gerade diese ontologisch reale Funktion hebt dieses aus der Epiphänomenalität der vollständig biologisch bedingten tierischen Bewusstseinsformen heraus.

In einem bestimmten Sinne könnte man deshalb hier vom ontologischen Keim der Freiheit sprechen, die in den philosophischen Streitigkeiten über Mensch und Gesellschaft eine so grosse Rolle gespielt hat und heute noch spielt. Die Wesensart einer solchen ontologischen Genesis der Freiheit, die in der Alternative innerhalb des Arbeitsprozesses zum ersten Mal in der Wirklichkeit erscheint, muss aber noch deutlicher konkretisiert werden, um keinerlei Missdeutungen entstehen zu lassen. Wenn wir nämlich die Arbeit in ihrer ursprünglichen Wesensart -- als Produzent von Gebrauchswerten -- als "ewige", im Wechsel der gesellschaftlichen Formationen sich immer erhaltende Form

des Stoffwechsels zwischen Mensch /Gesellschaft/ und Natur fassen, so ist es klar, dass die Intention, die den Charakter der Alternative bestimmt, obwohl sie von gesellschaftlichen Bedürfnissen ausgelöst wird, sich auf eine Veränderung von Naturgegenständen richtet. In den bisherigen Betrachtungen waren wir bestrebt, diese originäre Wesensart der Arbeit festzuhalten und ihre entwickelteren komplizierteren Formen, die bereits bei der gesellschaftlich-ökonomischen Setzung des Tauschwerts und seinen Wechselbeziehungen mit dem Gebrauchswert entstehen, für spätere Analysen aufzusparen. Es ist natürlich schwer möglich, dieses Niveau der Abstraktion im Sinne von Marx überall konsequent festzuhalten, ohne bei einzelnen Analysen Tatsachen heranzuziehen, die bereits konkretere, durch die jeweilige Gesellschaft bedingte Umstände voraussetzen. So, als wir zuletzt über Heterogenität von technischem und ökonomischem Optimum sprachen; wir gingen dort auf eine solche Erweiterung des Blickfeldes nur deshalb ein, um die Kompliziertheit der Momente bei der Umwandlung der Möglichkeit in Wirklichkeit an einem konkreten Beispiel — gewissermassen als Horizont — anzudeuten. Jetzt aber muss von der Arbeit ausschliesslich im engsten Sinne des Wortes, in ihrer Urform, als Organ des Stoffwechsels zwischen Mensch und Natur die Rede sein, denn nur so kann man jene Kategorien aufzeigen, die sich ontologisch notwendig aus dieser Urform ergeben, die deshalb aus der Arbeit ein Modell der gesellschaftlichen Praxis überhaupt machen. Es wird die Aufgabe kommender Untersuchungen sein, grösstenteils erst in der Ethik, jene Komplikationen, Beschränkungen etc. aufzuzeigen, die sich auf dem Boden einer immer stärker in ihrer entfalteten Totalität erfassten Gesellschaft ergeben.

So verstanden zeigt die Arbeit ontologisch ein Doppel-
 gesicht: Einerseits wird an dieser ihrer Allgemeinheit ein-
 leuchtend, dass eine Praxis nur infolge einer teleologischen
 Setzung eines Subjekts möglich ist, dass aber eine solche
 Setzung eine Erkenntnis und ein Setzen der naturkausalen Pro-
 zesse als Setzungen in sich schliesst. Andererseits handelt es
 sich darin derart überwiegend um ein Wechselverhältnis zwischen
 Mensch und Natur, dass man bei der Analyse der Setzung das
 Recht hat, nur die daraus entspringenden Kategorien zu berück-
 sichtigen. Wir werden alsbald sehen, dass auch, wenn wir uns
 den Veränderungen zuwenden, die die Arbeit in ihrem Subjekt
 hervorruft, wir die Besonderheit dieses Verhältnisses, das
 die Wesensart der neu entstehenden Kategorien beherrscht, wahr-
 nehmen, so dass die äusserst wichtigen anderen Wandlungen im
 Subjekt bereits Produkte entwickelterer, vom gesellschaft-
 lichen Standpunkt höherer Stadien sind, die freilich ihre ur-
 sprüngliche Form in der blossen Arbeit zur ontologischen Vor-
 aussetzung haben müssen. Wir haben gesehen, dass die entschei-
 dende neue Kategorie, die den Umschlag der Möglichkeit in Wirk-
 lichkeit ins Leben ruft, eben die Alternative ist. Was ist nun
 deren wesentlicher ontologischer Gehalt? Es klingt beim ersten
 Aussprechen vielleicht x etwas überraschend, wenn wir an dieser
 als übergreifendes Moment ihren vorwiegend erkenntnismässigen
 Charakter ins Licht stellen. Selbstverständlich ist der erste
 Impuls zur teleologischen Setzung der Wille zur Bedürfnis-
 befriedigung. Dieser ist aber noch ein gemeinsamer Zug zwischen
 tierischem und menschlichem Leben. Die Scheidung der Wege setzt
 erst ein, wenn zwischen Bedürfnis und Befriedigung die Arbeit,
 die teleologische Setzung eingeschaltet wird. Schon in diesem

Tatbestand, worin der erste Impuls zur Arbeit enthalten ist, kommt ihre vorwiegend erkenntnisähnliche Beschaffenheit klar zum Ausdruck, denn es ist zweifellos ein Sieg des bewussten Verhaltens über die blosse Spontaneität des biologisch Instinktmässigen, wenn zwischen Bedürfnis und unmittelbare Befriedigung die Arbeit als Vermittlung geschoben wird.

Noch deutlicher zeigt sich diese Lage, wenn die Vermittlung in der Alternativkette der Arbeit verwirklicht wird. Der Arbeitende muss notwendig einen Erfolg seiner Tätigkeit erstreben. Diesen kann er aber nur dann erlangen, wenn er sowohl in der Zielsetzung wie in der Auswahl ihrer Mittel sich unablässig darauf richtet, alles, was mit der Arbeit zusammenhängt, in seinem objektiven Ansichsein zu erfassen und sich zu ihm, zum Ziel und zu seinen Mitteln ihrem Ansichsein entsprechend zu verhalten. Darin ist nicht nur die Intention auf objektive Widerspiegelung enthalten, sondern auch das Bestreben, alles bloss Instinktive, Gefühlsmässige etc., das die objektive Einsicht trüben könnte, auszuschalten. Damit entsteht eben die Vorherrschaft des Bewussten über das Instinktive, des Erkenntnishaften über das bloss Emotionale. Natürlich soll damit nicht gesagt werden, dass die entstehende Arbeit des Urmenschen sich in den Formen einer heutigen Bewusstheit abgespielt hätte. Die Bewusstseinsformen sind sicherlich von diesen qualitativ derart verschieden, dass wir sie nicht einmal zu rekonstruieren imstande sind. Es gehört jedoch, wie bereits gezeigt wurde, zu den objektiven, seinsmässigen Voraussetzungen der Arbeit, dass nur eine richtige Widerspiegelung der Wirklichkeit, wie sie an sich, unabhängig vom Bewusstsein ist, die Verwirklichung der der Zielsetzung gegenüber gleichgültig

heterogenen Naturkausalitäten, ihre Verwandlung in gesetzte, der teleologischen Setzung dienende vollziehen kann. Die konkreten Alternativen der Arbeit in der Zielbestimmung wie in der Durchführung beinhalten also letzten Endes immer vor allem eine Wahl zwischen Richtigkeit und Falschheit. Das macht ihr ontologisches Wesen aus, ihre Macht, die Aristotelische Dynamis jeweils in eine konkrete Verwirklichung zu verwandeln. Diese primäre Erkenntnismässigkeit der Arbeitsalternativen ist also eine unaufhebbare Faktizität, ist eben das ontologische Geradesosein der Arbeit; es kann also ganz unabhängig davon ontologisch erkannt werden, in welchen Bewusstseinsformen es sich ursprünglich und vielleicht noch lange Zeiten hindurch realisiert.

Diese Verwandlung des arbeitenden Subjekts — die eigentliche Menschwerdung des Menschen — ist die notwendige seinsmässige Folge dieses objektiven Geradesoseins der Arbeit. In seiner Bestimmung der Arbeit, deren Text wir bereits ausführlich zitiert haben, spricht Marx ~~x~~ auch über ihre bestimmende Einwirkung auf das menschliche Subjekt. Er zeigt, dass der Mensch, indem er auf die Natur einwirkt, sie verändert, "verändert er zugleich seine eigne Natur. Er entwickelt die in ihr schlummernden Potenzen und unterwirft das Spiel ihrer Kräfte seiner eignen Botmässigkeit."¹⁸~~19~~ Das bedeutet vor allem, worüber schon in der objektiven Analyse der Arbeit die Rede sein musste, eine Herrschaft der Bewusstheit über das bloss biologisch Instinktive. Das hat von der Seite des Subjekts aus betrachtet eine sich immer erneuernde Kontinuität dieser Herrschaft zur Folge, und zwar einer Kontinuität, die in jeder einzelnen Arbeitsbewegung als neues Problem, als neue Alter-

native auftaucht und jedesmal, wenn die Arbeit gelingen soll, mit dem Sieg der richtigen Einsicht über das bloss Instinktive enden muss. Denn ebenso wie das Natursein des Steines sich in vollendeter Heterogenität zu seinem Gebrauch als Messer oder Art befindet und nur infolge des Setzens richtig erkannter Kausalketten durch den Menschen diese Verwandlung erfahren kann, steht es mit den ursprünglich biologisch-instinktiven Bewegungen etc. auch beim Menschen selbst. Diese muss der Mensch selbst eigens für die jeweilige Arbeit ausdenken und im ständigen Kampf gegen das bloss Instinktive in ihm selbst, gegen sich selbst durchsetzen. Auch hier zeigt sich die Aristotelische Dynamis /Marx gebraucht den auch vom Historiker der Logik, Prantl gewählten Terminus "Potenz"/ als kategorieller Ausdruck dieses Übergangs. Das, was Marx hier Potenz nennt, ist letzten Endes dasselbe, was N. Hartmann als die Labilität im biologischen Sein der höheren Tiere bezeichnet, eine grosse Elastizität in der Anpassung, wenn nötig, auch an gründlich veränderte Umstände. Das war sicher die biologische Grundlage der Verwandlung eines entwickelten Tieres in den Menschen. Wir können dies bei höher entwickelten Tieren in Gefangenschaft wie bei Haustieren beobachten. Nur bleibt dieses elastische Verhalten, dieses Aktuellwerden von Potenzen auch hier rein biologisch, indem die Anforderungen an das Tier von aussen, vom Menschen dirigiert, als neue Umgebung, im weitesten Sinne des Wortes, auftreten, so dass das Bewusstsein auch hier ein Epiphänomen bleiben muss. Die Arbeit bedeutet aber, wie bereits betont, einen Sprung in dieser Entwicklung. Die Anpassung übergeht nicht nur aus dem Instinktiven ins Bewusste, sondern sie entfaltet sich als eine "Anpassung" an nicht von

der Natur geschaffene, vielmehr an selbstgewählte, an selbstgeschaffene Umstände.

Eben deshalb ist die "Anpassung" beim arbeitenden Menschen keine innerlich stabile und statische wie bei anderen Lebewesen, die der Regel nach auf eine unveränderte Umgebung in gleicher Weise zu reagieren pflegen, und keine von aussen gelenkte wie bei den Haustieren. Das Moment des Selbstgeschaffenen verändert nicht nur die Umgebung selbst, und diese nicht nur unmittelbar materiell, sondern auch in ihren materiellen Rückwirkungen auf den Menschen; so wird z.B. infolge der Arbeit das Meer, das anfangs eine Bewegungsgrenze bedeutet hat, zu einem immer intensiveren Verbindungsmittel. Aber darüber hinaus — und natürlich, solche Funktionswandlungen verursachend — wirkt diese strukturelle Beschaffenheit der Arbeit auch auf das arbeitende Subjekt zurück. Will man die dabei entstehenden Wandlungen im Subjekt richtig verstehen, so muss man von der, bereits geschilderten, objektiven Lage ausgehen, dass es der Initiator der Zielsetzung, der Verwandlung widerspiegelter Kausalketten in gesetzte, des Verwirklichen all dieser Setzungen im Arbeitsprozess ist. Es handelt sich also um eine ganze Reihe verschiedener Setzungen theoretischer und praktischer Art durch das Subjekt. Das Gemeinsame in allen diesen, wenn man sie als Akte eines Subjekts zu begreifen versucht, ist, dass überall das unmittelbar, instinktiv Erfassbare infolge der Distanzierung, die jedes Setzen notwendig in sich begreift, durch Bewusstseinsakte ersetzt oder wenigstens beherrscht wird. Man darf dabei sich vom Schein, dass in jeder eingeübten Arbeit die meisten einzelnen Akte nicht mehr einen direkt bewussten Charakter besitzen, nicht irreführen lassen. Das "Instinktive",

"Nichtbewusste" an ihnen beruht auf der Verwandlung von bewusst entstandenen Bewegungen in fixierte bedingte Reflexe. Diese unterscheiden sich vor allem nicht hierin von den instinktiven Aeusserungen der höheren Tiere, sondern darin, dass dieses Nichtmehrbesusstsein etwas ständig auf Kündigung, auf Wiederruf Binstelltes ist. Akkumulierte Arbeitserfahrungen haben sie fixiert, neue können sie jederzeit durch neue, ebenfalls auf Wiederruf fixierte ersetzen. Die Anhäufung der Arbeitserfahrungen hat also eine derartige Doppellinie des Aufhebens und des Aufbewahrens der eingeübten Bewegungen, die deshalb, auch wenn sie als bedingte Reflexe fixiert sind, diesen ihren Ursprung aus der distanzierenden, Ziel und Mittel bestimmenden, die Durchführung überwachenden und korrigierenden Setzung in jedem Fall in sich enthalten.

