

Das Ideelle in der Ökonomie

Unsere bisherigen Untersuchungen haben gezeigt, dass die fundamentalste, die materiellste Grundtatsache der Ökonomie, die Arbeit den Charakter einer teleologischen Setzung hat. Unsere Leser werden sich an die ontologische Pointe ihrer Marxschen Bestimmung erinnern: "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."¹ Das bedeutet klarerweise, dass in der Arbeit - und die Arbeit ist nicht nur das Fundament, das grundlegende Phänomen einer jeden ökonomischen Praxis, sondern auch, wie wir ebenfalls wissen, das allgemeinste Modell ihrer Struktur und Dynamik - die bewusstseinsmässig hervorgebrachte teleologische Setzung /also ein ideelles Moment/ ontologisch der materiellen Verwirklichung vorangehen muss. Freilich geschieht das im Rahmen einer real untrennbaren Komplexität: ontologisch gesehen sind es nicht zwei selbständige Akte, ein ideeller und ein materieller, die irgendwie miteinander verbunden werden, wobei, trotz

dieser Verbundenheit, ein jeder sein eigenes Wesen bewahren könnte, sondern die Möglichkeit des Seins eines jeden, nur gedanklich isolierbaren Akts ist mit ontologischer Notwendigkeit an das Sein des anderen gebunden. Das heisst, der Akt der teleologischen Setzung wird nur in und durch den realen Vollzug seiner materiellen Verwirklichung zum echten teleologischen Akt, ohne diesen bleibt er ein rein psychologischer Zustand, eine Vorstellung, ein Wunsch etc., der mit der materiellen Wirklichkeit höchstens im Verhältnis der Abbildlichkeit steht. Und andererseits kann jene eigenartige, teleologisch in Gang gebrachte Kausalreihe, die den materiellen Teil der Arbeit ausmacht, von selbst, von der an sich wirkenden Kausalität des Naturseins aus überhaupt nicht entstehen, obwohl in ihr ausschliesslich an sich seiende, naturhafte Kausalmomente wirksam werden können. /Die Naturgesetze haben z.B. nirgends und niemals ein Rad hervorgebracht, obwohl dessen Wesensart und Funktionen restlos auf Naturgesetze zurückführbar sind./ Wenn man zwar in der Analyse der Arbeit, die sie konstituierenden Akte gedanklich getrennt betrachten und analysieren kann, erlangen sie doch - seinsmässig - nur als Komponenten des konkreten Komplexes Arbeit ihr echtes Sein. Daraus folgt auch, dass die erkenntnistheoretische Kontrastierung von Teleologie und Kausalität als zwei Momente, Elemente etc. des Seins ontologisch sinnlos ist. Kausalität kann ohne jede Teleologie existieren und wirksam werden, während die Teleologie nur in dem hier ange deuteten Zusammenspiel mit der Kausalität, nur als Moment eines solchen, allein im gesellschaftlichen Sein vorhandenen Komplexes ein reales Sein erlangen kann.

Bevor wir diesen gemeinsamen teleologischen Charakter an allen ökonomischen Akten und Komplexen aufzeigen, müssen wir, ohne eine, hier nicht wesentliche historische Darstellung auch nur zu versuchen, die allgemeinen Anschauungen der bisherigen Marxisten ganz kurz charakterisieren. In ihrer allgemeinen Praxis war ein gewisser Methodendualismus vorherrschend, in dem das Gebiet der Ökonomie als das einer mehr oder weniger mechanisch gefassten Gesetzlichkeit, Notwendigkeit etc. dargestellt wurde, während das des Überbaus, der Ideologie als eines erschien, in welchem erst die ideellen, sehr oft als psychologisch gedachten treibenden Kräfte zum Vorschein kommen. Das ist am deutlichsten bei Plechanow zu sehen.² Dieser Methodendualismus ist im allgemeinen vorherrschend, unabhängig davon, ob nun das Verhältnis von Basis und Überbau mechanisch oder mit Ansätzen zu einer gewissen Dialektik behandelt wurde. Eine gewisse - freilich das Wesen des gesellschaftlichen Seins radikal verfälschende - Vereinheitlichung der Methode erstrebt Kautsky, indem er in seinem theoretischen Spätwerk das gesamte gesellschaftliche Sein auf wesentlich biologische Kategorien zurückführt, so dass bei ihm "die Geschichte der Menschheit nur einen Spezialfall der Geschichte der Lebewesen bildet."³ Dieses Verkennen der realen Beschaffenheit der ökonomischen und sozialen Praxis hat zur Folge, dass er aus den Schulbüchern die oberflächlichste Auffassung des Verhältnisses von Teleologie und Kausalität unbesehen übernimmt; jene als eine Denkform der primitiven Stufen betrachtet, die bei einer Höherentwicklung der Einsicht neben der Kausalität verschwinden muss.⁴ Bei Max Adler dagegen verschwindet aus dem gesell-

schaftlichen Sein ein jedes materielle Moment; auch die ökonomischen Verhältnisse sind "wesentlich geistige Verhältnisse"; dadurch verwandelt sich die ganze Gesellschaft des Menschen in ein - Kantianisch gefasstes - Produkt des Bewusstseins "... und daraus ergibt sich schliesslich, dass die Vergesellschaftung nicht etwa erst im historisch-ökonomischen Prozesse entsteht ... die Vergesellschaftung ist bereits im Einzelbewusstsein und mit demselben gegeben und dadurch die Voraussetzung aller erst historischen Verbundenheit einer Mehrzahl von Einzelsubjekten geworden." [§] Endlich arbeitet die Stalinistische Ökonomie und Gesellschaftslehre teils mit subjektiv-idealistischen, voluntaristischen Kategorien, wobei die gesellschaftliche Gegenständlichkeit letzten Endes als ein Ergebnis von Parteibeschlüssen, ^{erscheint} teils, wo der Druck der Tatsachen eine gewisse Anerkennung der objektiven Geltung der Wertlehre aufzwang, mit einem Dualismus von mechanisch-materialistischer "Notwendigkeit" und voluntaristischer Beschlüsse. Jedenfalls sind alle diese Theorien weder der \times dynamisch-strukturellen Einheitlichkeit und Eigenart des gesellschaftlichen Seins noch den innerhalb dessen Bereich entstehenden Differenzierungen und Widersprüchen gerecht geworden.

Nach diesem kurzen Exkurs können wir zum eigentlichen Problem zurückkehren. Wir haben seinerzeit gezeigt, dass die vermittelten, oft weithin kompliziert vermittelten praktischen Setzungen, die die Arbeitsteilung hervorbringt, ebenfalls einen teleologisch-kausalen Charakter haben, nur mit dem sehr wichtigen Unterschied zur Arbeit selbst, dass die sie hervorrufenden und die von ihnen verwirklichten Ziele nicht direkt auf einen konkreten Fall des Stoffwechsels der

Gesellschaft mit der Natur gerichtet sind, sondern darauf, andere Menschen in der Richtung zu beeinflussen, dass sie ihrerseits die vom Setzenden gewünschte Arbeitsakte vollführen. Wie gross die Vermittlungskette in solchen Fällen jeweils auch sein mag, hat hier keine entscheidende Bedeutung; wichtig ist, dass die jeweilige teleologische Setzung darauf ausgeht, das Bewusstsein eines anderen Menschen /oder mehreren/ in einer bestimmten Richtung zu beeinflussen, ihn zu einer gewünschten teleologischen Setzung zu veranlassen. So verschieden dabei Ziele und Mittel sein mögen /von direkter Anwendung von Gewalt in Sklaverei und Leibeigenschaft bis zu heutigen Manipulationen/, ist ihr "Material" doch lange nicht so eindeutig, wie in der eigentlichen Arbeit, in der nur die objektive Alternative vorhanden ist, ob das zielsetzende Bewusstsein die objektive Wirklichkeit richtig erfasst hat oder nicht. Hier ist das "Material" der Zielsetzung der Mensch, der zu einer Alternativentscheidung veranlasst werden soll; die Ablehnung der gewünschten Entscheidung hat deshalb eine andere ontologische Struktur als die im Naturmaterial der Arbeit, wo nur ein richtiges oder unrichtiges Erfassen von Seinszusammenhängen der Natur in Betracht kommt; das "Material" ist qualitativ schwankender, "weicher", unberechenbarer als es dort war. Je weiter vermittelt solche Setzungen auf die letztthin bezweckte Arbeit selbst auftreffen, desto deutlicher tritt dieser ihr Charakter hervor. Aber selbst der grösste Gegensatz kann die letztthin entscheidende Gemeinsamkeit nicht völlig aufheben, das, nämlich in beiden Fällen von teleologischen Setzungen die Rede ist, deren Gelingen oder Misslingen davon abhängt, wie weit der Setzende die Beschaffenheit der in Bewegung zu bringenden Kräfte kennt, wie rich-

tig er sie dementsprechend dazu veranlassen kann, die ihnen immanenten Kausalreihen in der gewünschten Weise zu aktualisieren.

Es kommt also darauf an, einzusehen, dass alle ökonomischen Setzungen eine ähnliche Struktur zeigen. In der entwickelten Ökonomie - je ausgesprochener sie eine gesellschaftlich gewordene Totalität der praktischen Akten zur Grundlage hat, desto mehr - könnte leicht den Schein entstehen, als ob nicht von Akten der menschlichen Praxis, sondern von einer Selbstbewegung der Sachen die Rede wäre. So spricht man allgemein von einer Warenbewegung im Austauschprozess, als ob es sich nicht auf **Leichteste** einsehen liesse, dass die Waren sich überhaupt nicht von selbst bewegen können, dass ihre Bewegung immer ökonomische Akte der Käufer, bzw. der Verkäufer voraussetzt. Obwohl es sich hier um einen spielend durchschaubaren Schein handelt, versäumt Marx doch nicht auch in diesem Fall den verdinglichenden Schein in menschlich-praktische teleologische Akte aufzulösen. Er beginnt das Kapitel über den Austauschprozess mit den Worten: "Die Waren können nicht selbst zu Markte gehen und sich nicht selbst austauschen. Wir müssen uns also nach ihren Hütern umsehen, den Warenbesitzern. Die Waren sind Dinge und daher widerstandslos gegen den Menschen."⁶ Der Warenaustausch entspricht also in seinem dynamischen Gesamt- ablauf insofern dem der Arbeit, als auch hier durch praktisch-teleologische Akte etwas Ideelles in ein Reelles verwandelt wird. Das zeigt sich in jedem Tauschakt. "Der Preis", sagt Marx, "oder die Geldform der Waren ist, wie ihre Wertform überhaupt, eine von ihrer handgreiflich reellen Körperform unterschiedene, also nur ideelle oder vorgestellte

Form."⁷ Diese Dialektik des Ideellen und Reellen äussert sich in einer bewegten Polarität, wenn man den Austauschprozess in seiner Selbstbewegung als relativ totalen Prozess eines Komplexes betrachtet. Marx gibt eine detaillierte analytische Schilderung auch dieser Dynamik: "Die Ware ist reell Gebrauchswert, ihr Wertsein erscheint nur ideell im Preis, der sie auf das gegenüberstehende Gold als ihre reelle Wertgestalt bezieht. Umgekehrt gilt das Goldmaterial nur als Wertmateriat, Geld. Es ist reell daher Tauschwert. Sein Gebrauchswert erscheint nur noch ideell in der Reihe der relativen Wertausdrücke, worin es sich auf die gegenüberstehenden Waren als den Umkreis seiner reellen Gebrauchsgestalten bezieht."⁸

Die Entfaltung der ökonomischen Sphäre von der Produktion im engsten und eigentlichsten Sinn, vom Stoffwechsel der Gesellschaft mit der Natur bis zu den vermittelteren und komplizierteren Formen, in denen und durch die die Vergesellschaftung der Gesellschaft vor sich geht, macht diese Beziehung des Ideellen und Reellen immer dynamischer und dialektischer. Wir haben bereits gesehen, dass jene teleologischen Akte, die nur vermittelt auf den Stoffwechsel mit der Natur bezogen sind, direkt die Beeinflussung des Bewusstseins, der Entschlüsse anderer bezwecken. Hier ist also sowohl in der Setzung wie in ihrem intentionierten Gegenstand das Ideelle als Motiv und Objekt enthalten, die Rolle des Ideellen steigert sich also im Vergleich zu den ursprünglichen Arbeitssetzungen, deren Objekt notwendig ein rein reelles ist. /Auf die vielfachen Fragen, die mit der Eigenartigkeit der Setzungen zusammenhängen, kommen wir später noch ausführlich zu sprechen./ Wir haben aber in unseren letzten Betrachtungen sehen können, dass auch in jenen rein ökonomischen Beziehungen der Menschen ~~zu~~ zueinander, die, wie der eben behandelte Warenaustausch, unmittelbar aus

der gesellschaftlich gewordenen Arbeit herauswachsen, eigenartige, aufeinander gerichtete, ideell in Gang gebrachte teleologische Setzungen, Verwandlungen des Ideellen ins Reelle und umgekehrt wirksam werden. Hier aber ist nicht das eine Ideelle teleologischer Zweck des anderen, rein materiellen, sondern zwei teleologische Setzungen sind aufeinander gerichtet, lassen eine Wechselwirkung entstehen, in welcher auf beiden Seiten eine Verwandlung des Ideellen ins Reelle vor sich geht. Marx hat auch diesen Prozess genau analysiert: "Der Gegensatz von Gebrauchswert und Tauschwert verteilt sich also polarisch an die beiden Extreme von W - G, so dass die Ware dem Gold gegenüber Gebrauchswert ist, der seinen ideellen Tauschwert, den Preis, erst im Gold realisieren muss, während das Gold der Ware gegenüber Tauschwert ist, der seinen formalen Gebrauchswert erst in den Waren materialisiert. Nur durch diese Verdoppelung der Ware in Ware und Gold, und durch die wieder doppelte und ~~wirklich~~ entgegengesetzte Beziehung worin jedes Extrem ideell ist, was sein Gegenteil reell ist, und reell ist, was sein Gegenteil ideell ist, also nur durch Darstellung der Waren als doppelseitig polarische Gegensätze lösen sich die in ihrem Austauschprozess enthaltenen Widersprüche."⁹

Man muss also in der Untersuchung der ökonomischen Sphäre davon ausgehen, dass wir es mit einem gesellschaftlichen Komplex von objektiver Gesetzlichkeit zu tun haben, dessen "Elemente" ihrem ontologischen Wesen nach ebenfalls Komplexe sind, die die Dynamik je einer teleologischen Setzung, deren Totalität die Reproduktion des gesellschaftlichen Seins hervorbringt, bestimmen. Dass die Einheitlichkeit dieses Gesamtprozesses, wie alles im Bereich des gesellschaftlichen Seins,

historischen Charakters ist, haben wir bereits dargelegt. Ebenso die Tatsache, dass im Laufe eines solchen historischen Prozesses im Gebiet der Ökonomie die Kategorien, die Komplexe, die Einzelprozesse, aus denen sich die Totalität je einer Formation zusammensetzt, einen immer gesellschaftlicheren Charakter erhalten. Das "Zurückweichen der Naturschranke" verändert nicht nur Inhalt und Wirkungsweise der einzelnen teleologischen Setzungen, es zeitigt darüber hinaus einen Prozess, der zwischen ihnen immer innigere, kompliziertere, vermittelte Verbindungen schafft. Wir wissen, dass erst der Kapitalismus eine ökonomische Sphäre zustandebringt, in welcher jeder einzelne Reproduktionsakt, näher oder weiter vermittelt, einen gewissen Einfluss auf jeden anderen ausübt. Marx hat deshalb einerseits darauf hingewiesen, dass bestimmte einfache Kategorien, z.B. konkrete Arbeit als Produzent von Gebrauchswerten in jeder Formation vorhanden sein muss,¹⁰ andererseits hat er ebenfalls gezeigt, dass die Beziehungen der Kategorien zueinander, ihre Funktionen im Gesamtprozess nicht nur einem historischen Wandel unterworfen sind, sondern dieser ist auch so beschaffen, dass erst auf entwickelter Stufe ^{den} ihnen selbst angemessenen Platz in der Totalität des Prozesses zuweist) und sie erst dadurch ihre ihnen angemessene Beschaffenheit erhalten können; so hat das Geld schon in relativ primitiven Gesellschaften existiert, um erst im Kapitalismus die seinem Wesen entsprechende Funktion im Gesamtprozess einzunehmen,¹¹ so ist die Arbeit eine uralte Kategorie, dennoch ist sie in ihrer ökonomisch reinen Einfachheit gefasst "eine ebenso moderne Kategorie, wie die Verhältnisse, die diese einfache Abstraktion erzeugen."¹² Diese Historizität der ökonomischen Kategorien in ihrer Wirkung auf ihre Beschaffenheit und Struktur

Dynamik und Wirkungsweise eliminiert aus der ontologisch richtig aufgefassten ökonomischen Sphäre alle Verdinglichungen, die das bürgerlich fetischisierte Denken in sie hineinbringt. So schreibt Marx schon in "Elend der Philosophie": "Die Maschinen sind ebenso wenig eine ökonomische Kategorie als der Ochse, der den Pflug zieht, sie sind nur eine Produktivkraft. Die moderne Fabrik, die auf der Anwendung von Maschinen beruht, ist ein gesellschaftliches Produktionsverhältnis, eine ökonomische Kategorie."¹³ Das erhellt den Tatbestand, dass nur die fundamentalen dynamischen Komplexe der Ökonomie als Kategorien der ökonomischen Sphäre betrachtet werden dürfen, dass also die weit verbreitete - schon von Bucharin verkündete, auch heute populäre - Auffassung als ob man in der Technik das fundamentale "Element" der Ökonomie erblicken dürfte, völlig haltlos ist. Marx gibt schon sehr früh, in "Lohnarbeit und Kapital" an einem Einzelfall ein plastisches Bild dieser fundamentalen Komplexität der ökonomischen Sphäre mit ihren Einwirkungen auf das gesellschaftliche Sein im allgemeinen: "Ein Neger ist ein Neger. In bestimmten Verhältnissen wird er erst zum Sklaven. Eine Baumwollspinnmaschine ist eine Maschine zum Baumwollspinnen. Nur in bestimmten Verhältnissen wird sie zu Kapital. Aus diesen Verhältnissen herausgerissen, ist sie so wenig Kapital, wie Gold an und für sich Geld oder der Zucker der Zuckerpreis ist. In der Produktion wirken die Menschen nicht allein auf die Natur, sondern auch aufeinander. Sie produzieren nur, indem sie auf eine bestimmte Weise zusammenwirken und ihre Tätigkeiten gegeneinander austauschen. Um zu produzieren, treten sie in bestimmte Beziehungen und Verhältnisse zueinander, und nur innerhalb dieser gesellschaftlichen Beziehungen und Verhältnisse findet ihre Einwirkung auf die Natur, findet die Produktion statt."¹⁴

Wenn also die ökonomische Sphäre vorurteilsfrei ontologisch betrachtet wird, zeigt sich sehr leicht, wie wichtig es ist, elementar funktionierende Komplexe zum Ausgangspunkt des Begreifens ihrer Totalität und ihrer grösseren Teilkomplexe zu nehmen, statt ~~zu versuchen~~, die Gesetze der Ökonomie mit Hilfe künstlich isolierter "Elemente" und ihres mechanisch-metaphysischen Zusammenhanges erfassen zu wollen. Wohin das letztere führt, kann man leicht in der Kritik von Marx an der Behauptung James Mills, dass jeder Kauf zugleich ein Verkauf ist /und viceversa/, dass also damit das permanente Gleichgewicht im Warenaustausch "metaphysisch" gesichert sei, beobachten. Mill sagt: "Es kann nie einen Mangel an Käufern für alle Waren geben. Wer immer eine Ware zum Verkauf darbietet, verlangt eine Ware im Austausch dafür zu erhalten, und ist daher Käufer durch das blosses Faktum, dass er Verkäufer ist. Käufer und Verkäufer aller Waren zusammengekommen, müssen sich daher durch eine metaphysische Notwendigkeit das Gleichgewicht halten." Marx stellt dem zunächst den schlichten Tatbestand des Warenverkehrs gegenüber: "Das metaphysische Gleichgewicht der Käufe und Verkäufe beschränkt sich darauf, dass jeder Kauf ein Verkauf und jeder Verkauf ein Kauf ist, was kein sonderlicher Trost für die Warenhüter, die es nicht zum Verkauf, also auch nicht zum Kauf bringen."¹⁵ Die Behauptung von Mill hat gerade die Vorstellung von den isolierbaren und in ihrer Isoliertheit typisch wirksamen "Elementen" der ökonomischen Welt zur Grundlage. In einem abstrakt-formell erkenntnistheoretischen oder logischen Sinn kann man mit dem Schein der Richtigkeit behaupten, dass jeder Kauf ein Verkauf und umgekehrt ist. Im wirklichen Warenverkehr entsteht dagegen als allereinfachste, allerelementarste Form des Tausches eine Kette, deren einfachstes Glied der

Zusammenhang Ware - Geld - Ware oder Geld - Ware - Geld bildet. Und bereits in dieser elementarsten Form taucht der Widerspruch auf: "Keiner kann verkaufen, ohne dass ein anderer kauft. Aber keiner braucht unmittelbar zu kaufen, weil er selbst verkauft hat."¹⁶ Es existiert also im ökonomischen Leben, wenn man sein echtes Sein und nicht eine künstlich isolierte, abstraktiv entstellte Figur betrachtet, keinerlei "metaphysische" Notwendigkeit der Identität von Verkauf und Kauf. Im Gegenteil. Das beruht ontologisch wieder darauf, dass jeder ökonomische Akt auf einer Alternativerentscheidung beruht. Wenn jemand seine Ware verkauft hat, und damit im Besitze von Geld ist, muss er sich entscheiden, ob er für dieses Geld eine andere Ware kauft oder nicht kauft. Je entwickelter die Ökonomie, je gesellschaftlich determinierter die Gesellschaft wird, desto komplizierter wird diese Alternative, desto unaufhebbarer wird die Zufälligkeit, das heterogene Verhältnis zwischen Kauf und Verkauf. Denn infolge der gesellschaftlichen Arbeitsteilung "ist ein naturwüchsiger Produktionsorganismus, dessen Fäden hinter dem Rücken der Warenproduzenten gewebt wurden, und sich fortweben."^{16a} Sie macht die Arbeit ebenso einseitig, wie die Bedürfnisse vielseitig. Für den einzelnen Produzenten bedeutet dies, dass seine Produktion das Ergebnis von teleologischen Setzungen ist, die sowohl quantitativ wie qualitativ in Bezug auf das so befriedigende gesellschaftliche Bedürfnis, wie in Bezug auf die Verwirklichung der gesellschaftlich notwendigen Arbeit in der Produktion richtig oder falsch sein können. Das Ideelle, als der Vorstellungskomplex, der die teleologischen Setzungen bestimmt, bildet zwar auch hier das Moment der Initiative, zugleich aber ist auch hier das Moment der Realität /Übereinstimmung des Ideellen

mit dem Reellen/ das Kriterium der Realisierbarkeit.

Wir haben bereits in früheren Zusammenhängen gesehen, dass durch eine solche Rolle des Ideellen die objektive Gesetzlichkeit des Gesamtprozesses keineswegs aufgehoben wird. Da jede teleologische Setzung reale Kausalreihen in Bewegung zu bringen beabsichtigt, entfaltet sich die Gesetzlichkeit als ihre objektiv-dynamische Synthese, die sich unabhängig von den Gedanken und Absichten der Einzelproduzenten hinter ihrem Rücken notwendig durchsetzt. Damit ist jedoch die hier geschilderte Widersprüchlichkeit keineswegs irrelevant geworden. Im Gegenteil. Gerade die Verschiedenheit der Erscheinungsformen, Weiterwirkungen etc., die vom elementaren Komplex $W - G - W$ in den verschiedenen ökonomischen Formationen verschieden ausgelöst werden, stellen ein sehr wesentliches Moment des ökonomischen Gesamtprozesses dar. Marx weist sogar darauf hin, dass auf hochentwickelten Stufen der immer gesellschaftlicher gewordenen Ökonomie in ihnen bereits der Keim der ökonomischen Krisen implicite enthalten ist. Freilich nur der Keim, denn das Realwerden der Krisen "erfordert einen ganzen Umkreis von Verhältnissen, die vom Standpunkt der einfachen Warenzirkulation noch gar nicht existieren."¹⁷ Marx mag also diesen Zusammenhang zwischen einfachsten dynamischen, aus teleologischen Alternativentscheidungen bestehenden "Elementen" des gesellschaftlichen Seins und dem ökonomischen Gesamtprozess noch so vorbehaltsvollkritisch betrachten, seine Analyse zeigt doch deutlich, dass die objektiven, von einzelmenschlichen Beschlüssen, ja von deren gesellschaftlichen Summierungen unabhängigen ökonomischen Gesetzmässigkeiten in ihrer Struktur und Dynamik letzten Endes auf diese "Elemente", auf ihren Setzungscharakter, auf ihre

Dialektik des Ideellen und Reellen zurückführbar sind. Durch die ontologische Kritik an den theoretischen Verallgemeinerungen der ökonomischen Elementartatsachen konkretisiert sich bei Marx der letztthinige Charakter der allgemeinsten Zusammenhänge in ihrem Verhältnis zu den jeweiligen konkreten Gesetzmäßigkeiten. Diese haben, wie bereits gezeigt, immer einen gesellschaftlich-geschichtlich konkreten "Wenn-Dann" Charakter. Ihre verallgemeinerte Form, ihr Erhobenwerden zum Begriff ist aber - im Gegensatz zu Hegel - nicht die reinste Form der Notwendigkeit, freilich auch nicht, wie die Kantianer oder die Positivisten meinen, eine bloss gedankliche Verallgemeinerung, sondern im bloss historischen Sinne eine allgemeine Möglichkeit, ein reeller Möglichkeitsspielraum für die konkretgesetzlichen "Wenn-Dann"-Verwirklichungen. In einer seiner Darlegungen der Krisentheorie betont Marx sehr scharf diesen Unterschied: "Die allgemeine Möglichkeit der Krisen ist die formelle Metamorphose des Kapitals selbst, das zeitliche und räumliche Auseinanderfallen von Kauf und Verkauf. Aber dieses ist nie die Ursache der Krise. Denn es ist nichts als die allgemeinste Form der Krise, also die Krise selbst in ihrem allgemeinsten Ausdruck. Man kann aber nicht sagen, dass die abstrakte Form der Krise die Ursache der Krise sei. Fragt man nach ihrer Ursache, so will man eben wissen warum ihre abstrakte Form, die Form ihrer Möglichkeit, aus der Möglichkeit zur Wirklichkeit wird."¹⁸ Wir werden auf die entscheidende Wichtigkeit dieser Gesetzmässigkeitskonzeption im Abschnitt über Ideologie noch ausführlich zu reden kommen. Hier sei nur noch darauf hingewiesen, dass Marx auch in diesem Falle die Möglichkeit im Sinne der Aristotelischen Dynamis fasst, nicht als eine bloss erkenntnistheoretische Modalitätskategorie.

Es zeigt sich also, dass jene Struktur, die in der von uns eben untersuchten wechselseitigen dialektischen Polarität des Ideellen und des Reellen zum Ausdruck kommt, die gesamte ökonomische Sphäre von oben bis unten durchsetzt und - ohne die Objektivität der gesetzlichen Zusammenhänge auch nur anzutasten - auf Inhalt, Erscheinungsweise ihrer Verwirklichungen einen entscheidenden Einfluss ausübt. Die eigenartige Objektivität und Gesetzmässigkeit der ökonomischen Wirklichkeit hat zur unaufhebbaren Grundlage, dass sie, wie Marx wiederholt mit grossem Nachdruck betont, ein Geschichtsprozess ist, den die beteiligten Menschen selbst vollziehen, die ihre eigene, von ihnen selbst gemachte Geschichte bildet. Auch hier zeigt sich die Marxsche Lehre vom gesellschaftlichen Sein, gerade in den Problemen ihres materiellen Fundamentes, in der Ökonomie die dialektische Zusammengehörigkeit, Aufeinanderbezogenheit, ontologische Untrennbarkeit von in ideeller Form ausgelösten menschlichen Aktivitäten und von daraus herauswachsenden materiell ökonomischen Gesetzmässigkeiten. Marx hat bereits in der Analyse der Ontologie der Arbeit gezeigt, dass die herkömmliche Entgegensetzung von Teleologie und Kausalität unhaltbar ist. Dadurch wird es klar, dass Kausalität ohne Teleologie die Dynamik des Naturseins bestimmt. In Ergänzung dazu erscheint die Verknüpfung der Kausalität mit der Teleologie als primäre ontologische Charakteristik des gesellschaftlichen Seins. Einerseits bleibt die subjektive Vorstellung oder Absicht einer teleologischen Setzung etwas bloss Gedankliches oder eine wirkungslose Absicht des Menschen, wenn dadurch nicht - unmittelbar oder noch so weit vermittelt - Kausalreihen in der anorganischen oder organischen Natur in Bewegung gesetzt werden;

Ms: *Q*

in der Ontologie des gesellschaftlichen Seins gibt es keine Teleologie als Seinskategorie ohne eine sie verwirklichende Kausalität. Andererseits sind alle jene Tatsachen und Geschehnisse, die das gesellschaftliche Sein als solche charakterisieren, Ergebnisse von teleologisch in Gang gebrachten Kausalreihen. Natürlich können teleologisch nicht gesetzte kausale Geschehnisse /Erdbeben, Sturm, Klima etc./ oft sehr weitgehende Folgen für je ein konkretes gesellschaftliches Sein, sogar im positiven, nicht nur in destruktivem Sinne haben /gute Ernte, günstiger Wind etc./ Bestimmten Naturphänomenen dieser Art gegenüber ist sogar die entwickeltste Gesellschaft noch immer wehrlos. Das schliesst aber nicht aus, dass in der ökonomischen Entwicklung des gesellschaftlichen Seins gerade die Beherrschung aller Art von Naturkräften eine entscheidende Rolle spielt. Selbst solche reine unbeherrschte Naturereignisse lösen teleologische Setzungen aus und werden dadurch nachträglich ins gesellschaftliche Sein eingefügt. Wenn diese Herrschaft über die Natur auch bloss als ständig zunehmend erstarkende Tendenz und nie als vollendeter Zustand vorhanden sein kann, ist es evident, dass der teleologisch gesetzte Ursprung der Geschehnisse und Gegenständlichkeiten das ontologisch spezifische des gesellschaftlichen Seins ausmacht.

Unsere bisherige Analyse der ontologischen Beschaffenheit der ökonomischen Sphäre lässt diese dialektische Zusammengehörigkeit von Kausalität und Teleologie - trotz ihrer Heterogenität - in einer konkreteren Gestalt erscheinen, als die hier aufgezeigte Wechselbeziehung des Ideellen und des Reellen. Die seinsmässige Konkretisierung beruht objektiv darauf, dass jetzt nicht mehr bloss die menschliche teleologische Setzung der Naturkausalität, sie in Bewegung bringend, gegenübersteht,

sondern, schon auf dem Gebiet der reinen Ökonomie, auch das sich aus menschlichen Aktivitäten zusammengesetzte, in Gang gebrachte gesellschaftliche Sein selbst. Ob der Warenaustausch sich realisiert, ist ein Prozess, der sich unmittelbar auf dem Boden des gesellschaftlichen Seins vollzieht, wobei natürlich - gleichviel wie weit vermittelt - die teleologische Einwirkung auf die Naturkausalität das unaufhebbare Fundament bildet, was aber den wesentlich gesellschaftlichen Charakter des Warenverkehrs, die gesellschaftliche Wesensart seiner Kategorien keineswegs aufhebt. Ja es zeigt sich, dass hier, auf dem Gebiet der reinen Ökonomie, wenn nicht unbedingt auch auf dem Gebiet des Stoffwechsels mit der Natur, jene teleologischen Setzungen in Gang gesetzt werden, die Einwirkungen auf andere Menschen bezwecken. Hinter den Formeln $W - G - W$ steckt immer als Realität eine Fülle von solchen gelungenen oder gescheiterten teleologischen Setzungen. Der die teleologische Setzung im Bereich der Ökonomie vollziehende Mensch steht also dem gesamten Sein gegenüber, wobei jedoch das gesellschaftliche Sein insofern die entscheidende Vermittlungsrolle spielt, als die Konfrontation mit dem Natursein nie eine rein unmittelbare sein kann, sondern stets eine ökonomisch vermittelte ist, die im Laufe der Entwicklung immer vermittelt wird. Das ideelle Moment der ökonomischen Setzung, das uns jetzt beschäftigt, hat als polaren Gegensatz ein reelles, dessen Wesensart von diesen Vermittlungen als vorwiegend gesellschaftlich bestimmt ist. Diese Lage wirkt auf die Beschaffenheit der hier auftretenden Alternativentscheidungen in Bezug auf die ideelle Komponente zurück. Wie die bloße Tatsache der Verknüpfung von Teleologie und Kausalität einen radikalen Bruch mit allen alten philosophischen Lösungen ihres Verhältnisses bedeutet hat, so folgt aus

der allgemeinen Lage im Bereich der Ökonomie ein weiterer Ansatz zum Aufhellen der Beziehungen der menschlichen Aktivität, der menschlichen Praxis zu den Gesetzmäßigkeiten jenes Seins, das Voraussetzung, Umwelt und Objekt zu ihr bildet. Da es sich hier, wie schon in der Arbeit, bloss um die Keimform des Problemkomplexes von Freiheit und Notwendigkeit handelt, kann die Frage auch hier nicht in entfalteter Reinheit und Schärfe aufgeworfen werden. Denn so sehr die seinsmässige Möglichkeit und Notwendigkeit von Alternativentscheidungen die Basis einer jeden Freiheit ergibt - für Wesen, die keine Alternativen zur praktischen Grundlage ihrer Existenz machen müssen und können, kann die Frage der Freiheit nicht einmal aufgeworfen werden - ist jene mit dieser keineswegs einfach identisch. Ohne noch auf das Problem der Freiheit selbst eingehen zu können, kann doch als Ergebnis der Marxschen Ontologie des gesellschaftlichen Seins gesagt werden, dass es in der menschlichen Praxis keinen Akt gibt, dem nicht eine Alternativentscheidung zugrundeliegen würde. Ein metaphysisch ausschliessen \vdash der Gegensatz von Notwendigkeit /absoluter Unfreiheit/ und Freiheit ist im gesellschaftlichen Sein überhaupt nicht vorhanden. Es existieren bloss, genetisch aufbarzeig, gesellschaftlich-geschichtlich dialektisch bestimmte Entwicklungsstufen der menschlichen Praxis, die ihr immer und überall auf Alternativentscheidungen beruhendes Wesen ihren Bedingungen und Erfordernissen entsprechend in verschiedener Erscheinungsweise, mit verschiedenen Inhalten und Formen sozial produzieren, reproduzieren, höherentwickeln, problematisch machen etc. Das folgt aus der ontologischen Beschaffenheit des gesellschaftlichen Seins, in welchem eine von bewussten Akten genetisch nicht determinierte Notwendigkeit überhaupt nicht vorkommt. Freilich lösen sich, wie dies bereits

in der Analyse der Arbeit aufgezeigt wurde, die kausalen Folgen der teleologischen Akte von den Intentionen der Setzenden ab, gehen oft sogar in völlig entgegengesetzte Richtung. Wenn aber, um ein oft angeführtes Beispiel zu wiederholen, das Erstreben des Extraprofits auf einer bestimmten Stufe der kapitalistischen Entwicklung zum Sinken der Profitrate führt, so entsteht ein ontologisch völlig anders gearteter Prozess, als wenn etwa ein Stein infolge der Wirkung verschiedener naturgesetzlich bestimmter Konstellationen in die Tiefe rollt oder wenn Bazillen im Organismus eine Krankheit verursachen.