Diese Distanzierung hat als weitere wichtige Folge, dass der arbeitende Mensch dazu gezwungen ist, seine Affekte bewusst zu beherrschen. Er mag müde werden, wird aber, wenn die Unterbrechung der Arbeit schadet, diese doch fortsetzen; er mag, z.B. bei der Jagd, von Furcht erfasst werden, er wird aber dennoch an seinem Platz ausharren und den Kampf mit starken und gefährlichen Tieren dennoch aufnehmen etc. /Hier sei nochmals betont, dass wir jetzt eine Arbeit um ihrer Gebrauchswerte willen unterstellen, was ja sicherlich auch ihre anfängliche Form war. Erst in den viel komplizierteren Klassengesellschaften kreuzen andere, aus dem gesellschaftlichen Sein entsprungene Motive dieses ursprüngliche Verhalten, z.B. Sabotage der Arbeit. Aber die Herrschaft des Bewussten über das Instinktive bleibt auch hier als Grundrichtung erhalten./ Es ist ohne weiteres evident, dass damit Verhaltensarten ins menschliche Leben eintreten, die für

das eigentliche Menschsein des Menschen schlechthin ausschlaggebend werden. Es ist allgemein bekannt, dass die Herrschaft des Menschen über seine Instinkte, Affekte etc. das Hauptproblem einer jeden Gesittung ist, von Gewohnheit und Tradition bis zu den höchsten Formen der Ethik. Die Probleme der höheren Stufen können natürlich erst später, wirklich angemessen nur in der Ethik selbst, behandelt werden, es ist aber für die Ontologie des gesellschaftlichen Seins entscheidend wichtig, dass sie bereits in der alleranfänglichsten Arbeit auftauchen, und zwar in der ganz distinkten Form des bewussten Beherrschens der Affekte etc. Man hat oft den Menschen als werkzeugmachendes Tier charakterisiert. Das ist auch richtig, es muss aber damit ergänzt werden, dass das Machen und der Gebrauch von Werkzeugen die hier geschilderte Selbstbeherrschung des Menschen zwangsläufig, als unabdingbare Voraussetzung der erfolgreichen Arbeit mit sich führt. Auch das ist ein Moment des hier geschilderten Sprunges, des Heraustretens des Menschen aus dem bloss tierischen Dasein. Wenn bei ^a Hüstieren ähnliche Erscheinungen auftauchen scheinen, z.B. das Apportieren der Jagdhunde, so muss nochmals wiederholt werden, dass solche Gewohnheiten nur im Umgang mit den Menschen, nur von ^m Menschen dem Tiere aufgezwungen entstehen können, während der Mensch für sich selbst die Selbstbeherrschung durchsetzt, als notwendige Voraussetzung der Verwirklichung seiner selbstgesetzten Ziele in der Arbeit. Es gilt also auch in dieser Hinsicht für die Arbeit, dass sie das Vehikel für das Sichselbstschaffen des Menschen als Menschen ist. Als biologisches Wesen ist er ein Produkt der Naturentwicklung. Mit seiner Selbstverwirklichung, die natürlich auch in ihm selbst ein Zurückweichen der Naturschranke, freilich niemals ihr Verschwinden, ihr vollständiges Überholen bedeuten

kann, tritt er in ein neues, selbstbegründetes Sein ein:
in das gesellschaftliche.

64-130. ddolig Baldiur'sar Svannal (2. fjeret)

miteinander, sind also nur in einer wirklich synthetischen, auf die Totalität der gesellschaftlichen Praxis und damit des gesellschaftlichen Seins gerichteten Darstellung erfassbar.

3

Die Subjekt-Objekt-Beziehung in der Arbeit und ihre Folgen

Damit sind jene Erscheinungsweisen der spezifisch menschlichen Lebensführung, die, wenn auch noch so weit vermittelt, aus der Arbeit entspringen und darum ontologisch-genetisch aus ihr begriffen werden müssen, noch lange nicht erschöpft. Bevor wir jedoch auf einige, scheinbar sehr entlegene, dem Wesen nach jedoch hier verwurzelte Fragen näher eingehen können, müssen wir eine bereits von uns gestreifte unmittelbare Folgeerscheinung der Arbeit, nämlich die Entstehung des Subjekt-Objekt-Verhältnisses und die darin wirklich wirkende notwendige Distanziertheit des Objekts vom Subjekt etwas näher betrachten. Diese Distanziertheit schafft sogleich eine unentbehrliche, mit Eigenleben versehene Basis für das gesellschaftliche Sein der Menschen: die Sprache. Engels sagt mit Recht, sie käme daher, dass die Menschen "einander etwas zu sagen hatten. Das Bedürfnis schuf sich sein Organ." Was bedeutet jedoch etwas zu sagen? Mitteilungen, und zwar höchst wichtige, wie betreffend Gefahr, Nahrungsmittel, sexuelles Begehren, etc., finden wir bereits bei den höheren Tieren. Der Sprung zwischen diesen Mitteilungen und denen der Menschen, auf die Engels treffend hinweist, liegt gerade in dieser Distanz. Der Mensch spricht immer "über" etwas Bestimmtes, das er dadurch in einem doppel-

ten Sinn von seinem unmittelbaren Dasein abhebt: Erstens, indem es als ein unabhängig existierendes Objekt gesetzt ist, zweitens — und darin kommt die Distanzierung womöglich noch stärker zum Vorschein —, indem er zwar bemüht ist, das jeweilige Objekt als konkretes deutlich zu machen, seine Ausdrucksmittel, seine Bezeichnungen sind aber so beschaffen, dass jedes Zeichen auch in völlig anderen Zusammenhängen vollständig figurieren kann. Damit löst sich das im Wortzeichen Abgebildete von den Gegenständen, die es bezeichnet, und damit auch vom Subjekt, das es äussert, ab, wird zum gedanklichen Ausdruck für je eine ganze Gruppe von bestimmten Phänomenen, die in ganz anderen Zusammenhängen, von ganz anderen Subjekten in ähnlicher Weise angewendet werden können. Die Mitteilungsformen der Tiere kennen keine derartige Distanziertheit, sie bilden einen organischen Bestandteil des biologischen Lebensprozesses, und wenn sie auch einen deutlichen Inhalt haben, so ist dieser an konkret bestimmte Situationen der daran Beteiligten gebunden; wir können hier also nur in einer sehr übertragenen, leicht missverständlichen Sinn überhaupt von Subjekten und Objekten sprechen, obwohl stets ein konkretes Lebewesen eine Mitteilung über ein konkretes Phänomen zu machen bestrebt ist, obwohl diese Mitteilungen in ihrer unabweisbaren ~~Fix~~ Situationsgebundenheit höchst eindeutig zu sein pflegen. Die simultane Setzung des Subjekts und Objekts in der Arbeit und ebenso, aus ihr entspringend, in der Sprache distanzieren das Subjekt vom Objekt und vice versa, das konkrete Objekt von seinem Begriff etc., im hier angegebenen Sinn. Dadurch wird erst ein tendenziell schrankenlos erweiterbares Begreifen des Objekts und sein Beherrschen durch den Menschen möglich. Es ist nicht überraschend, dass das Benennen der Ob-

jekte, das Aussprechen ihres Begriffs, ihres Namens lange Zeit als magisches Wunder gegolten hat; noch im Alten Testament drückt sich die Herrschaft des Menschen über das Tier darin aus, dass Adam ihnen Namen gibt, worin zugleich das Heraustreten der Sprache aus der Natur deutlich bezeichnet wird.

Dieses Distanzschaffen erhält aber sowohl in der Arbeit selbst, wie in der Sprache eine ständig zunehmende Differenzierung. Schon die einfachste Arbeit verwirklicht, wie wir gesehen haben, durch die Dialektik von Ziel und Mittel ein neues Verhältnis der Unmittelbarkeit und Vermittlung, auch dadurch, dass jede durch Arbeit erreichte Bedürfnisbefriedigung bereits ihrem objektiven Wesen nach eine vermittelte ist; die ebenfalls unaufhebbare Tatsache, dass jede Arbeitsprodukt, wenn es fertiggestellt, für den es gebrauchenden Menschen eine neue -- nicht mehr naturhafte -- Unmittelbarkeit besitzt, verstärkt in ihrer Gegensätzlichkeit diesen Tatbestand. /Das Kochen oder Braten des Fleisches ist eine Vermittlung, aber das Essen des gekochten und gebratenen Fleisches ist in diesem Sinn ebenso unmittelbar, wie die des rohen, wenn auch das letztere naturhaft, das erstere gesellschaftlich ist./ Die Arbeit schiebt aber in ihrer Höherentwicklung immer ganze Serien von Vermittlungen zwischen den Menschen und sein unmittelbares Ziel, das er letztthin zu erreichen bestrebt ist. Dadurch entsteht in der Arbeit eine schon früher erscheinende Differenzierung der unmittelbaren und weiter vermittelten Zielsetzungen. /Man denke an die Herstellung von Waffen, die vom Auffinden des Erzes, von seinem Schmelzen, bis zur Fertigstellung eine ganze Reihe von verschiedenen, einander gegenüber heterogenen teleologischen

Zielsetzungen erfordert./ Eine gesellschaftliche Praxis ist nur möglich, wenn dieses Verhalten zur Wirklichkeit gesellschaftlich allgemein geworden ist. Dass bei einer solchen Ausweitung der Arbeitserfahrungen ihnen gegenüber ganz neue Verhältnisse und Strukturen entstehen, ist selbstverständlich, kann aber an der Tatsache, dass diese Unterscheidung des Unmittelbaren vom Vermittelten — bei ihrer simultanen Existenz im ihrem notwendigen Zusammenhang, ihrer Reihenfolge, ihrer Über- und Unterordnung etc. — aus der Arbeit entstanden ist, nichts ändern. Die gedankliche Distanzierung der Objekte durch die Sprache macht erst die dabei entstehende reale Distanzierung mitteilbar, zum möglichen Gemeinbesitz einer Gesellschaft fixierbar. Man denke bloss daran, dass das zeitliche Nacheinander der verschiedenen Operationen, ihre dem Wesen der Sache entsprechenden Vermittlungen /Reihenfolge, Pause etc./ unmöglich zur gesellschaftlichen Durchführbarkeit gelangen könnte — um nur das Allerwichtigste hervorzuheben — ohne eine eindeutige Gliederung der Zeit in der Sprache usw. Wie bei der Arbeit ist auch in der Sprache ein Sprung aus dem Natursein ins gesellschaftliche Sein vollzogen; hier wie dort ist dieser Sprung ein langsamer Prozess, dessen erste Anfänge uns zwar ewig unbekannt bleiben werden, deren Entwicklungsrichtung wir jedoch mit Hilfe der Entwicklung der Werkzeuge ziemlich genau studieren und als post festum Erkenntnis auch in ihrer Gesamtheit einigermaßen überblicken können. Natürlich sind auch die ältesten Sprachdenkmäler, die die Ethnographie uns liefern kann, viel jünger als die ersten Werkzeuge. Eine Sprachwissenschaft aber, die die wirklich vorhandenen Zusammenhänge zwischen Arbeit und Sprache zum Gegenstand der Forschung, zum Leitfaden der Methode machen

würde, könnte hier unsere Kenntnis vom geschichtlichen Prozess innerhalb des Sprungs ausserordentlich ausbreiten und vertiefen.

Wie bereits ausführlich dargestellt, verändert die Arbeit zwangsläufig auch die Natur des sie vollziehenden Menschen. Die Richtung, die dieser Umwandlungsprozess einschlägt, ist mit der teleologischen Setzung und ihrer praktischen Verwirklichung von selbst gegeben. Wie wir zeigten, besteht die Zentralfrage der inneren Umgestaltung des Menschen darin, dass er eine bewusste Herrschaft über sich selbst erlangt. Nicht nur das Ziel ist früher im Bewusstsein da als seine materielle Verwirklichung, diese dynamische Struktur der Arbeit erstreckt sich auch auf jede einzelne Bewegung: Der arbeitende Mensch muss jede seiner Bewegungen im voraus planen und die Realisation seiner Planung ununterbrochen kritisch, bewusstmässig überprüfen, wenn er in seiner Arbeit das konkret optimal Mögliche erreichen will. Diese Herrschaft des menschlichen Bewusstseinsphäre, auf Gewohnheiten, Instinkte, Affekte erstreckt, ist ein elementares Erfordernis selbst der primitivsten Arbeit, muss also, da es ja ein von der tierischen Verfassung qualitativ verschiedenes, ihr gegenüber völlig heterogenes Verhältnis zu sich selbst erfordert, da diese Forderungen von jeder Art der Arbeit gestellt werden, auch die Vorstellungen des Menschen über sich selbst entscheidend prägen.

Objektiv ontologisch entsteht die von uns bereits aus verschiedenen Aspekten geschilderte neue Beschaffenheit des menschlichen Bewusstseins, das aufhört, ein biologisches Epiphänomen zu sein, und ein wesentliches, aktives ~~xx~~ Moment des neu entstehenden gesellschaftlichen Seins bildet. Wenn wir in vielfacher Weise das Zurückweichen der Naturschranke infolge

Bewusstseins
über den eigenen
Leib, die sich
auf einen Teil

der Arbeit darlegten, so spielte dabei diese neue Funktion des Bewusstseins, als Trägers der teleologischen Setzungen der Praxis, eine höchst bedeutsame Rolle. Wenn wir jedoch bei diesem Fragenkomplex mit streng ontologischer Kritik verfahren wollen, so müssen wir einsehen, dass es sich zwar um ein ununterbrochenes Zurückweichen der Naturschranke, niemals aber um ihre völlige Aufhebung handeln kann; der Mensch, das aktive Mitglied der Gesellschaft, der Motor ihrer Aenderungen und Vorwärtsbewegungen, bleibt im biologischen Sinn unaufhebbar ein Naturwesen: Im biologischen Sinn bleibt sein Bewusstsein -- trotz aller auch ontologisch entscheidenden Funktionswandlungen -- untrennbar an dem biologischen Reproduktionsprozess seines Leibes[~] gebunden; in der allgemeinen Tatsache einer solchen Gebundenheit überhaupt bleibt die biologische Basis des Lebens auch in der Gesellschaft unverändert bestehen. Alle Möglichkeit, diesen Prozess etwa durch angewandte Erkenntnis zu verlängern etc., können an dieser letztthinnigen ontologischen Gebundenheit des Bewusstseins an dem Lebensprozess des Leibes nichts ändern.

Diese Beschaffenheit des Verhältnisses von zwei Seinsphären ist ontologisch betrachtet nichts strukturell Neues. Auch im biologischen Sein sind die physikalischen und chemischen Verhältnisse, Prozesse etc. unaufhebbar gegeben. Dass sie -- je höher entwickelt der Organismus, desto mehr -- Funktionen auszuüben imstande sind, die für nicht organisch gebundene, rein physikalische oder chemische Prozesse unmöglich wären, kann die unauflösliche Gebundenheit des Organismus an die Basis seines normalen Funktionierens nicht aufheben. So verschieden nun das Verhältnis des gesellschaftlichen Seins zum biologischen von dem eben erwähnten zwischen orga-

nischem und anorganischem Sein auch ist, diese Gebundenheit des komplizierteren höheren Systems an Existenz, Reproduktion etc. des es "von unten" fundierenden bleibt eine unabänderliche ontologische Tatsache. An sich wird dieser Zusammenhang auch nicht bezweifelt, die Entfaltung des Bewusstseins schafft jedoch gesellschaftlich relevante Setzungen, die bereits im Alltagsleben geeignet sind, die ontologische "intentio recta" auf falsche Bahnen zu lenken. Die so entstehenden Abweichungen von diesen Gründatsachen der Ontologie des gesellschaftlichen Seins sind schon darum so schwer zu durchschauen und zu überwinden, weil sie auf unmittelbar unaufhebbare Tatsachen des Bewusstseins sich stützen zu können scheinen. Will man die Kompliziertheit dieser Lage nicht vulgarisierend vereinfachen, so darf man sich nicht an das Wort "Scheinen" klammern, sondern muss dessen ständig gewärtig sein, dass dieses Scheinen hier eine notwendige Erscheinungsweise des gesellschaftlich-menschlichen Seins zum Ausdruck bringt und darum als solches isoliert betrachtet als unwiderlegbar vorkommen muss; sein Charakter als doch blosser Erscheinung kann nur durch die Analyse des konkreten Komplexes in seiner widerspruchsvollen Dynamik zu Tage treten.

Wir haben also zwei gegensätzlich scheinende Tatsachen vor uns: Erstens die objektiv ontologische, dass Existenz und Wirksamkeit des Bewusstseins unablässig an den biologischen Ablauf des lebenden Organismus gebunden ist, dass jedes individuelle Bewusstsein -- und ein anderes kann es nicht geben -- mit seinem Leib zusammen entsteht und vergeht. Zweitens die aus dem Arbeitsprozess entstehende führende, leitende, bestimmende Rolle des Bewusstseins dem Leib gegenüber; dieser erscheint im so gegebenen Zusammenhang als dienendes, durch-

führendes Organ der teleologischen Setzungen, die nur vom Bewusstsein ausgehen und bestimmt werden können. Dieses über jeden Zweifel erhaben scheinendes Grundfaktum des gesellschaftlichen Seins, nämlich die Herrschaft des Bewusstseins über den Leib, löst mit einer gewissen Zwangsläufigkeit im menschlichen Bewusstsein die Vorstellung aus: Das Bewusstsein bzw. die als seine substanzhaft als Träger gedachte "Seele" könnte unmöglich den Leib in solchem Ausmasse leiten und beherrschen, wenn sie nicht ihrer Substanz nach von diesem unabhängig, von ihm qualitativ verschiedenartig beschaffen wäre, wenn sie nicht ihm gegenüber eine selbständige Existenz besitzen würde. Es ist bei unbefangener, uninteressierter Betrachtung dieses Problemkomplexes -- wozu es freilich nur selten kommt -- evident, dass ein noch so sicheres Bewusstsein der Selbständigkeit noch keinen Beweis für ihr wirkliches Vorhandensein bringen kann. Soweit irgendein Seiendes dem Sein nach selbständig sein kann -- dieses Verhältnis ist immer relativ --, muss die Selbständigkeit ontologisch-genetisch ableitbar sein, die selbständige Funktion innerhalb eines Komplexes reicht als Beweis nicht aus. Dieser Beweis -- natürlich nur innerhalb des gesellschaftlichen Seins, also auch hier nur relativ -- ist für den Menschen in seiner Ganzheit, als Individuum, als Persönlichkeit zu führen, niemals also für Leib oder Bewusstsein /Seele/, jedes für sich, isoliert betrachtet, wo objektiv-ontologisch eine unauflösbare Einheit, die Unmöglichkeit des Seins des Bewusstseins ohne das simultane Sein des Leibes, gegeben ist. Ontologisch muss gesagt werden, dass ein Seinszustand ~~ex~~ des Leibes ohne Bewusstsein möglich ist, z.B. wenn infolge einer Krankheit das Bewusstsein zu funktionieren aufhört, während ein Bewusstsein

ohne biologische Grundlage unmöglich ein Sein besitzen kann. Das widerspricht der selbständigen, leitenden, planenden Rolle des Bewusstseins dem Leib gegenüber keineswegs, ist vielmehr ihre ontologische Grundlage. Der Widerspruch zwischen Erscheinung und Wesen ist also hier in einer äusserst krassen Form vorhanden. Man darf freilich nicht vergessen, dass solche Gegensätzlichkeiten zwischen Erscheinung und Wesen gar nicht so selten vorkommen; es genügt an die Bewegung der Sonne und der Planeten denken, wo die dem Wesen nach diametral entgegengesetzte Erscheinungsweisen für die Bewohner der Erde so fest in ihrer sinnlich-unmittelbaren Widerspiegelung der Phänomene gegeben ist, dass auch für den überzeugtesten Anhänger der Kopernikanischen Weltauffassung im unmittelbar-sinnlichen Alltagsleben die Sonne morgens auf- und abends untergeht.

Dass dieser Widerspruch zwischen Erscheinung und Wesen im Bewusstsein der Menschen leichter, wenn auch an sich langsam, den Charakter eines primär ontologischen Widerspruchs verlor und als der, was er ist, als einer zwischen Erscheinung und Wesen bewusst werden konnte, liegt darin, dass er sich auf das äussere Leben der Menschen bezieht und ihr Verhalten zu sich selbst nicht unmittelbar berühren muss. Natürlich spielt diese Frage im Zusammenbruch der religiösen Ontologie und der Verwandlung des ontologisch fundierten Glaubens in ein rein subjektives religiöses Bedürfnis eine gewisse Rolle, auf die wir hier unmöglich näher eingehen können. Bei der uns gegenwärtig interessierenden Frage handelt es sich dagegen um die für jeden Menschen alltäglich-vitalen Interessen an seinem geistigen Bilde von sich selbst. Dazu kommt noch verstärkend die Tatsache, dass zwar die objektiv-ontologische Selbständig-

30 - Modelle, hypotetisch

30 - A Semiswelben csak valobajta, mislet van.

Készletek magyarázat (35) a nyelvvel nem ismételhető (1934)

A ember és állat között létezik "nyelv" különbség nem rekonstruálható, az ember "átmenet", a "miskolc" "közvetlen" (3-4)

A két nyelv közötti viszonylatok és rekonstruálhatóság (2)

das "Mittelbewußte" in der des "Instinkte" Arbeit (61-62)

1937 - die Sprache

Ad Zilber: "Eine Sprachwissenschaft aber, die die wirklich vorhandene Zusammenhänge zwischen Arbeit und Sprache zum Gegenstand der Forschung zum Leitfaden der Methode machen würde, könnte hier unsere Kenntnis vom genrichtlichen Prozess innerhalb des Sprachs außerordentlich ausbreiten und vertiefen." (1934-1935)

1937 - "im unken", "intencio recta" (interjekt.)
nach individuell, bildet von

1938 - "Wsch"

keit der "Seele" vom Leibe bloss auf einer unbegründeten Annahme, auf einer isolierend, falsch abstrahierenden Betrachtung des Gesamtprozesses beruht, jedoch das selbständige Handeln des Bewusstseins, die von ihm ausgehende Wesensart der teleologischen Setzungen, der bewusstseinsmässigen Kontrolle ihrer Durchführung etc. objektive Tatsachen der Ontologie und des gesellschaftlichen Seins sind. Wenn also das Bewusstsein seine eigene Selbständigkeit vom Leibe als ontologisch absolute Wahrheit fasst, irrt es nicht in der unmittelbar gedanklichen Fixierung des Phänomens, wie beim Planetensystem, sondern bloss darin, dass es die -- ontologisch notwendige -- Erscheinungsweise als direkt und adäquat in der Sache selbst fundiert betrachtet. Wie schwierig die Überwindung dieser notwendig dualistischen Erscheinungsweise eines ontologisch letztthin einheitlichen Kräftekomplexes ist, zeigt sich nicht nur in den Religionen, sondern auch immer wieder in der Geschichte der Philosophie. Selbst jene Denker, die sonst ernsthaft und erfolgreich bemüht waren, die Philosophie von den transzendent-theologischen Dogmen zu reinigen, strauchelten hier und mussten den alten Dualismus in neuen Formulierungen doch aufrechterhalten. Es genügt, an die grossen Philosophen des 17. Jahrhunderts zu erinnern, bei denen in der unaufhebbaren Dualität von Ausdehnung und Denken diese Erscheinungsweise als ontologisch Letztes aufbewahrt bleibt /Descartes/. Spinozas Pantheismus verschiebt die Lösung in eine transzendente Unendlichkeit; die Zweideutigkeit des deus sive natura drückt dies am energischsten aus. Und der ganze Okkasionalismus ist nichts weiter als ein Versuch, eine gedankliche Versöhnung ohne wirkliche ontologische Entwirrung des Grundproblems zu geben. Die Schwierigkeit, dieses Irregehen der ontologischen

"intentio recta" im Alltagsleben und auch in der Philosophie zu durchschauen, steigert sich auch im Laufe der Entfaltung des gesellschaftlichen Seins. Freilich liefert die Entwick-^Wlung der Biologie als Wissenschaft immer neue und bessere Argumente für die Untrennbarkeit von Bewusstsein und Sein, für die Unmöglichkeit der Existenz einer "Seele" als selbständiger Substanz.

Dafür wirken aber andere Kräfte des sich ständig höher organisierenden gesellschaftlichen Lebens in der entgegen-^{ge}setzten Richtung. Wir meinen dabei den Problemkomplex, den man als Sinnhaftigkeit des Lebens umschreiben kann. Dieser Sinn ist vom Menschen für den Menschen, für sich und ~~Seinesgleiche~~ gesellschaftlich gesetzt; in der Natur kommt diese Kategorie überhaupt nicht vor, also auch nicht als Negation des Sinnes. Leben, Geburt, Tod sind als Erscheinungen des Naturhaften Lebens gefasst sinnfrei, weder sinnvoll noch sinnwidrig. Erst wenn der Mensch in der Gesellschaft für sein Leben einen Sinn sucht, ist mit dem Scheitern einer solchen Bestrebung ihr Gegenpol, die Sinnlosigkeit ebenfalls gesetzt. In den anfänglichen Gesellschaften erscheint diese Wirkungsart noch in einer spontanen, rein gesellschaftlichen Form: Ein Leben, das den Geboten der jeweiligen Gesellschaft entspricht, ist sinnvoll; so der Heldentod der Spartaner bei Thermopylä. Erst wenn die Gesellschaft sich so weit differenziert, dass der Mensch individuell sein Leben als sinnhaft gestaltet oder es der Sinnlosigkeit preisgibt, entsteht dieses Problem als allgemeines und mit ihm eine weitere Vertiefung des als selbständig Betrachtens der "Seele", nunmehr ausdrücklich nicht nur dem Leib, sondern auch den eigenen spontanen Affekten gegenüber. Die unabänderlichen Fakten des Lebens, vor allem der Tod, der eigene

ebenso wie der von anderen, macht das Bewusstsein von dieser Sinnhaftigkeit zu einer gesellschaftlich geglaubten Realität. An sich erfordert das Streben nach Sinnhaftigmachen des Lebens keineswegs notwendigerweise eine Verfestigung dieses Dualismus von Leib und Seele; es genügt, um das zu sehen, nur an Epikur zu denken. Dies ist jedoch nicht die Regel solcher ~~xxx~~ Entwicklungen. Die, hier bereits erwähnte, spontan in die Aussenwelt projizierte Teleologie des Alltagslebens hilft ontologische Systeme aufzubauen, in welchen die Sinnhaftigkeit des einzelnen Lebens als Teil, als Moment eines Weltteleologischen Erlösungswerks erscheint. Ob dabei die Seligkeit im Himmel oder die Selbstauflösung in einer seeligen Ungegenständlichkeit, in einem heilbringenden Nichtsein das krönende Ende der teleologischen Kette bildet, bleibt für diese Betrachtungen irrelevant. Wichtig ist, dass das Bewahrenwollen der sinnvollen Integrität der Persönlichkeit — von einer bestimmten Entwicklungsstufe an ein wichtiges Problem des gesellschaftlichen Lebens — eine geistige Stütze in einer von solchen Bedürfnissen entwickelten fingierten Ontologie erhält.

Wir sind mit Absicht auf so weitgehende, weitvermittelte Folgeerscheinungen unseres Phänomens, der ontologisch falschen Auslegung einer elementaren Tatsache des menschlichen Lebens zu sprechen gekommen. Denn erst so wird es sichtbar, ein wie weites Feld im Menschwerden des Menschen durch die Arbeit extensiv wie intensiv entstanden ist. Die Herrschaft des Ziele setzenden Bewusstseins über den gesamten sonstigen Menschen, vor allem über seinen eigenen Leib, das dadurch errungene distanziert-kritische Verhalten des menschlichen Bewusstseins zur eigenen Person, lässt sich, freilich in stets wan-

delnden Formen, mit neuen immer differenzierteren Inhalten durch die Menschheitsgeschichte hindurch verfolgen. Und ihr Ursprung liegt zweifellos in der Arbeit. Deren Analyse führt zwanglos, von selbst zu dieser Phänomengruppe, während alle anderen Erklärungsversuche, ohne es zu wissen, die durch die Arbeit entstandenen Selbsterfahrungen des Menschen voraussetzen. Es ist z.B. irreführend, im Erlebnis des Traumes den Ursprung dieser Selbständigkeit der "Seele" zu suchen. Auch einige höheren Tiere träumen, ohne dass dadurch der ~~zu~~ tierisch-epiphänomenale Charakter ihres Bewusstseins eine solche Richtung nehmen könnte. Dazu kommt noch, dass die Unheimlichkeit des Traumes als Erlebnis gerade darin besteht, dass sein als Seele interpretiertes Subjekt Wege einschlägt, die ihrer normalen Herrschaft im Leben mehr oder weniger inkongruent zu sein scheinen. Ist jedoch einmal, infolge der wachen Arbeitserfahrungen, das selbständige Dasein der "Seele" zum fixen Punkt des Menschenbildes geworden, dann, aber nur dann, können Traumerlebnisse zu einem weiteren gedanklichen Aufbau ihres transzendenten Seins führen. Das geschieht schon in der Magie und mit entsprechenden Aenderungen in den späteren Religionen.