So ist das gesamte gesellschaftliche Sein in seinen grundlegenden ontologischen Zügen auf die teleologischen Setzungen der menschlichen Praxis aufgebaut, formal ohne Rücksicht darauf, wie weit die theoretischen Inhalte solcher Setzungen das Sein, allgemein gesprochen, richtig erfassen, wenn sie nur imstande sind, ihre unmittelbar beabsichtigten Zielsetzungen zu verwirklichen, selbstredend auch ohne Rücksicht darauf, ob ihre weiteren kausalen Folgen den Intentionen der Setzungssubjekte entsprechen. Objektiv kommt es darauf an, welche Kausalreihen diese Setzungen in Gang bringen und wie diese sich in der Totalität des gesellschaftlichen Seins auswirken. Um die dabei entstehenden ontologischen Probleme ganz klar zu sehen, scheint es uns unerlässlich, diese teleologischen Setzungen sowohl in Bezug auf ihre objektiv-struktive Beschaffenheit, wie in Bezug auf ihre Einwirkungen auf die setzenden Subjekte etwas näher zu betrachten. Denn gerade hier geraten die schlichten Tatsachen der Ontologie des gesellschaftlichen Seins in scharfe Widersprüche zu einigen altehrwürdigen philosophischen Traditionen, die immer wieder von den höchst entwickelten, kompliziertesten Erscheinungen ausgingen, diese metaphysisch, logisch, erkenntnistheoretisch isolierend

betrachteten und deshalb naturgemäss nie zu ihrer Genesis, zu ihrem wirklichen Seinsgrund - zum Schlüssel ihrer ontologischen Entzifferung - weitergehen konnten. Objektiv angesehen bedeuten die von uns untersuchten "Elemente" des gesellschaftlichen Seins immer nur so viel, dass mit Hilfe einer teleologischen Setzung reale Kausalreihen in Bewegung gebracht werden können. Die kausalen Verknüpfungen existieren ganz unabhängig von jedweder Teleologie; diese dagegen setzt eine durch jene bewegte Wirklichkeit voraus: teleologische Setzungen sind nur in einem kausal determinierten Sein möglich. Denn ihre Verwirklichung beruht darauf, dass man mit dem immer neuen Funktionieren einer praktisch richtig erkannten Kausalreihe unbedingt rechnen kann. So einfach dieser Zusammenhang von Kausalität und Teleologie auch ist, wurde er in der ganzen Geschichte der Philosophie nur von Aristoteles und Hegel und selbst von ihnen auch nur partiell, nicht in allen Konsequenzen erkannt. Nicolai Hartmann, der einzige bürgerliche Philosoph unserer Tage, der innerhalb bestimmter Grenzen ein wirkliches Verständnis für Seinsprobleme gehabt hat, versuchte die Analyse von Aristoteles wieder vor die philosophische Öffentlichkeit zu bringen. Er betonte mit Recht, dass Aristoteles einerseits die Wirksamkeit der Teleologie konkret ausschliesslich an Arbeitsbeispiel^{en} aufzeigt, an dem des Baumeisters und des Arztes, was jedoch die Inkonsequenz nicht verhinderte, seine Naturauffassung ebenfalls auf Teleologie zu gründen. Hartmann sieht mit richtiger Kritik, dass die Aristotelische Konzeption der Teleologie alle Prozesse "die nicht von einem Bewusstsein geleitet sind, ausschliesst", was zur Folge haben musste, dass jede teleologische Auffassung der Natur oder des Geschichtsprozesses im Grunde genommen nur theologischen Charakters sein könnte. Wenn nun Hartmann die Aristotelische Analyse der teleolo-

gischen Setzung, nämlich die Unterscheidung von und , durch eine Zweiteilung des ersten Aktes in "Zwecksetzung" und "Selektion der Mittel" ergänzt, so hat er in der Annäherung an das Phänomen einen wirklichen Fortschritt erzielt, die teleologische Setzung wesentlich konkretisiert, indem er zeigt, dass der erste Akt eine Richtung vom Subjekt auf das /bloss gedachte/ Objekt hin hat, während der zweite eine "rückläufige Determination" ist, da in ihm vom geplanten neuen Objekt aus die Schritte, die zu ihr führen, rückläufig konstruiert werden.¹⁹ Die Schranken in Hartmanns Konzeption zeigen sich darin am deutlichsten, dass er den Akt der Zielsetzung keiner weiteren Analyse unterwirft, er begnügt sich mit der nicht unrichtigen, aber ungenügend konkretisierten Feststellung, dass sie vom Bewusstsein ausgeht und in die Zukunft, auf etwas noch nicht Seiendes gerichtet ist. In Wirklichkeit hat aber die Zielsetzung eine sehr konkrete gesellschaftliche Genesis und Funktion. Sie entspringt aus den Bedürfnissen der Menschen, und zwar nicht bloss aus solchen in ihrer Allgemeinheit, sondern aus ausgesprochen besonderen Wünschen nach ihrer konkreten Befriedigung; diese, die jeweiligen konkreten Umstände, die konkreten gesellschaftlich vorhandenen Mittel und Möglichkeiten bestimmen erst konkret die Zielsetzung selbst, und es ist selbstverständlich, dass die Art der Selektion der Mittel sowie die der Realisation von der Totalität dieser Umstände sowohl ermöglicht wie begrenzt werden. Erst so kann die teleologische Setzung zum zentralen Vehikel des Menschen - individuell wie gattungsmässig - werden; erst so erweist sie sich als die spezifisch-elementare Kategorie, die das gesellschaftliche Sein von jedem Natursein qualitativ unterscheidet.

Eine solche Konkretisierung, die deshalb weit über jede

letzthin abstrakt-erkenntnistheoretischen Erwägungen, wie dass die Teilbewegung innerhalb dieses Komplexes vom Subjekt zum Objekt oder umgekehrt verläuft hinausgeht, ist unbedingt notwendig, wenn wir begreifen wollen, dass auch eine andere säkular ungelöste Frage der Philosophiegeschichte ebenfalls erst von diesem Komplex aus ihre richtige ontologisch-genetische Beantwortung finden kann. Wir meinen auch jetzt das Problem der Freiheit. Wie in der Frage des Verhältnisses von Kausalität und Teleologie muss auch hier, übrigens mit manchen früheren Anschauungen übereinstimmend betont werden, dass das Problem der Freiheit nur in Komplementärbeziehung zu dem der Notwendigkeit sinnvoll gestellt werden kann. Würde es in der Wirklichkeit keine Notwendigkeit geben, so wäre auch keine Freiheit möglich, freilich ebenso wenig in einer Welt des Laplaceschen Determinismus, der Nietzscheschen "Wiederkehr des Gleichen" etc. Wir haben bereits wiederholt auf den "Wenn-Dann"-Charakter der faktisch seienden Notwendigkeit hingewiesen und meinen, das Problem der Freiheit lässt sich nur dann richtig und wirklichkeitstreu stellen, wenn man vom Sein dieses Komplexes ausgeht, von der Normalform seines Funktionierens, von seiner Genesis als Bestandteil des gesellschaftlichen Seins. Es ist klar, dass hier nur die letzte Frage gestellt und beantwortet werden kann. Der Gesamtkomplex der Freiheit kann nur im Rahmen der Ethik angemessen untersucht werden. Die richtige Fragestellung führt sowieso über die Klärung der Genesis. Diese ist nun, wie das als Faktum bereits wiederholt gezeigt wurde, die im Arbeitsprozess notwendig und permanent auftretende Alternativentscheidung. Denn man würde diese, auch auf ihrer primitivsten Stufe, unzulässig vereinfachen, würde man sie auf die der Zielsetzung innewohnende beschränken. Fraglos ist die Zielsetzung eine Alternativent-

scheidung, ihre Verwirklichung, und zwar in der geistigen Vorbereitung ebenso wie in der praktisch-faktischen Durchführung selbst ist aber keineswegs ein einfach kausales Geschehen, die einfache kausale Folge eines vorangegangenen Beschlusses. Für das Wie der Verwirklichung bedeutet dieser ein konkretes Programm, d.h. einen realen, real begrenzten und damit konkret gewordenen Möglichkeitsspielraum. Es bedarf keiner eingehenden Analyse - jede Alltagserfahrung kann es bestätigen - dass sowohl in der geistigen Vorbereitung einer Arbeit, sei sie wissenschaftlich oder bloss empiristisch-praktisch, wie in ihrer faktischen Durchführung man es immer mit einer ganzen Kette von Alternativentscheidungen zu tun hat. Von der Tatsache, dass bei den Handgriffen jeweils der günstigste ausgesucht und der weniger geeignete verworfen wird, bis zu ähnlichen Vorgängen in der geistigen Planung ist diese Reihe von Beschlüssen, freilich innerhalb des konkreten Spielraums der konkreten Gesamtplanung, überall in voller Evidenz wahrnehmbar. Dass dieser Prozess im durchschnittlichen Alltag nicht jedem, nicht immer gegenwärtig ist, kommt aus der unmittelbaren Arbeitserfahrung, die wesentlich darauf beruht, dass Einzelverrichtungen, die sich bereits bewährt haben, zumeist als bedingte Reflexe fixiert und dadurch "unbewusst" gemacht werden; genetisch betrachtet ist aber jeder bedingte Reflex einmal Gegenstand von Alternativentscheidungen gewesen. Natürlich wird damit der kausale Prozess als Effekt der teleologischen Setzung nicht annulliert, nur dass er nicht von einer einzigen teleologischen Setzung ein für allemal in Gang gesetzt wird, dass vielmehr die einzelnen Entscheidungen der faktischen Verwirklichung ihn ununterbrochen differenzieren, nuancieren, verbessern oder verschlechtern, natürlich innerhalb der Grundlinie, die die allgemeine Zielsetzung bestimmt hat. Und

dass diese Struktur auch auf allen Gebieten der teleologischen Setzungen die geltende ist, kann jeder in einem beliebigen Gespräch beobachten; man mag vorher eine allgemeine Absicht haben, die man mit seiner Hilfe erreichen will, jeder ausgesprochene Satz aber, seine Wirkung oder Wirkungslosigkeit, die Replik, evtl. das Schweigen des Gesprächspartners etc. bringen zwangsläufig eine Reihe von neuen Alternativentscheidungen hervor. Dass ihr Möglichkeitsspielraum grösser, dehnbarer etc. ist, als der in der physischen Arbeit im engeren Sinn, wird niemand überraschen, dem unsere Ausführungen über die beiden Typen der teleologischen Setzung bekannt sind.

Damit ist das "Urphänomen" der Freiheit im gesellschaftlichen Sein der Menschen bereits in seinen grössten Zügen umschrieben. Es handelt sich um die Tatsache, dass sämtliche Momente des gesellschaftlich-menschlichen Lebensprozesses, soweit sie nicht einen völlig spontan-notwendigen biologischen Charakter haben /Atmen/, Kausalergebnisse solcher Setzungen und nicht einfache Glieder von Kausalreihen sind. Natürlich bleibt die Alternativentscheidung der Menschen nicht auf dem Niveau der einfachen Arbeit stehen, wir haben ja eben sehen können, dass jene teleologischen Setzungen, die nicht dem Stoffwechsel mit der Natur dienen, sondern auf das Bewusstsein anderer Menschen gerichtet sind, in dieser Hinsicht dieselbe Struktur und Dynamik zeigen. Und mag die gesellschaftliche Arbeitsteilung bis hinauf zu den höchsten geistigen Leistungen der Menschen noch so komplizierte Lebensäusserungen hervorbringen, als allgemeine Grundlage für alle bleiben die Alternativentscheidungen in Funktion. Natürlich bedeutet dies nur eine höchst allgemeine und darum abstrakt bleibende Aufbewahrung der Eigenart der Genesis. Gehalt wie Form sind fortlaufend umwälzenden qualitativen Wandlungen unter-

worfen, sie können und sollen deshalb nie aus der Urform der Genesis als deren blosse Varianten einfach "abgeleitet" werden. Dass aber diese Urform in allen Wandlungen doch aufbewahrt bleibt, ist ein Zeichen dafür, dass es sich hier um eine elementare und fundamentale Grundform des gesellschaftlichen Seins handelt, ebenso wie etwa die Reproduktion des Organismus, bei allen ihren qualitativen Veränderungen, eine solche permanente Form der organischen Natur bleibt. Wenn wir also, wie früher betont, Wachstum und Beschaffenheit der höheren Erscheinungsweisen der Alternativentscheidungen erst in der Ethik angemessen behandeln können, ist es doch auch hier möglich, in einigen Bemerkungen ganz allgemeiner Art etwas vom Wesen der wirklichen Ausführung vorwegzunehmen. Um hier nicht von Anfang an Missverständnissen ausgesetzt zu sein, sei sogleich betont: die übliche philosophische Verallgemeinerung von der einen und - metaphysisch - unteilbaren Freiheit halten wir für eine leere Gedankenkonstruktion. Die gesellschaftliche Entwicklung produziert immer wieder Gebiete der menschlichen Praxis, in jenen das, was allgemein Freiheit genannt zu werden pflegt, von verschiedenen Inhalten erfüllt, von verschiedenen Strukturen geformt, mit verschiedener Dynamik wirksam werdend etc. in Erscheinung tritt. Diese Vielheit ist aber, weder im geschichtlichen Nacheinander noch im Nebeneinander einer und derselben Gesellschaft, etwas starr diskontinuierlich Heterogenes; ihre verschiedenen Verkörperungen spielen~~x~~ ineinander über, ohne allerdings restlos zur völligen Einheit zu verschmelzen /z.B. rechtliche und moralische Freiheit/. Es bleibt also bei allen geschichtlichen und gesellschaftlichen Wandlungen doch eine Vielheit als Gegebenes, bei deren gedanklichen Behandlung, wenn die seienden Tatsachen nicht vergewaltigt werden sollen, das

Spezifische der Sphären, Gebiete etc. immer respektiert werden muss. Darum muss ihre Darlegung und Analyse der Ethik überlassen werden, wo dieser Aufstieg ins Komplizierte, ins - unmittelbar - rein Geistige und Individuelle gesellschaftlich-geschichtlich dargelegt, wo also dieser Pluralismus der Freiheiten im Gegensatz zum blossen metaphysisch-einheitlichen, abstrakten Begriff der Freiheit, in vielen philosophischen Systemen, ontologisch begründet werden kann.

Trotzdem hat - bei voller Aufrechterhaltung dieser pluralistischen Auffassung - ein allgemein bleibendes Betrachten der Alternativentscheidungen doch einen ontologischen Sinn. Wenn man sagt, dass die Entscheidung des Urmenschen, beim Steineschleifen die Hand etwas rechts oben und nicht links unten zu halten, ebenso eine Alternativentscheidung ist, wie die Antigones, ihren Bruder trotz Kreons Verbot zu begraben, so hat man nicht bloss eine abstrakt-gemeinsame Eigenschaft zweier sonst völlig heterogener Phänomenkomplexe festgestellt, sondern etwas ausgesagt, was auf bedeutsame Gemeinschaftlichkeiten beider auftrifft. Die objektive Seite dieser inneren Verbundenheit sonst weitgehend heterogener Erscheinungen bildet die allgemeine Werthaftigkeit ihrer Akte. Wir haben bereits bei Behandlung der Arbeit darauf hingewiesen, dass ihr Produkt in seinsmässiger Notwendigkeit gelungen oder misslungen, nützlich oder nutzlos etc. ist; damit tritt eine innere Beschaffenheit der Objekte im gesellschaftlichen Sein auf, die jeder Naturgegenständlichkeit völlig fremd ist, deren Grundlage ausschliesslich der gesellschaftliche Reproduktionsprozess bildet. Alle Transformationsakte, die die Arbeit, selbst die primitivste, an den Naturgegenständen vollzieht, werden an dieser Beziehung ihres Ablaufs und ihrer Ergebnisse zu dem gesellschaftlichen Reproduktionsprozess gemessen

und die Anwendung dieses Masstabs hat einen unaufhebbaren Wertcharakter, was zugleich objektiv die Alternative der Polarität von Werthhaftig und Wertwidrig in sich begreift. Dass das Werten unmittelbar als subjektiver Akt erscheint, darf dabei nicht irreführen. Das subjektive Urteil, ob dieser oder jener Stein zum Schleifen anderer Steine geeignet ist oder nicht, beruht auf der objektiven Tatsache des Geeignetseins; das subjektive Urteil mag in Einzelfällen an der objektiven Werthhaftigkeit oder Wertwidrigkeit vorbeigehen, das wirkliche Kriterium bildet doch diese objektive Beschaffenheit. Und die gesellschaftliche Entwicklung besteht gerade darin, dass in der Praxis das objektiv Wertvolle sich tendenziell durchsetzt. Freilich stets im Laufe von ungleichmässigen Bewegungen, freilich stets im Rahmen dessen, was das gesellschaftlich-geschichtliche hic et nunc für die Handlungen der Menschen jeweils möglich macht. Der Grund dieser Unaufhebbarkeit der Wertungen beruht darauf, dass sämtliche Gegenstände des gesellschaftlichen Seins nicht einfach Gegenständlichkeiten sind, sondern ausnahmslos Vergegenständlichungen. Das bezieht sich einerseits auch auf Fälle, bei denen ein unveränderter /evtl. sogar unveränderbarer/ Naturvorgang ins gesellschaftliche Sein hineinspielt. Der Wind ist eine Naturtatsache, die an sich nichts mit Wertvorstellungen zu tun hat. Die Schiffe schon frühester Zeiten haben aber mit vollem Recht von günstigen oder ungünstigen Winden gesprochen, denn im Arbeitsprozess des Segelns von Ort X nach Ort Y spielt Stärke und Richtung des Windes eine ebensolche Rolle, wie sonst die materiellen Eigenschaften des Arbeitsmittels, des Arbeitsgegenstandes; der günstige oder ungünstige Wind ist also jetzt ein Gegenstand im Bereiche des gesellschaftlichen Seins, des Stoffwechsels der Gesellschaft mit

der Natur; Werthhaftigkeit oder Wertwidrigkeit gehören zu seinen objektiven Eigenschaften als Momente in einem konkreten Komplex des Arbeitsprozesses. Dass derselbe Wind von dem einen Schiffen als günstig, von dem anderen als ungünstig bewertet wird, führt keinen Subjektivismus in die Wertung ein: der Wind wird eben erst in einem bestimmten konkreten Prozess zum Moment einer gesellschaftlichen Vergegenständlichung; nur innerhalb dieses seienden Komplexes können seine Eigenschaften wertvoll oder wertwidrig sein, in diesem Konnex sind sie es jedoch in objektiver, nicht in subjektiver Weise.

Wenn also in den Alternativentscheidungen der Arbeit das "Urphänomen" der Freiheit steckt, so darum, weil sie die ersten Akte in Gang setzt, in denen, durch die Vergegenständlichungen entstehen, die also einerseits ihrem Sein nach etwas anderes sind, als bloss spontane Verwandlungen eines Seienden in ein Anderssein, die deshalb Vehikel zum Entstehen von etwas wirklich Neuem werden können, zu etwas, was das gesellschaftliche Sein nicht nur objektiv verändert, sondern die Veränderung zum Gegenstand einer menschlichen, gewollten Setzung macht. Das "Urphänomen" besteht deshalb nicht in der blossen Wahl zwischen zwei Möglichkeiten - so etwas kann auch im Leben höher organisierter Tiere vorkommen - sondern in der Wahl zwischen Wertvollem und Wertwidrigem, evtl. /auf höheren Stufen/ zwischen zwei Wertarten, Wertkomplexen, eben weil nicht in einer letzten Endes statischen, bloss biologisch bestimmten Weise zwischen Gegenständen gewählt wird, sondern praktisch aktiv darüber Entscheidungen gefällt werden, ob und wie bestimmte Vergegenständlichungen verwirklicht werden können. Die Entwicklung der menschlichen Gesellschaft - vom Standpunkt der menschlichen Subjekte aus betrachtet - besteht wesentlich darin, dass solche Entscheidungen alle Schritte im menschlichen Leben von den all-

täglichsten bis zu den höchsten beherrschen. Einerlei ob oder wieweit den Menschen diese Grundlage all ihrer Handlungen bewusst werden - das Leben in jeder Gesellschaft produziert fortlaufend Umstände, die diese Lage verdecken können - irgendein, wenn auch vielfach dumpfes Gefühl lebt doch in ihnen, dass sie ihr Leben durch solche Alternativentscheidungen selbst machen. Daraus kann der Erlebniskomplex, auf dem die philosophische Idee der Freiheit beruht, auch aus ihrem Lebensgefühl nie völlig verschwinden, darum gehen die Gedanken über die Freiheit, die Versuche ihrer Verwirklichung durch die ganze menschliche Geschichte hindurch und spielen in jedem Versuch der Menschen über sich selbst, über ihre Stellung zur Welt eine Klarheit zu erlangen, eine entscheidende Rolle, ebenso wie ihr Gegenpol, die ebenfalls im Alltag immer erneut erlebte Notwendigkeit. Diese Betrachtungen sollten nur bis zu dem Punkt führen, wo das Problem selbst in seiner Allgemeinheit sichtbar wird; seine konkreten Darlegungen können erst in der Ethik erfolgen.

Will man nun die wesentliche innere Struktur und Dynamik der Ökonomie innerhalb des gesellschaftlichen Seins auch nur annähernd adäquat ergreifen, so muss man - besonders wenn hier das Interesse auf die ontologische Stelle und Funktion des Ideellen und weiter auf die Ideologie gerichtet ist - das ontologische Problem von Erscheinung und Wesen im gesellschaftlichen Sein wenigstens seinen wichtigsten Bestimmungen nach überblicken. Es ist hier darum nicht der Ort, dieses Verhältnis in den anderen Seinsformen näher zu untersuchen. Es besteht ⁱⁿ ~~in~~ der spezifische, qualitative Unterschied, dass die Erscheinungswelt des gesellschaftlichen Seins der Auslösefaktor der meisten teleologischen Setzungen ist, die seinen Aufbau und seine Entwicklung unmittelbar bestimmen und auf diese Weise auch in der

objektiven Dialektik von Erscheinung und Wesen eine bedeutende Rolle spielen, während die Natur - als Natur an sich, nicht als Terrain des Stoffwechsels zwischen Gesellschaft und Natur - den Reaktionen auf sein Wesen und auf seine Erscheinungsweise gegenüber sich als völlig gleichgültig zeigt. Es bleibt ein reines Erkenntnisproblem, ohne seinsmässige Folgen, ob die Beobachter der Natur bei der Erscheinung /sogar beim Schein/ stehenbleiben oder bis zum Wesen vordringen. Das bezieht sich freilich nicht mehr auf die Natur als Gegenstand des Stoffwechsels mit der Gesellschaft, jedoch auch hier kann die Einsicht und auch die aus ihr entspringende teleologische Setzung nur auf die gesellschaftlich-menschlichen Auswirkungen der Naturgesetzmässigkeiten und nicht auf diese selbst einen faktischen Einfluss ausüben. Um hier keine Missverständnisse aufkommen zu lassen, müssen wir nachdrücklichst auf den von uns bereits wiederholt hervorgehobenen "wenn-dann"-Charakter aller notwendigen Verhältnisse aller Gesetzmässigkeiten zurückweisen, denn bei einer abstrakt-logischen oder erkenntnistheoretischen Verabsolutierung des Notwendigkeitsbegriffs, könnte in Fällen, in denen die Naturerkenntnis /z.B. in experimenteller Weise/ Phänomene zustandebringt, die in der von uns bekannten Natur nicht vorkommen, der falsche Schein entstehen, als handle es sich um der Natur gegenüber neue Phänomene. Während in Wirklichkeit nur davon die Rede sein kann, dass etwa das Experiment ein neues "wenn-dann"-Verhältnis aufgedeckt hat, dem wir in der von uns bis jetzt erkannten Wirklichkeit noch nicht begegnet sind; es beweist also die real naturontologische Möglichkeit eben dieses "wenn-dann"-Verhältnisses, und es bleibt, vorläufig, eine offene Frage, ob und wenn ja, wann und wo die Natur selbst ein derartiges "wenn-dann"-Verhältnis unabhängig vom Menschen produziert.

Etwas qualitativ anderes ist die Rolle der Natur im Stoffwechsel der Gesellschaft. Hier können Einsichten in das Wesen von Naturzusammenhängen umwälzende gesellschaftliche Folgen zeitigen, und zwar gleicherweise in der Entwicklung der Produktivkräfte /Dampf, Elektrizität etc./ wie in der Ideologie /Wirkung^{en} der Kopernikanischen Astronomie auf das Weltbild der Menschen/.

Um nach diesem kurzen, notgedrungenen Exkurs auf das gesellschaftliche Sein selbst zurückzukommen, können wir mit dem wichtigen methodologischen Ausspruch von Marx, der sich freilich auf den ganzen Problemkomplex von Erscheinung und Wesen bezieht, beginnen: "alle Wissenschaft wäre überflüssig, wenn die Erscheinungsform und das Wesen der Dinge unmittelbar zusammenfielen."²⁰ Im berühmten Kapital über den Warenfetisch zeigt Marx gewissermassen die Urstruktur der ökonomischen Erscheinungswelt im Gegensatz zu dem ihr zugrunde liegenden Wesen: "Das geheimnisvolle der Warenform besteht also einfach darin, dass sie den Menschen die gesellschaftlichen Charaktere ihrer eigenen Arbeit als gegenständliche Charaktere der Arbeitsprodukte selbst, als gesellschaftliche Natureigenschaften dieser Dinge zurückspiegelt, daher auch das gesellschaftliche Verhältnis der Produzenten zur Gesamtarbeit als ein ausser ihnen existierendes gesellschaftliches Verhältnis von Gegenständen."²¹ Das ist natürlich nur der ursprünglichste typische Fall für die Bewegung des gesellschaftlichen Seins, das wir vorerst nur auf dem Gebiet der ökonomischen Praxis betrachten. Je entwickelter, je gesellschaftlicher das ökonomische Leben wird, desto entschiedener muss in ihm dieses Verhältnis zwischen Erscheinung und Wesen vorherrschend werden. Das ist zusammen mit seinem seinsmässigen Grund deutlich sichtbar, wo

Marx die im Kapitalismus weitverbreitete Erscheinungsform des, angeblich, Geld heckenden Geldes behandelt. Er beschliesst seine Analyse mit der Charakteristik dieses Phänomens: "Aber dies ist nur ausgedrückt als Resultat, ohne die Vermittlung des Prozesses, dessen Resultat es ist."²² Damit ist ein wichtiger gemeinsamer Zug der Erscheinungsweisen im ökonomischen Prozess seinsmässig genau umschrieben: im gesellschaftlichen Sein ist, vor allem auf dem Gebiet der Ökonomie, ein jeder Gegenstand dem Wesen nach ein prozessierender Komplex; dieser bietet sich aber in der Erscheinungswelt oft als fest umrissener statischer Gegenstand dar; die Erscheinung wird hier eben dadurch zur Erscheinung, dass sie den Prozess, dem sie ihre Existenz als Erscheinung verdankt, für die Unmittelbarkeit verschwinden lässt. Man kann die gesellschaftliche Bedeutung dieser Erscheinungsweise des wesenhaften ökonomischen Prozesses nicht überschätzen. Marx gibt an anderer Stelle einen Überblick darüber, wie wichtige theoretische Stellungnahmen der bedeutendsten Denker, wie entscheidende praktische Stellungnahmen ganzer Kulturperioden aus einer solchen Erscheinungsweise des Geldes entspringen. Die reale, nicht im geringsten geheimnisvolle Genesis des Geldes hat Marx in der M Analyse des Warenverhältnisses als einfache, selbstverständliche Notwendigkeit seiner ökonomischen Genesis ontologisch zwingend dargelegt, indem er aufgezeigt hat, wie die Entstehung der allgemeinen Wertform ihre auf die ~~Auer~~^{Dauer} praktisch geeignete Verkörperung, das Geld zu einer selbständigen Gestalt des ökonomischen Lebens gemacht hat: "Gold tritt den anderen Waren nur als Geld gegenüber, weil es ihnen bereits zuvor als Ware gegenüberstand. Gleich allen anderen Waren funktionierte es auch als Äquivalent, sei es als einzelnes Äquivalent in verein-

zelten Austauschakten, sei es als besonderes Äquivalent neben anderen Warenäquivalenten. Nach und nach funktionierte es in engeren oder weiteren Kreisen als allgemeines Äquivalent. Sobald es das Monopol dieser Stelle im Wertausdruck der Warenwelt erobert hat, wird es Geldware, und erst von dem Augenblick wo es bereits Geldware geworden ist ... ist die allgemeine Wertform verwandelt in die Geldform."²³ Diese klare Übersichtlichkeit der ökonomisch-realen Genesis des Wesens kontrastiert nun in äusserster Schärfe mit der oft ins Mythenhafte umschlagenden, fetischistisch wirkenden Unübersichtlichkeit der ihr entsprechenden Erscheinungswelt. Marx gibt auch darüber eine klare Zusammenfassung, die wir trotz ihrer Ausführlichkeit zitieren müssen, damit der Gegensatz der relativen Einfachheit der Genesis und Beschaffenheit des Wesens mit der Verworrenheit der Erscheinungswelt auf dem Gebiet der Ökonomie konkret sichtbar gemacht werden könne. Marx sagt: "Das Geld" ist keine bloss vermittelnde Form des Warenaustauschs. Es ist eine aus dem Zirkulationsprozess hervordachsende Form des Tauscherts, ein gesellschaftliches Produkt, das sich durch die Beziehungen, worein die Individuen in der Zirkulation treten, von selbst erzeugt. Sobald Gold und Silber /oder jede andere Ware/ als Wertmass und Zirkulationsmittel ... sich entwickelt haben, werden sie Geld, ohne Zutun und Wollen der Gesellschaft. Ihre Macht erscheint als ein Fatum, und das Bewusstsein der Menschen, besonders in gesellschaftlichen Zuständen, die an einer tieferen Entwicklung der Tauschwertverhältnisse untergehen, sträubt sich gegen die Macht, wie ein Stoff, ein Ding ihnen gegenüber erhält, gegen die Herrschaft des verfluchten Metalls, die als reine Verrücktheit erscheint. Es ist im Geld zuerst, und zwar in der abstraktesten, daher sinnlosesten, unbegreiflichsten Form - eine Form, in der alle Vermittlung aufgehoben ist -, worin die Verwandlung der

wechselseitigen gesellschaftlichen Beziehungen in ein festes, überwältigendes, die Individuen subsumierendes gesellschaftliches Verhältnis erscheint. Und zwar ist die Erscheinung um so härter, als sie hervorwächst aus der Voraussetzung der freien, willkürlichen, nur durch die wechselseitigen Bedürfnisse in der Produktion sich aufeinander beziehenden, atomistischen Privatpersonen ... Die alten Philosophen, ebenso Boisguillebert, betrachten dies als Verkehrung, Missbrauch des Geldes, das aus dem Knecht zum Herrn wird, den natürlichen Reichtum depreziiert, das Ebenmass der Aequivalente aufhebt. Plato in seiner Republik will gewaltsam das Geld als blosses Zirkulationsmittel und Mass festhalten, aber nicht zum Gelde als solchen werden lassen. Aristoteles betrachtet daher die Form der Zirkulation $W - G - W$, worin das Geld nur als Mass und Münze funktioniert, eine Bewegung, die er die ökonomische nennt, als die natürliche und vernünftige, während er die Form $G - W - G$, die chrematistische, als unnatürlich, zweckwidrig brandmarkt. Was hier bekämpft wird, ist nur der Tauschwert, der Inhalt und Selbstzweck der Zirkulation wird, die Verselbständigung des Tauschwerts als solchen; dass der Wert als solcher Zweck des Austauschs wird und selbständige Form erhält, zunächst noch in der einfachen, handgreiflichen Form des Geldes."²⁴

Es wäre schlechter als oberflächlich, wenn man das Mythischwerden der Macht des Geldes, seine verdinglichte Fetischisierung im Alltag einfach als Vorurteil primitiver Zeiten belächeln und sich stolz auf die gewachsenen Einsichten höherer Formationen berufen würde. Dann die hochentwickelte kapitalistische Formation bringt eine ähnliche verzerrte Erscheinungsform hervor, die von den aktiven Praktikern und theoretischen Wortführern dieser Praxis ebenso wenig durchschaut wird, wie wenig die alten