Man darf aber nicht vergessen, dass sowohl die von der Magie erstrebte Beherrschung der sonst unbewältigten Naturkräften wie die religiösen Auffassungen von Schöpfergöttern sich letzten Endes die menschliche Arbeit als Modell zugrunde legen. Engels, der gelegentlich auch dieses Problem streift, sich aber mehr für die Entstehung der idealistisch-philosophischen Weltanschauung interessiert, will diese daraus ableiten, dass schon auf einer relativ niedrigen Stufe /in der einfachen Familie/ "der die Arbeit planende Kopf ... die geplante Arbeit durch andre Hände ausführen lassen konnte". ² Das ist sicher

richtig für jene Gesellschaften, in denen die herrschenden Klassen bereits vollständig aufgehört haben, selbst zu arbeiten, in denen deshalb die von Sklaven verrichtete körperliche Arbeit einer gesellschaftlichen Verachtung anheimfiel; so in der entwickelten hellenischen Polis. Aber noch die Homerische Heroenwelt kennt keine prinzipielle Verachtung der körperlichen Arbeit, in ihr sind Arbeit und Musse noch nicht in klassenmässiger Arbeitsteilung verschiedenen gesellschaftlichen Menschengruppen ausschliesslich zugewiesen. "Ihn /Homer, G. L./ und seine Hörer reizt nicht das Ausmalen der Befriedigung, sondern sie empfinden die Lust an des Menschen Tun, an seiner Fähigkeit, sich ein Mahl zu gewinnen und zu bereiten und sich damit selbst zu stärken... Die Teilung des menschlichen Lebens in Arbeit und Musse ist hier im Homerischen Epos noch in ihrem konkreten Zusammenhang geschaut. Der Mensch arbeitet; das ist notwendig, um zu essen und mit dem Fleischopfer die Götter zu versöhnen, und wenn er gegessen und geopfert hat, beginnt die freie Freude."³ Und wenn Engels im An~~sch~~chluss an die angeführte Stelle davon spricht, dass der ideologische Prozess, den er meint, "namentlich seit Untergang der antiken Welt die Köpfe beherrscht hat", so weist er auf die weltanschauliche Wirkung, die der Spiritualismus des Christentums in Gang gebracht hat; das Christentum war jedoch, vor allem in seinen ersten Anfängen, in denen sein Spiritualismus vielleicht seinen ⁿHöhepunkt erlangte, keineswegs die Religion einer von der physischen Arbeit gesellschaftlich befreiten Oberschicht. Wenn wir nun weiter darauf bestehen, dass in der Arbeit selbst die objektiv wirksame, aber ontologisch relative Unabhängigkeit des Bewusstseins vom Leib entstand, zugleich mit ihrer -- erscheinungsmässige -- völligen Selb-

ständigkeit und deren Widerspiegelung in den Erlebnissen des Subjekts als "Seele", so steht es uns ganz fern, daraus spätere kompliziertere Auffassungen dieses Komplexes direkt ableiten zu wollen. Was wir auf Grund der Ontologie des Arbeitsprozesses behaupten, ist nur jener schlichter Tatbestand, den wir beschrieben haben. Wenn er sich auf verschiedenen Entwicklungsstufen, in verschiedenen Klassenlagen sehr verschieden äussert, so folgen diese oft entgegengesetzten Differenzierungen des jeweiligen Inhalts aus der jeweiligen Struktur der jeweiligen sozialen Formation. Das schliesst freilich keineswegs aus, dass die Grundlage bei dieser so verschieden gearteten Erscheinungen eben jener ontologische Tatbestand sei, der mit der Arbeit, in ihr objektiv notwendig entstehen musste.

Bereits die Frage, ob die Selbständigkeit der "Seele" eine diesseitige oder jenseitige Auslegung erfährt, ist vom Ursprung aus nicht mehr abzuleiten. Sicher waren die meisten magischen Vorstellungen wesentlich diesseitig: Die unbekanntem Naturkräfte sollten durch Magie ebenso beherrscht werden wie die bekannten durch normale Arbeit, und die magischen Abwehrmassnahmen etwa gegen gefährliche Einwirkungen der durch den Tod selbständig gewordenen "Seelen" entsprechen in ihrer allgemeinen Struktur durchaus den alltäglichen teleologischen Arbeitssetzungen, mag ihr Inhalt noch so phantastisch sein. Auch die Forderung eines Jenseits, wo die auf der Erde abgebrochene, fragmentarisch gebliebene Sinnhaftigkeit des Lebens etwa durch Seligkeit oder Verdammnis erfüllt wird, entstand -- als allgemein menschliches Phänomen -- aus der Lage solcher Menschen, denen das ihnen offen stehende Leben

keine diesseitige Erfüllung zu geben imstande war. Max Weber weist richtig auf das entgegengesetzte Extrem hin, dass etwa Kriegshelden ein Jenseits "unvornehm und würdelos" erscheint; "Den Tod und die Irrationalität^{en} des menschlichen Schicksals innerlich zu bestehen, ist dem Krieger eine alltägliche Sache, und die Chancen und Abenteuer des Diesseits erfüllen sein Leben derart, dass er etwas anderes als den Schutz gegen bösen Zauber und zeremonielle, dem ständischen Würdegefühl adäquate und zu Bestandteilen der Standeskonventionen~~en~~ werdende Riten, allenfalls priesterliche Gebete für ~~sie~~^{Sie} oder glücklichen, in einen Heldenhimmel führenden Tod von einer Religiosität nicht verlangt und ungern akzeptiertⁿ.⁴⁸ Es genügt anⁿ Farinata degli Uberti Dantes, an die von Machiavelli gelobten Florentiner, denen am Heil ihrer Vaterstadt mehr lag als an ihrem eigenen Seelenheil, zu denken, um die Richtigkeit dieses Gedankengangs einzusehen. Eine derartige Vielfalt, die nur ein kleiner Ausschnitt der im gesellschaftlichen Sein verwirklicht ist, bedarf natürlich in jeder neuen historischen Gestalt einer besonderen Erklärung. Das schliesst aber nicht aus, dass keine dieser Gestalten wirklich werden könnte, ohne jene ontologische Trennung von Bewusstsein und Leib, die in der Arbeit ihre erste und allgemein herrschende, fundamentale und Komplizierteres fundierende Funktion erhalten hat. In ihr -- und nur in ihr -- kann also die ontologische Genesis der späteren komplizierten gesellschaftlichen Phänomene gesucht und gefunden werden.

Wie grundlegend die Arbeit für das Menschwerden des Menschen ist, zeigt sich auch darin, dass ihre ontologische Beschaffenheit den genetischen Ausgangspunkt für noch eine,

die Menschen im Laufe ihrer ganzen Geschichte tief bewegende Lebensfrage bildet, für die Freiheit. Auch bei ihrer Betrachtung müssen wir dieselbe Methode anwenden, wie bisher: Bei Aufzeigen jener Urstruktur, die den Ausgangspunkt zu den späteren Formen, ihr unaufhebbares Fundament bildet, gleichzeitig auch jene qualitativen Unterschiede sichtbar machen, die im Laufe der späteren gesellschaftlichen Entwicklung mit spontaner Unvermeidlichkeit auftreten und die ursprüngliche Struktur des Phänomens notwendig, auch in wichtigen Bestimmungen entscheidend modifizieren. Die besondere Schwierigkeit für eine -- allgemein methodologische -- Untersuchung der Freiheit liegt gerade darin, dass sie zu den vielgestaltigsten, vielseitigsten, schillerndsten Erscheinungen der gesellschaftlichen Entwicklung gehört. Man könnte sagen: Jedes einzelne relativ eigengesetzlich gewordene Gebiet des gesellschaftlichen Seins produziert je eine eigene Form der Freiheit, die noch dazu, simultan mit der gesellschaftlich-geschichtlichen Entwicklung der betreffenden Sphäre, ebenfalls bedeutsamen Wandlungen unterworfen ist. Freiheit im juristischen Sinne bedeutet etwas wesentlich anderes als im Sinne der Politik, der Moral, der Ethik etc. Eine angemessene Behandlung der Freiheitsfrage kann also auch nur in der Ethik stattfinden. Eine solche Differenzierung ist schon darum theoretisch höchst wichtig, weil die idealistische Philosophie um jeden Preis einen einheitlich-systematischen Begriff der Freiheit suchte und jeweils auch gefunden zu haben vermeinte. Auch hier zeigen sich die verwirrenden Folgen jener weit verbreiteten Tendenz, die die ontologischen Fragen mit logisch-erkenntnistheoretischen Methoden zu lösen versucht. Demzufolge entsteht einerseits eine falsche, oft fetischisierende Homogenisierung heterogener

Seinskomplexe, andererseits werden, wie schon früher gezeigt wurde, die komplizierteren Formen als Modellvorbilder der einfacheren gebraucht und damit wird sowohl das genetische Verständnis der ersteren wie die richtige wertmässige Analyse der letzteren methodologisch unmöglich gemacht.

Wenn wir nun, nach diesen unerlässlichen Vorbehalten, die ontologische Genesis der Freiheit in der Arbeit zu klären versuchen, müssen wir naturgemäss von dem alternativen Charakter der Zielsetzung in der Arbeit ausgehen. In dieser Alternative erscheint nämlich das der Natur völlig fremde Phänomen der Freiheit zum ersten Mal in einer deutlich umrissenen Gestalt: Indem das Bewusstsein in alternativer Weise darüber entscheidet, welches Ziel es setzen und wie es die dazu erforderlichen Kausalreihen als Mittel der Verwirklichung in gesetzte verwandeln will, entsteht ein dynamischer Wirklichkeitskomplex, zu dem in der Natur keinerlei Analogie zu finden ist. Das Phänomen der Freiheit kann also in seiner ontologischen Genesis nur hier aufgesucht werden. In erster * Annäherung gesagt, Freiheit ist jene Bewusstseinsakt, als dessen Ergebnis ein neues, von ihm gesetztes Sein entsteht. Schon hier weicht unsere ontologisch-genetische Auffassung von der idealistischen ab. Denn erstens besteht die Grundlage der Freiheit, wenn wir von ihr als Moment der Wirklichkeit sinnvoll sprechen wollen, in einer konkreten Entscheidung zwischen verschiedenen konkreten Möglichkeiten; wird die Wahlfrage höher abstrahiert, wird sie vom konkreten vollständig losgelöst, so verliert sie jeden Zusammenhang mit der Wirklichkeit, wird zu einer leeren Spekulation. Zweitens ist Freiheit ein — letztthinniges — Verändernwollen der Wirklichkeit /das freilich unter bestimmten Umständen das Aufbewahren ihres gegebenen

Bestandes in sich begreift/, wobei die Wirklichkeit als Ziel der Veränderung auch in der weitgehendsten Abstraktion aufbewahrt bleiben muss. Unsere bisherigen Betrachtungen haben freilich auch gezeigt, dass eine Entscheidungsintention, die durch Vermittlungen auf Veränderung des Bewusstseins eines anderen Menschen oder seines eigenen gerichtet ist, ebenfalls eine derartige Veränderung meint. Der so entstehende Umkreis von realen Zielsetzungen ist also gross und umreisst eine grosse Vielfältigkeit, er hat aber doch in jedem Einzelfall genau bestimmbare Grenzen. Solange also keine derartige Intention auf Veränderung der Wirklichkeit nachweisbar ist, haben Bewusstseinszustände wie Erwägungen, Planungen, Wünsche etc. nichts mit dem realen Problem der Freiheit direkt zu tun.

Komplizierter ist die Frage, wieweit die äussere oder innere Determiniertheit der Entscheidung als Kriterium ihrer Freiheit aufgefasst werden kann. Wird der Gegensatz von Determiniertheit oder Freiheit abstrakt logizistisch aufgefasst, so kommt man dazu, dass nur ein allmächtiger und allwissender Gott innerlich wirklich frei sein könne, der würde aber wiederum seinem theologischen Wesen nach jenseits der Sphäre der Freiheit existieren. Als Bestimmung des in der Gesellschaft lebenden und gesellschaftlich handelnden Menschen ist die Freiheit nie völlig ohne Determination. Wir erinnern bloss an unsere früheren Ausführungen darüber, dass schon in der einfachsten Arbeit gewisse Knotenpunkte der Entscheidungen auftreten und der Entschluss hier, die eine Richtung und nicht die andere einzuschlagen, eine "Periode der Konsequenzen" herbeiführen kann, in welcher der Spielraum der Entscheidung sich äusserst einschränkt und unter Umständen praktisch gleich Null werden kann. Sogar bei Spielen, z.B. im Schach-

spiel, kann eine, teils durch eigene Züge heraufbeschworene, Lage eintreten, in welcher nur ein zwangsmässig gegebener Zug möglich ist etc. Und für die innerlichst menschlichen Beziehungen hat Hebbel dies in seiner Tragödie "Herodes und Marianne" sehr schön ausgedrückt:

"Für jeden Menschen kommt der Augenblick,
In dem der Lenker seines Sterns ihm selbst
Die Zügel übergibt. Nur das ist schlimm,
Dass er den Augenblick nicht kennt, dass jeder
Es sein kann, der vorüberrollt!"

Abgesehen von diesem für die konkrete Konzeption der Freiheit so wichtigen Moment der objektiven Existenz der Knotenpunkte innerhalb der Kette der Entscheidungen zeigt die Analyse dieser Lage noch eine bedeutsame Bestimmung in der Determiniertheit des Subjekts der Alternative: die notwendige Unkenntnis ihrer Folgen oder zumindest eines Teils ihrer Folgen. Diese Struktur wehnt bis zu einem gewissen Grad jeder Alternative inne; ihre quantitative Beschaffenheit muss jedoch auf die Alternative selbst qualitative Rückwirkungen haben. Es ist leicht einzusehen, dass vor allem das Alltagsleben ununterbrochen Alternativen stellt, die unerwartet auftauchen und oft bei Strafe des Untergangs sofort beantwortet werden müssen; bei diesen gehört zur wesentlichen Bestimmung der Alternative selbst, dass ihre Entscheidung in Unkenntnis der Mehrzahl der Komponenten, der Lage, der Folgen etc. gefällt werden muss. Aber auch hier bleibt ein Minimum an Freiheit in der Entscheidung erhalten; auch hier handelt es sich -- als Grenzfall -- doch um eine Alternative und nicht um ein von rein spontaner Kausalität determiniertes Naturgeschehen.

In einem bestimmten, theoretisch bedeutsamen Sinn repräsentiert selbst die primitivste Arbeit eine Art von Gegenpol

zu den eben geschilderten Tendenzen. Dass die "Periode der Konsequenzen" auch im Arbeitsprozess auftauchen kann, ändert die Grundlage eines solchen Gegensatzes nicht. Denn jede Arbeitssetzung ~~hat ihr in Gedanken konkret und bestimmt gesetzt~~ hat ihr in Gedanken konkret und bestimmt gefasstes Ziel; ohne ein solches wäre keine Arbeit möglich, während eine Alternative vom oben geschilderten Typus des Alltagslebens oft äusserst verschwommene, unklare Zielsetzungen hat. Wir unterstellen natürlich wie immer auch hier die Arbeit als blosser Hervorbringerin von Gebrauchswerten. Das hat zur Folge, dass das die Alternativen als die eines Stoffwechsels des Menschen mit der Natur setzende Subjekt bloss durch seine Bedürfnisse und durch seine Kenntnisse der Naturbestimmtheiten seines Objekts determiniert wird; Kategorien wie Unfähigkeit zu bestimmten Arbeitsweisen infolge der sozialen Struktur der Gesellschaft /z.B. in der Sklavenarbeit/, wie gegen die Durchführung der Arbeit entstehende Alternativen sozialen Charakters /z.B. Sabotage in hochentwickelten gesellschaftlichen Produktionen/ kommen auf dieser Stufe noch nicht vor. So ist hier vor allem die adäquate objektive Erkenntnis der Materie und der Vorgänge allein relevant für den erfolgreichen Prozess der Verwirklichung; die sogenannten inneren Motive des Subjekts kommen dabei kaum in Frage. Der Inhalt der Freiheit unterscheidet sich deshalb wesentlich von dem der komplizierteren Formen. Man könnte ihn am besten so beschreiben: Je angemessener die im Subjekt erlangte Erkenntnis der jeweils in Betracht kommenden Naturzusammenhänge ist, desto grösser wird seine freie Bewegung im Stoff; anders ausgedrückt: Je grösser die adäquate Erkenntnis der jeweils wirkenden Kausal-

ketten, desto adäquater können sie in gesetzte verwandelt werden, desto sicherer wird die Herrschaft des Subjekts über sie, d.h. seine hier erlangbare Freiheit.

Es ist aus alledem klar, dass jede Alternativentscheidung das Zentrum eines gesellschaftlichen Komplexes bildet, unter dessen dynamischen Komponenten Determiniertheit und Freiheit figurieren. Die Zielsetzung, mit welcher das ontologisch Neue als gesellschaftliches Sein auftritt, ist ein Akt der entstehenden Freiheit, indem Wege und Mittel der Bedürfnisbefriedigung nicht mehr Auswirkungen spontan biologischer Kausalketten sind, sondern Ergebnisse bewusst beschlossener und durchgeführter Handlungen. Jedoch gleichzeitig und in davon untrennbarer Weise ist dieser Akt der Freiheit unmittelbar vom Bedürfnis selbst — vermittelt von jenen gesellschaftlichen Beziehungen, die dessen Art, Qualität etc. hervorbringen — determiniert. Diese selbe Gedoppeltheit, das simultane Sein, die Wechselbeziehung von Determiniertheit und Freiheit ist auch in der Verwirklichung des Zieles feststellbar; alle ihre Mittel sind ursprünglich naturhaft gegeben und diese ihre Gegenständlichkeit determiniert sämtliche Akte des Arbeitsprozesses, der, wie wir gesehen haben, aus einer Kette von Alternativen besteht. Endlich ist der Mensch, der den Arbeitsprozess vollzieht, in seinem Geradesosein als Produkt der bisherigen Entwicklung gegeben; mag die Arbeit ihn noch so verändern, auch dieses Anderswerden entsteht auf dem Boden von Fähigkeiten, die zu Beginn der Arbeit teils naturhaft, teils gesellschaftlich ausgebildet bereits als mitbestimmende Momente, als Möglichkeiten im Sinne der Aristotelischen Dynamis in der menschlichen Arbeitsleistung vorhan-

den waren. Unsere frühere Behauptung, dass jede Alternative ihrem ontologischen Wesen nach konkret ist, dass eine allgemeine Alternative, eine Alternative überhaupt nur als Gedankenenergebnis eines logisch-erkenntnistheoretischen Abstraktionsprozesses denkbar ist, verdeutlicht sich nunmehr in der Richtung, dass die sich in der Alternative Aussernde Freiheit ihrem ontologischen Wesen nach ebenfalls konkret und nicht abstrakt-allgemein sein muss: Sie stellt ein bestimmtes Kraftfeld der Entscheidungen innerhalb eines konkreten gesellschaftlichen Komplexes dar, in welchem sowohl naturhafte wie gesellschaftliche Gegenständlichkeiten und Kräfte mit ihm simultan wirksam werden. Eine ontologische Wahrheit kann also nur diese konkrete Totalität besitzen. Dass in ihr im Laufe der Entwicklung die gesellschaftlichen Momente absolut wie relativ ständig zunehmen, kann diese Grundgegebenheit nicht ändern, um so weniger als bei der Arbeit, so wie sie hier unterstellt ist, das Moment der Beherrschung der Natur das ausschlaggebende bleiben muss, selbst bei einem noch so weitgehenden Zurückweichen der Naturschranke. Die freie Bewegung im Stoff ist und bleibt das übergreifende Moment für die Freiheit, in soweit diese in Arbeitsalternativen zur Geltung gelangt.

Es darf aber nicht ausser Acht gelassen werden, dass diese Erscheinungsweise der Freiheit selbst dann, formell wie inhaltlich, aufrechterhalten bleibt, wenn die Arbeit schon längst ihren ursprünglichen, hier als Basis unterstellten Zustand verlassen hat. Man denke vor allem an die Entstehung von Wissenschaft /Mathematik, Geometrie etc./ aus immer stärker verallgemeinerten Arbeitserfahrungen. Natürlich lockert sich dabei die unmittelbare Verbindung mit der einmalige

konkreten Zielsetzung der einzelnen Arbeit. Da aber eine letzthinnige, wenn auch eventuell weitvermittelte Anwendung in der Arbeit als letzthinnige Verifikation in dieser bestehen bleibt, da, wenn auch in stark verallgemeinerter Weise, die letzthinnige Intention, reale Zusammenhänge in gesetzte und in teleologischen Setzungen verwendbare zu verwandeln, keine umwälzende Aenderung erfährt, erleidet auch die für die Arbeit charakteristische Erscheinungsform der Freiheit, die freie Bewegung im Stoff keine fundamentale Umwälzung. Selbst auf dem Gebiet der künstlerischen Produktion ist die Lage eine ähnliche, obwohl hier die direkte Verknüpftheit mit der Arbeit selbst relativ seltener offenkundig ist. /Verwandlung von lebenswichtigen Verrichtungen, wie Säen, Ernten, Jagd, Krieg etc., in Tänze; Architektur./ Dabei entstehen vielfache Komplikationen, auf die wir später noch zurückkommen werden. Ihr Grund besteht einerseits darin, dass die unmittelbare Verwirklichung in der Arbeit selbst hier sehr vielen, mannigfaltigen, oft äusserst heterogenen Vermittlungen unterworfen ist, andererseits, dass der Stoff, in welchem die freie Bewegung im Stoff als Bestand der Freiheit entsteht, nicht mehr bloss die Natur ist, sondern vielfach schon der Stoffwechsel der Gesellschaft mit der Natur oder sogar der Prozess des gesellschaftlichen Seins selbst. Eine wirklich ausgebreitete umfassende Theorie muss diese Komplikationen natürlich in Betracht ziehen, eingehend analysieren, was wieder nur in der Ethik durchführbar wird; hier genügt es, auf diese Möglichkeiten bloss hinzuweisen, bei der Feststellung, dass die Grundform der Freiheit dabei doch erhalten bleibt.

Da wir gesehen haben, dass in diesem Komplex eine untrennbare Wechselbeziehung zwischen Determiniertheit und Freiheit obwaltet, überrascht uns nicht, dass die philosophischen Behandlungen dieser Frage von dem Gegensatz zwischen Notwendigkeit und Freiheit auszugehen pflegen. Der so formulierte Gegensatz leidet erstens darunter, dass die bewussterweise zumeist logisch-erkenntnistheoretisch orientierte Philosophie, vor allem die idealistische, die Determination einfach mit der Notwendigkeit identifiziert, worin eine rationalistische Verallgemeinerung und Überspannung des Begriffs der Notwendigkeit enthalten ist, ein Absehen von ihrem ontologischen echten "wenn ... dann" Charakter. Zweitens herrscht im grössten Teil der vormarxischen Philosophie, vor allem in der idealistischen, die uns bereits bekannte, ontologisch illegitime, Ausweitung des Begriffs der Teleologie auf Natur und Geschichte, wodurch es für sie ausserordentlich erschwert ist, das Problem der Freiheit in seiner eigentlichen, echt seienden Form zu erfassen. Denn dazu ist notwendig, den qualitativen Sprung im Menschwerden des Menschen richtig zu begreifen, das der gesamten Natur, organischer und unorganischer, gegenüber etwas radikal Neues ist. Auch die idealistische Philosophie will ja durch den Gegensatz von Notwendigkeit und Freiheit dieses Neue hervorheben, sie schwächt es aber nicht nur dadurch ab, dass sie in die Natur eine Teleologie, die ontologische Voraussetzung der Freiheit hineinprojiziert, sondern auch dadurch, dass sie aus dem ontologisch-struktiven Gegensatz eine Privation der Natur und der Naturkategorien macht. Hegels berühmte und sehr einflussreich gewordene Bestimmung des Verhältnisses von Freiheit und Notwendigkeit lautet so:

"Blind ist die Notwendigkeit nur, insofern dieselbe nicht begriffen wird."⁵

Ohne Frage erfasst Hegel hier eine wesentliche Seite des Problems: die Rolle der richtigen Widerspiegelung, des richtigen Erfassens der an sich seienden spontanen Kausalität. Aber schon der Ausdruck "blind" weist auf jene Schiefheit der idealistischen Konzeption, auf die wir eben angespielt haben. Denn das Wort "blind" hat nur als Gegensatz zum Sehen einen wirklichen Sinn; ein Gegenstand, ein Prozess etc., der seinem ontologischen Wesen nach nie bewusst, nie sehend werden kann, ist nicht blind /höchstens im ungenauen, metaphorischen Sinn/; er steht vielmehr diesseits des Gegensatzes von Sehen und Blindheit. Ontologisch bedeutet das Richtige an dem, was Hegel hier meint, dass ein kausaler Prozess, dessen Gesetzmäßigkeit /Notwendigkeit/ wir richtig erfasst haben, für uns jene Unbeherrschbarkeit verlieren kann, die Hegel mit dem Ausdruck Blindheit bezeichnen will. An sich hat sich jedoch am naturkausalen Prozess selbst nichts geändert, er kann nunmehr allerdings in einem von uns gesetzten verwandelt werden und in diesem — aber nur in diesem Sinn — hört er auf, als "blinder" zu wirken. Dass es sich dabei nicht bloss um einen bildlichen Ausdruck handelt — dann wäre ja jede polemische Bemerkung müßig —, zeigt die Tatsache, dass selbst Engels bei Behandlung dieser Frage von der Unfreiheit der Tiere spricht; wieder: Unfrei kann nur ein Wesen sein, das seine Freiheit verloren oder noch nicht errungen hat. Die Tiere sind nicht unfrei, sondern stehen ebenfalls diesseits des Gegensatzes von frei und unfrei. Aber auch von einem noch wesentlicheren Gesichtspunkt aus gesehen enthält die Hegelsche Bestimmung der Notwendigkeit etwas Schiefes und Irreführendes. Das hängt mit

seiner logisch-teleologischen Auffassung des ganzen Kosmos zusammen. Die Analyse der Wechselwirkung fasst er nämlich so zusammen: "Diese Wahrheit der Notwendigkeit ist somit die Freiheit."⁶ Wir wissen aus der kritischen Darstellung von Hegels System und Methode, dass durch die Bezeichnung, eine Kategorie sei die Wahrheit der anderen, der logische Aufbau der Auseinanderfolge der Kategorien gemeint ist, d.h. ihre Stelle im Verwandlungsprozess der Substanz ins Subjekt, auf dem Weg zum identischen Subjekt-Objekt.