Griechen die geheimnisvolle Macht des Geldes zu durchschauen fähig waren. Wir meinen das ökonomisch spontan entstehende und für die kapitalistische Praxis unentbehrliche Verdecken des Mehrwerts durch den Profit; jene kapitalistische Erscheinungswelt, in der der Mehrwert hinter dem Profit völlig verschwindet und die so entstehende, das Wesen des Prozesses verzerrende Verdinglichung zur unerschütterbaren realen Grundlage einer jeden kapitalistischen Praxis wird. Marx hat auch diesen Prozess mit grösster Exaktheit beschrieben: "Der Mehrwert als von Kapital selbst gesetzt und gemessen durch sein numerisches Verhältnis zum Gesamtwert des Kapitals ist der Profit. Die lebendige Arbeit als angeeignet und absorbiert vom Kapital erscheint als seine eigene Lebenskraft; seine selbstreproduzierende Kraft, zudem noch modifiziert durch seine eigene Bewegung, die Zirkulation, durch die seiner eigenen Bewegung angehörige Zeit, die Zirkulationszeit. So erst ist das Kapital gesetzt als sich selbst perennierender und vervielfältigender Wert, indem es sich als vorausgesetzter Wert von sich selbst als gesetztem Wert unterscheidet. Da das Kapital ganz in die Produktion tritt und das Kapital, seine verschiedenen Bestandteile sich nur formell voneinander unterscheiden, gleichmässig Wertsummen sind, so erscheint ihnen das Wertsetzen gleichmässig immanent. Ausserdem, da der Teil des Kapitals, der sich gegen Arbeit austauscht, nur produktiv wirkt, sofern die anderen Teile des Kapitals mitgesetzt sind - und das Verhältnis dieser Produktivität bedingt ist durch die Wertgrösse etc., verschiedene Bestimmung dieser Teile zueinander ... so erscheint das Setzen des Mehrwerts, des Profits, durch alle Teile des Kapitals gleichmässig bestimmt. Weil einerseits die Bedingungen der Ar-

beit als objektive Bestandteile des Kapitals gesetzt sind, andererseits die Arbeit selbst als ihm einverleibte Aktivität, so erscheint der ganze Arbeitsprozess als sein eigener Prozess und das Setzen des Mehrwerts als sein Produkt, dessen Grösse daher auch nicht gemessen wird durch die Surplusarbeit, die es den Arbeiter zu tun zwingt, sondern als vergrösserte Produktivität, die es der Arbeit verleiht. Das eigentliche Produkt des Kapitals ist der Profit. Insofern ist es jetzt als Quelle des Reichtums gesetzt."²⁵ Wir haben es also wieder mit einer durch die eigene Dialektik der ökonomischen Produktion hervorgebrachten Erscheinungsw^elt zu tun, mit einer Erscheinungswelt, die in ihrem Geradesosein Wirklichkeit ist, kein Schein, bildet sie ja im praktischen Alltag des Kapitalismus die unmittelbar reale Grundlage der teleologischen Setzungen, ohne dass diese - infolge eines Basiertseins auf einen der Wirklichkeit nicht entsprechenden Schein - sich als Unwirkliches setzend selbst aufheben müssten. Im Gegenteil: die so gegebene Beschaffenheit dieser Erscheinungswelt ist das unmittelbar reale Fundament all jener Setzungen, in denen die reale Reproduktion des ganzen ökonomischen Systems sich zu erhalten, weiter zu wachsen imstande ist. Auch hier kann nur die ontologisch-genetische Untersuchung des Wesens die Wahrheit über die Erscheinungswelt ins Licht bringen; diese kann aber, wie wir dies bereits bei der Analyse der Arbeit beobachten konnten, trotzdem eine unmittelbar-solide Grundlage für die teleologischen Setzungen der kapitalistischen Alltagspraxis bilden. Marx beschreibt dieses Verhältnis in folgender Weise: "Mehrwert und Rate des Mehrwerts sind, relativ, das Unsichtbare und das zu erforschende Wesentliche, während Profitrate und daher die Form des Mehrwerts als Profit sich auf der Oberfläche der Erscheinung zeigen."²⁶ Es ist ohne

weiteres verständlich, dass die hier geschilderte Beschaffenheit der ökonomischen Erscheinungswelt auch den ganzen, bereits oft herangezogenen Problemkomplex der Durchschnittsprofitrate beherrscht, bildet doch das Verschwinden des Mehrwerts hinter dem Profit auch ihre ökonomisch seiende Grundlage. Marx & deckt das hier entscheidende, erscheinungsmässig verschwindende Wesensverhältnis so auf: "Die progressive Tendenz der allgemeinen Profitrate zum Sinken ist also nur ein der kapitalistischen Produktionsweise eigentümlicher Ausdruck für die fortschreitende Entwicklung der gesellschaftlichen Produktivkraft der Arbeit."²⁷

So wächst mit Notwendigkeit aus dem ökonomischen Prozess des Kapitalismus die Verdinglichung der gesellschaftlichen Gegenständlichkeit als seiende Erscheinungswelt heraus, natürlich auch deren entsprechende Spiegelung im Bewusstsein der Menschen, die in dieser seiner unmittelbaren Erscheinungswelt ihre praktischen Setzungen vollziehen, die in dieser Welt leben, deren Handlungen Antworten auf die Fragen sind, die sie aufwirft. Die Verwandlung des Mehrwerts in Profit ist dabei ein entscheidend wichtiger Faktor. Marx beschreibt ihn in folgender Weise: "In demselben Grade, wie die Gestalt des Profits seinen inneren Kern versteckt, erhält das Kapital mehr und mehr eine sachliche Gestalt, wird aus einem Verhältnis immer mehr ein Ding, aber ein Ding, das das gesellschaftliche Verhältnis im Leibe, in sich verschluckt hat, ein mit fiktivem Leben und Selbständigkeit sich zu sich selbst verhaltendes Ding, ein sinnlich-übersinnliches Wesen. In dieser Form von Kapital und Profit erscheint das Kapital als fertige Voraussetzung auf der Oberfläche. Es ist die Form seiner Wirklichkeit oder vielmehr seine wirkliche Existenzform."²⁸ Diese Wirklichkeit setzt sich in jedem Verhältnis, das auf diesem Boden entsteht, durch. So in verdinglicht-verzerrter

Form, als ob etwa die Grundrente ein Produkt des Bodens wäre; "die Rente erscheint, wie jede von der kapitalistischen Produktion geschaffene Gestalt derselben, zugleich als feste, gegebene, in jedem Augenblick vorhandene, also für den einzelnen unabhängig vorhandene Voraussetzung. Der Pächter hat Rente zu zahlen und zwar so viel pro Mass Boden, je nach der Art des Bodens."²⁹ In dem der Mehrwert aus der Erscheinungswelt des Kapitalismus verschwindet, entstehen derartige verdinglichte Gebilde, in denen ihre objektiv gemeinsame Einheit, eben der Mehrwert, "mehr und mehr unkenntlich wird und in der Erscheinung sich nicht zeigt, sondern als verborgenes Mysterium erst entdeckt werden muss."³⁰

Diese erscheinungsmässige Verzerrung des Wesens, hervorgebracht durch das Verschwinden des wahrhaft hervorbringenden Prozesses, muss sich auch bei der unmittelbaren Produktion des Mehrwerts äussern. Wir wissen, dass das Wesen des ökonomischen Fortschritts vor allem darin besteht, dass die zur Reproduktion des eigenen Lebens notwendige Arbeit der Werktätigen einen immer kleineren Prozentsatz ihrer gesellschaftlich geleisteten Gesamtarbeit ausmacht. Diese wesenhafte Entwicklung geht, wenn auch vielfach in ungleichmässiger Weise, seit der Entstehung der Sklaverei vor sich. Und die Struktur der verschiedenen ökonomischen Formationen ist wesentlich danach bestimmt, unter welchen Bedingungen, in welchen ökonomischen Bestimmungen Entstehung und Aneignung der Mehrarbeit /des Mehrwerts/ vor sich geht. Marx zeigt nun, dass es in dieser ökonomischen Entwicklung nicht nur wesenhafte Ungleichmässigkeiten gibt, sondern dass die in den verschiedenen Formen entstehenden Aneignungsweisen dieses Verhältnisses entweder offenbaren oder verstecken. Es ist interessant, dass der Feudalismus die einzige Formation ist, in welcher das Verhältnis der zur eigenen Reproduktion geleisteten Arbeit

und der Mehrarbeit klar geschieden und unterscheidbar ans Tageslicht tritt, während sowohl in der Sklaverei wie im Kapitalismus, wenn auch in entgegengesetzter Weise, dieser Unterschied in den Ausbeutungsformen verschwindet. Marx stellt diese Unterschiede so dar: "Die Form des Arbeitslohns löscht also jede Spur der Teilung des Arbeitstags in notwendige Arbeit und Mehrarbeit, in bezahlte und unbezahlte Arbeit aus. Alle Arbeit erscheint als bezahlte Arbeit. Bei der Frohnarbeit unterscheiden sich räumlich und zeitlich, handgreiflich sinnlich, die Arbeit des Fröhners für sich selbst und seine Zwangsarbeit für den Grundherrn. Bei der Sklavenarbeit erscheint selbst der Teil des Arbeitstags, worin der Sklave nur den Wert seiner eigenen Lebensmittel ersetzt, den er in der Tat also für sich selbst arbeitet, als Arbeit für seinen Meister. Alle seine Arbeit erscheint als unbezahlte Arbeit."³¹ Auch hier ist eine objektiv wissenschaftlich durchgeführte gesellschaftlich-ontologische Genesis notwendig, um hinter den Erscheinungsformen das echte Wesen wahrnehmen zu können.

Wir haben hier aus der Marxschen Ökonomie nur einige der wichtigsten Problemkomplexe herausgesucht, ihre Zahl liesse sich beliebig vermehren, wir glauben aber, dass die bisherige Darstellung ausreicht, um die wirkliche Dynamik der ökonomischen Sphäre darzulegen, um die über sie verbreiteten Fehlurteile aufzulösen. Es handelt sich vor allem darum, dass jene, die die Bedeutung der Ökonomie im Gesamtzusammenhang des gesellschaftlichen Seins nicht unterschätzen - eine grosse Anzahl der bürgerlichen Gelehrten neigt dazu - besonders unter den Marxist~~en~~ten, die ihre Methodik entweder auf die Periode der II. Internationale oder auf die des Stalinismus gründen, die Vorstellung verbreitet ist, als wäre die Sphäre der Ökonomie eine Art von zweiter Natur, die sich von den anderen Teilen des gesell-

schaftlichen Seins, von dem, was Überbau, Ideologie genannt wird, in Struktur und Dynamik qualitativ unterscheidet, zu ihnen im Verhältnis einer strikten, ausschliessenden Gegensätzlichkeit steht. /Es sei nur an die Anschauungen von Plechanow oder Stalin erinnert./ Unsere Darstellung war bestrebt, solche Vorurteile aufzulösen. Die Arbeit als letztes, nicht mehr zerlegbares Element der ökonomischen Sphäre beruht ja, wie hier ausführlich dargestellt wurde, auf einer teleologischen Setzung und wir haben auch von verschiedenen Aspekten aus gezeigt, dass alle Momente, die Struktur und Dynamik der ökonomischen Sphäre hervorbringen, direkt oder indirekt auf den Arbeitsprozess gerichtet oder von ihm in Gang gebrachte ebenfalls teleologische Akte sind. In dieser Hinsicht, die eine fundamentale ist, unterscheidet sich die ökonomische Sphäre überhaupt nicht von den übrigen Gebieten der gesellschaftlichen Praxis. Auch darin nicht, was aus den teleologischen Setzungen als wesentlichen Bewegungen des Prozesses notwendig erfolgt, dass ein ideelles Moment stets den Ausgangspunkt in den einzelnen Setzungen bilden muss. In dieser Hinsicht ist also das ganze gesellschaftliche Sein ontologisch einheitlich aufgebaut. Eine Zweiteilung in struktiv und dynamisch strikt gegensätzliche Sphären lässt sich bei konsequentem Zuendedenken der Wirklichkeit und ihrer Marxschen dialektischen Konzeption nicht halten. Selbst wenn man im Stoffwechsel mit der Natur einerseits und in der ausschliesslich innergesellschaftlichen Praxis andererseits absolut kontrastierende Prinzipien erblicken wollte, käme man zu keinen befriedigenden Ergebnissen. Es gibt zwar in den höchst entwickelten ideologischen Sphären Setzungsarten, die das materielle Handeln der Menschen der Regel nach nur sehr weit vermittelt beeinflussen, man muss aber bedenken, dass man auch in diesem Fall nur zu einer quantitativen

Differenz bezüglich des Vermittlungsprozesses käme. Je entwickelter, je gesellschaftlicher eine ökonomische Formation ist, desto kompliziertere Systeme der Vermittlung muss sie in sich und um sich ausbauen, obwohl sie alle in irgendeiner Weise mit der Selbstreproduktion des Menschen, mit dem Stoffwechsel mit der Natur in Wechselwirkung stehen, auf ihn bezogen bleiben und ihn zugleich fördernd oder hemmend rückbeeinflussend beschaffen sind. In solchen Fällen ist es ebenfalls klar, dass wichtige Teile des Überbaus, es genügt an Recht oder Politik zu denken, mit diesem Stoffwechsel ganz intim verbunden, in einem innigen Wechselverhältnis stehen.

Die mit der Arbeit entstehenden, aus ihr herauswachsenden teleologischen Setzungen sind deshalb zwar fundamentale Bestandteile des gesellschaftlichen Seins der Menschen, dieses als Ganzes ist aber so vielfältig und untrennbar mit seiner physischen Existenz und dessen Reproduktion verbunden, dass eine absolute Zweiteilung unmöglich scheinen muss. Das bedeutet allerdings nicht, dass die verbindenden und vereinheitlichenden Wechselwirkungen überall von gleicher Stärke und Intensität sein müssen. Im Gegenteil. Sie können nicht einmal innerhalb der verschiedenen einzelnen Teile der ökonomischen Sphäre eine ständige Proportion in dieser Hinsicht haben. Die Historizität der Ökonomie als Sein äussert sich letztthin nicht nur in einer permanenten Struktur- und Intensitätsveränderung ihrer einzelnen Komplexe, sondern auch in deren Funktionswandel, der seinerseits auf diese Proportionalitäten wichtige Rückwirkungen ausübt. /Man denke an die verschiedene, ja oft geradezu entgegengesetzte Funktion von Handels- und Geldkapital in den vorkapitalistischen Formationen und im Kapitalismus./ Alle diese ausserst komplizierten Übergänge, die eine metaphysisch-schröffe, übergangslose

Kontrastierung der ökonomischen Sphäre mit dem Überbau verunmöglichen, besagen jedoch keineswegs, dass der Gesamtkomplex der teleologischen Setzungen innerhalb des gesellschaftlichen Seins nunmehr ein unterschiedlos-einheitlicher Brei wäre. Es gibt, wie wir eben gesehen haben, auch in der ökonomischen Sphäre selbst, freilich mit bedeutsamen Einwirkungen auf die anderen Komplexe, die ontologisch höchst wichtige Unterscheidung von Erscheinung und Wesen zu begreifen. Wir haben gezeigt, dass im Gegensatz zu ideologischen Vorurteilen beide als seiende und nicht bloss als Denkbestimmungen, als bloss gedankliche Unterscheidungen zu betrachten sind. Es ist uns auch klar geworden, dass diese beiden Seinsformen durch eine Unzahl von Wechselwirkungen miteinander verbunden, eine dynamische Einheit bilden, in der jedoch die konkreten Bestimmungen ihres prozessierenden Seins sich, trotz der Verflochtenheit, sehr verschiedenen auswirken.

Will man in der Ökonomie die richtige ontologische Einheit und Verschiedenheit von jeder Erscheinung richtig erfassen, so muss man, ontologisch-kritisch, auf die Hegelsche Behandlung dieses Problemkomplexes zurückgreifen. Hegel bestimmt schon in der relativ frühen "Philosophischen Propädeutik" die Erscheinung als etwas "nicht an und für sich seiendes, sondern in einem Anderen gegründetes". Und er fügt sogleich als entscheidende Bestimmung des Verhältnisses von Wesen und Erscheinung hinzu: "Das Wesen muss erscheinen."³² Damit ist einerseits das Wesen seinsmässig als übergreifendes Moment in der Wechselwirkung erschienen, andererseits wird das ebenfalls seinsmässige Verhältnis zwischen beiden darin konkretisiert, dass die Erscheinung mit Notwendigkeit aus dem Sein des Wesens entspringen muss. Die dynamische Einheit beider beruht darauf,

- das ist freilich mit voller Klarheit in den bloss ontologischen und nicht bewusst auf das gesellschaftliche Sein gerichteten Betrachtungen Hegels nicht mehr enthalten -, dass die Einheit beider im gesellschaftlichen Sein auf das Entstehen beider aus teleologischen Setzungen fundiert ist, und zwar so, dass in jeder derartigen einzelnen Setzung der ökonomischen Sphäre Wesen wie Erscheinung objektiv simultan gesetzt sind, erst wenn die in Bewegung geratenen Kausalreihen sich als voneinander gesonderte Seinskomplexe mit besonderen Physiognomien entwickeln und bei Fortbestehen der permanenten Wechselwirkung sich - unmittelbar, relativ - voneinander abheben, tritt eine klarere Differenzierung hervor. Hegel hat in genialer Weise die allgemeinsten Züge dieser Divergenz innerhalb einer letztthinigen Zusammengehörigkeit bestimmt, wenn auch eine Ontologie der materialistischen Dialektik einige konkretisierende Korrekturen an seinen Bestimmungen vollziehen muss. Er sagt: "das Reich der Gesetze ist das ruhige Abbild der existierenden oder erscheinenden Welt."³³ Wie leider so oft bei Hegel wird auch hier ein entscheidender ontologischer Tatbestand nicht in seinem ontologisch objektiven An- und Fürsichsein, sondern erkenntnistheoretisch-logisch subjektiviert /Abbild/ ausgedrückt. Was Hegel eigentlich meint, kommt klarer und plastischer zum Ausdruck, wenn die Erscheinungswelt mit der des so charakterisierten Wesens kontrastiert wird. Hegel gibt von dieser Identität der Identität und Nichtidentität im Verhältnis von Wesen und Erscheinung das folgende Bild: "Das Reich der Gesetze ist der ruhige Inhalt der Erscheinung; diese ist derselbe aber sich im unruhigen Wechsel und als die Reflexion in Anderes darstellend. Sie ist das Gesetz als die negative sich schlechthin verändernde Existenz, die Bewegung des Übergehens in das Entgegengesetzte, des sich Aufhebens und des Zurückgehens in die Ein-

heit. Diese Seite der unruhigen Form oder der Negativität enthält das Gesetz nicht; die Erscheinung ist daher gegen das Gesetz die Totalität, denn sie enthält das Gesetz, aber auch noch mehr, nämlich das Moment der sich selbst bewegenden Form."³⁴ Ergänzend sei hier bemerkt, dass Hegel das Reich des Wesens als Inhalt schon ontologischer Charakterisiert, als an der früheren Stelle, obwohl seine Bestimmung der beiden Komplexe, die zueinander seinsmässig ebenso in einem Reflexionsverhältnis stehen, durch seine aus der Allgemeinheit formell auf dieses spezifische Komplexverhältnis bezogene Reflexionsbeziehung /Inhalt-Form/ an den entscheidenden ontologischen Zusammenhängen logisch-erkenntnistheoretisch vorbeigeht. Die Erscheinung kann im strikt ontologischen Sinn ebenso wenig die Form des Wesens sein, wie dieses nicht bloss der Inhalt jener sein kann. Jeder dieser Komplex ist seinsmässig naturgemäss die Form des eigenen Inhalts und ihre Verknüpfung ist dementsprechend die zweier in sich einheitlichen Form-Inhalt-Verhältnisse.

Die Notwendigkeit solche Einwände gegen Hegels Formulierung zu erheben, ändert aber nichts daran, dass in ihnen bestimmte entscheidende Züge der Differenz innerhalb der unzertrennlichen Einheit doch grundlegend richtig erfasst sind. Um zu dieser durchzudringen, muss vor allem das Hegelsche Adjektiv "ruhig" in der Charakteristik des Wesens auf seine echt ontologische Beschaffenheit zurückgeführt werden. Als erste, relative Annäherung an den Tatbestand ergibt sich, dass das "ruhige Abbild" zwar wichtige Seiten der im Wesen waltenden, seine Wesenhaftigkeit ausmachenden Gesetze enthüllt, zugleich jedoch seine ontologische Dynamik einer erkenntnistheoretischen Statik allzu sehr annähert. Denn die "Ruhe" des gedanklichen Abbilds ist zwar ein Kennzeichen, das wirkliche Eigenschaften des obwaltenden Pro-

zesses - der Kontinuitätlichkeit seiner Haupttendenzen, der gesetzmässigen Proportionen seiner Komponenten - zusammenfasst, es verdeckt jedoch zugleich, dass es sich dabei primär um einen realen Entwicklungsprozess handelt. Dass diese Inadäquatheit bei Gesetzmässigkeiten, vor allem der anorganischen Natur, viel weniger störend wirkt, ist selbstverständlich, da im gesellschaftlichen Sein einerseits der historische Charakter einer jeden Gesetzlichkeit, seine Genesis und sein Absterben in einer qualitativ ganz anderen Prägnanz zum Ausdruck gelangt, da andererseits die menschliche Reaktion auf sie nur gesellschaftlich eine ontologische Bedeutung erlangen kann. Die Schranken der Hegelschen Bestimmungen hängen also mit ihrer Allgemeinheit, mit ihrem Anspruch, Wesen und Erscheinung im Bereich des gesamten Seins logisch einheitlich zu bestimmen zusammen. Im gesellschaftlichen Sein ist deshalb der "ruhende" Charakter des Wesens nichts weiter als eine tendenzielle Kontinuität jener Prozesse, die seine fundamentalsten Bestimmungen ausmachen. Diese Kontinuität beruht ontologisch darauf, dass hier in den und von den menschlich-teleologischen Setzungen, die die kausalen Reihen des gesellschaftlichen Seins ununterbrochen in Gang bringen und in Bewegtheit erhalten, immer, in überwiegender Weise die objektiv-kausalen Momente die herrschenden sind, dass das uns bereits längst bekannte Prinzip des Hinausgehens der Resultate über die gesellschaftlich-menschlichen Intentionen der Setzungen eine dominierende Rolle spielt. Am klarsten wird dies sichtbar in der Tendenz zum permanenten Abnehmen jener Arbeit, die zur Reproduktion des menschlichen Individuums unumgänglich notwendig ist, im Vergleich zur Gesamtarbeit, die dieses im Verlauf der gesellschaftlich-geschichtlichen Entwicklung tatsächlich zu verrichten imstande ist. Die Unwiderstehlichkeit dieser Tendenz entspringt

aus dem Moment des Neuen, das die Arbeit als teleologische Setzung ontologisch charakterisiert. Auch dieses Neue hat einen dynamischen Charakter, indem seine Wirksamkeit in der teleologischen Setzung nicht bloss in den jeweiligen unmittelbaren einzelnen Akten der Verwirklichung zur Geltung kommt, sondern gerade dadurch vermittelt zum permanent wirksamen Auslösungsprinzip von Neuerungen wird. Das ontologische Wesen solcher Neuerungen - mag ihre technische Beschaffenheit noch so schrankenlos vielfältig scheinen - besteht dem Wesen nach immer in einer derartigen Reduzierung der zur unmittelbaren Reproduktion der Arbeitenden gesellschaftlich notwendigen Arbeitszeit, in der Freisetzung von Arbeitsleistungen und Arbeitsergebnisse von allgemein gesellschaftlicher Beschaffenheit. Aus dieser Entwicklungslinie der Arbeit folgt, vermittelt durch eine durch sie hervorgerufene ständige Zunahme der Arbeitsleistung, einerseits das Zurückweichen der Naturschranke, das immer stärkere Gesellschaftlichwerden der Gesellschaft, ein Prozess, den wir in anderen Zusammenhängen bereits wiederholt beschrieben haben, andererseits ein ständiges Wachstum der einzelnen Gesellschaften, die ununterbrochene Intensivierung der ökonomischen Wechselbeziehungen, die zwischen ihnen entstehen, die ihren bisherigen Gipfelpunkt im vom Kapitalismus geschaffenen Weltmarkt erhielten, der aber schon seit langem unmissverständliche Zeichen einer notwendigen quantitativen wie qualitativen Weiterentwicklung zeigt.

Wenn wir nun diese drei, unter sich eng verbundenen Entwicklungsreihen mit Recht als Inhalt eines einheitlichen prozessierenden Komplexes betrachten, so können wir an ihnen zweierlei Züge wahrnehmen, an denen die relative, freilich auch irreführende Berechtigung Hegels, das Wesen als Prinzip der

Ruhe und Einheitlichkeit im Gegensatz zur unruhig bewegten Vielgestaltigkeit der Erscheinungswelt zu bestimmen, klar ans Licht tritt. Während nämlich erstens die gesellschaftliche Erscheinungswelt das Bild einer unerschöpflichen Buntheit, einer Kette von jeweils einmaligen, unvergleichlichen, untereinander heterogenen und widersprüchlichen Gebilde, eines immer wieder ungleichmässigen Prozesses zeigt, während zweitens in ihren Wandlungen wie Erstarrungen der menschlichen Tätigkeit eine, wenn auch keineswegs allmächtige, aber offensichtlich faktisch mitbestimmende Rolle zuzukommen scheint, zeigt die ökonomische Welt des Wesens tendenziell eindeutig bestimmte Richtungen, und zwar in einer Weise, die ihre sehr weitgehende Unabhängigkeit von den Intentionen der Setzungen zeigt. Die Hegelsche "Ruhe" verzerrt zwar etwas höchst Wichtiges, eben die Prozessartigkeit auch des Wesens, weist aber dennoch deutlich auf fundamentale Unterschiede, ja Gegensatzlichkeiten der Sphären von Wesen und Erscheinung hin. An dieser Differenz muss, bei aller Kritik des Hegelschen Standpunkts, festgehalten werden, will man zu einer Erkenntnis kommen, die das echte Sein des Ökonomischen innerhalb des gesellschaftlichen Seins angemessen erfasst. Freilich muss dem noch ein ergänzender /nicht aufhebender/ Vorbehalt hinzugefügt werden. Die grössere Unabhängigkeit der Bewegungen innerhalb der gesamten Wesens^ssphäre von den Setzungsintentionen verleiht ihrem Sein einen gewissen "naturhaften" Anschein; wenn man - ebenso häufig wie vieldeutig - von der Gesellschaft als einer "zweiten Natur" spricht, so wird zumeist gerade diese ihre Subjektsunabhängigkeit gemeint. Damit ist, bei hinreichen der dialektischer Konkretisierung, eine wirkliche Eigenschaft dieses Seins ausgesprochen. Man darf aber dabei nie vergessen, dass eine solche Unabhängigkeit

von den bewussten Akten diese dennoch als ihre seinsmässigen Grundlagen voraussetzt, dass also das gesellschaftliche Sein auch in der Form seiner höchsten und reinsten Objektivität, niemals die völlige Subjektsunabhängigkeit der Naturvorgänge besitzen kann. Das gedankliche Festhalten an dieser "naturhaften" Objektivität, ist allerdings, bei hinreichenden kritischen Abgrenzungen von jeder Naturanalogie, zugleich eine erkenntnismässige Garantie gegen die tief eingewurzelte, noch bei Hegel vorhandene Konzeption einer Realteleologie in der Menschheitsgeschichte. In ihrem entschieden nicht teleologischen, rein kausal notwendigen Charakter erweist sich diese Sphäre tatsächlich als eine Art von "zweiter Natur". Der qualitativ ausschlaggebende Unterschied zeigt sich darin, dass die seinsmässige Fundiertheit auf menschlich-teleologische Setzungen in der allgemeinen "wenn-dann"-Beschaffenheit der Gesetzmässigkeiten ihren Tendezcharakter, ihr sich Durchsetzen als Trendlinie - mit unvermeidlichen Schwankungen - äussern muss. Der nicht teleologische Charakter des Gesamtprozesses beleuchtet ebenfalls diese "wenn-dann"-Wesensart der Gesetzmässigkeiten des Wesens. Wären seine Aeusserungen die eines auf Vollendung gerichteten zweckmässigen Prozesses, so könnten darin keine Abweichungen, keine Sackgassen der Entwicklung vorkommen. Aber gerade Marx hat gezeigt, dass jene Formationen, die er als asiatische Produktionsverhältnisse bezeichnet, in allen entscheidenden Beziehungen die Züge einer Sackgasse zeigen, und zwar von einer solchen, in der die hier geschilderten grundlegenden Tendenzen der Ökonomie sich bloss bis zu einem gewissen Grad entfalten können, dann aber höchstens dazu imstande sind, das so Erreichte in der Form der einfachen Reproduktion wieder neu zu erzeugen, niemals aber sich zu qualitativ höheren Stufen zu erheben.¹

Die Erkenntnis der ontologischen Eigenart der Wesenssphäre in der Ökonomie darf sich aber niemals zur Vorstellung versteifen, als handelte es sich hier um eine in sich abgeschlossene Welt, die zwar andere Sphären entscheidend bestimmt, ohne jedoch mit ihnen im Verhältnis der realen Wechselwirkung zu stehen. Das bezieht sich vor allem auf die Erscheinungswelt. Wenn wir auch hier, wie überall mit Recht, von der ontologischen Genesis ausgehen, so müssen wir stets darüber im klaren sein, dass sie beide seinsmässig und in gleicher Weise Produkte derselben teleologischen Setzungen sind. Es wäre eine glatte Unmöglichkeit, sich vorzustellen, als könnte es bestimmte Arbeitssetzungen geben, aus denen sich die Wesenssphäre synthetisiert und von ihnen verschiedene Arbeitssetzungen, die die Grundlage ihrer Erscheinungswelt bilden würden. Nein. Es muss jedem sofort einleuchten, dass es im gesellschaftlichen Sein nur einen, seinsmässig einheitlichen Arbeitsprozess gibt, dessen Elemente immer und überall die einzelnen Arbeitsakte von einzelnen und zur Kollektivarbeit verbundenen Menschengruppen bilden. Aus diesen an sich einheitlichen Arbeitssetzungen entstehen simultan und untrennⁿbar Wesen und Erscheinung der jeweiligen ökonomischen Formationen. Diese Einheit in der Zweiheit oder Zweiheit in der Einheit ist aber seinsmässig nicht im geringsten geheimnisvoll. Wir wissen aus der Analyse der Arbeit, dass der teleologische Setzungsakt unvermeidlicherweise niemals bloss das von ihm Intentionierte verwirklicht, sondern stets auch anderes und mehr /vorausgesetzt, dass die Setzung nicht eine gescheiterte ist/. Die Arbeit kann ja, gerade indem sie das Modell einer jeden Praxis bildet, der fundamentalen Situation einer jeden menschlichen Praxis nicht entgehen, in einer bewusstseinsmässig nie völlig erkannten Lage zum Handeln ver-

anlasst, evtl. gezwungen zu sein. Das Inbewegungsetzen von Kausalreihen, deren Bedeutung, Wirkung etc. über den setzenden Akt hinausführt, ist so das Kennzeichen einer jeden teleologischen Setzung.

Dieses Hinausgehen ist selbst ein äusserst komplexes Phänomen, das sich in allen Gegenständlichkeitsfragen des Prozesses und seiner Produkte äussert, das aber in dieser unendlichen Vielfältigkeit doch seine seinsmässige Einheitlichkeit bewahrt. Wesen und Erscheinung wären in ihrer seinsmassigen Dialektik unmöglich, wenn sie nicht aus einer solchen fundamental einheitlichen Genesis entspringen und diese Einheitlichkeit dynamisch bewahren würden. Um ein oft herangezogenes Beispiel nochmals anzuführen, das Wesen des Sinkens der Durchschnittsprofitrate bildet die im Prozess ihres Erzielens entstehende Erhöhung der Produktivkräfte /Sinken des Anteils der zur Reproduktion des Arbeitenden notwendigen Arbeitszeit innerhalb der Gesamtarbeit/, das tendenzielle Sinken der Profitrate selbst ist die Erscheinungsweise dieses das Wesen konstituierenden Prozesses. In diesem Fall, wie auch in jedem anderen ist es evident, dass es sich um etwas seinsmässig letztthin Einheitliches und Untrennbares handelt. Freilich ist das, was Wesen und Erscheinung voneinander abgrenzt, ebenfalls seinsmässig, etwas völlig anderes als eine bloss verschiedene Betrachtungsweise gedanklich unterscheidbarer Momente. Die Erhöhung der Produktivkräfte ist ebenso eine reale Tendenz des Prozesses wie das Sinken der Profitrate, beide werden in denselben Gegenstandskomplexen des Prozesses existent. Was sie bei dieser gegenständlich unaufhebbaren Einheit des Prozesses doch seinsmässig trennt, was das eine zum Wesen, das andere zur Erscheinung macht ist die Art der Bezogenheit auf den Prozess, in seiner kontinuierlichen Gesamtheit einerseits und in

seinen konkreten, ökonomisch-historischen hic et nunc andererseits. Es wäre ebenso falsch, die dauerhaften, allgemeinen Züge des Prozesses bloss als gedankliche Verallgemeinerungen einer stets einmaligkonkreten Wirklichkeit zu fassen, wie jenen eine von der notwendig immer einmaligen Verwirklichung unabhängiges, "höheres" Sein zuzusprechen.

Man muss stets darüber im klaren sein, dass sowohl Allgemeinheit wie Einzelheit ontologische Kategorien der Gegenstände, und Prozesse selbst sind, dass sowohl die Verallgemeinerung wie die Vereinzelnung primär reale Prozesse bilden, deren Ergebnisse in den entsprechenden Gedankengebilden mimetisch reproduziert werden. Es wäre aber leichtfertig, aus der hier seinsmässig vorhandenen Konstellation, dass nämlich das Wesen ein Vorherrschendes der Allgemeinheit ist, während der Erscheinung eine Bewegung auf das Einzelne und Besondere hinzukommt, die Folgerung zu ziehen, als sei in diesem Verhältnis die wahre Beziehung des Wesens zu seiner Erscheinung eindeutig ausgesprochen. Vor allem: auch Allgemeinheit und Einzelheit sind Reflexionsbestimmungen, d.h. sie treten in jeder konkreten Konstellation simultan-polar auf: jeder Gegenstand ist immer zugleich ein allgemeiner und ein einzelner. Deshalb muss die Erscheinungswelt, obwohl sie - auf das Wesen als dauernd Allgemeines bezogen - eine Welt der bewegten Einzelheit vorstellt, ebenfalls ihre eigenen Allgemeinheiten seinsmässig hervorbringen, wie die Allgemeinheiten des Wesens sich immer wieder auch als Einzelheiten zeigen. Sind ja die meisten Allgemeinheiten in der bürgerlichen Ökonomie nichts weiter als gedanklich fixierte Verallgemeinerungen der spezifischen Gegenständlichkeiten der Erscheinungssphäre. Darin läge natürlich nichts irreführendes, wenn die prinzipiell anti~~o~~ntologische Einstellung des Neopositivismus, der Manipulationswissenschaftlichkeit nicht ein endgültiges Stehenbleiben auf

dieser Stufe mit sich führen würde.