Durch diese abstraktive Steigerung ins Metaphysische verlieren Notwendigkeit und Freiheit, und erst recht ihr Verhältnis zueinander, jenen konkreten Sinn, den Hegel ihnen zu geben bestrebt war und den er in der Analyse der Arbeit selbst, wie wir gesehen haben, vielfach getroffen hat. In dieser Verallgemeinerung entsteht das Phantom einer Identität, während eigentliche Notwendigkeit und Freiheit zu uneigentlichen Repräsentationen ihrer Begriffe herabsinken. Hegel führt ihr Verhältnis zusammenfassend so aus: "Freiheit ... und Notwendigkeit, als einander abstrakt gegenüberstehend, gehören nur der Endlichkeit an und gelten nur auf ihrem Boden. Eine Freiheit, die keine Notwendigkeit in sich hätte, und eine bloße Notwendigkeit ohne Freiheit, dies sind abstrakte und somit unwahre Bestimmungen. Die Freiheit ist wesentlich konkret, auf ewige Weise für sich bestimmt und somit zugleich notwendig. Wenn von Notwendigkeit gesprochen wird, so pflegt man darunter zunächst nur Determination von aussen zu verstehen, wie z.B. in der endlichen Mechanik ein Körper sich nur bewegt, wenn er durch einen anderen Körper gestossen wird, und zwar in der Richtung, welche ihm durch diesen

Stoss erteilt wird. Dies ist jedoch eine bloss äusserliche Notwendigkeit, nicht die wahrhaft innere, denn diese ist die Freiheit." ⁴⁶⁺ Man sieht erst jetzt, wie irreführend die Bezeichnung "blind" für die Notwendigkeit gewesen ist. Wo der Ausdruck einen wirklichen Sinn hätte, sieht Hegel "eine bloss äusserliche Notwendigkeit"; diese wird jedoch durch ihr Erkenntwerden nicht dem Wesen nach verwandelt, sie bleibt, wie wir gesehen haben, auch wenn -- im Arbeitsprozess -- erkannt, weiter "blind"; nur indem sie für die Verwirklichung einer konkreten teleologischen Setzung erkannt und in eine gesetzte verwandelt wird, erfüllt sie ihre Funktion im gegebenen teleologischen Zusammenhang. /Der Wind ist nicht weniger "blind" als sonst, wenn x er an einer Windmühle oder an einem Segelboot die gesetzten Bewegungen zu vollbringen hilft./ Das, was Hegel als eigentliche Notwendigkeit in ihrer Identität mit der Freiheit bezeichnet, bleibt aber ein kosmisches Mysterium.

Wenn nun Engels im "Anti-Dühring" auf die berühmte Definition von Hegel zurückgreift, so schiebt er natürlich alle derartigen Konstruktionen, ohne sie einer Widerlegung zu würdigen, mit Recht einfach beiseite. Seine Auffassung ist streng und eindeutig auf die Arbeit orientiert. Er kommentiert Hegels Ausspruch folgendermassen: "Wicht in der geträumten Unabhängigkeit von den Naturgesetzen liegt die Freiheit, sondern in der Erkenntnis dieser Gesetze, und in der damit gegebenen Möglichkeit, sie planmässig zu bestimmten Zwecken wirken zu lassen. Es gilt dies mit Beziehung sowohl auf die Gesetze der äussern Natur, wie auf diejenigen, welche das körperliche und geistige Dasein des Menschen

selbst regeln... Freiheit des Willens heisst daher nichts anderes als die Fähigkeit, mit Sachkenntnis entschlossen zu können." ⁸ Damit ist die Hegelsche Darstellung tatsächlich "auf die Füsse gestellt", es fragt sich nur, ob dadurch, dass Engels hier doch den Formulierungen Hegels folgt und den allgemeinen, in dieser Allgemeinheit freilich etwas verschwommenen, Begriff der Determination durch den präziser scheinenden, philosophiegeschichtlich traditionell gegebenen der Notwendigkeit ersetzt, die ontologische Sachlage wirklich geklärt hat. Wir glauben, dass die traditionelle ~~gegenseitige~~ ~~gegenüberstellung~~ Gegenüberstellung von Freiheit und Notwendigkeit das hier vorliegende Problem nicht in seiner ganzen Weite umfassen kann. Wenn wir nämlich von dem logizistischen Aufbauschen des Notwendigkeitsbegriffs absehen, der freilich sowohl im Idealismus und in der Theologie wie in der alten materialistischen Opposition gegen beide eine grosse Rolle gespielt hat, ist kein Grund vorhanden, von den anderen modalen Kategorien ontologisch vollständig abzusehen. Die Arbeit, der sie konstituierende teleologisch gesetzte Prozess, ist auf die Wirklichkeit gerichtet; Verwirklichung ist nicht nur das reale Ergebnis, das der wirkliche Mensch im Kampf mit der Wirklichkeit selbst in der Arbeit durchsetzt, sondern auch das ontologisch Neue am gesellschaftlichen Sein im Gegensatz zum blossen Anderswerden der Gegenstände in den Naturprozessen. Der wirkliche Mensch in der Arbeit steht der für diese in Betracht kommenden ganzen Wirklichkeit gegenüber, wobei daran erinnert werden muss, dass wir die Wirklichkeit nie als bloss eine der modalen Kategorien auffassen, sondern als ontologischen Inbegriff ihrer realen Totalität. In diesem

Falle ist Notwendigkeit /als "wenn ... dann" Zusammenhang gefasst, als jeweils konkrete Gesetzmäßigkeit/ nur eine, freilich höchst wichtige, Komponente des gerade in Betracht kommenden Wirklichkeitskomplexes. Die Wirklichkeit jedoch -- hier als Wirklichkeit jener Materien, Prozesse, Umständen etc. aufgefasst, die die Arbeit im gegebenen Fall für ihre Zielsetzung benutzen will -- ist durch die Notwendigkeit bestimmter Zusammenhänge etc. noch lange nicht vollständig erschöpft.

Man denke dabei bloss an die Möglichkeit. Jede Arbeit setzt voraus, dass der Mensch die Geeignetheit bestimmter Eigenschaften eines Gegenstandes für seine Zielsetzung erkennt. Diese Eigenschaften müssen zwar objektiv vorhanden sein, sie gehören zum Sein des betreffenden Gegenstandes, sie sind jedoch zumeist in dessen Natursein latent geblieben, blosse Möglichkeiten. /Wir erinnern daran, dass wir schon früher auf die ontologische Zusammengehörigkeit von Eigenschaft und Möglichkeit hingewiesen haben./ Es ist die objektiv seiende Eigenschaft bestimmter Steine, dass sie in bestimmter Weise geschliffen, als Messer, als Art etc. benutzt werden können. Ohne diese seiende Möglichkeit des Naturhaften in Wirklichkeit zu verwandeln, wäre jede Arbeit zur Unfruchtbarkeit verurteilt, unmöglich. Es wird aber hier keine Art von Notwendigkeit erkannt, sondern eine latente Möglichkeit. Keine blinde Notwendigkeit wird hier zum Bewusstsein, sondern eine latente und ohne Arbeitsprozess ewig latent bleibende Möglichkeit wird durch die Arbeit bewusst in die Sphäre der Wirklichkeit erhoben. Das ist aber nur eine Seite der Möglichkeit im Arbeitsprozess. Das von jedem, der die Arbeit wirklich versteht, hervorgehobene Moment der Um-

wandlung des arbeitenden Subjekts ist, ontologisch betrachtet, im wesentlichen ein systematisches Erwecken von Möglichkeiten, die im Menschen bis dahin nur als Möglichkeiten schlummerten. Es gibt wahrscheinlich wenige bei der Arbeit angewandte Bewegungen, Handgriffe etc., die der Mensch vor dem Arbeitsprozess gekannt oder gar ausgeübt hätte. Sie werden erst durch die Arbeit aus blossen Möglichkeiten zu Fertigkeiten, die in einer ständigen Entwicklung immer neue Möglichkeiten im Menschen zu Wirklichkeiten heranreifen lassen.

Endlich darf auch die Rolle des Zufalls, sowohl im positiven wie im negativen Sinn, nicht vernachlässigt werden. Die ontologisch bedingte Heterogenität des Naturseins bringt es mit sich, dass jede Aktivität ununterbrochen von Zufällen gekreuzt wird. Soll die teleologische Setzung erfolgreich zur Verwirklichung werden, so muss der Arbeitende auch diese ununterbrochen in Betracht ziehen. Das kann im negativen Sinne geschehen, indem er seine Aufmerksamkeit darauf richtet, die eventuellen Folgen ungünstiger Zufälle auszuschalten, auszugleichen, unschädlich zu machen. Es kann aber auch im positiven Sinne geschehen, wenn zufällige Konstellationen imstande sind, die Ergiebigkeit der Arbeit zu steigern. Selbst auf der weitaus höheren Stufe der wissenschaftlichen Bewältigung der Wirklichkeit sind Fälle bekannt, in denen Zufälle zu wichtigen Entdeckungen geführt haben. Sogar -- zufällig ~~es~~ ungünstige Lagen können den Ausgangspunkt hervorragender Leistungen ergeben. Man erlaube hier dies an einem -- scheinbar -- sehr entlegenen Beispiel zu illustrieren: Die Wände, auf die die Stenzen genannten Fres-

ken von Raffael gemalt wurden, haben immer wieder Fenster, deren Flächenform, Format etc. für die malerische Komposition höchst ungünstig sind; der Grund ist zufällig, da diese Säle ja früher da waren als das Projekt der Fresken. Raffael hat nun im "Parnass", in der "Befreiung Petri" gerade diese zufällige Ungunst der Umstände zu höchst originellen und tief überzeugenden, einzigartigen Raumbestimmungen auszunützen vermocht. Es scheint uns selbstverständlich, dass ähnliche Probleme auch bei der einfachen Arbeit, besonders wenn sie sich, wie z.B. die Jagd, das Segeln etc., unter sehr heterogen bestimmten Umständen durchsetzen muss, immer wieder auftaucht. Wir glauben daher, dass die traditionelle Bestimmung von Freiheit als erkannter Notwendigkeit so gefasst werden sollte: Die freie Bewegung im Stoff -- wir sprechen vorläufig nur von der Arbeit -- ist nur möglich, wenn die jeweils in Betracht kommende Wirklichkeit in allen ihren modalen Kategorienformen richtig erkannt und richtig in Praxis umgesetzt wird.

Diese Ausdehnung der Engelsschen Bestimmung ist nicht nur im gegebenen Fall unvermeidlich, wenn wir das Phänomen der Arbeit und ihre Beziehungen zu der in ihr sich offenbarenden Freiheit ontologisch angemessen gedanklich erfassen wollen, sie weist zugleich in einem wichtigen Fall auf die Methodologie der vollständigen Überwindung des Hegelschen Idealismus hin. Engels hat die unmittelbar sichtbaren idealistischen Elemente von Hegels Bestimmung kritisch klar erkannt und hat damit diese tatsächlich materialistisch "auf die Füße gestellt". Die kritische Umkehrung geschah jedoch nur unmittelbar. Dass Hegel infolge seines Systems der Not-

wendigkeitskategorie eine logizistisch übertriebene Bedeutung zuschrieb, dass er deshalb die besondere, auch kategoriell bevorzugte Eigenart der Wirklichkeit selbst nicht wahrnahm und infolgedessen eine Untersuchung des Verhältnisses der Freiheit zur totalen Modalität der Wirklichkeit zu untersuchen versäumte, ist Engels entgangen. Da aber der einzig sichere Weg von der Dialektik Hegels zur materialistischen darin besteht -- was die philosophische Praxis von Marx und auch die von Engels in der Mehrheit der Fälle war --: Jede dialektische Verflechtung auf die ihr zugrunde liegenden seienden Tatbestände hin mit unbefangener ontologischer Kritik zu untersuchen, musste bei einer so wichtigen so populären und einflussreich gewordenen Stelle die Unzulänglichkeit der blossen "materialistischen Umstülpung" der Hegelschen Philosophie und des Idealismus überhaupt nachdrücklich aufgezeigt werden.

Von diesem methodologischen Mangel abgesehen hat Engels hier die in der Arbeit als solcher entstehende Art der Freiheit, das, was wir "freie Bewegung im Stoffe" nannten, klar und präzise erkannt. Er sagt darüber: "Freiheit des Willens heisst daher nichts anderes als die Fähigkeit, mit Sachkenntnis entscheiden zu können." Diese Bestimmung schien zur Zeit, als Engels sie niederschrieb, eine für diese Stufe der Freiheit völlig zureichende zu sein. Die Zeitumstände ihrer Entstehung erklären auch, warum die hier vorhandene Problematik, die Divergenz in der möglichen Höherentwicklung der durch die Arbeit erlangten Einsicht in echte, weltumfassende Wissenschaft oder blosser technologische Manipulation ihm entgangen ist. Diese Scheidung der Wege ist, wie wir bereits gezeigt haben, in der durch die Arbeit erzielten Erkenntnis der

Natur von Anfang an enthalten, es schien jedoch, als ob sie in der Zeit zwischen Renaissance und Aufschwung des wissenschaftlichen Denkens im 19. Jahrhundert ihre Aktualität verloren hätte. Die Doppeltendenz war natürlich an sich immer vorhanden. Bei den geringen allgemeinen Kenntnissen der anfänglichen Menschen über die Gesetzmässigkeiten der Vorgänge in der Natur war es nur allzu verständlich, dass die Intentionen der Naturerkenntnis sich auf die kleine Insel des unmittelbar Erkennbaren konzentriert und beschränkt haben. Auch als die Entwicklung der Arbeit zu den Anfängen der Wissenschaften geführt hat, mussten die weiter ausgreifenden Verallgemeinerungen den damals möglichen -- magischen, später religiösen -- ontologischen Vorstellungen angepasst werden. Daraus entstand eine unaufhebbar scheinende Dualität zwischen beschränkter, wenn auch zuweilen konkret hochentwickelter Rationalität in der Arbeit selbst und zwischen Ausbau und Anwendung der Erkenntnisse zu einer Weiterkenntnis und Orientierung auf die in der Wirklichkeit selbst auffindbaren Verallgemeinerungen. Es genügt, wenn wir daran denken, wie relativ hochentwickelte mathematische Operationen, relativ genaue astronomische Beobachtungen in den Dienst der Astrologie gestellt wurden. Diese Dualität erlebt ihre entscheidende Krise in der Periode von Kepler und Galilei. Wir haben bereits erwähnt, dass in dieser Zeit die Theorie der bewussten, "wissenschaftlichen" Manipulation der Wissenschaft, ihre prinzipielle Beschränkung auf ein praktizistisches Manipulieren der erkannten Tatsachen, Gesetze etc. beim Kardinal Bellarmin auftaucht. Es schien lange -- auch noch in der Zeit, als Engels schrieb --, als ob dieser Versuch end-

gültig zum Scheitern verurteilt worden wäre; das Vordringen der modernen Naturwissenschaft, ihre Verallgemeinerung zu einer wissenschaftlichen Weltanschauung schienen unwiderstehlich zu sein.

Erst am Anfang des 20. Jahrhunderts gewinnt die Gegenbewegung wieder an Einfluss. Es ist sicher kein Zufall, wie wir bereits gezeigt haben, dass der bekannte Positivist Duhem bewusst an die Auffassung Bellarmins anknüpft und sie als dem wissenschaftlichen Geist entsprechende Einstellung Galilei gegenüber preist. Die volle Entfaltung dieser Tendenzen im Neopositivismus haben wir im ersten Kapitel ausführlich geschildert, sodass wir hier auf Einzelfragen nicht zurückkommen müssen. Vom Standpunkt unseres gegenwärtigen Problems ergibt sich daraus die paradoxe Lage, dass, während auf primitiver Stufe die Unentwickeltheit der Arbeit und des Wissens Hindernisse für die echte ontologische Erforschung des Seins war, heute gerade das sich grenzenlos ausbreitende Beherrschen der Natur selbsterbaute Schranken vor eine seinsgemässe Vertiefung und Verallgemeinerung des Wissens errichtet, dass dieses nicht gegen Phantasmagorien, sondern gegen seine eigene Verengung auf Grundlage der eigenen praktischen Universalität sich wenden muss. Die entscheidenden Motive der hier in neuer Form auftretenden Gegensätzlichkeit zwischen Erkenntnis des Seins und seiner blossen Manipulation können wir erst später eingehend behandeln. Hier müssen wir uns mit der Feststellung der Tatsache begnügen, dass die Manipulation materiall in der Entwicklung der Produktivkräfte, ideell in den neuen Formen des religiösen Bedürfnisses ihre Wurzeln hat, dass sie sich nicht mehr bloss auf das ^{Ab}klehnen einer realen Ontologie be-

schränkt, sondern auch praktisch der rein wissenschaftlichen Entwicklung entgegenwirkt. Der amerikanische Soziologe W. H. Whyte zeigt in seinem Buch "The Organization Man", dass die neuen Formen der Organisation der wissenschaftlichen Forschung, Planung, die team work etc. ihrem Wesen nach auf Technologie angelegt sind und schon durch diese Formen der selbständigen, wissenschaftlich produktiven Forschung hindernd im Wege stehen.⁴⁹ Nur nebenbei erwähnen wir, dass schon in den zwanziger Jahren Sinclair Lewis in seinem Roman "Martin Arrowsmith" diese Gefahr klarsichtig signalisierte. Auf sie musste hier schon darum hingewiesen werden, weil ihre Aktualität die Engelssche Bestimmung der Freiheit auf dieser Stufe als "Die Fähigkeit, mit ^aSachkenntnis entscheiden zu können", äusserst problematisch macht. Denn die Manipulation in der Erkenntnis -- im Gegensatz zu den Magiern etc. -- kann Sachkenntnis keineswegs abgesprochen werden. Das Problem konkretisiert sich nunmehr dahin, worauf die Sachkenntnis orientiert ist; dieses Ziel der Intention und nicht die Sachkenntnis allein ist imstande, hier ein reales Kriterium abzugeben, so dass auch hier das Kriterium im Verhältnis zur Wirklichkeit selbst zu suchen ist. Die Orientierung auf eine logizistisch noch so solid begründete unmittelbare Praktizität führt ontologisch in eine Sackgasse.

Wir haben früher bereits darauf hingewiesen, dass die ursprüngliche Struktur der Arbeit wesentlichen Veränderungen unterworfen wird, sobald die teleologische Setzung sich nicht mehr ausschliesslich auf Umwandlung von Naturgegenständen, auf Verwendung von Naturprozessen gerichtet ist, sondern Menschen dazu veranlassen soll, ihrerseits derartige

bestimmte Setzungen zu vollziehen. Qualitativ noch unterschiedener wird diese Wandlung, wenn die Entwicklung dahin führt, dass für den Menschen seine eigene Verhaltensweise, seine eigene Innerlichkeit zum Gegenstand der teleologischen Setzung werden soll. Das allmähliche, ungleichmässige und widerspruchsvolle Ins-Leben-Treten solcher teleologischen Setzungen ist das Ergebnis der gesellschaftlichen Entwicklung. Die neuen Formen können also niemals einfach aus den ~~Ursprünglichen~~, die komplizierten aus den einfachen vermittels einer gedanklichen Ableitung gewonnen werden. Nicht nur ihre jeweilige konkrete Erscheinungsweise ist gesellschaftlich-geschichtlich bedingt, sondern auch ihre allgemeinen Formen, ihr Wesen ist an bestimmte Entwicklungsstufen der gesellschaftlichen Entwicklung gebunden. Bevor wir also nicht ihre Gesetzmässigkeiten auch nur in den allgemeinsten Zügen kennen ^{gelernt} haben, was wir beim Problem der Reproduktion im nächsten Kapitel zu skizzieren versuchen werden, kann über ihre Wesensart, über den Zusammenhang und die Gegensätzlichkeit einzelner Stufen untereinander, über die innere Widersprüchlichkeit einzelner Komplexe etc. nichts Konkretes gesagt werden. Ihre eigentliche Behandlung gehört daher ebenfalls in die Ethik. Hier kann bloss -- mit den bisher ange^{deuten} Vorbehalten -- der Versuch gemacht werden, aufzuzeigen, dass bei aller Komplikation der Struktur, bei allen \times qualitativen Gegensätzen im Objekt und darum im Ziel und im Mittel der teleologischen Setzung die entscheidenden Bestimmungen doch aus dem Arbeitsprozess genetisch entstanden sind, dass dieser -- bei aller Betonung der Verschiedenheit, die in Gegensätzlichkeit umschlagen kann -- auch in der Freiheitsfrage als Modell für die gesellschaftliche Praxis dienen kann.

Die entscheidenden Verschiedenheiten entstehen dadurch, dass Objekt und Medium der Verwirklichung in den teleologischen Setzungen immer gesellschaftlicher werden. Das bedeutet nicht, wie wir wissen, dass die Naturbasis verlorengehen würde, nur jenes ausschliessliche Gerichtetsein auf Natur, das die von uns hier unterstellte Arbeit charakterisiert, wird von objektmässig gemischteren, immer stärker gesellschaftlich werdenden Intentionen abgelöst. Wenn also die Natur in diesen Setzungen auch zum Moment herabsinkt, muss ihr gegenüber doch das in der Arbeit notwendig gewordene Verhalten aufbewahrt bleiben. Dazu tritt jedoch ein zweites Moment. Die gesellschaftlichen Prozesse, Lagen etc. sind zwar letzten Endes von menschlichen Alternativentscheidungen ausgelöst worden, man darf aber nie vergessen, dass diese nur dann sozial relevant werden können, wenn sie Kausalreihen in Gang setzen, die x sich, mehr oder weniger unabhängig von den Absichten ihres Gesetztseins, sich ihren eigenen, ihnen immanenten Gesetzmässigkeiten gemäss bewegen. Der in der Gesellschaft praktisch handelnde Mensch steht also hier einer zweiten Natur gegenüber, zu welcher er sich, wenn er sie mit Erfolg meistern will, vorerst unmittelbar ebenso verhalten muss wie zur ersten Natur, d.h. er muss versuchen, den von seinem Bewusstsein unabhängigen Lauf der Dinge in einen gesetzten zu verwandeln, ihm durch Erkenntnis seines Wesens das von ihm Gewollte aufzuprägen. Soviel muss jede vernünftige soziale Praxis aus der ursprünglichen Struktur der Arbeit zumindest übernehmen.

Das ist nicht wenig, allerdings auch nicht alles. Denn die Arbeit beruht wesentlich darauf, dass Sein, Bewegung etc.

in der Natur sich zu unseren Entscheidungen völlig gleichgültig verhalten; es ist ausschliesslich ihre richtige Erkenntnis, die ihr praktischen Beherrschen ermöglicht. Das gesellschaftliche Geschehen hat zwar ebenfalls eine immanente, "naturhafte" Gesetzlichkeit und in diesem Sinn bewegt es sich ebenso unabhängig von unseren Alternativen wie die Natur selbst. Wenn der Mensch jedoch in diesen Ablauf handelnd eingreift, ist eine Stellungnahme, ein Bejahen oder Verneinen dem Prozess gegenüber unvermeidlich; ob sich dies bewusst oder unbewusst, mit richtigem oder falschem Bewusstsein vollzieht, ist eine Frage, die hier noch nicht erörtert werden kann, ist aber für eine derart allgemeine Behandlung, wie sie hier möglich ist, auch nicht ausschlaggebend. Jedenfalls tritt damit ein völlig neues Moment in den Komplex oder Praxis ein, das gerade die Wesensart der hier in Erscheinung tretenden Freiheit weitgehend beeinflusst. Wir haben bei der Arbeit hervorgehoben, dass bei ihrer hier unterstellten ersten Gestalt das innere subjektive Verhalten noch so gut wie gar keine Rolle spielt. Jetzt aber wird es -- freilich in den verschiedenen Sphären in verschiedener Weise -- immer wichtiger. Die Freiheit gründet sich nicht zuletzt auf solche Stellungnahmen zum Gesamtprozess der Gesellschaft oder wenigstens zu seinen Teilmomenten. Hier entsteht also auf der Grundlage der gesellschaftlich werdenden Arbeit ein neuer Typus der Freiheit, der sich nicht mehr direkt aus der blossen Arbeit ableiten und nicht mehr allein auf die freie Bewegung im Stoff zurückführen lässt. Nur einige ihrer wesentlichen Bestimmungen bleiben, wie gezeigt, doch erhalten, allerdings in verschiedenen Sphären der Praxis mit verschiedenen ⁱⁿ Gewicht.

Dass die teleologische Setzung mit der in ihr eingeschlossenen Alternative sich bei allen Modifikationen, Verfeinerungen, Verinnerlichungen dem Wesen nach in jeder Praxis erhalten bleiben muss, ist eine Selbstverständlichkeit. Auch das sie charakterisierende intime und untrennbare Ineinanderüberspielen von Determiniertheit und Freiheit muss überall bestehen bleiben. Die Proportionen mögen sich noch so sehr, bis ins Qualitative, ändern, die allgemeine Grundstruktur kann sich nicht entscheidend verwandeln. Die vielleicht bedeutendste Veränderung vollzieht sich in der Beziehung von Ziel und Mittel. Wir haben gesehen, dass zwischen diesen schon auf der primitivsten Stufe ein gewisses Verhältnis der potentiellen Widersprüchlichkeit geherrscht hat, das sich freilich erst dann extensiv wie intensiv entfaltet, wenn im Gegenstand der Zielsetzung nicht mehr die Veränderung der Natur, sondern die der Menschen das übergreifende Moment bildet. Natürlich bleibt die untrennbare Koexistenz von Determiniertheit durch die gesellschaftliche Wirklichkeit und Freiheit im alternativen Schluss bestehen. Es ist jedoch ein qualitativer Unterschied, ob die Alternative bloss ein rein erkenntnismässig bestimmbares Richtig oder Unrichtig zum Inhalt hat, oder ob die Zielsetzung selbst das Ergebnis von gesellschaftlich-menschlich entstandenen Alternativen ist. Denn es ist klar, dass nachdem Klassengesellschaften entstanden sind, eine jede Frage verschiedene Lösungsrichtungen hervorruft, je nach dem, von welchem Klassenstandpunkt aus die Antwort auf ein lebendiges Dilemma gesucht wird. Und es ist ebenso selbstverständlich, dass mit dem Immer-Stärker-Werden der Gesellschaftlichkeit der Gesell-

schaft diese Alternativen in den Begründungen der Alternativsetzungen an Breite und an Tiefe ständig zunehmen müssen. Es ist hier noch nicht möglich, diese Veränderungen in der Struktur der Zwecksetzungen konkret zu analysieren. Das blosse Ausprechen, dass hier eine solche Entwicklungsrichtung eintreten musste, zeigt bereits, dass die Zielsetzung nicht mehr mit den Kriterien der einfachen Arbeit gemessen werden kann.

Diese Lage hat aber zur notwendigen Folge, dass die Widersprüche zwischen Zielsetzung und Mittel der Verwirklichung sich entsprechend, bis zum Umschlagen ins qualitativ Unterscheidende, verschärfen müssen. Natürlich wird auch hier die Frage im Vordergrund stehen, ob die Mittel geeignet sind, das gesetzte Ziel zu verwirklichen. Aber erstens entsteht ein so grosser Unterschied in der exakten Entscheidbarkeit dieser Frage, dass er sofort als qualitativer erscheinen muss. Denn beim Setzen von Kausalketten in der einfachen Arbeit handelt es sich um die Erkenntnis von an sich unverändert wirksamen Naturkausalitäten. Die Frage ist bloss, wieweit ihr dauerndes Wesen, ihre naturbedingten Variationen richtig erkannt wurden. Das "Material" der nunmehr zu vollziehenden Kausalsetzungen bei den Mitteln ist jedoch gesellschaftlichen Charakters, nämlich mögliche Alternativentscheidungen von Menschen; darum etwas prinzipiell nicht Homogenes und ~~z~~ noch dazu im ununterbrochenen Wandel Befindliches. Das würde freilich einen solchen Grad der Unsicherheit der Kausalsetzung bedeuten, dass man mit Recht von einem qualitativen Unterschied zur ursprünglichen Arbeit selbst ~~aus~~ sprechen könnte. Ein solcher ist auch vorhanden,

obwohl uns aus der Geschichte Entscheidungen bekannt sind, die diese Unsicherheit in der Erkenntnis der Mittel erfolgreich überwunden haben; andererseits sehen wir immer wieder, dass die modernen Versuche, die Unsicherheit mit Manipulationsmethoden zu beherrschen, sich in komplizierteren Fällen als äusserst problematisch erweisen.