Das Allgemeine eines Einzelnen kann also eine Reflexionsbestimmung von Gegenständlichkeiten innerhalb eines Komplexes sein, aber auch eine solche zweier Komplexe zueinander. Diesen Fall, der uns gerade jetzt beschäftigt, hat Goethe in seinem tiefen und schönen Gedicht "Dauer im Wechsel" gehaltvoll und wirklichkeitsnahe dargestellt. Obwohl oder gerade weil er dabei unser eigentliches Problem gar nicht berührt, ist das Bild, das er gibt, sehr geeignet, das Spezifische daran zu erhellen. Goethe zeichnet poetisch, aber ontologisch sehr genau die Umrisse zweier Verhältnisse, die formal dem von uns Untersuchten recht nahe kommen, der besonderen Art ihrer Prozesshaftigkeit nach sich jedoch scharf von ihm unterscheiden, nämlich das Verhältnis von Dauer und Wechsel in der Natur und in der menschlichen Persönlichkeit. Im ersten Fall muss allerdings für die philosophische Behandlung sogleich ein konkretisierender Vorbehalt gemacht werden. Goethe scheint über die Natur an sich zu sprechen, in Wirklichkeit bestimmt er aber bloss das Verhältnis des organischen Wachstums, vorwiegend niederer Stufe, zu seiner Umwelt, die ihrerseits ausdrücklich unorganischen Charakters ist. Aus solchen Wechselwirkungen entsteht eine zyklusartige Bewegtheit, die besonders auffällig in der Pflanzenwelt, aber auch in bestimmten Teilen der Tierwelt /z.B. bei vielen Insekten/ den Prozess des Lebens an den Zyklus solcher stets wechselnden Aenderungen in der Natur /Jahreszeiten/ bindet. Wir haben es also mit Prozessen zu tun, in denen die unauflösbare Verflochtenheit zweier Sphären - hier des Organismus und seiner Umwelt - als Dialektik von Dauer und Wechsel zum Ausdruck kommt. Seiner Weltanschauung entsprechend schliesst Goethe daran das Erhellen des menschlichen

Lebens auf der Höhe seiner maximalen Selbstgeformtheit unmittelbar an. Auch hier ergibt sich -- ganz allgemein gesprochen - eine Bewegung zyklischen Charakters, es handelt sich jedoch dabei nicht mehr um die Wiederkehr von objektiv zyklischen Bestimmungen desselben Komplexes, wie etwa in der Beziehung der Pflanzen zu den Jahreszeiten, sondern um die selbstgeschaffene, menschliche, gewollte oder zumindest gesetzte Verknüpfung von Anfang und Ende des jeweils eigenen Lebens, deren Grundlagen an sich durch die Natur des menschlichen Organismus unaufhebbar gegeben sind, in der Entwicklung des Menschen aber einem eigenartigen Formungsprozess unterworfen werden; "Lass den Anfang mit dem Ende / Sich in Eins zusammenzieh'n" - sagt Goethe hier, eine Hauptthese seiner Ethik poetisch formulierend, die er in Prosa so ausgedrückt hat: "Das ist der glücklichste Mensch, der das Ende seines Lebens mit dem Anfang in Verbindung setzen kann." Hier ist die Dauer bereits etwas in wesentlichen Momenten Gesetztes, Ergebnis einer konsequent /wenn auch keineswegs notwendig bewusst/ durchgeführten Reihe von Alternativentscheidungen innerhalb eines ganzen Menschenlebens. Sowohl der biologische Ablauf des Lebens, wie seine rein gesellschaftlichen und vergesellschafteten biologischen Bestimmungen, wie die gesellschaftliche Umwelt dieses Lebens bilden jenen Komplex, dem diese Setzungstätigkeit als Kontinuität in der selbstwerdenden Persönlichkeit formend, Dauer schaffend gegenübersteht. Das Ergebnis ist eine bestimmte reale Lebensform, die aber gerade in ihrem Sein und ausschliesslich seinsmässig etwas Werthafte ist.

Die Unterschiede, die diese Komplexe von den hier behandelten trennen, ergeben die Möglichkeit, diesen in seiner

echten Eigenart klar herauszustellen. Vor allem handelt es sich in unserem Fall um ein Reflexionsverhältnis innerhalb eines gesellschaftlichen Komplexes. Dass es dabei im Fundament, in der Arbeit sich um einen Stoffwechsel mit der Natur handelt, ändert daran nichts Wesentliches, denn eben durch die Arbeit wird die Natur selbst gesellschaftlich vermittelt, während etwa Geburt, Wachstum, Lebensende im zweiten von Goethe behandelten Fall bei aller Vergesellschaftung ihrer Formen doch Naturphänomene zu bleiben scheinen. Freilich ist es kein Zufall, dass das Gebiet des Wesens, die Verkörperung der Dauer im Wechsel, eben jenes ist, in welchem die Kategorien dieses Stoffwechsels ein Übergewicht über die der rein gesellschaftlichen Beziehungen haben. Denn allein in diesem Gebiet wirkt sich das im Wesen der Arbeit begründete Prinzip des Neuen, relativ gradlinig und den Verhältnissen entsprechend relativ ungehemmt aus. Je vermittelter die teleologischen Setzungen werden, d.h. je entfernter sie auf den Urprozess der Arbeit einwirken, desto stärker treten jene Faktoren in den Vordergrund, die in diese Entwicklung Ungleichmassigkeiten /auch Stagnationen, Rückfälle etc./ hineintragen. Der direkte Stoffwechsel der Gesellschaft mit der Natur im Gegensatz zu seinen vermittelteren Formen ist also der Grund für die Unwiderstehlichkeit des Wachstums der Produktivkräfte; freilich bloss in einer weltgeschichtlichen Trendlinie betrachtet. Wir erhalten also hier nicht wie bei den von Goethe behandelten Fällen als Wesen, als Dauer im Wechsel Prozesse mit Anfang und Ende oder gar mit ihrer zyklischen Wiederkehr, sondern eine - weltgeschichtlich - permanent aufsteigende Trendlinie. /Nur wo, wie z.B. in den asiatischen Produktionsverhältnissen die Erscheinungsweise unüberwindbare Hemmungen für diese permanente Erhöhung der Produk-

tivität schafft, kehren die zyklischen Momente des Gesamtprozesses wieder. Marx spricht von "selbstgenügenden Gemeinwesen, die sich beständig in derselben Form reproduzieren und, wenn zufällig zerstört, an demselben Ort, mit demselben Namen, wieder aufbauen."²/ Es ist leicht verständlich, dass aus dieser Lage oft die fetischisierende Folgerung gezogen wird und wurde, dass diese Entwicklung eine "naturhaft" notwendige ist, wo doch ihre ontologische Grundlage gerade das Heraustreten des Menschen aus der Natur, sein~~M~~ Menschwerden, sein Gesellschaftlichwerden infolge der Arbeit ist. Auch für diese Entwicklung gilt der von uns oft angeführte Satz von Marx: die Menschen machen ihre Geschichte selbst.

Freilich muss sogleich hinzugefügt werden: aber nicht unter selbstgewählten Umständen. Denn so sehr das allgemeinste Wesen der Arbeit, die teleologische Setzung, der Stoffwechsel mit der Natur das fundierende Prinzip - an sich betrachtet - sich selbst gleich bleibt, und seinen Grundcharakter prinzipiell nicht zu ändern vermag, so sehr kann sie sich seinsmäßig nur im jeweiligen konkreten hic et nunc des gesellschaftlich-geschichtlichen Seins verwirklichen. Dieses hic et nunc ist anfangs überwiegend naturbestimmt, mit der Entfaltung der gesellschaftlichen Arbeitsteilung jedoch, die notwendig aus der Arbeit entspringt, wird es immer gesellschaftlicher, einerseits durch die Formen, die die gesellschaftliche Arbeitsteilung jeweils aufnimmt und fixiert, andererseits durch die Entwicklung der Fähigkeiten der Menschen, die aus dem Arbeitsprozess im weitesten Sinne genommen entspringen, die sowohl von dem ~~W~~werden, wie auch ihrerseits auf diese modifizierend einwirken. Dieses immer mehr den ganzen Lebensumkreis der Menschen umfassendes Sys-

✓ Vermittlungssystem der gesellschaftlichen Arbeitsteilung festhimm werden,

tem der nicht selbst gewählten Umstände kann aber ebenfalls nicht unabhängig von den menschlichen Aktivitäten wirklich und wirkend werden. Das Zurückweichen der Naturschranke verstärkt in doppelter Hinsicht, in permanenter Wechselwirkung den aktiven Anteil der menschlichen Praxis an diesem System, indem diese Aktivitäten einen immer stärkeren Einfluss auf Formen und Inhalte der stets vermittelten aufgebauten Komplexe ausüben, zugleich jedoch in allen ihren Bestimmungen von der selbstgeschaffenen Gesellschaftlichkeit als sozialer "Aussenwelt", als realen Spielraum einer jeden Tätigkeit bedingt bleiben. Diese vielfältigen, untereinander heterogenen Kräfte und Tendenzen verdichten sich auf diese Weise zu den ökonomischen Formationen, die -- weltgeschichtlich -- werden und vergehen, in denen das, was Hegel Erscheinung im Gegensatz zu Wesen, Goethe Wechsel im Gegensatz zu Dauer nennt, plastisch zum Ausdruck kommt.

Wenn Hegel in der Bestimmung der Erscheinungswelt ihre Selbständigkeit, ihre vielfache inhaltliche Neuheit dem Wesen gegenüber betont, so kommt er auch in einigen wichtigen Zügen den wahren Tatbeständen in der Wandlung des gesellschaftlichen Seins recht nahe. Er hebt, wie wir gesehen haben, mit Recht hervor, dass die Erscheinung andere Inhalte dem Gesetz gegenüber hat, dass sie eine unruhige, sich bewegende Form besitzt, die dem Wesen an sich fremd bleiben muss. Hegel hat damit richtig erkannt, dass das Gebiet der Erscheinung durch diese seine eigenartige, vom Wesen gerade in seiner Buntheit, Beweglichkeit, Einmaligkeit, selbst Flüchtigkeit deutlich unterschiedenen Physiognomie das eigentliche Gebiet der Historizität in ihrer Unmittelbarkeit ist. Wenn hier die Andersheit dem Wesen gegenüber - so wie früher beim Wesen die Ruhe - etwas überbetont zum Ausdruck

kommt, so hat das seinen Grund in der idealistischen Grundkonzeption Hegels. Marx hat gerade für dieses Problem die idealistische Schranke Hegels scharf hervorgehoben; nachdem er Hegels Grösse darin erblickt, dass er "die Selbsterzeugung des Menschen als einen Prozess fasst ... dass er also das Wesen der Arbeit fasst und den gegenständlichen Menschen, wahren, weil wirklichen Menschen als Resultat seiner eigenen Arbeit begreift", fügt er kritisch hinzu: "Die Arbeit, welche Hegel allein kennt und anerkennt, ist die abstrakt geistige."³ Alle richtigen Bestimmungen Hegels entstammen aus der Erkenntnis der Arbeit als Grundlage des Seins und der Entwicklung des Menschen; alle Überspannungen und darum Fehlbestimmungen aus dieser ihrer unbewusst-spontanen gedanklichen Verwandlung ins rein Geistige. Gehen wir in der Korrigierung der Interpretation Hegels auf die wirkliche Arbeit zurück, so wird damit das Neue, das Andere, das dem Wesen gegenüber selbständig Scheiternende nicht gänzlich aufgehoben, es wird bloss an seine richtige Stelle in der Totalität der Wechselbeziehungen zum Wesen gerückt. Die "Ruhe" des Wesens verwandelt sich bei einer solchen vom Idealismus nicht verfälschten ontologischen Einsicht in die letztthinige tendenzielle Unaufhaltsamkeit, die sein Sichdurchsetzen im Gesamtprozess der Entwicklung des gesellschaftlichen Seins zeigt, die Selbständigkeit der Erscheinungswelt reduziert sich darauf, dass sie eine - relative - Selbständigkeit innerhalb der Wechselwirkung mit dem Wesen besitzt, also niemals bloss dessen mechanisch hervorgebrachtes Produkt sein kann. Diese Selbständigkeit ist aber ausschliesslich im Rahmen der Wechselwirkung mit dem Wesen vorhanden, als freilich sehr weitansgreifender, vielschichtiger und vielseitiger Spielraum, aber doch nur als Spielraum der Selbstentfaltung

innerhalb einer Wechselwirkung, in der das Wesen die Funktion des übergreifenden Moments besitzt.

Die Feststellung dieses ontologischen Tatbestandes hat nach zwei Seiten wichtige Folgen. Erstens muss man mit dem idealistischen Vorurteil brechen, als würde die Einmaligkeit, die vielfältige Besonderheit der Gegenstände der Geschichte, die die Erscheinungswelt auch ökonomisch ausmacht, etwas seinsmässig Endgültiges sein, ohne eine weitere Zurückführbarkeit auf den Begriff, auf Verursachung durch anderes, als wäre die bunte Tatsächlichkeit der geschichtlich vorhandenen Welt etwas schlechthin Letztes, rein in sich selbst Begründetes. Zweitens muss auch das entgegengesetzte Vorurteil des vulgären Materialismus /auch wenn er sich Marxismus nennt/ abgelehnt werden, als wäre jedes einzelne Moment der Erscheinungswelt eine direkte, mechanische Folge des Wesens, aus dessen Gesetzlichkeit bis in ihre Einmaligkeit hin einfach kausal ableitbar. Ein noch so allgemeines Verständnis für das hier geschilderte Seinsverhältnis zwischen Wesen und Erscheinung zeigt die völlige Hinfälligkeit beider Anschauungen. Es ist unschwer einzusehen, dass ein Spielraum, der durch Wechselwirkung zweier Komplexe in dem einen entsteht, unmöglich sich zu einer völlig autonomen, auf sich selbst gestellten Eigengesetzlichkeit erheben kann; dass eine relative Selbständigkeit in den jeweiligen Spielräumen entstehen kann und tatsächlich entsteht, hebt deren entscheidende Determiniertheit durch Prinzipien und Gesetze, die den Spielraum letztthin bedingen, keineswegs auf. Gerade dadurch wird aber die direkte, geradlinig kausale Bestimmtheit der einzelnen Momente der Erscheinungswelt, ihrer immanenten Kausalverkettungen durch die Wesensgesetze ebenfalls

unmöglich. Das Wesen bringt in seinen Wechselwirkungen mit der Erscheinungswelt die in dieser entstehenden "freien" Spielräume hervor und deren Freiheit kann nur eine innerhalb der Gesetzmäßigkeiten des Spielraums mögliche sein. Der flüchtigste Blick auf die Geschichte der ökonomischen Formationen kann diesen Tatbestand bewahrheiten. Es ist ebenso einleuchtend, dass Existenz, Blüte und Verfall von Athen, Sparta und Rom die Sklaverei als Basis voraussetzen, wie dass jede von ihnen eine eigenartige, von den anderen qualitativ verschiedene Geschichte haben musste; dass diese Konstellation im Kapitalismus für England, Frankreich, Deutschland etc. dieselbe Struktur der Abhängigkeit vom Wesen und von Eigenart in der Erscheinungsweise zeigt, bedarf, so hoffen wir, keines näheren Nachweises. Wie diese Wechselwirkungen zwischen Wesen und Erscheinung sich im gesellschaftlichen Sein konkret auswirken, kann erst dort behandelt werden, wo die Probleme der Ideologie eingehend untersucht werden. Es ist aber doch nicht unnütz, schon hier darauf hinzuweisen, was bereits früher angedeutet wurde, dass nämlich nach Marx die allgemeinste Form des Wesens zu seinen konkreten Verwirklichungen in der Praxis der Erscheinungswelt - auch in der ökonomischen und erst recht in der ideologischen - im Verhältnis einer Möglichkeit, eines konkreten Möglichkeitsspielraums steht.

Wenn damit das allgemeinste Verhältnis zwischen Produktivkräften und Produktionsverhältnissen von der allgemeinen Dialektik, von Wesen und Erscheinung auf dem Gebiet der Ökonomie beleuchtet wurde, so bedarf diese Feststellung, im Interesse der Probleme der Ideologie, die wir hier zu erhellen trachten, noch einer weiteren Ergänzung. Wir haben wiederholt darauf hingewiesen, dass je ausgebreiteter die gesellschaft-

liche Arbeitsteilung, je gesellschaftlicher dementsprechend die Gesellschaft selbst wird, desto zahlreichere und kompliziertere Vermittlungen nötig werden, um den Reproduktionsprozess im normalen Gang zu halten. Wie sich das in der Ökonomie durchsetzt, konnten wir an vielen Beispielen wahrnehmen und es ist eine banale Selbstverständlichkeit, wenn wir hier aussprechen, dass der ökonomische Reproduktionsprozess von einer bestimmten Stufe an, auch ökonomisch, nicht funktionieren könnte ohne Ausbildung von nichtökonomischen Tätigkeitsfeldern, die die Abwicklung dieses Prozesses seinsmässig ermöglichen. Ohne jetzt die hier auftauchenden, konkreten und wesentlichen Probleme auch nur anzudeuten, ist es klar, dass wir damit auf das Gebiet des Überbaus, der Ideologie zu sprechen gekommen sind. Was darüber jetzt gesagt werden kann, ist höchst einfach. Obwohl der Hunger nach Mehrarbeit /Mehrwert/ eine zentrale Triebkraft des gesellschaftlichen Geschehens war und ist, ist es ebenso selbstverständlich, dass er sich real einzig und allein im jeweiligen hic et nunc der Erscheinungswelt durchsetzen kann. Der von der jeweiligen Entwicklung der Produktivkräfte jeweils beschaffene Spielraum ist der allein seiende Schauplatz, die einzig real mögliche Objektswelt für die Praxis der Menschen. Es ist also klar, dass die nicht ökonomischen, aber gesellschaftsorganisierenden Tätigkeiten, deren Summe und System den Überbau bildet - Marx hebt die juristischen und politischen hervor - sich unmittelbar an die Erscheinungswelt der ökonomischen Sphäre anschliessen müssen. Diese Verbindung ist so eng, so intim, dass es in manchen Einzelfällen gar nicht leicht wäre, festzustellen, wann der Inhalt der hier entstehenden teleologischen Setzungen vorwiegend ökonomisch ist, wann er über das rein Ökonomische hinausgeht; in den meisten Fällen richten sich diese auf ein

Ms: 2 1

gleichzeitiges Ingangsetzen beider Komplexe, auf eine Formung der ökonomischen Erscheinungswelt /die natürlich ebenso eine Aufbewahrung wie eine Weiterbildung oder eine Zerstörung zum Inhalt haben kann/, die von ihren unmittelbaren Bedürfnissen ausgeht, unmittelbar auf ihre Formung hinzielt, dabei aber gleichzeitig in ihrer Intention doch auf die Wesenssphäre gerichtet ist. Es handelt sich also nicht nur formell ebenso um teleologische Setzungen wie in der ökonomischen Sphäre selbst, aber auch die Inhalte der Setzungen decken sich oft auf weiten Strecken.

Es wäre aber trotzdem verfehlt, wie unsere späteren Darlegungen detailliert zeigen werden, zu glauben, dass mit alledem nun die Grenze zwischen ökonomischer Basis und ideologischem Überbau ganzlich verschwinden würde. So schwer in Einzelfällen diese Grenze genau zu ziehen ist, die existiert in der Wirklichkeit und hat sehr weitausgreifende Folgen für die Beschaffenheit des gesellschaftlichen Seins. Was die bisherige Analyse bloss sichern wollte, ist vor allem dessen fundamental einheitliche Struktur, die seinsmässig letztthinige Einheitlichkeit seiner "Elemente", seiner aktiv bewegenden Kräfte. Es ist von höchster Wichtigkeit, einzusehen, dass nichts gesellschaftlich ~~relevant~~ Relevantes geschehen kann, dessen Motor nicht teleologische Setzungen der Menschen waren. Natürlich gibt es Naturkatastrophen etc., jedoch von den Krisen der Eiszeitperiode bis zum Erdbeben in Lissabon gehen sie in die Geschichte des gesellschaftlichen Seins infolge der - in teleologischen Setzungen verwirklichten - Reaktionen der Menschen auf sie ein. Auch hier bewahrheitet sich, dass der Mensch ein antwortendes Wesen ist, was ja nur eine auf das Subjekt zentrierte Fassung der Marxschen These ist, dass die Menschen ihre Geschichte selbst machen, aber nicht unter

selbst gewählten Umständen. Diese Feststellung geht aber über die bloss formelle Bestimmung, dass die teleologischen Setzungen die letzten fundamentalen "Elemente" des gesellschaftlichen Seins sind hinaus. Denn die teleologische Setzung beinhaltet zugleich die Tatsache, dass in jeder solchen Setzung das ideelle Moment den Ausgangspunkt bilden muss. Wenn hier sogleich der Vorbehalt auftaucht, dass es ja keineswegs, weder formell noch inhaltlich, einen autonomen Charakter haben kann, sondern eine Antwort auf Fragen verkörpert, die das gesellschaftliche Sein und das von ihm vermittelte, zum Gegenstand eines Stoffwechsels mit ihm gemachte Natursein aufwirft, so muss sogleich hinzugefügt werden, dass eine vom Sein verursachte Bedrohung, Ernährungsmöglichkeit, etc. im unmittelbaren Ansich ihres Seins noch lange keine Frage ist. Um auf den Wind mit Aufziehen von Segeln "antworten" zu können, ist abermals die Einschaltung, das praktische Wirksamwerden des ideellen Moment ~~wäre~~ vonnöten. Erst dieses verwandelt die Reaktion auslösenden Tatsachen der Natur /und später der Gesellschaft/ in zu beantwortende und beantwortbare Fragen des gesellschaftlichen Seins, primär der gesellschaftlichen, der ökonomischen Reproduktion des Menschen selbst. Auch die höchst verwickelte organische Natur kommt nur bis zu - eventuell bewusstseinsmässig geleiteten - Reaktionen auf die Begebenheiten der Umwelt. Frage und Antwort setzen eine ideelle Bearbeitung dieser Tatbestände voraus, die erst in der Arbeit entsteht und deren Universalwerden - zugleich sprunghaft und allmählich - das gesellschaftliche Sein, die neue Form der Reproduktion mit ihrem ökonomischen Fundament als Seiendes setzt. Bevor wir also auf die Probleme der Ideologie eingehen können, müssen wir einen Blick auf jenen Prozess werden, in welchem diese Fragen und die Art ihrer Beantwortung seinsmässig entstehen.

Zur Ontologie des ideellen Moments

Unsere bisherigen Darlegungen führten vor allem zum Ergebnis, dass das gesellschaftliche Sein in seiner fundamentalen ontologischen Struktur etwas Einheitliches darstellt: seine letzten "Elemente" sind die teleologischen Setzungen der Menschen, die in ihrer grundlegenden seinsmässigen Beschaffenheit innerhalb und ausserhalb des ökonomischen Gebiets keine prinzipiell unterschiedlichen Merkmale aufzeigen. Natürlich bedeutet diese Feststellung keine Gleichartigkeit dieser Setzungen. Es wurde in anderen Zusammenhängen wiederholt darauf hingewiesen, dass Setzungen, die unmittelbar auf den Stoffwechsel zwischen Gesellschaft und Natur gerichtet sind, sich subjektiv wie objektiv wesentlich von jenen unterscheiden, deren direkte Intention die Veränderung des Bewusstseins anderer Menschen ist; auch diese können qualitative Unterschiede zeigen, je nachdem wie weit die Vermittlungen sind, die die beabsichtigten Bewusstseinsveränderungen mit den direkten Reproduktionsproblemen der Menschen verbinden und was der Inhalt dieser Aenderungen ist. Auf die Wichtigkeit dieser Differenzen wurde schon bis jetzt mehr als einmal hingewiesen und wir werden später noch auf diesen höchst wichtigen Problemkomplex wiederholt zurückkommen müssen. Dabei geht es nicht nur um die Verschiedenheit der Setzungen nach ihrer Einzelstruktur, sondern vor allem darum, welche Differenzen sich ergeben, wenn von jenen Synthesen die Rede ist, die sich im notwendigen Gesellschaftlichwerden je eines Typus solcher Setzungen ergeben, die sich dann in weiteren Folgen für die Wechselwirkungen der so entstandenen sozialen Folgenreihen sichtbar machen. Aber die grosse Wichtigkeit,

hier so differenziert wie nur irgendsmöglich zu unterscheiden, kann die Gemeinsamkeit der allgemein-ontologischen Grundlagen nicht aus der Welt schaffen. Und diese Erkenntnis ist für die Beziehungen von ökonomischer Basis und ideologischem Überbau von entscheidender Bedeutung. Die ontologische Genesis dieses Verhältnisses erscheint einerseits bereits in jedem Faktum der Arbeit, deren Verzweigungen und Verfeinerungen, deren Funktionswandel in der Analyse von Ökonomie und Überbau systematisch sichtbar zu machen sind. Andererseits ist dieser Urkomplex der Gesellschaftlichkeit dem Wesen seines nach historischen Charakters. Wie die Arbeit selbst als entscheidender Motor der Menschheit und des Menschen nicht ein fixer Tatbestand, sondern ein historischer Prozess ist, so müssen alle noch so variierten, scheinbar noch so selbständigen, in Wirklichkeit weit vermittelten und zu einer relativen Selbständigkeit erhobenen Momente der Menschheitsentwicklung immer als bewegte Stadien des historischen Prozesses dieser Menschwerdung angesehen werden.

Wir haben bereits oft auf den entscheidenden methodologischen Gesichtspunkt des Marxismus hingewiesen, dass alle komplizierten Formen des gesellschaftlichen Seins aus den primitiven Formen ihrer seinsgemässigen Genesis objektiv entspringen; man denke daran, dass Marx gleich am Anfang des "Kapitals" zeigt, wie das Geld aus der inneren Dialektik der Entwicklung des Warenverkehrs entsteht. So müssen wir auch hier vorgehen und zu zeigen versuchen, worin die seinsmässigen Voraussetzungen und Folgen der teleologischen Setzung in deren Anfangsform, in der Arbeit bestehen, um von dort aufsteigend das Wesen der Vermittlungen, Verfeinerungen etc. aus der Entwicklung der Sache selbst zu begreifen. Über diese Frage ist im Kapitel über die Arbeit schon einiges ausgeführt

MTA FIL. INT.
Lukács Arc.

worden, jetzt kommt es darauf an, das dort bereits Klargelegte in Bezug auf unser gegenwärtiges Problem weiter zu konkretisieren. Zu allererst muss darauf aufmerksam gemacht werden, dass Engels mit Recht die Entstehung der Sprache als einen mit der der Arbeit simultanen Prozess auffasst und die Sprache, wie erinnerlich, daraus ableitet, dass infolge der Arbeit die Menschen einander etwas zu sagen haben.⁴ Dieser neue Inhalt und ihm entsprechend die neue Form, das neue Medium der Kommunikation entspricht genau jenem neuen Komplex des menschlichen Verhaltens zur Wirklichkeit, seiner neuen Reaktionsart auf sie, den wir früher so charakterisiert haben, dass der Mensch ein antwortendes Wesen ist. Wir haben in diesem Zusammenhang ebenfalls angedeutet, dass die Antwort immer eine Frage voraussetzt, diese kann jedoch in ursprünglicher Seinsmassigkeit unmöglich unmittelbar gegeben sein, ihre Grundlagen bilden zwar bestimmte Einwirkungen auf den Menschen seitens der ihn umgebenden Wirklichkeit /Natur und Gesellschaft/, diese müssen aber noch einer ideellen Transformation unterworfen werden, um als zu beantwortende Frage vor dem Menschen zu stehen, um in ihm teleologische Setzungen auszulösen.

Es ist klar, dass eine derartige, ideelle Vorbereitungen erfordernde Reaktionsweise auf die Wirklichkeit eine lange Vorgeschichte haben muss. Diese beginnt, wie wir wiederholt gezeigt haben, mit den Reizen, die die Umwelt in einem Organismus auslöst, die diesen vorerst bloss rein physikalisch oder chemisch zu bestimmten Reaktionen veranlassen. Die der Entwicklung der Organismen immanent innewohnende Tendenz zu einer immer abgestufteren Anpassung, zur Steigerung der Möglichkeiten einer besseren, gesicherteren ontogenetischen und

phylogenetischen Reproduktion, bringt eine ständig zunehmende Differenzierung der Reize durch eine Differenzierung von Aufnahme- und Reaktionsorgane im Organismus hervor. Es ist nicht unsere Aufgabe, diesen Prozess auch nur skizzenhaft zu schildern - und der Schreiber dieser Zeilen besitzt auch keine fachliche Kompetenz dazu -, es kann nur darauf ankommen, die Kluft anzudeuten, die selbst die Höchstformen dieser Entwicklung von den primitivsten menschlichen Arbeitsleistungen trennt; diese Kluft konnte nur durch den Sprung, den Arbeit und Sprache vorstellen, genommen werden. Gerade die Experimente, die mit höchst entwickelten Tieren gemacht werden, die Beobachtung der Eigenschaften jener Tiere, die mit den Menschen im engen Zusammenleben stehen, zeigen diese Kluft in der krassesten Weise. Nachdem die Tiere in eine Umgebung der Sicherheit versetzt worden sind, in der sie weder für ihre Nahrung selbst zu sorgen, noch sich vor Feinden selbst zu schützen brauchen, kann der Mensch ihnen mitunter sogar komplizierte neue Verhaltensweisen beibringen, kann ihnen "Fragen" stellen, welche sie, nach kürzeren oder längeren Übungen, oft mit grosser Geschicklichkeit "beantworten" können, niemals wird aber vom Tiere selbst eine an sich neutrale Situation zu einer echten Frage verallgemeinert, um auf sie selbständig eine Antwort zu finden. /Affen können Kisten aufeinanderschichten, um eine Banane zu erreichen, aber die Kisten sind vom Menschen fertig in der Käfig gestellt worden etc./ Natürlich sind auch diese Ergebnisse höchst lehrreich. Sie zeigen, dass bestimmte höhere Tiere bis dahin latente Möglichkeiten zu weiteren Differenzierungen ihrer Reaktionen auf ihre Umwelt besessen haben, die in einem Zustand der Sicherheit, der diese Möglichkeiten frei-

setzt, sich in ausserordentlicher Weise verwirklichen konnten. Der Sprung jedoch, der den arbeitenden Menschen von auf die Umwelt im Rahmen der noch so hoch gespannten biologischen Möglichkeiten reagierenden Tier trennt, bleibt doch ein qualitativer, durch Annäherungen nicht adäquat erfassbarer Sprung. /Es wäre interessant, könnte man die menschlichen Verhaltensweisen in der Periode des blossen Sammelns, also vor der Herrschaft der Arbeit im eigentlichen Sinn mit denen der höchstentwickelten Tiere zu vergleichen. Hier könnte eventuell auf den "Absprung" zum Menschsein ein Licht fallen./

Die Erkenntnis der so sichtbar gewordenen Möglichkeiten und Schranken der biologischen Reaktion auf die Umwelt kann also jenen Sprung, den Arbeit und Sprache vorstellen, nicht erhellen, wohl aber bringt sie uns in die Lage, das Spezifische an ihrem Sein konkreter zu fassen. Der Sprung bedeutet eben, dass der arbeitende und sprechende Mensch, ohne aufzuhören ein biologisch determinierter Organismus zu sein, neuartige Tätigkeiten entwickelt, deren wesentliche Beschaffenheit mit keiner Naturkategorie erfasst werden kann. Wir haben bereits bei Behandlung der Arbeit sehen können, dass durch sie subjektiv wie objektiv Zusammenhänge, Prozesse, Gegenständlichkeiten etc. entstehen, die der Natur gegenüber etwas qualitativ Neues vorstellen, wobei freilich immer daran Festgehalten werden muss, dass alldies Neue nur dann möglich ist, wenn es die Gesetze der Natur in neuen Kombinationen verwirklicht. Die Arbeit zeigt so einen doppelten Aspekt: einerseits ist ihr Vollzug durch Anwendung dieser Gesetze in ausnahmsloser Unbedingtheit an die Naturgesetze gebunden, andererseits bringt sie zugleich etwas der Natur gegenüber

qualitativ Neues hervor. Das bedeutet, dass in der Gesellschaft die Wechselbeziehung zwischen Organismus und Umwelt durch eine Zwischenschaltung bereichert und verwandelt wird, mit der des Bewusstseins, das die Funktion erhält, die vom Reiz unmittelbar ausgelösten Reaktionen durch solche Vermittlungen effektiver zu machen. Diese Zwischenschaltung verwandelt also das unmittelbare Verhältnis zwischen den Bedürfnissen des Organismus und ihren Befriedigungsarten in ein vermitteltes. Zum Verständnis dieses Phänomens genügt es nicht, einfach in der Arbeit das zwischengeschaltete Moment zu erblicken. Das ist keineswegs falsch, ist sogar das Urphänomen selbst, muss jedoch, um in seiner wahren Beschaffenheit gezeigt werden zu können, auch in seine Momente zerlegt werden, denn die verschiedenen Momente, deren Zusammenwirken erst den Komplex Arbeit ergibt, haben verschiedene, heterogene Funktionen, die besonders erkannt werden müssen, damit ihre konkrete Totalität klar ans Licht treten könne.