Noch wichtiger scheint uns die Frage der möglichen Widersprüchlichkeit zwischen Zielsetzung und Dauerwirkung der Mittel. Hier taucht ein derart bedeutsames gesellschaftliches Problem auf, dass es sehr bald eine allgemein philosophische Behandlung erfahren hat, und, man könnte sagen, ununterbrochen auf der Tagesordnung des Denkens geblieben ist. Sowohl die Empiriker der gesellschaftlichen Praxis wie ihre moralistischen Beurteiler sehen sich hier gezwungen, sich immer wieder mit dieser Widersprüchlichkeit auseinanderzusetzen. Ohne hier auf konkrete Einzelfragen eingehen zu können, was ebenfalls nur in der Ethik möglich sein wird, muss nochmals zumindest der theoretische Vorrang der ontologischen Betrachtung der gesellschaftlichen Praxis sowohl dem praktizistischen Empirismus wie dem abstrakten Moralisieren gegenüber hervorgehoben werden. Die Geschichte zeigt nämlich einerseits oft, dass Mittel, die bestimmten Zielsetzungen rational adäquat angemessen schienen, "plötzlich" ein völliges, ein katastrophales Versagen offenbaren, andererseits, dass es unmöglich ist -- selbst vom Gesichtspunkt einer wirklichen ~~Etik~~ Ethik--, eine rationalisierte Tabelle von erlaubten und unzulässigen Mitteln a priori aufzustellen. Die Widerlegung beider falschen Extreme kann nur von einer Warte aus erfolgen, von wo aus die moralischen, ethischen etc. Beweggründe der

Menschen als reale Momente des gesellschaftlichen Seins erscheinen, die stets innerhalb von widerspruchsvollen, aber in ihrer Widersprüchlichkeit einheitlichen sozialen Komplexen mehr oder weniger effektiv wirksam werden, die aber stets reale Bestandteile der gesellschaftlichen Praxis bilden, die infolge ihrer solchen Beschaffenheit eine entscheidende Rolle darin spielen, ob ein bestimmtes Mittel /eine bestimmte Beeinflussung der Menschen: so oder so ihre Alternativen zu entscheiden/ für die Verwirklichung eines Zieles geeignet oder ungeeignet, richtig oder verwerflich ist.

Damit eine solche vorläufige -- und in ihrer Vorläufigkeit notwendig sehr abstrakte -- Bestimmung nicht zu Missverständnissen führe, muss noch hinzugefügt werden, was zwar bereits aus unseren bisherigen Ausführungen notwendig folgt, dass die ontologische Realität des ethischen etc. Verhaltens keineswegs soviel besagen will, dass die Anerkennung seiner Realität sein Wesen erschöpfen könnte. Im Gegenteil. Seine gesellschaftliche Realität beruht nicht zuletzt darauf, mit welchen aus der gesellschaftlichen Entwicklung herauswachsenden Werten es real verknüpft ist, wie es mit ihrem Erhaltenbleiben, Ferennieren etc. real zusammenhängt. Würde man freilich dieses Moment unzulässig verabsolutieren, so käme man zu einer idealistischen Konzeption des gesellschaftlich-geschichtlichen Prozesses; würde man es einfach negieren, so käme man zu jener Begrifflosigkeit, die sich in jeder praktizistischen "Realpolitik", auch wenn sie sich verbal auf Marx beruft, unvermeidbar enthalten ist. Man muss also, auch in dieser notgedrungen noch sehr abstrakt-allgemeinen Fassung, darauf achten, dass die hier offen-

kundige, wachsende Bedeutung der subjektiven Entscheidungen in den Alternativen primär eine gesellschaftliche Erscheinung ist. Nicht die Objektivität des Entwicklungsprozesses wird damit subjektivistisch relativiert -- das ist nur eine gesellschaftlich bedingte Erscheinungsform seiner Unmittelbarkeit --, sondern der objektive Prozess selbst stellt infolge seiner Höherentwicklung Aufgaben, die nur durch diese wachsende Bedeutung der subjektiven Entschlüsse in Gang gebracht und in Gang erhalten werden können. Aber alle Wertungen, die in solchen subjektiven Entscheidungen zur Geltung gelangen, sind in der gesellschaftlichen Objektivität der Werte, in ihrer Bedeutung für die objektive Entwicklung des Menschengeschlechts verankert, und sowohl ihre Werthaftigkeit oder Wertwidrigkeit wie die Intensität und Dauer ihrer Wirkung sind letzten Endes Ergebnisse dieses objektiv-gesellschaftlichen Prozesses.

Es ist nicht schwer, wahrzunehmen, wie weit sich die so entstehenden Handlungsstrukturen von denen der einfachen Arbeit entfernen. Trotzdem wird es sich jedem unbefangenen Blick zeigen, dass -- ontologisch betrachtet -- Keime, freilich nur Keime, dieser Konflikte und Widersprüche bereits im einfachsten Ziel-Mittel-Verhältnis enthalten waren. Dass ihr gesellschaftlich-geschichtliches Aktuellwerden auch π qualitativ völlig neue Problemkomplexe ins Leben ruft, kann nur den überraschen, der die Geschichte nicht als ontologische Wirklichkeit des gesellschaftlichen Seins auffasst und darum entweder die Werte zu "zeitlosen", rein geistigen Entitäten hypostasiert oder in ihnen bloss subjektive Reflexe auf von der Praxis der Menschen unbeeinflussbare objektive Prozesse erblickt.

Sehr ähnlich ist die Lage bei den Wirkungen, die die Arbeit in ihrem Vollstrecker hervorruft. Auch hier können und müssen die Unterschiede sehr bedeutsam sein, jedoch das Wichtigste am Wesen dieses Prozesses erhält sich inmitten der grössten konkreten Veränderungen. Wir meinen natürlich jene Einwirkungen, die die Arbeit am arbeitenden Menschen selbst vollbringt: die Notwendigkeit seiner Herrschaft über sich selbst, seines ständigen Kampfes gegen die eigenen Instinkte, Affekte etc. Wir haben bereits darauf hingewiesen, müssen es aber hier mit besonderem Nachdruck wiederholen, dass der Mensch eben in diesem Kampf, durch diesen Kampf gegen seine eigene naturhaft gegebene Beschaffenheit zum Menschen geworden ist, um seine Höherentwicklung, seine Vervollkommnung kann sich auch weiter nur auf diesem Weg, nur mit diesen Mitteln verwirklichen. Es ist kein Zufall, dass bereits die Sitte bei primitiven Völkern dieses Problem in den Mittelpunkt des angemessenen menschlichen Verhaltens rückt; es ist ebensowenig zufällig, dass jede grosse Moralphilosophie von Sokrates, den Stoikern und Epikur angefangen bis zu so verschiedenen Denkern wie Spinoza und Kant ununterbrochen mit diesem Problem, als mit der Zentralfrage des wahrhaft menschlichen Verhaltens ringt. In der Arbeit selbst handelte es sich freilich noch bloss um eine Zweckmässigkeitsfrage: Sie kann nur dann erfolgreich werden, kann nur dann Gebrauchswerte, Nützliches produzieren, wenn im Arbeitsprozess diese Selbstüberwindlung des Subjekts sich permanent vollzieht; das ist auch bei jeder anderen praktischen Zielsetzung der Fall. Das könnte aber noch als bloss formale Gleichartigkeit in der Praxis aufgefasst werden.

Es handelt sich jedoch, schon in der Arbeit selbst, um weit mehr. Einerlei, wie weit das dem Vollstrecker der Arbeit bewusst ist, produziert er in diesem Prozess sich selbst als Mitglied der Menschengattung und damit die Menschengattung selbst. Man kann sogar sagen: der kampfvolle Weg der Selbstüberwindung von der naturhaften Instinktdeterminiertheit bis zur bewussten Selbstbeherrschung ist der einzig reale Weg zur wirklichen menschlichen Freiheit. Man mag über die Proportionen der Durchsetzungsmöglichkeit menschlicher Beschlüsse in Natur und Gesellschaft streiten, man mag das Moment der Determiniertheit bei jeder Zielsetzung, bei jeder Entscheidung einer Alternative noch so hoch einschätzen, das Erkämpfen der Herrschaft über sich selbst; über das eigene, ursprünglich bloss organische Wesen ist ganz gewiss ein Akt der Freiheit, ein Fundament der Freiheit für das Leben des Menschen. Hier begegnen sich die Problemkreise von Gattungsmässigkeit im menschlichen Sein und Freiheit: Die Überwindung der bloss organischen Stummheit der Gattung, ihre Weiterführung in die artikulierte, sich entwickelnde Gattung des sich zum gesellschaftlichen Wesen formenden Menschen ist -- ontologisch-genetisch angesehen -- derselbe Akt wie der der Entstehung der Freiheit. Die Existenzialisten meinen, die Freiheit gedanklich zu retten und zu erhöhen, wenn sie von einer "Geworfenheit" des Menschen in die Freiheit sprechen, davon, dass der Mensch zur Freiheit "verdämmt" ist. In der Wirklichkeit ist freilich jede Freiheit, die nicht in der Gesellschaftlichkeit des Menschen wurzelt, die nicht, wenn auch sprunghaft, sich aus ihr herausentwickelt, ein Phantom. Wenn der Mensch sich nicht in der Arbeit, durch die Arbeit zum gesellschaftlichen Gattungswesen geschaffen hätte, wenn die

Freiheit nicht die Frucht seiner eigenen Tätigkeit, seiner Selbstüberwindung der eigenen bloss organischen Beschaffenheit wäre, könnte es keine reale Freiheit geben. Dass die in der originären Arbeit errungene Freiheit noch eine primitive, beschränkte sein musste, ändert nichts an der Tatsache, dass die geistigste und höchste Freiheit mit denselben Methoden erkämpft werden muss wie die in der anfänglichsten Arbeit, dass ihr Ergebnis, wenn auch auf noch so hoher Stufe der Bewusstheit, letzthin denselben Inhalt hat: die Herrschaft des gattungsmässigen Individuums über seine bloss naturhafte, partikuläre Einzelheit. In diesem Sinne, glauben wir, kann die Arbeit wirklich als Modell einer jeden Freiheit aufgefasst werden.

Mit diesen Betrachtungen -- und auch schon früher bei Hinweisen auf höhere Erscheinungsformen der menschlichen Praxis -- sind wir über die Arbeit in dem von uns unterstellten Sinn hinausgegangen. Wir mussten es tun, denn die Arbeit in diesem Sinn, als blosser Produzent von Gebrauchswerten, ist zwar der genetische Anfang des Menschwerdens des Menschen, enthält aber in jedem ihrer Momente reale Tendenzen, die notwendig über diesen Anfangszustand weit hinausführen. Obwohl jedoch dieser Anfangszustand der Arbeit eine historische Realität ist, deren Konstituierung Ausbau unendlich scheinende Zeitstrecken in Anspruch nahm, haben wir doch mit Recht unsere Unterstellung eine Abstraktion genannt, eine vernünftige Abstraktion im Sinne von Marx. Diese bestand darin, dass wir von der notwendig mitentstehenden gesellschaftlichen Umwelt immer wieder in bewusster Weise abgesehen haben, um die Bestimmungen der Arbeit selbst in mög-

lichster Reinheit herausarbeiten zu können. Selbstverständlich war dies nicht möglich, ohne immer wieder die Verwandtschaften und Gegensätze der Arbeit in Beziehung zu höheren gesellschaftlichen Komplexen aufzuzeigen. So scheint uns jetzt, dass wir bei dem Punkt angelangt sind, wo diese Abstraktion endgültig aufgehoben werden kann und muss, wo wir an die Analyse der grundlegenden Dynamik der Gesellschaft, an ihren Reproduktionsprozess herantreten können. Das wird den Inhalt des nächsten Kapitels bilden.

Fussnoten

- 1 Marx: Das Kapital, I, 5. Auflage, Hamburg 1903, 9.
- 2 Engels: Herrn Eugen Dührings Umwälzung der Wissenschaft — Dialektik der Natur /MEGA Sonderausgabe/, Moskau-Leningrad 1935, 694.
- 3 Kapital, I, 140.
- 4 N. Hartmann: Teleologisches Denken, Berlin 1951, 13.
- 5 Kant: Kritik der Urteilskraft, § 75.
- 6 Engels an Marx, cca. 12. Dez 1859, und Marx an Engels, 19. Dez. 1860; MEGA III, 2, 447 und 533.
- 7 Kritik der Urteilskraft, § 77.
- 8 Aristoteles: Metaphysik, Buch Z, Kapitel 7; Berlin 1960, 163 f.
- 9 Teleologisches Denken, 68 f.
- 10 Hegel: Jenenser Realphilosophie, Leipzig 1932, II. 198 f.
- 11 Hegel: Logik, III, 2, 3, 6; Werke, V. 220.
- 12 W. Gordon Childe: ~~Man Makes Himself~~, London 1937, 105 f. *Der Mensch macht sich selbst, Dresden o. J., 97.*
- 13 J. D. Bernal: Science in History, London 1957, 84.
- 14 MEGA I, 5, 533 f.
- 15 A. Gehlen: Der Mensch, Bonn 1950, 43 und 67.
- 16 Metaphysik, Buch Δ, Kapitel 12; 122 f.
- 17 Ebd., Buch Θ, Kapitel 8; 217 f.
- 18 Marx: Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie, Moskau 1939—41, 208.
- 19 Kapital, I, 140.

gönög zela

delta

theta

2

~~20 MEGA I, 5, 533.~~

2. fejeret jegyzeki Boldizsár Svánna!

- 1 Dialektik der Natur, 696.
- 2 Ebd., 700.
- 3 E. Ch. Welskopf: Probleme der Musse im alten Hellas, Berlin
1962, 47.



- ⁴43 Max Weber: Wirtschaft und Gesellschaft, Tübingen 1927⁴, 270.
- ⁵44 Enzyklopädie, § 147, Zusatz.
- ⁶45 Ebd., § 158.
- ⁷46 Ebd., § 35, Zusatz.
- ⁸47 Herrn Eugen Dühring³ Umwälzung der Wissenschaft, 118.
- ~~48 Ebd.~~
- ⁹49 W. H. Whyte: The Organization Man, Penguin Books, London, 190 ff.