Das Bedürfnis teilt der menschliche Organismus ursprünglich mit dem tierischen, indem jedoch, wie dies Marx wiederholt hervorhebt, ihre Befriedigung aufhört biologisch unmittelbar vollzogen zu werden, d.h. unmittelbar /innerhalb eines biologischen Spielraums/ die Aktionen zu ihrer Verwirklichung zu lenken, erfährt sie sehr wichtige Veränderungen. Erstens entspringen unmittelbar aus dem Bedürfnis Erwägungen über Aktionen, teleologische Setzungen, die zwar letztthin auf die Bedürfnisbefriedigungen gerichtet sind, unmittelbar jedoch nicht aus dem Bedürfnis selbst folgen, mit ihm unmittelbar nicht verknüpft sind und darum auch zur Befriedigung ganz anderer Bedürfnisse verwendet werden können. Angenommen z.B. das Feuer hätte ursprünglich zum Bedürfnis der Abschreckung

wilder Tiere gedient; einmal vorhanden kann es auch zum Kochen, Braten etc. verwendet werden, sein Gebrauch muss aber auch hier nicht stehen bleiben, es kann sich auch auf Herstellung besserer Waffen, Werkzeuge etc. erstrecken. Die Vermittlungen in der Bedürfnisbefriedigung können also zu einer grenzenlos scheinenden Ausbreitung im Stoffwechsel der Gesellschaft mit der Natur führen. Der biologische Weg dagegen bei den Tieren bleibt eingeleisig an seine ursprünglichen Funktionen gebunden; selbst wenn eine gewisse Bearbeitung entsteht, wie bei der Honig-"Fabrikation" der Bienen, bleibt diese im Prozess wie im Resultat, subjektiv wie objektiv ein nicht ausweiterbarer biologischer Vorgang. Zweitens wirkt jedes neue Mittel der Bedürfnisbefriedigung auf das Bedürfnis selbst modifizierend zurück; mit dem einmal in ihr entstandenen Wandel kann das ursprüngliche Bedürfnis, rasch oder langsam, je nach Entwicklungstempo der jeweiligen gesellschaftlichen Produktion sogar vollständig verschwinden oder bis zur Unerkennbarkeit modifiziert werden. Drittens erhält in diesem sozial-dynamischen Zusammenhang die reale Möglichkeit der Bedürfnisbefriedigung einen immer ausgeprägteren gesellschaftlich-ökonomischen Charakter. Indem die Bedürfnisbefriedigung sich allmählich zur Konsumtion entwickelt, indem der Warenverkehr die Bedürfnisbefriedigung vergesellschaftet, kann nur ein "zahlungsfähiges" Bedürfnis eine Befriedigung erlangen. Das natürliche biologische Bedürfnis bleibt natürlich im menschlichen Organismus bestehen, es kann aber nur von rein gesellschaftlich-ökonomischen Bestimmungen vermittelt tatsächlich befriedigt werden.

Der hier untersuchte, zwischen Bedürfnis und Befriedigung eingeschaltete ökonomische Prozess weist bereits deutlich

darauf hin, was die von uns hervorgehobene "Frage" im Prozess der Arbeit seinsmässig bedeutet. Denkt man an die Nahrungsaufnahme eines beliebigen Tieres, so zeigt sich, dass sowohl bei den Pflanzen, wie bei den Fleischfressenden eine kumulierte Erfahrung dem bereits instinktmässig fixierten Zustand vorangegangen sein muss; diese bewegt sich jedoch, auch wenn vom Jagen der Beute die Rede ist, innerhalb des Bereichs der biologischen Bedürfnisbefriedigung. Ist jedoch von dem primitivsten Feuergebrauch des Menschen die Rede, so ist es evident, dass weder das Feuer, unmittelbar genommen, die Fähigkeit zum Kochen oder Braten, noch das Fleisch oder die Pflanze eine Tendenz auf Gekocht - oder Gebratenwerden unmittelbar enthält, und die Instrumente, die diesen Prozess verwirklichen, müssen erst recht vom arbeitenden Menschen eigens dazu geschaffen werden. Ihre Kombination ist also eine Synthese von an sich heterogenen Elementen, die zu diesen Funktionen eigens umgestaltet werden müssen. Eigenart des hier entstehenden Neuen ist gerade in ihrer entscheidenden Struktur der Modellfall für jede Art menschlicher Aktivität, indem die Kombination der reellen und ideellen Momenten bei allen Verschiedenheiten, die sie auf entwickelten Stufen auch zeigen mögen, in den seinsmässigen Grundlagen sich erhält. Die unaufhebbare seinsmässige Priorität des reellen Moments zeigt sich darin, dass - um z.B. mit Hilfe von Feuer, Fleisch, Bratspiess etc. eine menschliche Nahrung hervorzubringen - die objektiv, an sich vorhandenen, vom aktiven Subjekt völlig unabhängigen Eigenschaften, Verhältnisse etc. dieser Gegenstände richtig erkannt und richtig angewendet werden müssen. Freilich zeigt bereits der Ausdruck "richtig" die Doppelseitigkeit dieses Verhältnisses an. Die an sich

seienden Eigenschaften des Reellen müssen richtig erkannt werden, d.h. die menschliche Praxis muss all das in ihnen in Gang setzen, wodurch sie die teleologischen Setzungen verwirklichen können. Der arbeitende Mensch muss also mit seinem Denken nicht nur überhaupt zu diesem Ansichsein vordringen, er muss vielmehr jene evtl. unmittelbar, überhaupt nicht wahrnehmbaren Eigenschaften, Verhältnisse etc. entdecken, die sie zu geeigneten Mitteln für seine Zielsetzung machen. Ein Stock z.B. hat zwar an sich eine Eignung dazu, als Bratspiess verwendet zu werden, sein Ansichsein würde aber diese Eignung von sich aus niemals verraten können. Um deshalb von den an sich seienden Gegenständen, Prozessen etc. eine "Antwort" der Realität auf das Bedürfnis, das die teleologische Setzung in Bewegung bringt, erhalten zu können, muss ihr eine vernünftige, auf diese wahren Zusammenhänge gerichtete "Frage" vorangehen. Die Antilope enthält - freilich nicht in einem teleologischen Sinn, sondern kausal, zugleich notwendig und zufällig - in ihrem unmittelbaren realen Sein die Möglichkeit, Nahrung für den Löwen zu werden, der noch so gerade Zweig jedoch keineswegs die, als Bratspiess in der Hand des Menschen dienen zu können.

Infolge einer solchen Beziehung der "Frage" zur "Antwort" entsteht in der Arbeit, im gesellschaftlichen Sein überhaupt, die diese Seinsstufe charakterisierende untrennbare Verbundenheit von reellen und ideellen Momenten. Es kann dabei nicht nachdrücklich genug betont werden, dass in dieser Vereinigung das Reelle das sachlich übergreifende Moment bildet: nichts kann in teleologischen Setzungen wirksam werden, dessen Grundlage nicht die reale Beschaffenheit des Seins bilden würde; das Ideelle muss das Reelle zwar in die

gewünschte Bewegung setzen, kann aus ihm solches herauslocken, was sich in seinem naturhaften Sein von selbst niemals verwirklicht hätte, aber all dieses Freisetzen von realen Möglichkeiten im Ansichseienden musste in diesem - unabhängig von jeder teleologischen Setzung - als reale Möglichkeit bereits vorhanden gewesen sein. Das materielle Ansichsein der Natur kann also - als Ansichseiendes - keine Aenderung durch welche Setzung immer erfahren. Diese Priorität des Reellen beherrscht unbedingt das Reich der Natur. Das gesellschaftliche Sein tritt nur insofern daraus heraus, als für ihre Gegenstände, die aus seinem Stoffwechsel mit der Natur entstehen, der eben geschilderte Auslösungsprozess ebenfalls eine unbedingte Voraussetzung bildet. Indem die Naturgesetze im Bereich des Gesellschaftlichen Seins - ohne ihr Wesen zu verändern - auch andere Gegenstände, Bewegungen etc. hervorbringen können, als ihr reines Ansichsein dies offenbar zu machen pflegt, indem sie in Verhältnisse eintreten können, die die Natur von sich aus nie produziert hätte, entsteht erst das gesellschaftliche Sein als eine eigene Seinsform.

Was ist nun aber dieses ideelle Moment? Als bewegende, Neues schaffende Kraft des gesellschaftlichen Seins eben die leitende Intention jener materiellen Bewegung der Arbeit, die im Stoffwechsel der Gesellschaft mit der Natur an ihr diese Veränderungen, besser gesagt diese Verwirklichungen von realen Möglichkeiten vollzieht. Hier wirkt die materielle Kraft der Arbeit auf das materielle Dasein der Natur ein. /Ob es sich um die unmittelbar-menschliche Kraft der Arbeit oder um in Werkzeugen, Maschinen aufgespeicherte "tote", aber ursprünglich unmittelbar-menschliche Arbeit handelt, ändert seinsmässig nichts an dieser Sachlage./ Unmittelbar wird auch

hier die materielle Welt keineswegs überholt oder gar verlassen. Das ist auch unmöglich, denn was sich nicht - direkt oder noch so weit vermittelt - materiell verwirklichen kann, ist auch nicht. Das bestimmt aber bloss den realen Spielraum des ideellen Momente innerhalb des gesellschaftlichen Seins; ausserhalb davon ist es nicht vorhanden, innerhalb seines Bereichs ist es aber die unersetzliche Voraussetzung von allem, was gesellschaftlich entsteht und existiert. Wir haben, um auf diesen nicht immer anerkannten Tatbestand die Aufmerksamkeit des Lesers zu lenken, gerade in Bezug auf die ökonomische Sphäre zu zeigen versucht, dass alles, was in ihr geschieht, ideelle Momente zur Voraussetzung hat. Das soeben Ausgeführte steht damit in keinem Widerspruch, denn das Spezifische des gesellschaftlichen Seins besteht eben darin, dass die materiellen Wechselwirkungen in ihm überall von teleologischen Setzungen ausgelöst werden und diese können nur als Verwirklichungsversuche eines ideell gesetzten Zieles in Wirksamkeit treten. Das ideelle Moment kann diese Rolle in den teleologischen Setzungen nur darum spielen, weil in ihm nicht nur die Zielsetzung selbst weitgehend konkretisiert wird, sondern auch alle realen Wege ihrer Verwirklichung zuerst gedanklich fixiert werden müssen, bevor sie in der realen materiellen Tätigkeit des die Arbeit vollziehenden Menschen zu materiellpraktischen Aktionen werden können.

Wie wir gesehen haben, wird dabei das Wesen der an sich unüberwindlichen Macht des materiell Seienden niemals vom ideellen Moment auch nur angetastet. Dieses kann die Gesetze der materiellen Wirklichkeit nur so beherrschen, indem es sie erkennt, als unbedingt herrschend anerkennt, an ihnen aber Proportionen, Kombinationen etc. entdeckt, mit deren Hilfe aus ihrem gesetzlichen Sichauswirken qualitativ auch anderes ent-

stehen kann, als in ihrem an sich seienden Funktionieren ohne diese Zwischenschaltung der teleologischen Setzung geschehen würde. Bei einer solchen Unbeeinflussbarkeit des Wesens wird eine weitgehende Ausdehnung und Variation seiner Erscheinungswelt zustande gebracht. Das ontologische Neue dieser Zwischenschaltung in der Genesis des gesellschaftlichen Sein ist also, dass im Bewusstsein des Menschen ein der objektiven Wirklichkeit entsprechendes Abbild entsteht, dessen nähere Analyse, dessen immer differenziertere Anwendung auf die Wirklichkeit die materielle Praxis, die Verwirklichung der teleologischen Setzungen erst möglich macht. Dieses Abbild, diese Widerspiegelung der Wirklichkeit im Bewusstsein der Menschen hat also eine unmittelbare Selbständigkeit im Bewusstsein erhalten, steht diesem als eigener und eigenartiger Gegenstand gegenüber, wodurch erst eine derart unerlässlich gewordene Analyse, ein fortlaufender Vergleich ihrer Ergebnisse mit der Wirklichkeit selbst entstehen kann. Die teleologische Setzung erfordert somit eine bestimmte Distanz des Bewusstseins zur Wirklichkeit, eine Setzung des Verhältnisses des Menschen /des Bewusstseins/ zur Wirklichkeit: als Subjekt-Objekt-Beziehung.

Das Neue tritt vor allem auf der Objektseite auf. Der Reiz löst ursprünglich physikalisch-chemische Reaktionen im Organismus aus. Wenn diese sich differenzieren, als Licht, Schall etc. gesondert wahrgenommen werden, müssen sie sich weder vom seienden Gegenstand noch vom wahrnehmenden Organismus zu einer hier geschilderten Selbständigkeit ablösen; sie bleiben als Momente im Reproduktionsprozess des Organismus in der davon unabtrennbaren jeweilig konkreten Wechselbeziehung zu seiner Umwelt eingebettet; in diesem Sinn konnten wir

wiederholt sagen, dass ein in solchen Zusammenhängen entstehendes und funktionierendes Bewusstsein ein Epiphänomenon des realen, biologischen Reproduktionsprozesses ist. In der teleologischen Setzung der Arbeit erlangt aber das im Bewusstsein entstehende Abbild der objektiven Wirklichkeit eine weitgehende Unabhängigkeit. Im Subjekt löst es sich vom praktisch gegebenen Anlass, der seine Wahrnehmung, das Rechnen mit ihm biologisch auslöst, immer entschiedener ab, reproduziert in steigendem, in immer differenzierterem Ausmasse das Abbild des Gegenstandes /im weitersten Sinne genommen/, so wie er wirklich, an sich, unabhängig von den Beziehungen, die den Mensch vital mit ihm verknüpfen, ist. Die durch die teleologische Setzung bewusst gewordene und darum streng genommen allein eigentliche Praxis kann also nur dann entstehen, wenn das Bewusstsein des Handelnden jene biologisch unmittelbar gegebenen Gebundenheit^{en} überholt, die aus seinen vitalen Wechselbeziehungen zu seiner Umwelt spontan entstehen und sich bewusstseinsmässig als instinktive Reaktionen auf diese verfestigen. Das vormenschliche Bewusstsein verknüpft nämlich, oft mit ausserordentlichen Feinheiten im Detail, eine bestimmte Erscheinungsweise in der Umwelt mit einer bestimmten, zumeist richtigen Reaktion auf sie. Man denke etwa an die Signale, die viele Tiere etwa bei sich in der Luft nahenden Raubvögel geben. Wenn aber auch Henne und Küken auf solche Signale noch so prompt und zweckgemäss zu reagieren pflegen, so folgt daraus keineswegs, dass sie ein Bild darüber hätten, was der Raubvogel an sich ist; es ist nicht einmal sicher, ob sie ihn in einer völlig anderen Situation überhaupt erkennen würden.

Gerade diese Gebundenheit der bewusstseinsmässigen Aufnahmefähigkeit an häufig und mit vitaler Wichtigkeit auftre-

tenden Einwirkungen der Umwelt wird in der Arbeit und in der Sprache überwunden. Die primitivste Arbeit setzt eine Lösung der Apperzeption des als Arbeitsgegenstand, Arbeitsinstrument etc. dienenden Objekts aus solchen Relationen, wie eben geschildert, voraus. Um in der Arbeit gebraucht werden zu können, müssen ihre Eigenschaften mit einer gewissen Vielseitigkeit, in ihrer Reaktionsfähigkeit in mannigfachen Relationen erkannt werden, d.h. - tendenziell - das Ansichsein der Dinge in bestimmten objektiv wesentlichen Bestimmungen. Daraus entspringt ein spontan und - für sehr lange Zeit - sicherlich nicht bewusst vollzogener Abstraktionsprozess. Soll z.B. ein Stein zum Schneiden gebraucht werden, so tauchen allgemeine Bestimmungen wie Härte, Schleifbarkeit etc. auf, die bei unmittelbar, äusserlich sehr verschiedenen Steinen vorhanden sein und bei scheinbar sehr ähnlichen fehlen können. Der allerprimitivsten Arbeit müssen also Verallgemeinerungen, Abstraktionen verschiedenster Art praktisch vorangehen. Ob der diese Akte vollziehende Mensch auch nur eine Ahnung davon hat, dass er Abstraktionen vollzieht, tut nichts zur Sache; hier gilt die von uns oft angeführte Marxsche Wahrheit: "Sie wissen das nicht, aber sie tun es." Sie tun es aber nicht jeder für sich allein, sondern gesellschaftlich. Der primitivst bearbeitete, ja selbst der zur Arbeit aufgelesene Stein ist bereits ein Gegenstand in der Welt, für die Welt des gesellschaftlichen Seins: jeder kann ihn gebrauchen. Das wird hier zu einer der Gegenständlichkeit selbst inhärenten Eigenschaft, die die Naturgegenstände in ihrer originären Seinsmässigkeit nicht besitzen. Von diesem Standpunkt ist ihre gesellschaftliche Brauchbarkeit zufällig. /Was natürlich deren kausales Bestimmtsein nicht ausschliesst./ Die gesellschaftliche Gegenständlichkeit ist also immer eine allgemeine.

Dieser spontane Prozess der Verallgemeinerung objektiviert sich parallel mit seiner Anwendung in der Arbeitspraxis, "theoretisch" in der Sprache. Es ist evident, dass auch das einfachste, alltäglichste Wort eine Abstraktion ist; ob wir "Tisch" sagen oder "gehen", in beiden Fällen können wir nur das Allgemeine an den Gegenständen, Prozessen etc. sprachlich ausdrücken; gerade zur Spezifizierung brauchen wir, oft höchst komplizierte, syntaktische Operationen, denn gerade das einfachste Wort drückt immer nur eine Verallgemeinerung aus. Wir haben bereits in früheren Zusammenhängen darauf hingewiesen, wie scharf sich diese eigentliche Sprache von jenen Signalen unterscheidet, die ~~ET~~ Tiere in wichtigen Lebenslagen einander zu geben imstande sind; diese spielen freilich auch im gesellschaftlichen Leben der Menschen, bis zu dessen entwickeltsten Stufen eine bestimmte Rolle. Jedoch: Signale sind immer situationsgebunden, Wörter nie; Signale bezwecken, und zwar direkt, ein ganz bestimmtes Verhalten in einer genau bestimmten Lage, Wörter dagegen haben, gerade infolge ihres abstrahierenden Charakters eine universelle Anwendbarkeit und drücken, isoliert genommen, nur die allgemeine Beschaffenheit eines Gegenstandes aus, enthalten deshalb auf dieser Ebene des Bewusstseins noch keineswegs die Aufforderung zu einem bestimmten Verhalten. An sich äussert sich in der sprachlichen Aussage nur das gedankliche Fixieren eines Tatbestandes, vorerst scheinbar unabhängig von der menschlichen Stellungnahme dazu. Scheinbar, denn die seinsmässige Genesis auch der Wörter ist stets praktischen Ursprungs. Die Aufforderung dazu bedarf spezifischer sprachlicher Ausdrucksformen, die, eben weil sie auch Objektivierungen intentionierten, über den blossen Signalcharakter

hinausgehen müssen. Sprachlich sage ich: Du sollst nicht stehlen /oder ein anderes Verbot/, erstrebe also ein generell-menschliches Verhalten in der Gesellschaft. Das blosses Signal, etwa das rote Licht auf der Strassenecke verbietet bloss die Überquerung dieses bestimmten Teiles einer bestimmten Strasse innerhalb einer genau bestimmten Zeitdauer. Ist also streng situationsgebunden.

Natürlich ist auch diese Beschaffenheit der Sprache das Ergebnis eines gesellschaftlich-geschichtlichen Prozesses. Die allerersten Schritte auf diesem Wege sind uns unbekannt und es ist zu befürchten, dass sie uns auch unbekannt bleiben werden. Die Archäologie hat über die Entwicklungsgeschichte der Werkzeuge bereits ein grosses Material zusammengetragen und konnte darüber hinaus durch Datierung, durch Feststellung von Reihenfolgen, durch Analyse von Arbeitsweise, Arbeitsteilung etc. die Entwicklungshöhe und die Entwicklungsrichtungen der Werkzeuge verraten, sehr vieles aus der Geschichte der Arbeit erhellen. Dazu kommt, dass die menschlichen Funde ebenfalls nicht wenig über die Transformation des Menschen in dem und durch den Entwicklungsprozess der Arbeit ans Licht bringen /Gehirnentwicklung des Menschen im Zusammenhang mit der Geschichte der Werkzeuge, der Arbeit/. Über die Anfänge der Sprache können wir keine derartige Dokumentensammlung besitzen. Wo die Ethnographie primitive Sprachen untersuchen kann, sind die Anfangsstadien schon längst in Vergessenheit geraten. Trotzdem, so glauben wir, könnte man die realen Entwicklungstendenzen der Sprachen viel mehr als heute konkretisieren, wenn man die echten Trendlinien der Wandlung an der Hand des Wachsens der Produktivität der Arbeit verfolgen würde, statt aus den Mythen der Vergangenheit und der Gegenwart alt-neue

Mythen in die Urzeit zu projizieren. Die Trendlinien sind bereits aus dem bisher bekannt gewordenen Material entzifferbar: die Bewegung der Wortformen von einem Vorstellungsniveau /Verbundenheit einer konkreten Lage mit dem konkreten Zustand des Sprachsubjekts und -objekts/ zu der Höhe des Begriffe. Man kann z.B. beobachten wie solche tastende Vergleiche von Vorstellungsmässigkeit: "wie ein Raabe" etc. allmählich absterben und Wort und Begriff des Schwarzen entstehen, oder Wörter einer grösseren Abstraktionshöhe den Einzelercheinungen gegenüber, die freilich sprachlich bereits ebenfalls verallgemeinert sind; man nehme Wörter wie Getreide, Obst etc., wie aus der Konjugation die Gebundenheit an die Art, Zahl, Bewegungsrichtung etc. der Beteiligten immer mehr verschwindet und diese sich auf eine abstrakte Allgemeinheit zurückzieht. /Der Dualis und seine spärlichen Überreste weisen noch heute auf solche Übergänge hin./

Uns interessiert hier nur das ontologische Problem, das in solchen Entwicklungen verborgen ist. Es besteht darin, dass sowohl in der Arbeit wie in der Sprache der Mensch als fundierende Kraft der neuentstehenden Seinsform, des gesellschaftlichen Seins zum Ausdruck kommt. Werkzeug wie Arbeitsprozess, Wort wie Satz sind dynamische Momente des Prozesses, in welchem der Mensch - ohne die biologische Determiniertheit seines Lebens je verlieren zu können - sich eine eigene neue Seinsform, die der Gesellschaftlichkeit aufbaut. Der Akzent liegt auf der Aktivität. Der gesellschaftlich gewordene Mensch ist das einzig existierende Wesen, das - in steigendem Masse - die Bedingungen seiner Wechselwirkung mit seiner Umwelt selbst hervorbringt und höherentwickelt. Die Instrumente dieser Aktivität müssen deshalb so beschaffen sein, dass mit ihrer Hilfe die Naturgegenstände und Naturkräfte in seiner

neuen Weise, den so entstehenden Setzungen entsprechend in Bewegung gebracht werden können. Das ist bei allen, subjektiven wie objektiven Momenten der Arbeit bereits dargelegt worden.

Wenn wir nun das dort noch unvermeidliche Allgemeinbleiben überschreiten wollen, müssen wir von den damals festgestellten ontologischen Tatsachen ausgehen und zwar vor allem davon, dass es sich dabei überall, subjektiv wie objektiv um Komplexe handelt, und zwar um solche, in denen die teleologische Setzung und das von ihr in Bewegung gebrachte Ansichsein von Naturobjekten und Naturprozessen wieder einen seinem Sein nach untrennbar einheitlichen neuen Komplex bilden. Allerdings - und das unterscheidet sie wesentlich von den Komplexen, die in der biologischen Wechselwirkung zwischen lebenden Organismen und ihrer anorganischen oder organischen Umwelt entstehen - steht fest, dass alle seine Momente gedanklich objektiviert und dadurch verselbständigt werden, ohne freilich damit die seinsmässige Einheit des prozessierenden Komplexes faktisch aufheben zu können. Um die Ergebniss einer solchen Analyse der Momente wieder ins Sein umzusetzen, bedarf es einer erneuerten teleologischen Setzung, die einen neuen /abgewandelten oder völlig umgestalteten/ Komplex entstehen lässt, der sich freilich in seiner abstrakt allgemeinen ontologischen Beschaffenheit vom veränderten alten prinzipiell nicht unterscheidet; beide sind seiend, beide sind gegenständlich. Es werden also vom Bewusstsein der Vorbereitung als Vorbereitung der teleologischen Setzung analytische und synthetische Akten vollzogen, als deren Ergebnis die neue teleologische Setzung die früheren entweder wiederholt oder modifiziert oder radikal neugestaltet. Analyse wie Synthese

sind nun Produkte des Bewusstseins, keineswegs reale Momente jene realen Prozesses, den die teleologische Setzung in verschiedenen Weisen zu beeinflussen versucht. Sollen sie als deren Grundlage funktionieren, so müssen ihre Ergebnisse den Bewegungsgesetzen solcher Komplexe, die sie zu erfassen versuchen, entsprechen. Sie müssen also diese ihre dauernden Momente - wenn auch über die direkte Abbildung hinausgehend - irgendwie reproduzieren. Diese Abbildlichkeit zeigt nun neue und wesentliche Züge, die festgestellt werden müssen, will man das gesellschaftliche Sein in seiner spezifischen Seinshaftigkeit angemessen erfassen. Erstens zeigt sich dabei die Priorität des Seins darin, dass die teleologische Setzung sich nur dann realisiert, nur dann zu einem Moment des gesellschaftlichen Seins werden kann, wenn sie die wesentlichsten Momente jenes Seins, das sie zu verändern sich anschickt, annähernd adäquat zu erfassen imstande ist. Nur der zum Schneiden geeignet bearbeitete Stein wird zum aktiven Element der Arbeit, der Produktion, des gesellschaftlichen Seins. Gelingt die Formung nicht, so bleibt der Stein ein Naturgegenstand, kann also am gesellschaftlichen Sein nicht Teil haben. Hier zeigt sich jedoch die Struktur der neuen Seinsform der Gesellschaftlichkeit sehr konkret. Denn das misslungene Produkt der Arbeit bleibt zwar ein blosser Naturgegenstand, kann kein gesellschaftliches Sein erlangen, der Prozess seiner Herstellung hat aber trotzdem einen - negativen - gesellschaftlichen Charakter: es ist ein Aufwand an menschlicher Energie, der vertan wurde.

Da tritt wieder eine neue Kategorie des gesellschaftlichen Seins - Kategorie im Marxschen Sinn als "Daseinsform, Existenzbestimmung" - ans Tageslicht: die Produkte der Arbeit

sind in objektiv seinsmässiger Weise wertvoll oder wertwidrig /mit sehr abgestuften, verbindenden Übergängen/. Der objektive Wert, die von ihm hervorgerufene subjektive Bewertung, Wertsetzung, Wertbejahung oder Wertverneinung sind also nicht Ergebnisse einer hochentwickelten menschlichen Kultur, die aus dem "Natursein" des Menschen unableitbar bleiben müssen, zu diesem im Verhältnis eines unüberbrückbaren Gegensatzes stehen, wie dies die idealistische Philosophie sagte. Sie sind vielmehr seinsmässig notwendige Bestandteile des Menschseins, seines Gesellschaftlichseins überhaupt und bilden nur als Momente der Arbeit einen solchen Gegensatz zur bloss naturhaften Existenz, die keinen objektiven Wert kennt. Da freilich im Dasein des Organismus, in seinem Reproduktionsprozess die Momente des Günstigen und Ungünstigen notwendig auftreten, können hier vorbereitende Übergangsformen sicherlich festgestellt werden. Der Sprung jedoch, den das Faktum der Arbeit vorstellt, löst erst diese Momente aus dem biologischen Reproduktionsprozess aus, macht aus ihnen Gegenstände des Bewusstseins, der bewussten Praxis, die im Bewusstsein eine relative - relativ hohe - Selbständigkeit dem unmittelbaren Subjekt gegenüber erhalten und gerade in dieser Selbständigkeit seine Praxis entscheidend beeinflussen können. Für unsere gegenwärtige Betrachtung ist dabei das Moment der Übereinstimmung mit der an sich seienden Wirklichkeit das ausschlaggebende. Nicht aus der Wertsetzung entsteht der Wert, sondern aus der objektiven Wirklichkeit, aus der objektiven Lebensfunktion des Werts als Index der gelungenen Arbeit erwachsen die subjektiven wertenden Reaktionen auf sein Verwirklichtsein oder Verfehlen, auf den Prozess, der Gelingen oder Versagen herbeiführt. /Wie diese Struktur

bei weitgehenden Modifikationen in dem höheren Wertverhältnis doch erhalten bleibt, kann erst in der Ethik dargestellt werden./

Hier kommt es auf die Einsicht in eine andere Seite dieses Phänomens an, auf die Beziehung der so entstehenden Bewusstseinsformen zur objektiven Wirklichkeit und im engsten Zusammenhang damit auf die dadurch entstehenden neuen Bewusstseinsfunktionen. Mit der Arbeit, in ihr verlieren die menschlichen Handlungsweisen ihre Gebundenheit an einzelnen konkreten Situationen, ebenso wie ihre Produkte auch von der ursprünglichen Verwendungsweise immer losgelöst werden können. Mit denselben oder entsprechenden modifizierten Handgriffen kann immer Verschiedenes hergestellt und auch die Werkzeuge können in einer immer vielseitigeren Weise verwendet oder differenziert werden. Diese Tatsache eng verbunden mit der Möglichkeit einer wachsenden Vervollkommnung des Arbeitsprozesses und seiner Produkte, indem die Erfahrungen einer konkreten Herstellungsweise durch Verallgemeinerung ihrer Grundlagen, durch Neukonkretisierung solcher Abstraktionen auf vollkommen neuen Gebieten fruchtbar und wirksam werden können. /Es ist klar, dass dabei die oben erwähnten, an sich heterogenen, aber sachlich aneinander gebundenen Bewusstseinsakte der Analyse und der Synthese fortlaufend und ständig vervollkommenet zur Geltung gelangen./ Alldies hat im Bewusstsein des praktizierenden Subjekts ein Selbständigwerden des Wirklichkeitsabbilds zur Folge und zur Voraussetzung. Dieses Selbständigwerden beruht selbstredend nicht auf Selbständigkeit des Bewusstseinsaktes von seinem intentionierten Gegenstand, von den Naturgegenständen, von ihren Gesetzen, von den objektiv möglichen Verfahrensarten des Subjekts in der Praxis. Im Gegenteil. Diese Objekte stehen dem Subjekt einerseits in der

harten Unveränderbarkeit ihres Ansichseins gegenüber, andererseits muss sich das Subjekt der Praxis zwar diesem Ansichsein bedingungslos unterwerfen, es möglichst unbefleckt von subjektiven Vorurteilen, von Projektionen der Subjektivität ins Objekt etc. zu erkennen versuchen, es entdeckt jedoch gerade auf diesem Weg jene bis dahin unbekanntenen Momente am Objekt, die seine Verwandlung in Arbeitsmittel, Arbeitsgegenstand etc. ermöglichen, die den Stoffwechsel zwischen Mensch /Gesellschaft/ und Natur, sowie darin - sich darauf stützend - die Produktion des Neuen überhaupt ins Leben rufen. Die Unwiderlegbarkeit einer solchen Priorität des Ansichseins entsteht gerade daraus, dass eine erfolgreiche Arbeit /Praxis/ nur möglich ist, wenn das Bewusstsein die Gegenstände der Aussenwelt so wahrnimmt, gedanklich so abbildet, so erfasst, so bearbeitet, wie es ihrem Ansichsein entspricht. Der weitverbreitete Widerstand gegen diese elementare und unaufhebbare Beziehung des Menschen zur Welt, die ihn umgibt, auf die er einwirkt, stammt nicht zuletzt aus der mechanistisch-erkenntnistheoretischen Bewusstmachung dieses Verhältnisses, die diesen höchst komplexen und komplizierten Abbildungsprozess in eine Art von Photographieren der Gegenstände durch das Bewusstsein verwandeln will. Bei Marx ist aber nie davon die Rede. Die frühe Kritik des Feuerbachschen Materialismus ist bereits darauf konzentriert, dass bei ihm dieses Verhältnis nicht im Sinne der Praxis gefasst wird, bloss als "Anschauung", "nicht subjektiv".⁵ Was bedeutet aber für den komplexen Subjekt-Objekt-Prozess der Arbeit diese Subjektivität? Keineswegs der Leugnen jener richtigen, mit dem Objekt übereinstimmenden Abbildlichkeit, von der hier die Rede ist. Deren Genesis muss nur dahin ergänzt werden, dass seins-

mässig nie einfach von einer blossen Anschauung, von einem passiv-bewusstseinsmässigen Hinnehmen des Objekts die Rede ist, dass vielmehr dem Subjekt dabei eine aktive, initiative Rolle zukommt: ohne teleologische Setzung keine richtige, praktisch belangvolle Wahrnehmung, Abbildung, Erkenntnis der Objektswelt. Erst die auf den Gebrauch, auf die Veränderung der Objekt^swelt gerichtete teleologische Setzung bringt jene Auswahl aus der extensiven wie intensiven Unendlichkeit der Naturegenstände und -prozesse hervor, die ein Verhalten der Praxis zu ihnen ermöglicht. Natürlich bleibt dabei das Ansichsein unverändert bestehen, es gibt aber kein praktisch-menschliches Verhalten zur Objektswelt, dessen Intention sich auf diese Unveränderlichkeit beschränken würde. Die teleologische Setzung bringt nicht nur eine Begrenzung, eine Auswahl im Abbilden hervor, sondern darin - und darüber hinaus - ein konkretes Gerichtetsein auf jene Momente des Ansichseienden, die durch sie in die gewünschte Relation, in den geplanten Zusammenhang etc. gebracht werden sollen und können. Dieses Gerichtetsein ist als konkrete Verhaltungsweise bei den verschiedenen teleologischen Setzungen verschieden geartet, und zwar nicht bloss für die denkende Erkenntnis, in der eine solche Setzung ihren bewusstseinsmässigen Gipfelpunkt erreicht, sondern für jede Wahrnehmung, jede Beobachtung, deren Ergebnisse das denkende und setzende Bewusstsein ausarbeitet und zur Einheit der Setzung zusammenfasst. Im selben Wald^{wird} der Jäger, der Holzfäller, der Pilzsucher etc. rein spontan /freilich in der Praxis ausgebildet/ qualitativ völlig Verschiedenes wahrnehmen, obwohl das Ansichsein des Waldes keinerlei Veränderung erfährt. Es verändert sich bloss der Aspekt, von dem aus die inhaltliche und formelle Auswahl in

der Abbildung stattfindet. Und man darf auch hier nicht das Mechanistische mechanistisch überwinden wollen: nicht isolierte Momente werden aus dem Gesamtkomplex etwa des Waldes isolierend herausgerissen und mechanisch aneinandergereiht, es entsteht vielmehr schon in der Wahrnehmung ein Abbild des Waldes als komplexer Totalität, jedoch sub specie der jeweilig beabsichtigten teleologischen Setzung und des von ihr diktierten Verhaltens. Es entsteht also keineswegs eine Aufhebung der Abbildlichkeit, vielmehr bloss eine Verschiebung der Wichtigkeitsakzente innerhalb ihres Bereichs: jene Momente, die für die teleologische Setzung belangvoll sind, werden mit stets wachsender Genauigkeit, Feinheit, Nuanciertheit etc. wahrgenommen, während die ausserhalb dieses Spielraums befindlichen, sich zu einem sich verblassenden Horizont zusammenziehen. Trotz dieser durch das Subjekt produzierten Auswahl und Anordnung im Abbilden, deren ständig systematisiertere Ausarbeitung das wichtigste Vehikel schon des anfänglichen Fortschritts ist, bedeutet jede solche Verfeinerung des Abbilds zugleich einen Schritt zur grösseren Annäherung an das Original. Die dialektische Lehre der Abbildlichkeit ist eine Ontologie zugleich der Genesis und der der Vervollkommnung: sie zeigt jene Dynamik auf, die in der Wechselbeziehung von Subjekt und Objekt der Praxis wirksam ist, in welcher aus der extensiven und intensiven Unendlichkeit jene Momente faktisch erkannt und praktisch in Bewegung gesetzt werden, die die immer bewusstseinsmässigeren teleologischen Setzungen zur Verwirklichung führen.

Damit ist die mechanistische Konzeption der Abbildlichkeit praktisch wie theoretisch beiseitegeschoben, keineswegs jedoch die allgemein materialistische Abhängigkeit der Setzung

vom Ansichsein der Wirklichkeit. Der Unterschied zwischen beiden besteht "nur" darin, dass die mechanistische Theorie der Widerspiegelung eine rätselhafte Fähigkeit des Menschen voraussetzt, seine Umwelt vermittels seiner Sinne photographisch adäquant zu fixieren, während die dialektische Auffassung von Marx nichts weiter ist als eine Reproduktion, ein Begriffenwerden jenes Prozesses, der in der Arbeit, in ihrer Vorbereitung sich jedesmal notwendig stattfindet. Sie schliesst in sich alle Widersprüche, die diesen Prozess so schicksalhaft wichtig für das Menschwerden des Menschen gemacht haben. Die Priorität des Materiellen wirkt sich, wie wir bereits gesehen haben, vor allem im Alternativcharakter der teleologischen Setzung aus: sie kann erfolgreich oder vergeblich sein, und die primäre Voraussetzung des Gelingens beruht darauf, ob die Wahrnehmung, die aus ihr herauswachsende Beobachtung, die diese ordnende Bewusstheit als einheitlich gewordener theoretisch-praktischer Akt auf das Ansichsein des Gegenstandes wirklich auftrifft. Freilich würde diese Beschaffenheit, abstrakt allgemein genommen noch nicht die Eigenart des Arbeitsakts zur Darstellung bringen. Denn jede Wechselwirkung zwischen einem Organismus und seiner Umwelt setzt seine dem Ansichsein beider angemessenen Reaktionsweisen voraus. Wir haben aber gesehen, dass wo, wie bei den höheren Tieren, eine Art von Bewusstsein diese Reaktionen reguliert, im praktischen Prozess doch keine wie hier geschilderte Selbständigkeit des abgebildeten, an sich seienden Gegenstandes im Bewusstsein vorhanden ist. Dieses reduziert seine Funktionen auf Reaktionen, die eine jeweils konkret deutlich bestimmte Situation auslöst. Die Tierexpe-

rimente in der Gefangenschaft ergeben ein gewisses Bild vom Wie des Entstehens solcher Reaktionen, von den misslungenen Versuchen, die früher oder später zu einem richtigen Verhalten führen können /nicht müssen/. Das Lehrreiche an ihnen ist nicht nur der Prozess dieses Findens und seiner Einübung, sondern darüber hinaus, dass die Aufgabe niemals vom Tier selbst gestellt wird, sondern, in den Experimenten von den Menschen, in der Natur von den Veränderungen in der Umwelt. Beim arbeitenden Menschen ist gerade die Aufgabe unmittelbar ein Produkt des Bewusstseins.

Erst dadurch kann jenes Subjekt-Objekt Verhältnis in der teleologischen Setzung entstehen, von welchem soeben die Rede war. Ihre bis jetzt geschilderte aktive Rolle erschöpft keineswegs das hier zu Tage tretende Neue. Dieses zeigt sich vielmehr vor allem darin, dass das vom Subjekt so produzierte, sachlich als treu intentionierte, aber in keine Hinsicht "photographische" Abbild im Lebensprozess des Subjekts eine Selbständigkeit erlangt. Das Abbild des Gegenstandes fixiert sich im Menschen als Gegenstand des Bewusstseins, der einerseits von dem ~~ihn~~ auslösenden Anlass in der objektiven Wirklichkeit auch getrennt betrachtet werden kann und oft auch so betrachtet wird, andererseits steht er zum Bewusstsein selbst im Verhältnis einer weitgehenden Selbständigkeit, er ist ein Gegenstand für das Bewusstsein, dessen Anwendbarkeit auf unmittelbar sehr verschiedene Fälle erwogen, dessen Richtigkeit, Vollständigkeit, Brauchbarkeit etc. immer wieder Überprüfungen unterworfen wird und das Ergebnis dieser Neubetrachtungen des ~~Abbilds~~ Abbilds entscheidet darüber, ob die zukünftigen teleologischen Setzungen einfache Wiederholungen der bereits vollzogenen werden, oder ob eine mehr oder weniger

modifizierte teleologische Setzung oder sogar eine völlig umgestaltete zur Grundlage der späteren Praxis wird. Wir haben früher gezeigt, eine wie grosse Rolle die Sprache infolge der Verallgemeinerung der spontan-einzelnen Abbildlichkeit durch die Namensgebung, durch das Benennen von Gegenständen und Prozessen spielt.

Die Wichtigkeit dieser neuen Bewusstseinstatsache, dieser Aenderung von Struktur und Funktion des Bewusstseins kann unmöglich genügend ~~wi~~ gewichtig betont werden. Denn das spezifisch menschliche Verhalten zur Aussenwelt, das wir bereits so umschrieben haben, dass erst hier ein Subjekt-Objekt-Verhältnis im eigentlichen Sinne entsteht, kann nur dann in seiner konkreten Eigenart begriffen werden, wenn diese Gedoppeltheit der Objektswelt, ihre Scheidung in reale Objekte und deren Bewusstseinsabbilder in ihrer wahren Struktur und Dynamik erhellt wird. Einerseits kann Selbständigkeit, Konkretheit, Gesetzmässigkeit etc. der Objekte für das Subjekt nur dann wirksam werden, wenn diese Selbständigkeit des Abbilds entsteht. Vor allem kann das Objekt nur im bewusstseinsmässigen Ausbau, im bewusstseinsmässigen Aufeinanderbeziehen der sehr verschiedenen Erscheinungsweisen etc., also als Resultat eines analysierenden und synthetisierenden Gedankenprozesses in seiner wechsellvollen Vielfältigkeit als einheitlich Seiendes sein wahres Sein für das Subjekt gegenständlich offenbaren. Das Selbständigwerden des Abbilds ist somit die Voraussetzung für das bewusstseinsmässige Erfassen des Objekts in seiner differenzierten an sich seienden Identität mit sich selbst. Die oft ausserordentlich feinen und differenzierenden Reaktionen der Tiere auf einen Gegenstand in der Umwelt beschränken sich immer auf konkrete Situationen, auf je eine

konkrete situationsbedingte Beziehung eines solchen Phänomens zu den Selbsterhaltungsbedingungen des betreffenden Organismus. Sie beziehen sich jedoch nicht, - wie wir gesehen haben - auf die Ganzheit des Gegenstandes. Die hier geschilderte Selbständigkeit des Abbilds geht aber gerade darauf aus, von den allerverschiedensten Erscheinungsweisen zur Identität eines Objekts mit sich selbst, zur objektiven Einheit seiner Erscheinungsweisen, seiner Eigenschaften vorzudringen. Die Arbeit, ihre Weiterentwicklung, ihre Vervollkommnung wird nur dadurch möglich, dass den teleologischen Setzungen ein immer grösserer und sichererer, immer verfeinerter Schatz an solchen Begriffen über die Dinge und Prozesse der Wirklichkeit zur Verfügung steht, denn nur so kann die teleologische Setzung diese als Arbeitsmittel etc. erfassen, gebrauchen und vervollkommen.

Wenn wir Begriffe sagen, haben wir zugleich von Wort und Satz gesprochen. Das simultane Entstehen von Arbeit und Sprache hat hier seine ontologisch-genetische Grundlage. Wie unsere bisherigen Ausführungen zeigen, kommt dabei ein fundamentales Moment des gesellschaftlichen Seins zum Vorschein, mit dessen allgemeinen Charakter wir uns hier etwas detaillierter befassen müssen: die Vergegenständlichung des Objekts und die Entäusserung des Subjekts, die als einheitlicher Prozess die Grundlage von menschlicher Praxis und Theorie bilden. Dieser Problemkomplex hat in einem Teil der neueren Philosophie eine zentrale Stelle eingenommen, indem er als Grundlage der Entfremdung behandelt wurde. Ein Zusammenhang, sogar ein sehr inniger ist hier ohne Zweifel vorhanden: die Entfremdung kann nur aus der Entäusserung entspringen; wo die Struktur des Seins diese nicht in den Mittelpunkt rückt,

können bestimmte Arten jener überhaupt nicht auftreten. Man darf jedoch, wenn man an dieses Problem herantritt, nie vergessen, dass seinsmässig der Ursprung der Entfremdung aus der Entäusserung keineswegs eine eindeutige und unbedingte Zusammengehörigkeit beider Seinskomplexe bedeutet: bestimmte Formen der Entfremdung können zwar nur aus der Entäusserung entstehen, diese kann aber sehr wohl sein und wirken, ohne Entfremdungen hervorzubringen. Die in der modernen Philosophie so weit verbreitete Identifikation stammt aus Hegel. Gegen seine Auffassung schreibt Marx in den "Ökonomisch-philosophischen Manuskripten": "Nicht, dass das menschliche Wesen sich unmenschlich, im Gegensatz zu sich selbst vergegenständlicht, sondern, dass es im Unterschied vom und im Gegensatz zum abstrakten Denken sich vergegenständlicht, gilt als das gesetzte und als das aufzuhebende Wesen der Entfremdung."⁶ Wenn also der junge Marx von manchen Existenzialisten als Vorläufer "moderner" Tendenzen betrachtet wird, so handelt es sich um ein Missverständnis: die Hegelsche Konzeption von Entäusserung und Entfremdung erscheint ihnen als Philosophie des jungen Marx /oft im angeblichen Gegensatz zu seiner späteren Entwicklung/, obwohl Marx selbst diese Folgerungen des Hegelschen Idealismus ^{damals} ebenso schroff ablehnt wie später. Um das Problem selbst aus diesem verzerrten Zustand auf seine richtigen Fundamente zurückzuführen, halten wir es für vorteilhaft, die Frage nach der Entfremdung vorläufig auszuklammern /unser nächstes Kapitel ist sowieso dieser Frage gewidmet/ und uns zunächst auf die Marxsche Kritik der Entäusserung zu beschränken. Hier ist die Marxsche Hegelkritik höchst radikal und treffend. Wenn Hegel den Standpunkt vertritt, dass die Gegenständlichkeit aus der Entäusserung entsteht und ihre wahre und echte Vollendung nur eine Auf-

hebung einer jeden Gegenständlichkeit sein kann, so stellt Marx dieser Auffassung die ontologische Ursprünglichkeit der Gegenständlichkeit gegenüber: "Ein Wesen, welches keinen Gegenstand ausser sich hat, ist kein gegenständliches Wesen. Ein Wesen, welches nicht selbst Gegenstand für ein drittes Wesen ist, hat kein Wesen zu seinem Gegenstand, d.h. verhält sich nicht gegenständlich, sein Sein ist kein Gegenständliches. Ein ungegenständliches Wesen ist ein Umwesen."⁷ Der Prozess also, den der Hegelsche Idealismus als Genesis der Gegenständlichkeit /und dementsprechend als Rücknahme der Gegenständlichkeit ins Subjekt/ auffasst, spielt sich in der Wirklichkeit, und auch bei Marx, in einer originär bereits gegenständlichen Welt als Reaktion realer, d.h. gegenständlicher Wesen auf ihre primäre, unaufhebbare gegenständliche Wirklichkeit ab.⁸ Der dynamische Gegensatz des gesellschaftlichen Seins zur Natur, aus der es herauswächst, mit der es nur in unaufhebbarer Wechselwirkung existieren kann, wirkt sich deshalb nicht in der Hegelschen Gegenüberstellung der entäusserter Gegenständlichkeit und ihrer Aufhebung durch Rücknahme in das Subjekt aus, sondern darin, dass der auch als blosses Naturwesen bereits gegenständliche Mensch in seiner aktiven, bewussten, gattungsmässigen Wechselbeziehung zur Naturgegenständlichkeit in der Arbeit bis zur Vergegenständlichung dieses Gattungslebens fortschreitet.⁹ Mit der Vergegenständlichung ist jene objektive Grundkategorie des gesellschaftlichen Seins entstanden, die gleichzeitig die letzhinige ontologische Identität eines jeden Seins /Gegenständlichkeit überhaupt/ und Nichtidentität in der Identität /Vergegenständlichung im gesellschaftlichen Sein, versus blosser Gegenständlichkeit im Natursein/ zum Ausdruck bringt. Was wir im

Kapitel über die Arbeit \ddot{a} als Verwirklichung im Gegensatz zur Wirklichkeit vereinfacht formuliert haben, um auf dieser anfänglichen Stufe kein dort unlösbares, ja adäquat gar nicht formulierbares Problem aufzuwerfen, erhält erst hier seine präzise gedankliche Bestimmung. Dieses ontologisch Neue jedem vorgesellschaftlichen Sein gegenüber drückt sich am prägnantesten darin aus, was wir in unseren vorangehenden Betrachtungen über die Beziehung von Ansich und Füruns ausgeführt haben. Die Gegenständlichkeiten der Natur bilden als solche die Grundlage zum Stoffwechsel der Gesellschaft mit ihr. Dabei ist es unerlässlich, dass ihr Ansich fortlaufend, im steigenden Masse, immer vielseitiger in ein Füruns verwandelt werde. Dies vollzieht sich im Subjekt der Arbeit durch ihre teleologische Gesetztheit, und der Naturgegenstand selbst wird zwar umgewandelt, es hängt zwar von seinen Eigenschaften ab, ob der betreffende Prozess an ihm überhaupt vollzogen werden kann, aber für die abstrakt-allgemeine Gegenständlichkeit bedeutet das ebenso ein blosses Anderswerden, eine neue Form der gedachten Gegenständlichkeit, der gegenüber sie völlig gleichgültig bleibt /selbst der Ausdruck Gleichgültigkeit ist zu anthropomorphisierend um den wahren Zustand angemessen auszudrücken/. Jedes Arbeitsprodukt ist jedoch vergegenständlicht, um für gewisse Zwecke gebraucht werden zu können. In der Vergegenständlichung, die es durch die Arbeit erfahren hat, ist es für gewisse Zwecke brauchbar geworden, d.h. sein Fürunssein bildet nunmehr ein materielles Moment seiner materiellen Beschaffenheit. Durch die Vergegenständlichung eines Gegenstandskomplexes fixiert sich das Fürunssein als seiende Eigenschaft des vergegenständlichten Objekts, das Subjekt muss also keine schöpferische Analyse und Synthese an ihm voll-

ziehen, um das Füruns überhaupt zu erfassen; dass es in den meisten Fällen erlernt werden muss, hat mit dieser Frage nichts zu tun.

Auf einen anderen, ebenfalls wichtigen ontologischen Aspekt dieser Lage hat interessanterweise, allerdings ohne zu wissen, dass von ihr die Rede ist, gerade Hegel hingewiesen. In der Analyse der Reflexionsbestimmungen macht er auf die ausgesprochene Verschiedenheit der Bestimmungen Form-Inhalt und Form-Materie aufmerksam. Er stellt vorerst ihre Stelle im System der Gegenständlichkeitsformen fest: der Inhalt hat x zur Grundlage ein Form-Materie-Verhältnis seines Gegenstandes und erst dieses Verhältnis ist ein gesetztes.¹⁰ Hegel glaubt hier rein logische Beziehungen zu behandeln - es soll die Kategorie des Grundes herausgearbeitet werden - er enthüllt aber nebenbei, wie so oft, einen wichtigen Seinsunterschied, und zwar gerade den zwischen Natursein und gesellschaftlichem Sein, indem er der hier bezeichneten gesetzten Wesensart des Inhalts die naturhafte von Materie und Form gegenüberstellt, indem er in dieser die "Tätigkeit der Form" als "die eigene Bewegung der Materie selbst" bestimmt.¹¹ Daraus ergibt sich, dass die Bewegung der Materie den Ursprung ihrer Form bedeutet, worin das ewige Anderswerden und zugleich Identischbleiben der Natur als Materie-Form-Beziehung zum Ausdruck kommt, wogegen im Bereich der Form-Inhalt-Beziehung, der diese als Inhalt gleich Einheit von Materie und Form zugrunde liegt, gerade der gesetzte, nicht aus der unmittelbaren Bewegtheit spontan entsprungene Charakter der Form das ontologisch bezeichnende ist. Hegel beobachtet die sich hier ergebenden Verschiedenheiten so scharf, dass er auch darauf aufmerksam macht, dass der Vorwurf der Formlosigkeit nur im Form-Inhalt-Verhältnis auf-

tauchen kann - die Gefortmheit jeder Materie ist eine Selbstverständlichkeit - hier jedoch bereits als Wertbegriff, was die gesetzte Wesensart noch stärker, von einer anderen Seite beleuchtet; Formlosigkeit bedeutet "nicht die Abwesenheit der Form überhaupt sondern nur das Nichtvorhandensein der rechten Form."¹²

Es unterliegt keinem Zweifel, dass damit das Form-Inhalt-Verhältnis eines jeden Arbeitsprodukts, einer jeden materiellen Vergegenständlichung seinsmässig genau bestimmt ist. Man darf aber dabei nie vergessen, dass alle teleologischen Setzungen ideeller Art dieselbe Struktur zeigen. Während in der Kommunikation durch Signale im Leben der Tiere noch das Materie-Form-Verhältnis als Wechselbeziehung zwischen Organismus und Umwelt zum Ausdruck gelangt /natürlich sind gesellschaftliche Signale ebenfalls gesetzte/ ist in der Sprache bis hinunter zu den einzelnen Wörtern das gesetzte Verhältnis von Form und Inhalt das vorherrschende Prinzip. Sprache ist also nicht nur ein gedankliches Abbild von Gegenständlichkeiten, sondern simultan damit ihre bewusstseinsmässige Vergegenständlichung. Das zeigt sich nicht nur im spontanen Wertcharakter eines blossen sprachlichen Ausdruck³⁾ der notwendigerweise sich immer innerhalb der Alternative von richtig oder unrichtig bewegt, sondern auch darin, dass der Inhalt /gleich Form-Materie-Verhältnis/ sich immer höher über die realen Form-Materie-Verhältnisse erheben kann, ohne seine synthetische Eindeutigkeit, die Möglichkeit richtiger Ausdruck zu sein, zu verlieren; man denke schon im Alltagsleben an Abstraktionen wie Möbel, Getreide, Obst etc., wo deren Inhalt doch immer eindeutig die vergegenständlichte Einheit von Form und Materie aufbewahrt, ja weiterbildet, den Prozess der Vergesellschaftung der Menschen durch gedank-

liches Abbilden der Ausdehnung der vergegenständlichten, nicht mehr bloss gegenständlichen Welt in und um die Menschen weiterzutreiben verhilft. Je höherentwickelt diese gedanklichen Formen, Momente, Erscheinungsweisen etc. der teleologischen Setzung sind, desto ausgeprägter äussert sich ihr vergegenständlichender Charakter.

Mit diesem Zurherrschafterheben der Vergegenständlichung ^{als} Zentralkategorie des auf teleologischen Setzungen beruhenden gesellschaftlichen Seins sind alle idealistischen Verzerrungen, die aus der Hegelschen Konzeption der Entäusserung stammen, widerlegt. Gerade bei der unbedingten Bejahung einer derart radikalen Stellungnahme kann und muss die Frage auftauchen, ob darin, was Hegel mit der Entäusserung zu erfassen erstrebte /keineswegs: erreichte/, nicht doch auch ein reales Moment des Prozesses mitgemeint ist, dessen klares Herausarbeiten unser Bild dieser Lage vielseitiger als bis jetzt machen könnte, ohne seine Eindeutigkeit, die wir gerade der radikalen Hegelkritik von Marx verdanken, irgendwie anzutasten. Man muss dabei immer davon ausgehen, dass die Vergegenständlichung darin real objektiviertes und darum real objektives Wesen des gesellschaftlichen Seins, einer jeden gesellschaftlichen Praxis ausmacht, zugleich untrennbar davon eine Tätigkeit gesellschaftlicher Subjekte zeigt, die - gerade in ihrer Tätigkeit - nicht nur auf die gegenständliche Welt vergegenständlichend wirken, sondern zugleich, untrennbar davon ihr eigenes Sein als Vergegenständlichungen setzende Subjekte umformen. Wir haben wiederholt darauf hingewiesen, dass nach Marx der geistige Reichtum eines Individuums von dem Reichtum seiner Beziehungen zur Welt abhängt, eine Auffassung, die mit dem Selbstbild des reifen Goethe wesentlich

zusammenfällt. Darin kommt ebenfalls ein von uns schon be-
 rührter fundamentaler Aspekt des gesellschaftlichen Seins
 zum Ausdruck, dass nämlich einerseits die Totalität der Ge-
 sellschaft in ihrem historischen Reproduktionsprozess, an-
 dererseits der sich darin aus der blossen Einzelheit zur
 Individualität entwickelnde Mensch, die beiden Pole bilden,
 deren Wechselbeziehung die wesentliche Charakteristik dieses
 Seinskomplexes zum Ausdruck bringt, indem gerade darin das
 nicht mehr stumme Wesen der Menschengattung sichtbar wird.
 Wenn wir nun die von Marx erwähnten Beziehungen näher be-
 trachten, so wird es klar, dass diese unmöglich als etwas
 dem Menschen "Aeusserliches" aufgefasst werden dürfen, dem
 seine "Innerlichkeit" schroff, ausschliessend, gegensätz-
 lich gegenüberstehen könnte. Da alle Aeusserungen des Men-
 schen von elementaren Fundamenten wie Arbeit und Sprache an-
 gefangen bis zu den höchstwertigen Objektivationen notwendi-
 gerweise immer teleologische Setzungen sind, ist die Subjekt-
 -Objekt-Beziehung, als das typische Verhältnis des Menschen
 zur Welt, zu seiner Welt eine Wechselbeziehung, in welcher
 das Subjekt auf das Objekt, das Objekt auf das Subjekt neu-
 formend, neues hervorbringend permanent einwirkt, in welcher
 weder die eine noch die andere Komponente isoliert, von Ge-
 gensatzpaar getrennt, also unabhängig begriffen werden kann.
 Das wird freilich sowohl im Vulgärmarxismus, wie zumeist in
 der bürgerlichen Philosophie zum Verschwinden gebracht. Ob
 man den Menschen einfach als "Produkt" seiner gesellschaft-
 lichen Grundlage erfassen will oder etwa mit Gundolf von
 seinen "zeitlosen" "Urerlebnissen", mit Heidegger von seiner
 "Geworfenheit" ins Dasein ausgeht, ist ontologisch gleicher-
 weise ohne Grundlage. Wenn man dagegen auf die seinsmässige

Untrennbarkeit dieser beiden - gerade in ihrer unmittelbaren Heterogenität - zusammengehörigen Pole des gesellschaftlichen Seins hinweist, wird es deutlich, dass jeder Akt der Vergegenständlichung des Objekts der Praxis zugleich ein Akt der Entäusserung ihres Subjekts ist.

Es kann hier unmöglich unsere Aufgabe sein, das sich historisch ständig, auch der Qualität nach wandelnde Verhältnis von Vergegenständlichung und Entäusserung auch nur in seinen grössten Umrissen zu schildern versuchen. Sicher dominieren in den Anfängen Komponente der Vergegenständlichung, obwohl gerade hier die vergegenständlichte Arbeit wichtige umformende Rückwirkungen auf ihr Subjekt haben muss, obwohl es kaum anzunehmen ist, dass persönliche Unterschiede, wie Geschicklichkeit, Erfindungsgabe etc. nicht schon auf den primitivsten Stufen auch am Produkt nicht materielle Spuren der sich entäussernd-vergegenständlichenden Subjektivität gezeigt hätten. Es war aber doch eine lange, vielfach ungleichmässige Entwicklung nötig, um die Entäusserung einerseits zu einem bestimmten Selbstbewusstsein zu erheben und andererseits ihr eine Rolle im Gesamtprozess zu sichern, die nicht einfach mit der schon auf der Stufe der blossen Einzelheit auftretenden einfachen objektiven Werthhaftigkeit oder Wertwidrigkeit /geschickt-ungeschickt/ zusammenfällt, sondern bereits die wirkliche Entäusserung eines wirklich /freilich gesellschaftlich relativ/ vorhandenen menschlichen Dasein würde. Um auch hier bei den fundamentalen Phänomenen zu bleiben, können wir in der materiellen Arbeit selbst von sehr frühen Zeiten beginnend bis in unsere Tage hinein an den einfachen Arbeitsprodukten oft "die Hand" /die Persönlichkeit/ ihres Produzenten erkennen. Erst die Desanthropo-

morphisierung der Arbeit, die mit einer an sich noch nicht konsequenten Form, mit der Arbeitsteilung in der Manufaktur beginnt, lässt zunehmend das Moment der Entäusserung an solchen Vergegenständlichungen verschwinden. Freilich auch hier nun tendenziell, denn, wenn auch der objektive Anteil der Entäusserung in den letzten, von Einzelarbeitern geleisteten Durchführungen zu verschwinden pflegt, kann die generelle Planung eines Produktentyps, sein "Stil" doch den Stempel einer Entäusserung zur Anschauung bringen. Auch in der Sprache drückt sich die Ungleichmässigkeit dieser Entwicklung, freilich in einer sehr verschiedenen Weise aus. Das Gesellschaftlicherwerden, die wachsende Integration bringt hier unmittelbar keine desanthropomorphisierenden Uniformisierungen hervor; freilich schafft die zunehmende Vergesellschaftung oft ganz entpersönlichte Sprachschablone etc., zugleich nimmt aber auch der individuelle Entäusserungscharakter der Sprache zu. Es wird immer leichter möglich, Menschen an ihrer Wortwahl, an ihrem Wortschatz, an ihren syntaktischen Wendungen etc. zu erkennen, als Individualitäten zu erfassen, als auf früheren Stufen.

Es ist natürlich unmöglich, eine ganz genaue Grenze zwischen Lebensgebieten danach zu ziehen, wo in den seinsmässig einheitlichen Formungen, wie Vergegenständlichung und Entäusserung, diese oder jene die Rolle des übergreifenden Moments spielt. Denn es ist ja ein seinsmässig einheitlicher Prozess, in dem simultan die Vergesellschaftung der Gesellschaft, die Annäherung der Menschheit an eine reale Gattungsmässigkeit im an sich seienden Sinn und die Entfaltung der menschlichen Individualität vor sich geht. Die Trennung von Produktion oder, allgemeiner gesprochen, von ökonomischen

Lebensäußerungen auf der einen Seite und von Ausdrucksformen der Menschen in Tätigkeiten, die nicht unmittelbar auf die eigenen materiell-gesellschaftlichen Reproduktionen gerichtet sind auf der anderen Seite, bringt keine genaue begriffliche Scheidung zustande. Denn es sind vor allem die allerdings aus dem Stoffwechsel mit der Natur herausgewachsenen Naturwissenschaften, die die Desanthropomorphisierung am folgerichtigsten vollführen, und gerade darin kommt die überwiegende Funktion der Vergesellschaftung der Entäußerung gegenüber in der überwältigendsten Weise zur Geltung. Andererseits muss man auch daran denken, dass keine Entäußerung als Ausdruck einer Persönlichkeit wirkend, also seiend werden kann, wenn sie sich nicht irgendwie vergegenständlicht; die nicht entäußerten Gedanken, Gefühle etc. der Menschen sind bloße Möglichkeiten, was sie wirklich bedeuten, erweist sich erst im Prozess ihrer Vergegenständlichung. Das Feststellen dieser Identität, als Identität und Nichtidentität von Vergegenständlichung und Entäußerung wäre aber unvollständig ohne eine Klärung ihres Verhältnisses zur Wertartigkeit. Rein ontologisch angesehen ist diese Frage höchst einfach: Werte entstehen erst durch die Vergegenständlichung-Entäußerung; die einfache Gegenständlichkeit ist prinzipiell Wertindifferent, nur indem sie irgendwie ins System der Vergegenständlichungen-Entäußerungen eingezogen wird, kann sie einen Wert erhalten, z.B. wenn ein Stück Natur für die Menschen zur Landschaft wird. Dass dieses Gesetztsein ihre materielle Basis in den real gegenständlichen Momenten des betreffenden Naturstücks hat, versteht sich von selbst, hebt aber diesen Tatbestand nicht auf: hohe Berge hat es längst gegeben, bevor eine bestimmte gesellschaftliche Entwicklung

sie im gesellschaftlichen Sinne zu Landschaften gemacht hätte. Es wäre jedoch ganz verfehlt, nun in diesen Setzungsakten selbst etwas werthafte zu erblicken. Sie sind einfache Seinsmomente des gesellschaftlichen Seins und können darum ebenso werthhaft wie wertwidrig sein; sie sind also notwendigerweise mit einem Bewusstwerden verbunden, dessen Ausfall jedoch von ihrem konkreten Geradesosein abhängt und ihren Seinscharakter - innerhalb des gesellschaftlichen Seins - nicht antastet; ja man kann sagen: nur weil jede Vergegenständlichung-Entäusserung an sich einen Bestandteil des gesellschaftlichen Seins bildet, löst sie notwendigerweise simultan mit ihrem Seiendwerden Werte und in ihrer Folge Bewertungen aus.

Die Behandlung dieser Frage muss also gleichzeitig davon ausgehen, dass Vergegenständlichung und Entäusserung ontologisch Produkte eines einheitlichen Aktes sind, dass aber ihre gesellschaftlich-geschichtlich notwendige Unterscheidung nicht bloss das Ergebnis einer gedanklichen Analyse ist, dass diese vielmehr nur darum überhaupt möglich wird, weil in der Unterscheidung der beiden Momente des einheitlichen Aktes real ontologische Unterschiede zu Tage treten. Wir sagten: ihr Wesen liegt darin, dass die an sich einheitliche Subjekt-Objekt-Beziehung, die ihrer Einheit zugrunde liegt, in der Vergegenständlichung eine Veränderung der Objektwelt in der Richtung auf ihr Gesellschaftlichwerden bewerkstelligt, während die Entäusserung das Vehikel der Entwicklung des Subjekts in derselben Richtung fördert. Nun ist das Gesellschaftlichwerden des Objekts ein weitaus homogenerer Prozess als der des Subjekts. Der noch so primitiv geschliffene Stein der Urzeit tritt ebenso entschieden aus der blossen

Naturgegenständlichkeit heraus, wie die komplizierteste Maschine. In diesem fundamental-ontologischen Sinn ist der Sprung aus dem Natursein ins gesellschaftliche Sein ein einmaliger und endgültiger. Daraus folgt keineswegs, dass die entwicklungsmässig erzielten ökonomischen, technischen Fortschritte nunmehr ontologisch gleichgültig wären. Sie sind im Gegenteil von höchster Relevanz für die Totalität der sich entwickelnden Gesellschaft. Deshalb haben die Entwicklungsfolgen, die Entwicklungsetappen etc. der Vergegenständlichungen einen entscheidenden Anteil an der wesenhaften wie erscheinungsmässigen Veränderung des gesellschaftlichen Seins. Das ändert aber an dem fundamentalen Tatbestand, dass die Vergesellschaftung als seinsverändernder Akt in ihrer primitivsten Form bereits eine ontologische Beschaffenheit erlangt hat, die, so weit von seinem allgemeinen Ansichsein die Rede ist, sich bereits hier in endgültiger Weise offenbart nichts.

Anders steht es um die Entausserung. Ihr Entstehen wirft erst das Problem der Menschwerdung des Menschen, das seiner Gattungsmässigkeit in einer nicht mehr stummen Gattung auf. Das Hinausgehen über die Stummheit der Gattung bedeutet eben, dass diese ontologisch sowohl an sich, wie darüber hinausgehend für sich seiend werden kann; die stumme Gattungsmässigkeit in der Natur bedeutet dagegen ein Ansichsein insofern im wörtlichsten Sinne des Wortes als dieses in den zur Gattung gehörigen Exemplaren, auch wenn sie, wie die höheren Tiere, mit Bewusstsein auf die Aussenwelt reagieren, in keiner Weise als solches ins Bewusstsein treten kann. Die Gattung reproduziert sich in den einzelnen Exemplaren, die stets gattungsmässig auf ihre Umwelt reagieren, aber ihrer

selbst doch nicht als gattungszugehörig bewusst werden. Diese Stummheit der Gattung geht mit Arbeit und Sprache sprunghaft in die Gattungsmässigkeit an sich des gesellschaftlichen Seins über. Bereits die Bergegenständlichung, die an die Stelle der blossen Gegenständlichkeit des Naturseins tritt, enthält ein artkultiertes Bekenntnis zur Gattungszugehörigkeit in sich. Je mehr das Gesellschaftlichwerden der Gesellschaft fortschreitet, desto reicher, vielfältiger, abgestufter, vermittelt-verbundener etc. werden diese Bestimmungen, desto deutlicher tritt - freilich von alten Widersprüchen der Entwicklung, der jeweilig einzelnen Entwicklungsetappe beschränkt - der nicht mehr stumme Charakter der Gattungsmässigkeit ans Tageslicht. Marx nennt aber, mit grossem Recht, diese ganze Entwicklung eine blosser "Vorgeschichte" der menschlichen Gesellschaft, d.h. des Menschengeschlechtes. Diese Vorgeschichte, die Geschichte des Menschwerdens des Menschen, des zum adequaten Gattungsausdruck Werdens der Gesellschaft, kann nur zu Ende gehen, wenn die beiden Pole des gesellschaftlichen Seins, menschliches Individuum und Gesellschaft, aufhören aufeinander spontan antagonistisch zu wirken; Wenn die Reproduktion der Gesellschaft das Menschsein des Menschen fördert, wenn das Individuum in seinem individuellen Leben sich bewusst als Glied der Gattung verwirklicht. Das ist der zweite grosse Sprung in der Selbstentfaltung des gesellschaftlichen Seins, der Sprung von der Gattungsmässigkeit an sich zu der Gattungsmässigkeit für sich, der Anfang der wahrhaften Menschheitsgeschichte, in der die - unaufhebbare - Widersprüchlichkeit innerhalb der Gattungsmässigkeit, die zwischen Individuum und gesellschaftlicher Totalität aufhört einen antagonistischen Charak-

ter zu haben. So ist die Entwicklung der Menschheit vom Ansichsein der Gattung zu ihrem Fürsichsein ein Prozess, der sich in den Menschen, letzten Endes in jedem einzelnen Menschen abspielt, als innere Trennung des bloss partikularen Menschen von jenem, in welchem - und sei es noch so primitiv, noch so verkehrt - das Fürsichsein der Gattung um Existenz ringt. Die Endgültigkeit des Sprunges zeigt sich darin, dass auch der partikulare Mensch gattungsmässig ist, seine noch bloss an sich seiende Gattungsmässigkeit äussert sich bereits in teleologischen Akten, sie ist nicht mehr bloss eine biologische Zugehörigkeit des Einzel Exemplars zu ihrer Gattung. Das drückt sich zwangsläufig in den Vergegenständlichungsakten aus, in denen der Mensch bewusst etwas Gesellschaftliches hervorbringt, wenn auch ohne eine Bewusstheit darüber, dass er dies tut, wie das Marx wiederholt für die allgemeine, durchschnittliche gesellschaftliche Tätigkeit der Menschen aufgezeigt hat. Indem nun jede solche Tätigkeit auch einen sprachlichen Ausdruck erhält, beginnt sich die in ihr vollzogene Vergegenständlichung zugleich als Entäusserung auszudrücken, d.h. sie erlangt, selbst auf noch so anfänglicher Stufe, auf noch so niedrigem Niveau auch den Charakter einer Selbstobjektivierung des Subjekts. Die Zwecke, Gefühle, Gesinnungen, Fähigkeiten etc. eines jeden Menschen werden für ihn selbst zu positiv oder negativ bewerteten Vergegenständlichungen, die infolge ihrer elementaren Gesellschaftlichkeit, ihrer elementaren Gemeinsamkeit unter den Menschen - bei allen Verschiedenheiten, die von Anfang an bestehen - auf die späteren teleologischen Setzungen der Subjekte einwirken.

Mit alledem ist jedoch bloss der partikulare Mensch entstanden, freilich bereits als sprunghafte Trennung von der

bloss biologisch stummen Gattungsmässigkeit der Lebewesen in der Natur. Die neue Gattungsmässigkeit kann aber hier als unmittelbare Wirklichkeit nur in ihrem Ansich direkt zum Vorschein kommen. Sie enthält zwar als Möglichkeit /wieder: im Sinne der Aristotelischen Dynamis/ eine Intention auch auf das Fürsichsein der Gattung, hier aber tritt die Ungleichmässigkeit der Entwicklung in einer ganz eigenartig gesteigerten Weise zu Tage. Wir wissen: die Ungleichmässigkeit dominiert sämtliche kausale Ablaufreihen in der Gesellschaft, indem sie die Verwirklichungsformen der Wesensnotwendigkeiten - den Verschiedenheiten im konkreten Geradesosein der Umstände entsprechend - variiert. Dabei darf nicht übersehen werden, dass die solchen Ungleichmässigkeiten der Entwicklungen, allgemein gesprochen, das zum Vorschein gelangt, was im Gesamtprozess rein kausalen Charakters ist und, obwohl von teleologischen Setzungen in Gang gebracht, in ihrer Totalität keinen Schatten einer Teleologie kennt; dass dementsprechend die Ungleichmässigkeiten als gesellschaftliche Synthesen in partiellen Totalitäten entstehen und den seinsmässigen Einfluss der Einzelsetzungen nur durch das Medium dieser Teiltotalitäten hindurch - auf tendenziell fortschreitenden Stufen in ihren Wechselbeziehungen zur Gesamtheit - zum Ausdruck bringen können. Die Entäusserung trägt jedoch bei all ihrer Gesellschaftlichkeit dem Wesen nach auch die Züge einer Einzelheit, der Objektivation einer Einzelsetzung und hat zugleich, durch diese Objektivation vermittelt, eine rückwirkende Kraft auf die Entfaltung der Individualität des Menschen in der Gesellschaft. Diese seinsmässige Beschaffenheit der Entäusserung schafft spontan eine Vermehrung jener bewegenden und vermittelnden Medien, deren relative aber konkrete

weitgehende Unabhängigkeit voneinander, deren so entstehende Heterogenität gegeneinander zu einer Steigerung der Ungleichmassigkeiten in der Entwicklung führt. Dabei versteht es sich von selbst, dass auch hier von keinerlei teleologischen Tendenzen in der Entwicklung selbst die Rede sein kann. Die Ungleichmassigkeit besteht ja gerade aus den Kausalreihen, wenn diese eine bestimmte, tendenzielle Richtung haben, die sich spontan, unter mehr oder weniger heterogenen Umständen durchsetzt. Die Entäusserung muss zwar alle von ihr in Gang gebrachten Kausalreihen in die gesamtgesellschaftliche Entwicklung münden lassen, sie ist aber insofern an den Akt der Einzelsetzung, die sie hervorbringt, gebunden, als sie unfehlbar auf deren Setzer zurückwirkt und zum entscheidenden Faktor seiner Entwicklung als Individualität in jedem Sinn, nach Umkreis, Vielseitigkeit, Tiefe, Qualität etc. wird. Infolge dieses unaufhebbaren Moments ihrer Setzung muss in der Entäusserung die Ungleichmassigkeit in der eigenen Entwicklung im Vergleich zu anderen gesellschaftlichen Prozessen qualitativ verstärkt erscheinen.

Wenn wir auch alle Vorbehalte wiederholen, die gegen ein Lokalisieren der Entäusserungen sowohl auf dem Gebiete der Gesellschaft wie auf Etappen ihrer Entwicklung sprechen, ist es doch unvermeidlich einige Bemerkungen darüber zu riskieren, wie sie sich ausserhalb des materiellen Reproduktionsprozesses der Gesellschaft auswirkt. Das eben hervorgehobene Moment der Rückwirkung auf die Individualität des Setzenden rückt erst dadurch ins richtige Licht, erhält seine Stelle in der Entwicklungsdynamik des Gesellschaftsprozesses. Wir werden uns erst im nächsten Abschnitt dieses Kapitels über die Ideologie ausführlich mit diesem Problem

auseinandersetzen, dessen Fundamente freilich schon bis jetzt wiederholt gestreift wurden, dass nämlich die gesellschaftliche Entwicklung das Ansich der Menschengattung mit Notwendigkeit als reale Form des gesellschaftlichen Seins hervorbringt, dass aber ihr Fürsichsein vom objektiven Prozess nur als Möglichkeit produziert werden kann, und zwar sowohl auf allen Stappen, wo das jeweils erreichte Ansich zu einem relativen Fürsich wird /oder nicht wird/, wie in der Periode der grossen Wendung, die objektiv zum Reich der Freiheit führen kann. Wir werden uns dort ausführlich mit den Anschauungen von Marx über diese Frage beschäftigen. Jetzt kann und soll nur soviel bemerkt werden, dass dieser Möglichkeitscharakter im Sinne von Marx zugleich ein Ausserhalb der Sphäre bedeutet, in der die materielle Reproduktion der Menschengattung stattfindet. Diese wird als "Reich der Notwendigkeit" immer die Basis für das Was und das Wie solcher Möglichkeiten bilden, die von ihr losgetrennt gesellschaftlich⁷praktisch ohnmächtige, prinzipiell wirkungslose Gedanken und Gefühle bleiben müssten. Diese absolute und unaufhebbare Gebundenheit hat aber einen rein negativen Charakter: das Ausschliessen der real gesellschaftlichen Effektivität von Setzungen /Entäusserungen/, die ein solches Fürsichsein, eine solche zeitgebundene Möglichkeit bloss subjektiv intentionieren. Die positive Determination, die Situationsgebundenheit so angelegter Setzungen kann jedoch nie mehr bestimmen, als einen Spielraum von Möglichkeiten. Dieser Spielraum ist prinzipiell ausserordentlich weit und zugleich ebenso ausserordentlich vieldimensional. Wir haben bereits hervorgehoben, dass das Fürsichsein der Menschengattung objektiv auf beide Pole des gesellschaftlichen Seins bezogen ist, ebenso auf

eine bestimmte Beschaffenheit der Gesellschaft als Totalität, wie simultanerweise auf Inhalt, Art etc., wie die einzelnen Menschen ihre Partikularität überwinden können, was wiederum der Richtung, dem Niveau etc. nach ebenfalls sehr vielgestaltig beschaffen sein kann und in der Wirklichkeit auch sein muss.

Jedoch auch ein noch so grosser, unmittelbar sogar unbeschränkt scheinender Möglichkeitsspielraum ist keineswegs etwas real Schrankenloses. Schon dass der Mensch, wie wir wiederholt sehen konnten, ein antwortendes Wesen ist, schafft hier deutliche Grenzen, wenn diese hier auch dehnbarer, elastischer scheinen als sonst im gesellschaftlichen Leben. Auch wenn wir uns vorläufig bloss auf die Verwandlung des partikularen Menschen in Gattungsmässigkeit und echte Individualität beschränken, ist es klar, dass die vom gesellschaftlichen Leben geschaffenen Hindernisse und die von ihm - eventuell negativ - entworfenen Perspektiven ihrer Überwindung bereits ein konkretes Kraftfeld der Möglichkeiten produzieren; selbst in praktisch völlig unrealisierbaren, rein utopischen Visionen einer Verwirklichung ihrer dem Menschen wirklich angemessenen Entäusserungsmöglichkeiten sind diese in ihrer konkreten Realität keineswegs derart unbeschränkt vielfältig, wie man abstraktiv vermuten würde. Die grenzsetzenden Kräfte sind einerseits jene von der objektiven Entwicklung selbst gestellten "Fragen", auf die die Entäusserungen als Antworten gegeben werden, andererseits, in engem Zusammenhang damit, die letzthinige Verwachsenheit von Vergegenständlichung und Entäusserung; diese letztere bringt, trotz der Elastizität ihrer Auswirkungen eine Tendenz des konkret Möglichen als spontanes Auswahlprinzip in dieses

Kraftfeld hinein. Rein psychologisch und gar logisch sind natürlich noch unzählige Möglichkeiten vorhanden, damit aber eine Entäusserung als solche irgendwie wirken könne, muss sie sich innerhalb der eben angegebenen Schranken bewegen, sonst erscheint sie als pathologisch, d.h. gesellschaftlich angesehen als irrelevant.

Betrachtet man also die Entäusserung des menschlichen Subjekts in dieser gesellschaftlich gebundenen, in der Gesellschaft verarbeiteten, auf die Gesellschaft einwirkenden Einzelheit, so wird ihre grosse Bedeutung für die Entwicklung der Gattung klar⁹ erst dadurch, dass der Mensch nur durch seine Entäusserungen als Individuum gesellschaftlich aktiv sein kann, kommt in diesen, in ihrem inneren Aufbau und Inhalt als Ausdrucksformen seiner Person, die Art seines echten Verhältnisses zur Gesellschaft, in der er lebt zum Ausdruck. Ob die Vergegenständlichungen seiner ökonomischen und ausser-ökonomischen Praxis sein Werden zur Individualität fördern oder hemmen oder gar total verhindern, ist ein entscheidendes Problem für die Beziehung von Mensch und Gesellschaft und damit für die des Einzelnen zur Gattungsmässigkeit. Im folgenden Kapitel werden wir uns eingehend mit dieser Frage beschäftigen; das heute weit umstrittene Problem der Entfremdung wird nur von hier ausgehend verständlich. Jetzt muss nur, vorwegnehmend, kurz darauf zurückgegriffen werden, was früher in höchster Allgemeinheit berührt wurde, nämlich darauf, dass die Entäusserung zwar die unvermeidliche generelle Form einer jeden menschlichen Tätigkeit ist, dass ihr deshalb notwendigerweise immer ein Minimum an Vergesellschaftetsein der setzenden Person zu Grunde liegt, dass aber diese Gattungsmässigkeit nicht nur ein sich bewegendes Moment der Mensch-

werdung des Menschen ist, sondern geradezu jenes, das diesen Entwicklungsprozess zu entscheiden verhilft. Alle objektiven Bedingungen des "Reichs der Freiheit", des Anfangs der eigentlichen Geschichte der Menschheit können nämlich vorhanden sein, sie bleiben aber bloss Möglichkeiten, wenn die Menschen noch unfähig sind, in ihren Entäusserungen eine echte, positive, inhaltliche Gattungsmässigkeit und nicht bloss eine formell-partikuläre zum Ausdruck zu bringen. Da diese Entwicklung sich in den Einzelmenschen abspielt, pflegt der Vulgärmarxismus davon mit verachtungsvollem Todschweigen abzusehen. Marx und Engels haben darüber ganz anders gedacht. Engels sagt über die gesellschaftliche Praxis im allgemeinen: "Aber daraus, dass die einzelnen Willen - von denen jeder das will, wozu ihn Körperkonstitution und äussere, in letzter Instanz ökonomische Umstände /entweder seine eigenen persönlichen oder allgemein-gesellschaftliche/ treiben - nicht das erreichen, was sie wollen, sondern zu einem Gesamtdurchschnitt, einer gemeinsamen Resultante verschmelzen, daraus darf doch nicht geschlossen werden, dass sie = 0 zu setzen sind."¹³ Im hier behandelten Fall, wo gerade von der inneren Entwicklung der Menschen zur echten Gattungsmässigkeit, zu ihrem aktiven Laut- und Artikuliertwerden die Rede ist, gilt dies in einer noch entschiedeneren Weise.

Wir werden im Folgenden gerade jenes gesellschaftliche Medium zu charakterisieren versuchen, durch dessen Vermittlungen die einzelnen Entäusserungen unmittelbar gesellschaftlich wirksam werden. Dieses Medium, das Alltagsleben der Menschen wird eben in seinem jeweiligen Geradesosein unmittelbar weitgehend von den Entäusserungsakten der an ihm beteiligten Menschen bestimmt. Indem diese Akte die Inner-

lichkeit der Menschen objektivieren, auch wenn diese Objektivierung eine bloss sprachliche ist, entsteht sowohl für den sich entäussernden Menschen wie für die Umgebung, in der er sich entäussert, ein mehr oder weniger deutlich umrissenes Bild seines persönlichen Wesens, das, auch wenn es sich in ständigen Widersprüchen bewegt, doch eine Kontinuität sowohl für ihn selbst, wie für diese seine Umwelt zustandebringt. Natürlich schafft schon der biologische Prozess der Reproduktion des Organismus einen kontinuierlichen Prozess. Jedoch erst durch die Objektivierung hat die Entäusserung in jedem Menschen die Tendenz, dieses Ansich zu einem Fürsich, zu einer kontrollierbaren, kritisierbaren, relativ regulierbaren etc. Kontinuität der Selbstverwirklichung und darum auch der Selbsterkenntnis zu verdichten. Diese steht schon in der griechischen Antike im Mittelpunkt der menschlichen Lebensführung, ist aber nur infolge solcher Objektivierungen überhaupt möglich. Subjektiv bleibende, nicht objektivierte Gedanken, Gefühle etc. können nur - wie bei den mit Bewusstsein funktionierenden Naturorganismen - eine Kontinuität an sich haben. Erst durch die Entäusserung objektivieren sich alle Lebensäusserungen für den Menschen selbst, der sie erlebt, ebenso wie für seine Mitmenschen. Erst durch diese Objektivierung erhalten beide eine gesellschaftlich-menschliche Kontinuität sowohl für den sie vollziehenden Menschen selbst, wie für die, mit denen er in Berührung kommt; erst in dieser Kontinuität entsteht die Persönlichkeit des Menschen als substanzieller Träger dieser Akte, wiederum sowohl für sich selbst wie für andere. Die Komplikationen, die dabei entstehen, können hier nicht ausführlich geschildert werden; sie gehören in die Ethik. Ganz allgemein gefasst: betrachtet einerseits

jeder einzelne Mensch bestimmte eigene Setzungen als seinen Charakter offenbarend, andere als zufällige Reaktionen auf aussere Umstände, als nicht Gewolltes, Aufgezwungenes etc., andererseits vollziehen die anderen Menschen, die mit ihm zu tun haben, an seinen Aeusserungen eine ähnliche Auswahl. Dass beide Distinktionen höchst unsicher fundiert sind, dass jeder Mensch in Lagen geraten kann, in denen er völlig anders handelt, als seine bisherigen Vorstellungen über sich selbst es vermutbar gemacht haben, dass solche Überraschungen für andere noch leichter möglich sind, zeigt nur, dass die Menschenkenntnis, nach innen wie nach aussen, weitaus unsicherer bleiben muss, als die Erkenntnisse der Menschen über das Naturmaterial, mit dem sie in ihrem Arbeitsprozess zu tun haben.

Die so entstehende Unsicherheit in der Beurteilung kann adäquat nur ontologisch begriffen werden. Die biologisch und physiopsychologisch fundierte Kontinuität des Lebens beruht auf einer naturhaften Kontinuität an sich, könnte also, soweit sie seismässig isolierbar wäre, ebenso begriffen werden, wie jedes Naturphänomen /Verhalten der Tiere/. In dem auf Grund der Entausserungsakten entstehenden Alltagsleben baut sich jedoch eine Kontinuität anderen Charakters auf, deren fundierende Akte teleologischen /vergegenständlichend-entaussernten/ Charakters sind, so dass die Substanz, die sich hier in der Kontinuität des gesellschaftlichen Lebensprozesses erhält, eine werthafte Beschaffenheit haben muss. Wir sprechen - in dieser Allgemeinheit mit Recht, nur in den konkreten Einzelfällen mit grossen Irrtumsmöglichkeiten - dem einem Menschen eine Substanz zu, während wir bei dem anderen gerade die Substanzialität seines Wesens bezweifeln

oder leugnen. Solche Urteile - mögen sie in konkreten Fällen noch so oft irrtümlich sein - haben insofern einen ontologisch begründeten Ausgangspunkt, als die echt menschliche Substanz, die Substanz eines menschlichen Charakters keine Naturgegebenheit ist, sondern das Produkt des Menschen selbst, das dynamische Gesamtergebnis seiner Entäußerungsakte. So sehr alle Umstände, unter denen der Mensch handelt, auf die er antwortet nicht von ihm selbst hervorgerufen werden, sondern von der Gesellschaft, so sehr die psychischen und physischen Anlagen des Menschen gegeben und nicht von ihm selbst gemacht sind, so ergibt das Zusammenspiel all dieser Faktoren für ihn doch nur Fragen, auf die er - in Alternativentscheidungen, also bejahend oder verneinend oder sich anpassend etc. - selbst die Antworten erteilen muss. Die Kontinuität also, die seine Entäußerungsakte bilden, ist in dieser Hinsicht das Produkt seiner eigenen Tätigkeit, seiner eigenen Entscheidungen, wobei es wichtig ist, dass jede solche einmal gefällte Entscheidung für den Menschen, der sie vollzieht, nach ihrem Vollzug zu einer ebenso unabänderlichen Tatsache seines Lebens wird, wie jedes von aussen determinierte Faktum seines Lebensweges. In seinen darauf folgenden Entäußerungsakten knüpft er, bewusst oder nicht bewusst, auch an diese an, freilich wiederum in Alternativentscheidungen, indem er diese entweder als etwas Fortzusetzendes bewertet oder im Gegenteil es aus seiner Lebenskontinuität zu entfernen, auszulöschen bestrebt ist. /Zwischen diesen beiden Polen gibt es natürlich in der Praxis eine Unzahl von Übergangsstufen./ Die allgemeine These des Marxismus, dass die Menschen zwar unter nicht selbst gewählten Umständen, aber ihre Geschichte doch selbst machen, gilt also nicht nur

für die Menschheit im ganzen, nicht nur für die sie bildenden gesellschaftlichen Komplexe, sondern auch für das Leben eines jeden Einzelmenschen.

Damit ist wieder das säkular-philosophische Problem der Freiheit berührt. Ohne hier noch in der Lage zu sein, auf das Problem selbst näher einzugehen, kann doch darauf hingewiesen werden, dass es nur mit Hilfe seiner ontologischen Genesis vernünftig gestellt werden kann. Wir haben gesehen, dass die vergegenständlichen Akte der Arbeit jeweils Alternativentscheidungen als ihre seinsmassige Fundierung voraussetzen. Unsere noch so allgemeine, noch so kursorische Übersicht über die Art des Entäusserungskomplexes innerhalb dieser Akte zeigt nicht nur die Notwendigkeit solcher Alternativentscheidungen, sondern zugleich ihre neue, für das immer Gesellschaftlicherwerden der Gesellschaft ausschlaggebende Funktion: ihr Rückbezogenwerden auf den setzenden Menschen selbst, auf das Subjekt der Alternativentscheidung in der Vergegenständlichung. Dabei lässt sich auf dieser Stufe der Untersuchung feststellen: vor allem, dass diese Akte über ihren unmittelbarpraktischen Gehalt hinauszugehen pflegen. Denn auch bei den scheinbar rein auf Vergegenständlichung angelegten Arbeitsakten im engsten Sinn taucht unvermeidlich die Entäusserung auf: indem der Arbeitende seine Arbeit kontrolliert, beurteilt er auch sein eigenes Verhalten dabei, die Geschicklichkeit seiner Bewegungen etc., und indem er diese bewertet, überprüft, kontrolliert etc., vollzieht er das immer wieder in den von den Vergegenständlichungen scheinbar verschiedenen, in Wirklichkeit mit ihnen innig verbundenen Akten der Entäusserung. Das Neue in dem von uns

jetzt berührten Problemkomplex besteht bloss darin, dass diese sich auf das Verhalten des Menschen in seiner Totalität, letztthin auf seinen Charakter beziehen, diesen seinen Charakter formen, während bei den entsprechenden Rückbezügen auf das Subjekt in der eigentlichen Arbeit - in der Mehrheit der Fälle - nur von der Korrektur einzelner Verhaltensweisen die Rede ist. Dieser Gegensatz lässt sich freilich bei näherer Betrachtung nicht als ausschliessender halten. Denn einerseits kann sich die Entäusserung in der Arbeit auch auf den Gesamtcharakter des Menschen beziehen, z.B. auf Beharrlichkeit bei schwierigen Aufgaben, auf Fleiss, auf Mut in der Jagd gefährlicher Tiere etc. und andererseits gibt es unzählige Fälle im Alltagsleben der Menschen ausserhalb der eigentlichen Arbeit, in denen die Entäusserung nur eine sozusagen technische Korrektur spezifischer Verhaltensweisen herbeiführt. Auch hier ist also die Grenze ebenfalls keine metaphysisch exakt ziehbare, obwohl sie der Grundtendenz nach zweifellos vorhanden ist, indem auf verschiedenen Lebensgebieten in den teleologischen Akten der Menschen für die Mehrzahl der Entscheidungen hier das Moment der Vergegenständlichung, dort das der Entäusserung einen tendenziell übergreifenden Charakter erhält. Eine genaue Grenze kann eben wegen der unlösbaren Verbundenheit dieser Akte, trotz und wegen ihrer Verschiedenheit, nirgends vorhanden sein.

Die vielfachen Verwirrungen, die beim Begreifen dieses Problemkomplexes entstehen, haben ihren Grund darin, dass der Verstand, auch der wissenschaftliche, ja dieser oft in der entschiedensten Weise auf Grundlage der begrifflichen Trennbarkeit auf eine seinsmässige Trennung des Untrennbaren drängt. Das ist bereits auf den elementarsten Stufen der

Fall, wo die wahren Verhältnisse sichtbarer sind als bei den entwickelteren, komplizierteren, durch gesellschaftliche Arbeitsteilung und Differenzierung angelegten Gebieten. Wie oft wird bei der Arbeit das Moment der Entäusserung und erst recht bei den Lebensformen, die nicht unmittelbar diesen Stoffwechsel mit der Natur beinhalten, das der Vergegenständlichung ignoriert und damit die Beschaffenheit der falsch, abstraktiv verselbständigten Akte verfälscht. Auf je höherer Stufe der gesellschaftlichen Arbeitsteilung wir uns dabei befinden, desto deutlicher zeigen sich diese Entstellungen infolge des Verselbständigens einer der untrennbaren Komponenten. Ich verweise nur auf das so oft in der neueren Zeit, z.B. von Max Weber in den Mittelpunkt der ethisch-politischen Betrachtungen gestellte Dilemma von Gesinnungsethik und Folgeethik. Für jeden, der unsere bisherige Analyse verfolgt hat, ist es klar, dass es sich dabei nur um die mechanisch-metaphysisch vollzogene ausschliessende Entgegensetzung von Entäusserung und Vergegenständlichung in bestimmten ethischen Akten handeln kann, dass aber selbst in jenen extremen Fällen, in denen das eine Moment zu verschwinden scheint, dies doch nur ein Schein ist. Selbst ein so fanatischer Vertreter der ausschliesslichen Relevanz der Gesinnung, wie Kant, ist gezwungen, sobald er auf nur einigermaßen konkrete ethische Phänomene sprechen kommt, die Folgen durch eine Hintertür in die ethische Dialektik wieder einzufügen. Hegel hat, infolge seines spontanen Wirklichkeitssinnes, ohne das Problem in seiner seinsmassigen Eigenart klar zu sehen, bereits auf die Hinfälligkeit dieser Entgegensetzung entschieden hingewiesen.¹⁴ Dieser Gegensatz spukt aber doch

immer wieder in den verschiedensten ethischen Erörterungen und ist ein starkes Hindernis für die Bestrebungen, die Ethik als organischen Bestandteil in der Entwicklung der Menschheit zu einer für sich seienden Menschengattung zu begreifen und damit zu einem gesellschaftlichen Verständnis der Individualität und zugleich zu einer menschlichen der Gesellschaftlichkeit zu gelangen. Das ontologische Betonen dieser Zusammengehörigkeit von Vergegenständlichung und Entäusserung schliesst konkrete Konflikte zwischen ihnen natürlich keineswegs aus. Diese können sogar, wie wir im nächsten Kapitel sehen werden, wie es in der Grundlegung der Ethik sichtbar werden wird, zu typischen Charakterzeichen bestimmter Perioden emporwachsen. Die so entstehenden Konflikte erhalten jedoch ihre Tiefe und Schärfe gerade aus der ontologischen Einheit beider als Momente eines und desselben Prozesses in einem und demselben Menschen. Es ist eben ein häufiger Fall in der gesellschaftlichen Entwicklung, dass gerade die Widersprüche eng zusammengehöriger Motive gewichtige und folgenreiche Konflikte auslösen.

Die Vergesellschaftung der Gesellschaft, das Zurückweichen der Naturschranke vollzieht sich materiell-unmittelbar durch das gesellschaftliche Zusammenspiel der Vergegenständlichungsakte. Je mehr Gegenstände und Beziehungen aus Gegenständen in Vergegenständlichungen verwandelt und in ihre Systeme eingefügt werden, desto entschiedener ist der Mensch aus dem Naturzustand herausgetreten, desto mehr ist sein Sein ein gesellschaftliches, ein der Tendenz nach menschliches. Wenn wir hier den Vorbehalt der Tendenzialität betonen, so tun wir es nicht als Konzession

an jene - unseres Erachtens falschen - Anschauungen, die in der Ungleichmässigkeiten der Entwicklung, in den allzu häufigen Rückfällen in Zustände, die man mit Recht als unmenschliche bezeichnet, Entwicklungstendenzen erblicken, die den Fortschritt zur Entstehung der Menschengattung - wenn auch zeitweilig - rückgängig machen. Diese Entwicklung ist objektiv notwendig, unwiderstehlich, freilich nur insofern als vom Ansich der Gesellschaftlichkeit und in ihr des Menschseins die Rede ist. Die Alltagssprache /und die sie bewegenden Weltanschauungen des Alltags/ gebrauchen, dem Anschein nach berechtigt, zur Charakteristik solcher Erscheinungen Ausdrücke wie "tierisch", "unmenschlich" etc. Wenn man aber diese Phänomene ontologisch unbefangen betrachtet, so muss man sehen, dass es sich bloss um einen bildlichen Ausdruck handelt. Man nehme etwa die Grausamkeit; sie ist gesellschaftlich-menschlich, nicht tierisch. Tiere kennen Grausamkeit überhaupt nicht; wenn der Tiger etwa eine Antilope zerreisst und zerfleischt, so wirkt sich in ihm dieselbe biologisch-gattungsmässige Notwendigkeit aus, mit welcher diese selbst "friedlich", "unschuldig" grast und dabei lebende Pflanzen zermalmt. Die Grausamkeit und mit ihr jede Art von Unmenschlichkeit, sei sie gesellschaftlich objektiv oder auch ins Subjekt als Gefühl eingedrungen, entspringt ausschliesslich aus der Durchführung teleologischer Akte, gesellschaftlich bedingter Alternativentscheidungen, also aus Vergegenständlichungen und Entäusserungen des gesellschaftlich handelnden Menschen. /Das die Menschen bei sich und bei anderen besonders festsitzende Vergegenständlichung- und Entäusserungsweisen als naturhaft fundiert

beurteilen, ändert nichts an diesem ontologischen Tatbestand./ Diese Akte können aber nur dann massenhaft entstehen und gesellschaftlich wirksam werden, wenn sie - direkt oder indirekt, aus unmittelbarer ökonomischer Notwendigkeit oder als Versuch der politischen Beantwortung einer vielfach unbegriffenen ökonomischen Übergangsphase - von der ökonomischen Entwicklung ins Leben gerufen werden. Der Neuaufschwung der Sklaverei in der Neuzeit, die "ursprüngliche Akkumulation" sind ebenso Beispiele für die erste, wie etwa die Hitler-Zeit für die zweite Variante. Die Anerkennung dieser Gesellschaftlichkeit, dieser Zugehörigkeit zur Menschheitsentwicklung soll natürlich die gesellschaftlich-menschliche Kritik und Ablehnung solcher Phänomene nicht abschwächen. Denn diese Erscheinungskomplexe gehören ebenso notwendig zur Entstehung der Menschengattung an sich, wie sie zu überwindende Hindernisse ihres Fürsichseins bedeuten. Die richtige ontologische Einsicht in die echten objektiven Zusammenhänge zeigt erst den realen Spielraum für die gesellschaftliche Überwindbarkeit solcher Erscheinungskomplexe: wäre etwa die Grausamkeit ein Attribut unserer Entstammung aus dem Tierreich, so müsste man sie als biologische Gegebenheit evtl. ebenso hinnehmen, wie die Notwendigkeit von Geburt und Tod des Organismus. Als Konsequenz teleologischer Setzungen gehört sie in die grosse Reihe jener Phänomene der Menschheitsentwicklung, die mit ihrem Sein selbst Wege und Methoden ihrer Überwindbarkeit - freilich bloss in der Form der Möglichkeit - gesellschaftlich setzen.

Für die Zwecke, die wir hier verfolgen, dient dieses Beispiel nur als Beispiel; das dabei ausschlaggebende

Motiv, die simultane Verbundenheit und Gegensätzlichkeit von Gattungsmässigkeit an sich und für sich kann nur in der Ethik angemessen dargelegt werden; wenn wir im nächsten Kapitel einige Aspekte dieses Problemkomplexes berühren werden, so bedeutet dies noch nicht, dass er im Rahmen einer allgemeinen Ontologie des gesellschaftlichen Seins entsprechend begriffen werden könnte. Worauf es jetzt für uns ankommt, ist die Funktion der Vergegenständlichung und vor allem die der Entäusserung im ontologischen Gesamtbild des gesellschaftlichen Seins. Darum müssen wir sie jetzt als Bestandteile eines, leider von Marxisten wenig beachteten Gebietes ins Auge fassen, als Bestandteile des menschlichen Alltagslebens. Wenn man sich, wie dies für die Erforschung von ökonomischen und auch generell historischen Verhältnissen methodologisch verständlich ist, auf die allerallgemeinsten, auf die prägnant typischsten Zusammenhänge der objektiven Entwicklung und der Reaktion der Massen auf sie beschränkt, entsteht - trotz der lichtvollen und erschöpfenden prinzipiellen Darlegungen von Marx selbst - in vielen Fällen der Anschein einer allzu geradlinigeinfachen Verknüpfung beider, wovon sowohl der Vulgärmarxismus wie die bürgerliche Kritik des Marxismus, jeder in seiner eigenen Weise, profitiert haben. Wir haben bereits wiederholt hervorgehoben, dass die beiden Faktoren im Sein, im Leben eines jeden einzelnen Menschen eine an Wechselwirkungen, an Widersprüchen reiche konkrete Verknüpfung erfahren. Im nächsten Abschnitt dieses Kapitels, der das Problem der Ideologie behandelt, werden wir die spezifischen, für die ökonomisch-sozial-historischen Geschehnisse ausschlaggebenden Bestimmungen, die hier ins Dasein treten zu analysieren versuchen. Jetzt sind wir noch um eine Stufe von ihrer konkreten Behandelbarkeit entfernt, aber gerade darum wird es möglich,

diese weitere, niedrigere, fundierend-vermittelnde Schicht etwas deutlicher zu beleuchten, eben die Sphäre des Alltagslebens des Menschen, natürlich nicht in ihrer extensiven wie intensiven Totalität, sondern bloss auf die uns hier spezifisch interessierenden Vermittlungsfragen bezogen.

Wir haben früher angedeutet, wie die Art der teleologischen Setzungen auf die sie setzenden Personen zurückwirkt. Dabei darf man allerdings nicht bei dem künstlich isolierten Einzelmenschen stehenbleiben. Denn ontologisch angesehen ist er als solcher, als "der" Mensch der Psychologie, letzten Endes das Produkt einer Abstraktion. Konkret angesehen arbeitet er irgendwo, seine Arbeitsakte setzen ein Kollektiv voraus und münden im Leben dieses Kollektivs; als Mitglied einer Familie lebt und wirkt er in dieser Gemeinschaft, einerlei ob er erzieht oder erzogen wird usw. usw. Das reale Leben der Menschen spielt sich nicht nur allgemein, zumeist mehr oder weniger weit vermittelt, in der Gesellschaft als Ganzheit ab; ihr unmittelbares Leben hat als Terrain eine Gruppe solcher kleinen Gemeinschaften. Freilich wäre es einseitig und die wesentlichen Tatsachen entstehend nunmehr diese Art der Verbundenheit der Menschen vom Leben des Ganzen zu isolieren, wie dies zuweilen in soziologischen Einzeluntersuchungen geschieht. Auf niedrigeren Stufen der Vergesellschaftung ist es natürlich häufig vorgekommen, ja war für einen grossen Teil der Gesellschaft der normale Zustand; es gab z.B. massenhaft Dörfer, sogar Kleinstädte, die von den grossen Ereignissen ihrer Zeit spät oder überhaupt nichts erfuhren. Das Gesellschaftlichwerden der Gesellschaft besteht nicht zuletzt darin, dass dieser Zustand aufhört, dass ein ununterbrochenes Auf- und Abströmen der Meinungen, Stellungnahmen etc. die ganze Gesellschaft pro-

zessierend durchdringt. Die ausserordentliche Bedeutung des Alltagslebens der Menschen in der Reproduktion des Ganzen besteht gerade darin, dass einerseits ununterbrochen Ströme vom Zentrum in die Peripherien dringen, sie in die Lösungsversuche der grossen Probleme der Gesamtgesellschaft einbeziehen, Reaktionen auf diese in ihnen auslösen, dass andererseits nicht nur diese Reaktionen ins Zentrum, in die ganze Gesellschaft zurückfluten, sondern zugleich damit jene besonderen Probleme, die die kleineren, lokalen Gemeinschaften beschäftigen, als Stellungnahmen zu ihnen erheischend "nach oben" wirksam machen. Wir haben dabei den heute fast zum Fetisch gewordenen Ausdruck "Information" nach Möglichkeit vermieden. Denn die Information wird erst zu einem gesellschaftlichen Faktor, indem sie Stellungnahmen auslöst; Tatsachen, die einfach zur Kenntnis genommen werden, haben eine solche Bedeutung höchstens potenziell, als evtl. Auslöser späterer Stellungnahmen.

Diese Wechselströmung von Stellungnahmen scheint uns dabei den wichtigsten Problemkomplex des Alltagslebens auszumachen. Über die Einwirkungen, die vom Zentrum in die Peripherien gehen, gibt es noch ab und zu Untersuchungen /es gibt vielfach Untersuchungen darüber, wie Kulturgüter "gesunken" sind, d.h. wie ihre Wirksamkeit von "oben" nach "unten" geriet/. Ganz unerforscht ist dagegen die entgegengesetzte Bewegung geblieben, hauptsächlich weil der Wissensaristokratismus des Gelehrtentums sehr dazu neigt, solche Wirkungen als unerheblich zu betrachten, zu glauben, dass alles was "unten" gedacht, empfunden, erlebt etc. wird, könne nur eine Auswirkung der Impulse von "oben" sein. Ohne hier darauf eingehen zu können, dass z.B. für die Künste Impulse, die sich ursprünglich alltäglich als Bedürfnisse, als roh, bloss leben-

haft ausgedrückte Probleme, als primitive Elemente und Tendenzen eine oft entscheidend grosse Rolle gespielt haben; ich möchte hier nur darauf hinweisen, dass seinerzeit in meiner Aesthetik¹⁵ angedeutet wurde, dass nämlich solche alltäglich-praktischen Stellungnahmen zu den jeweils brennenden Fragen von "oben" nach "unten", von "unten" nach "oben" ununterbrochen hin und her fluten und dass deshalb nicht nur die fördernde Wirkung halbausgesprochener Bedürfnisse für die wichtigsten Objektivierungen des gesellschaftlichen Lebens weitaus wichtiger werden kann, als man es gewöhnlich anzunehmen pflegt, sondern auch das durchschnittliche Alltagsleben weit stärker von bestimmten - wertvollen oder wertwidrigen, fortschrittlichen oder reaktionären etc. - Objektivierungen durchsetzt ist, als die direkte Kenntnis ihrer "Quellen" es auch nur vermuten liesse. Wenn man sich evtl. darüber wundert, wie solche Kommunikationen, auch in wenig fortgeschrittenen Gesellschaften, zustande kommen können, so ist die Antwort darauf höchst einfach: auch der bedeutendste Denker, Politiker, Künstler etc. lebt persönlich ein Alltagsleben, dessen Probleme durch tägliche Ereignisse seines Alltags, durch Küche, Kinderstube, Markt etc. unaufhaltsam auf ihn einströmen, in ihm gegenwärtig werden und Entscheidungen, auch geistiger Art, in ihm hervorrufen.

Marx macht auf diese Frage aufmerksam, indem er erwähnt, dass man den Ökonomen den Vorwurf zu machen pflegt, dass sie etwa die einzelnen Momente nicht in ihrer Einheit erfassen. Er sagt darüber: "Als wenn dies Auseinanderreisse nicht aus der Wirklichkeit in die Lehrbücher, sondern umgekehrt aus den Lehrbüchern in die Wirklichkeit gedrungen

sei."¹⁶ Man würde die Bedeutung dieser Beobachtung unterschätzen, wenn man sie einfach als eine Kritik von falschen Vorstellungen in der Ökonomie, innerhalb der ökonomischen Wissenschaft auffassen würde. Wir glauben, wenn Marx hier von Wirklichkeit, im Gegensatz zu den Lehrbüchern spricht, meint er allgemein verbreitete Anschauungen des Alltags, hervorgerufen von der unmittelbaren, massenhaften, alltäglichen Erscheinungsweise der Ökonomie des Kapitalismus, die dann unbeachtet, unüberprüft auch in die "Lehrbücher" ~~unger~~ übergeht. Dieses Phänomen selbst hat eine sehr grosse Verbreitung in allen Wissenschaften. Man pflegt es aber nur bei geschichtlich weit zurückliegenden Etappen zu bemerken und dann überlegen auf sie herabzublicken. Wenn z.B. die Griechen von den verschiedenen Gesetzmässigkeiten in der irdischen Wirklichkeit /Unterhalb des Mondes/ und in der Sternenwelt /oberhalb des Mondes/ sprachen, so lag dem ein weit verbreitetes, das ganze Alltagsleben durchdringendes Materiel von Erlebnissen zugrunde, über die unübersichtlich vielfältige, von Zufällen überflutete, chaotische Welt hier unten und über die einfache, klare, gegliederte Gesetzmässigkeit dort oben. Dieses Vorurteil aus der Unmittelbarkeit des Alltagslebens war so stark, dass es gewissermassen als a priori für alle Vorstellungen über diese Gebiete funktionierte, dass auch die Gelehrten bei ihren wissenschaftlichen Untersuchungen von diesem Dualismus als von einer Grundtatsache der Wirklichkeit /und nicht als von ihren zeitbedingten Erlebnissen/ ausgingen. Aehnlich steht es mit der Frage der Bewegung wo selbst ein Aristoteles von der Konzeption eines unbewegten Bewegers nicht loskam; er rang mit diesem Problem, stellte eine an sich scharfsinnige Hypothese nach der anderen auf, kam aber nie dazu, der Grundposition gegenüber Zweifel zu hegen. Natur-

lich beruhen beide Vorstellungen letzten Endes auf der Entwicklungshöhe der damaligen Produktivkräfte; diese bestimmten eine entsprechende Art des Stoffwechsels mit der Natur, dessen Erfahrungen dann das Alltagsleben und seine Vorstellungswelt durchdrangen, so dass eine bestimmte unmittelbare Beschaffenheit der Welt dem Menschen als unbezweifelbare Wahrheit über sie galt. Erst eine grundlegende Verwandlung des Stoffwechsels mit der Natur eröffnete den Weg zu einer Kritik solcher im Leben tief verwurzelten Anschauungen, die sich zumeist äusserst lange im Bewusstsein der Menschen des Alltags /und weitgehend auch in der Wissenschaft/ fixieren. Man denke daran, wie schwer die Naturwissenschaft seit der Renaissance mit den Aristotelischen Anschauungen kämpfen musste, wie schwer diese aus dem Bewusstsein der Menschen verschwanden; noch im 18. Jahrhundert war die Vorstellung von der Gesetzmässigkeit des astronomischen Universums in weiten Kreisen die, als ob die "Weltuhr" von Gott aufgezogen und so - dann allerdings streng gesetzmässig - in Gang gebracht worden wäre.

Entwicklungen dieser Art sind keineswegs, wie allgemein dargestellt, rein innere Angelegenheiten der Wissenschaften. Selbstverständlich bleiben der Stoffwechsel mit der Natur, die aus ihm entstammenden wichtigsten Einsichten über Naturzusammenhänge die Materie zu den radikalen Wendungen auf diesem Gebiet, die entscheidenden Motive im Erhaltenbleiben oder Sichverändern solcher Anschauungen. Wir glauben aber, dass die Verursachung nicht so geradlinig, so eindeutig verläuft, wie sie zunächst erscheint. Natürlich wirken die hier erzielten Ergebnisse stark auf die "Weltanschauung" des Alltags ein, wie sie jedoch, als gedankliche Voraussetzungen zu

den Vergegenständlichungen, im Stoffwechsel mit der Natur wirksam werden, darauf haben "Welt" und "Weltanschauung" des Alltags einen grossen Einfluss. Es ist richtig, dass in der Arbeit selbst und erst recht in den aus ihr herauswachsenden Wissenschaften die einzelnen Vergegenständlichungen sehr bald ihre Isoliertheit als einzelne Setzungen verlieren und sich in geordnete Zusammenhänge, in Systeme zusammenschliessen. Das ist nur infolge ihrer schon oft geschilderten, zugleich verallgemeinernden und objektivierenden Wesensart möglich und notwendig. Und dass die so entstehenden Synthesen für die Praxis fördernd wirken, versteht sich ebenfalls von selbst. Man würde jedoch den Grundcharakter dieser Setzungsart verkennen, wenn man in diesen ihren Funktionen etwas erblicken würde, das nur in diesem besonderen Gebiet zur Geltung gelangt. Umgekehrt, es liegt im Charakter aller derartiger Setzungen, schon in dem der Sprache, dass sie sich überall in solchen Richtungen auswirken müssen. Folglich haben die Vergegenständlichungen und die mit ihnen verknüpften Entäusserungen eine ähnliche Wirkung auf das Alltagsleben wie auf den Stoffwechsel mit der Natur selbst, nämlich die der Verallgemeinerung, der Systematisation der faktisch und erlebnishaft relevanten Umgebung des Menschen zu einer "Welt", deren gedankliche und gefühlsmässige Abbildung im Bewusstsein der Menschen den Charakter einer "Weltanschauung" erhält. /Wir setzen beide Ausdrücke in Anführungszeichen, um darauf aufmerksam zu machen, dass jene objektiv nur einen mehr oder weniger zufälligen Ausschnitt aus der echten Gesamtheit des Menschengeschlechtes bildet, während diese, sowohl aus demselben Grund, wie infolge der Unmittelbarkeit des Alltags die Kennzeichen einer Weltanschauung nur keimhaft, nur tendenziell besitzen kann./ Bei alledem besitzen

Original wie Abbild zumeist eine ausgeprägte Welthaftigkeit, wobei selbstredend je nach Periode, Klassenstruktur etc. die "Welten" sehr verschiedene Extensitäten, die "Weltanschauungen" sehr verschiedene Annäherungsmöglichkeiten an die objektive Wirklichkeit haben können und müssen. Die "Welt" des Alltags unterscheidet sich von der der Arbeit vor allem darin, dass in ihr der Entäusserungsaspekt der Setzungen eine extensiv wie intensiv viel grössere Rolle spielt. Die Persönlichkeit des Menschen prägt sich objektiv vor allem in der Praxis der Arbeit aus, es gehört aber zum Wesen des menschlichen Lebens, dass die Tendenzen zum Fürsichsein, zum Selbstbewusstsein sich der Regel nach in der Sphäre des Alltags, des Tätigkeitsbereichs des ganzen Menschen in unmittelbar ausgesprochener Weise zur Geltung gelangen. Dazu kommt, diese Tendenzen allgemein verstärkend, in ihre Folgen eine verstärkte Problematik einführend, dass die Kritik der objektiven Tatsachen an den menschlichen Setzungen im Alltagsleben viel schwächer, viel unsicherer ist, als in der Arbeit selbst. Das hängt mit der uns längst bekannten Tatsache vom Unterschied der Setzungen im Stoffwechsel mit der Natur von denen, die Aenderungen im Verhalten anderer Menschen bezwecken. Diese geringere Kontrolle im "Widerstand der Materie" hat aber die wichtige Folge, dass falsche Anschauungen, Vorurteile, Missdeutungen der Wirklichkeit etc. im Alltagsleben viel langlebiger sein können als in der Arbeit selbst. Kein Werkzeug z.B. würde die Behandlung überstehen, die in vielen Familien Frauen und Kinder, mit welchen inneren Beschädigungen immer, doch durchhalten. Es besteht eben ein ontologischer Unterschied dazwischen, ob das Objekt der Setzung bloss als Gegenstand fungiert, oder aber seinerseits auf Vergegenständ-

lichungen mit Vergegenständlichungen /Entäusserungen/
reagiert.

Dieser Unterschied darf jedoch nicht einseitig über-
spannt werden. Vor allem muss man bedenken, worauf schon
wiederholt Bezug genommen wurde, dass die exakte Reaktion der
Gegenstände auf ihre richtige oder falsche Behandlung stets
als auf das objektiv unmittelbare Arbeitsziel reduziert er-
scheint. Was der Arbeitende noch darüber hinaus, über die Ar-
beitspraxis hinausgehend denkt, hat darauf keinen Einfluss.
Darum können magische etc. Vorstellungen, die die Arbeits-
prozesse anfänglich begleiten, sich vielfach noch Jahrtausende
hindurch als Gewohnheiten erhalten. Sobald das Gebiet der Ar-
beit im streng materiellen Sinne verlassen wird, entsteht eine
Lage, die mit dem Alltag ausserhalb der Arbeit sehr grosse
Aehnlichkeiten hat. Ja so weit die Objekte solcher in der
Wirklichkeit nicht fundierten Setzungen Naturgegenstände sind
und nicht Mitmenschen, wie vorwiegend im Alltag, ist der
"Widerstand" noch schwächer; bei diesen pflegen bei Verände-
rungen der Umstände Auflehnungsreaktionen gegen traditionelle
unfundierte Setzungen entstehen, während jene solchen gegen-
über natürlich völlig neutral bleiben müssen. Das Wahrnehmen
derartig gemeinsamer Züge ist aus doppeltem Grunde wichtig:
erstens, weil, wie wir ebenfalls schon wiederholt sehen konnten
jede menschliche Praxis sich unter Umständen vollzieht, in
denen das setzende Subjekt zu Alternativentscheidungen ge-
zwungen ist, obwohl es deren Voraussetzungen, Folgen etc.
prinzipiell nicht vollständig zu übersehen fähig sein kann.
Und da infolge des vergegenständlichten entäusserten Charakters
der menschlichen teleologischen Setzungen die konkreten Ent-
scheidungen nicht in dem Sinn situationsgebunden sind, wie die

Aktivitäten der mit Bewusstsein funktionierenden Organismen, sondern ihnen von Anfang an Tendenzen zur Verallgemeinerung innewohnen, die spontan notwendig in die Richtung drängen, die Einzelaktionen als Moment einer "Welt" bewusst zu machen, kann das Bewusstsein des so handelnden Menschen, besonders in den normal wiederkehrenden Fällen unmöglich bei der einfachen Feststellung einer Unkenntnis stehen bleiben, sondern muss versuchen, sie um jeden Preis in seine "Welt" gedanklich einzufügen. Dass dies anfangs und noch lange Zeit hindurch vorwiegend in einer "magisch-mystischen" Weise vollbracht wurde, hat vielfach zu falschen ontologischen Interpretationen geführt. Wir können uns hier nicht auf die Kritik solcher Anschauungen näher einlassen, einerlei ob sie zu einer mechanisch schroffen Entgegensetzung von magischen und wissenschaftlichen Perioden führen oder zu einer idealisierenden Verherrlichung primitiver Bewältigungsversuche der Wirklichkeit magischer Art. Allgemein ontologisch kann festgestellt werden, dass infolge der ∞ extensiven und intensiven Unendlichkeit der Objektswelt dieser Horizont des Unbekannten eine jede Praxis auch auf entwickelterer Stufe umgibt, dass also das allgemeine Problem diese seine Allgemeinheit bewahren muss. Diese gründet sich noch darauf, dass jedes der Menschheit aufgegebenes Problem, auch das im Laufe der Zeit annähernd vollständig beantwortete, sich ursprünglich immer als unbekanntes präsentiert, und die erste Annäherung erfolgt immer mit dem Versuch, es mit Hilfe von Analogien aus der bereits gedanklich bewältigten "Welt" in diese als nunmehr erkanntes einzufügen. Goethe sagt richtig: "Der Mensch muss bei dem Glauben verharren, dass das Unbegreifliche begreiflich sei; er würde sonst nicht forschen."¹⁷ Dass das ursprüngliche naive

Analogisieren sich im allgemeinen immer mehr zur Erkenntnis von Kausalzusammenhängen klärt, ergibt den ungeheuren Fortschritt der menschlichen Erkenntnis, hebt jedoch diese ontologische Grundtatsache nicht auf.

Das entscheidende gedankliche Instrument dieses Prozesses ist das Desanthropomorphisieren, besser gesagt die desanthropomorphisierende Tendenz im menschlichen Denken. Diese entspringt aus dem vergegenständlichenden Charakter von Arbeit /und Sprache/, aus dem Menschwerden durch Kündigung der Situationsgebundenheit der tierischen Reaktionen auf ihre Umwelt. Wie immer in solchen Fragenkomplexen, pflegt man diese Tendenz erst auf ihren entwickeltsten Stufen /Mathematik/ wahrzunehmen und anzuerkennen. Wenn wir dagegen auch an diese Frage ontologisch-genetisch heranzutreten versuchen, so müssen wir feststellen, dass die Tendenz zur Desanthropomorphisierung schon dort auftritt, wo der Mensch an den Gegenständen seiner Praxis /seiner Vergegenständlichungen/ Unabhängigkeit ihrer Beschaffenheit, ihrer Eigenschaften, Zusammenhänge, Verhältnisse etc. von seinem Bewusstsein, von seinem Wissen, Wollen etc. entdeckt. Dass dies in der anfänglichen Arbeit ohne eine Selbsterkenntnis des eigenen Tuns entsteht, ändert am Tatbestand selbst nichts, bestärkt nur die von uns vielfach angeführte Ansicht von Marx, dass die Menschen auch Bewusstseinsakte praktisch vollführen können, ohne zu wissen, was sie tun.

Desanthropomorphisierung setzt, wie wir gesehen haben, Vergegenständlichung voraus. D.h. die desanthropomorphisierenden Akte ~~Verhalten~~ immer eine vergegenständlichte Form, die ihre weitere Anwendung, ihre gedankliche Weiterentwicklung erst ermöglicht. So entstehen in Mathematik, Geometrie, rationaler Technik, Logik etc. ganze Gedankenapparaturen, mit deren

Hilfe immer grössere Gebiete der desanthropomorphisierenden Erkenntnis unterworfen werden können. Dass in dieser Hinsicht ungeheure Fortschritte erzielt worden sind, wäre lächerlich zu bezweifeln. Es ist aber doch notwendig auch an diesen Tatbestand mit einer ontologischen Kritik heranzutreten. Und zwar mit der Kritik an der Illusion, als ob die Erfindung, die technisch richtige Anwendung der eben erwähnten Gedankenapparaturen bereits eine Garantie für den Vollzug aller weiteren Setzungen als desanthropomorphisierender Akte bilden würde. Dass solche Apparaturen schon an und für sich die von ihnen abgebildeten Gegenstände desanthropomorphisieren ist freilich nicht zu leugnen. Es muss aber sogleich ergänzend hinzugefügt werden, dass dies sich nur auf die technische Durchführungsseite des Aktes bezieht, der Akt selbst kann - diesen technischen Vollzügen zum Trotz - weiter anthropomorphisierend bleiben oder wenigstens wesentliche anthropomorphisierende Bestimmungen als wichtige Bestandteile aufbewahren. Die Geschichte des menschlichen Denkens produziert ununterbrochen Beispiele dafür, wie aus desanthropomorphisierenden Elementen ein anthropomorphisierender Gedankenkomplex entstehen kann. Man denke an den ontologischen Gottesbeweis. Es ist - immanent logisch betrachtet - korrekt aufgebaut. An der Korrektheit der Lage ändert es nichts - nur vernichtet es seine gesamte Konstruktion -, dass dem Sein ontologisch falsch /anthropomorphisierend/ ein Wertcharakter und dementsprechend eine Wertskala der Vollkommenheit zugesprochen wird. Noch deutlicher ist das von uns bereits angeführte methodologische Beispiel der Astrologie. Hier ist die ganze "Technik" desanthropomorphisierend, sowohl die astronomischen Beobachtungen wie der mathematische Ausdruck der Zusammenhänge, die sich aus

ihnen ergeben. Anthropomorphisierend ist "bloss" die fundierende Annahme, dass zwischen dem Schicksal des Einzelmenschen und dem jeweiligen Stand der Sternenwelt überhaupt ein Zusammenhang besteht. Diese "Kleinigkeit" ^{e)} reicht aber dazu aus, um die ganze mathematische Apparatur der Astrologie in den geistigen Dienst eines extremen Anthropomorphismus zu stellen. Das bloss Ausarbeiten von desanthropomorphisierenden Gedankenformen reicht also keineswegs dazu aus, ^{das} menschliche Denken in wirklich desanthropomorphisierende Bahne zu lenken. Erst wenn die zentrale Fragestellung, die sich auf das Erforschen von etwas bis dahin Unbekanntem richtet, eine Intention auf die wirkliche, seinsmässige Beschaffenheit des Objekts besitzt, kann im Gesamttakt das anthropomorphisierende Suchen nach Analogien wirklich überwunden werden. Dazu ist jedoch ein ontologisches Überprüfen der zentralen Fragestellung unerlässlich.

Das ist aber ein sehr komplizierter, ungleichmässig verlaufender Prozess. Auch hier kommt es gerade in der Ungleichmässigkeit der Entwicklung zum Vorschein, dass diese, obwohl sie bei allen Ungleichmässigkeiten wenigstens als Tendenz eine bestimmte Richtung hat, keineswegs teleologischen Charakters ist. Das hat in der jetzt zu behandelnden Frage zur Folge, dass einerseits Momente, die in der Aufwärtsbewegung eine entscheidende Rolle spielen, unter bestimmten Bedingungen zu hemmenden Faktoren werden können und dass andererseits dieselbe Entwicklung Kräfte freisetzen kann, die die geradlinige Entfaltung der Trendlinie komplizieren, ja stören oder hemmen können, die aber der Ganzheit ihres Seins nach doch zu den wichtigsten Förderern dieser Entwicklung gehören. Und damit sind wir beim zweiten Punkt unserer Darlegungen an-

gelangt. Wir haben bis jetzt die Vergegenständlichungsakte der Menschen nur als solche, nur in ihren objektiven Auswirkungen verfolgt; diese sind jedoch, wie wir wissen, zugleich in untrennbarer Weise auch Akte der Entäusserung, die in diesem Objektivierungsprozess auf das Subjekt des Setzenden rückwirken. Das Menschengeschlecht besteht eben aus einzelnen Menschen; ihre Reproduktion kann also nicht bloss eine allgemein gesellschaftliche, eine Reproduktion jener gesellschaftlichen Einheiten sein, die sie bilden, sondern zugleich und vor allem unmittelbar die der einzelnen Menschen. Die menschliche Reproduktion des Einzelnen unterscheidet sich von der biologischen der blossen Organismen nicht nur darin, dass sie sich auf Grundlagen von teleologischen Setzungen vollzieht, sondern auch in deren Folge darin, dass diese Setzungen eine auf die Ausbildung des Subjekts rückwirkende Kraft haben, dass das Subjekt als eigentliches Subjekt in diesem Prozess zu sich kommen, sich selbst verwirklichen und so sich zum entscheidenden Faktor für die Entstehung der für sich seienden, nicht mehr stummen Gattung ausbilden kann. Vom Standpunkt der uns gerade jetzt beschäftigenden Frage entsteht damit aber eine weitere Komplikation. Denn zwischen Desanthropomorphisieren des Denkens und Ausbildung des Subjekts als Persönlichkeit besteht dem Anschein nach - zumindest unmittelbar - ein Widerspruch. Schon Goethe hat uns darauf aufmerksam gemacht, dass wir nie wissen, wie anthropomorphisierend wir sind. Allerdings zeigen sich dabei, sobald man dem Wesen der Frage näher kommt, auch Gegenteiligkeiten. Die wichtigste wird sichtbar, wenn man bedenkt, dass das Gegensatzpaar: Desanthropomorphisieren und Anthropomorphisieren keineswegs ein Synonym

für Objektivität und Subjektivität ist. Ebensowenig wie Desanthropomorphisieren von den Prinzipien der Entwicklung des Menschen zum Menschen entfernt, keinen Gegensatzbegriff zur Menschlichkeit bildet, wie dies von Irrationalisten oft behauptet wird, sondern im Gegenteil eine der wichtigsten Bedingungen und Vehikel zum Menschwerden des Menschen ist. Wie desanthropomorphisierende Begriffe, Kategorien in den Dienst einer nur subjektivistisch fundierten Tendenz gestellt werden können, haben wir soeben beobachtet. Und umgekehrt ist es auch möglich, dass man mit desanthropomorphisierenden Kategorien eine Objektivität in der Abbildung und gedanklichen Bearbeitung der Wirklichkeit erreichen kann. Sonst wäre ja eine wirkliche Orientierung im gesellschaftlichen Sein unmöglich. Denn es gibt zwar in ihm Zusammenhänge, vor allem in der Ökonomie, die am adäquatesten in mathematischer Form ausgedrückt werden können, aber einerseits hat ihre dem Gegenstand angemessene Anwendbarkeit engere Grenzen als etwa in der Physik, andererseits ist dabei der Imperativ der permanenten Bezugnahme auf die Qualität, auf die gesellschaftlich-geschichtliche Besonderheit noch viel strenger wirksam als bei reinen Naturphänomenen. Objektivität ist eben eine Intention des Denkens auf das durch subjektive Zutaten, Projektionen etc. unverfälschte Ansich der Gegenstände und ihrer Zusammenhänge, wozu die Qualität ebenso gehört, wie die Quantität. Die Art ihrer Verwirklichung hängt also von der Beschaffenheit der Gegenstände, deren Ansichsein erfasst werden soll, von der Angemessenheit der Setzungsart an diese ab.

Es ist also ohne weiteres klar, dass vergegenständlichende Akte anders ausfallen müssen wenn sie auf blosse Gegenstände und nicht auf Vergegenständlichungen gerichtet sind.

Diese Differenz verstärkt sich noch im Alltagsleben, wo an jedem Vergegenständlichungsakt sein Entäusserungscharakter ontologisch bedeutsamer wird. Denn es kommt dabei nicht nur darauf an, wie er auf die menschliche und gegenständliche Aussenwelt wirkt, sondern auch darauf, ob und wie weit er die innere wie äussere persönliche Existenz des Setzenden stärkt oder schwächt, fördert oder hemmt. Damit ist ein wichtiger Unterschied ausgesprochen, er darf aber auch diesmal nicht durch einseitige Überspannung verzerrt werden.

Denn einerseits muss man feststellen, dass jeder vergegenständlichte Akt, auch der in der Arbeit, letzten Endes durch Bedürfnisse, Interessen etc. ausgelöst wird; was ihn als fundierendes Element des gesellschaftlichen Seins charakterisiert, ist nicht das Fehlen eines Interesses, sondern dass dieses Interesse - um optimal befriedigt werden zu können - den Arbeitsakt zwar in Gang setzt, jedoch während seiner Vorbereitung und Durchführung suspendiert werden muss. Natürlich kann auch bei Akten des Alltagslebens, auch wenn in ihnen die Entäusserung überwiegt, diese Struktur nie vollständig abhanden kommen. Auch mit jedem Akt der Entäusserung wird die Verwirklichung eines bestimmten Zwecke beabsichtigt, weshalb auch die Suspension des Interesses in Vorbereitung und Durchführung nie vollständig, nie dem Prinzip nach fehlen kann, vorausgesetzt, dass nicht von Handlungen rein pathologischen Charakters die Rede ist. Hegel pflegte zu sagen: man muss kein Schuster sein, um zu wissen, wo einen der Schuh drückt; darin ist klar ausgesprochen, dass das hier ontologisch Entscheidende ebenfalls die Suspension der unmittelbaren Bedürfnisse ist, um diese auf dem Umweg der richtigen Einschätzung der Objekte - auch ohne deren wissenschaftliche oder fachliche Begründung -

sicherer befriedigen zu können. Natürlich sind dabei die Unterschiede ebenfalls wichtig; während die Suspension der Bedürfnisse in der Arbeit zur Entwicklung exakter Wissenschaften führte, entstehen, z.B. in der Menschenkenntnis des Alltagslebens, Bestenfalls aufgehäuften, kontrollierten, eingeübte persönliche Erfahrungen; während dort, bei Strafe des Misslingens der ganzen Setzung, diese Suspension eine vollständige sein muss, wird sie im Alltagsleben ununterbrochen durch Affekte, die bis zur Leidenschaft erstarken können, oft beiseitegedrängt.

Aber auch diese, an sich gerechtfertigte Gegenüberstellung ver-einfacht - wenn mechanisch verallgemeinert - der Tatbestand in einem Ausmasse, der leicht ein Verkennen der wesentlichen Momente herbeiführen kann. Wie meinen die schroff ausschliessende Kontrastierung der angemessenen Erkenntnis des intentionierten Objekts mit den Interessen, Affekten, die diese Einstellung zu trüben pflegen. Man kann das Verhalten zu Gegenständen und Vergegenständlichungen in dieser Hinsicht nicht einfach gleichsetzen. Die absolute Suspension der Affekte kann nur in Fällen ungestört zum Ausdruck gelangen, wo für die Arbeit /und für die aus ihr erwachsende Wissenschaft/ das reine Ansichsein des Gegenstandes ausschliesslich in Betracht kommt. Schon in der Ökonomie, wo verschiedene Gegenstände, etwa als mögliche Rohstoffe einer zukünftigen Vergegenständlichung, einem Planen von Setzungen unterworfen werden, sind Interessen und dementsprechend Affekte nicht mehr ausschaltbar. Und je gesellschaftlicher diese Akte werden, desto weniger bewahrt die Suspension des Bedürfnisses ihren absoluten Charakter. Bedürfnisse, Interessen, sogar Leidenschaften können dabei eine grosse, zuweilen sogar eine positive Rolle spielen. Die vollendete "Interesselogsigkeit" des Gelehrten ist in dieser Allgemein-

heit ein blosses Dogma der Kathederkonventionen. Die Leidenschaft, eine ökonomische Formation, ein Rechtssystem, eine Staatsform zu entlarven oder als fortschrittliche durchzusetzen etc., das damit eng verbundene positive oder negative Bewerten der historischen Vergangenheit etc. kann auch rein wissenschaftliche Wahrheiten ans Tageslicht fördern, denen der akademisch-dogmatische Objektivismus blind gegenüberstand. Lenin spricht mit Recht darüber, dass die so zum Ausdruck kommende Parteilichkeit ein höheres Niveau der Objektivität verwirklichen kann, als der pure Objektivismus.¹⁸

Es ist nicht hier der Ort, die wissenschaftlich theoretische Seite dieses höchst widerspruchsvollen Problemkomplexes näher auszuarbeiten. Diese Widersprüchlichkeit in den gesellschaftlichen Verhältnissen, Prozessen etc. muss aber wenigstens in ihren allerallgemeinsten Umrissen vor uns stehen, wenn wir die Lage des Menschen im Alltag, seine "Welt", seine "Weltanschauung" einigermaßen begreifen wollen. Dass solche als unmittelbare materielle wie geistige Umwelten der Praxis in einem Leben, das von Vergegenständlichungen geordnet ist, notwendig existieren, wissen wir bereits. Das Alltagsleben hat dabei als besonderes Kennzeichen, dass die Beziehung von Theorie /als bewusstseinsmässige Vorbereitung der Praxis/ und Praxis einen unmittelbaren Charakter hat, jedenfalls übertrifft sie alle anderen Lebenssphären an Unmittelbarkeit.¹⁹ Das hängt - zugleich als Voraussetzung und Folge - aufs engste damit zusammen, dass das Alltagsleben jene Gebiet ist, in welchem jeder Mensch seine persönlichen Daseinsformen unmittelbar ausbildet, nach Möglichkeit durchsetzt, wo in wichtigen Hinsichten das Gelingen und Scheitern dieser Lebensführung für den Men-

schen entschieden wird. Das hat zur Folge, dass in allen Vergegenständlichungen der Entäusserungskomponente eine grössere Bedeutung als sonst zukommt. Sehr viele Entschliessungen werden nicht ausschliesslich danach gefällt, ob der Betreffende die eben vorliegende Vergegenständlichung sachlich für unbedingt richtig hält, sondern danach, ob und wie weit sie in jenes System von Entäusserungen organisch einfügbar ist, das der betreffende Mensch für sich selbst aufgebaut hat. Auch hier muss ein doppelter Vorbehalt gemacht werden: einerseits werden die Menschen diese Herrschaft der Entäusserungen über die Objektivität der Vergegenständlichungen - im Durchschnitt des Alltags - selten so weit treiben, dass sie dabei ihre Existenz aufs Spiel setzen, andererseits entsteht in den meisten Konfliktsfällen eine Verschiebung innerhalb des Bewusstseins, indem der Mensch der Regel nach das seiner Lebensführung Zusagende für objektiv seiend, das ihr Widersprechende für objektiv nicht seiend hält. Auf die unendliche Zahl der dabei entstehenden Variationen, Übergänge etc. können wir hier nicht eingehen. Es muss nur begriffen werden, dass diese durch die Entäusserungsakte vollzogenen Transformationen sich keineswegs auf einzelne, unmittelbar persönliche Beschlüsse beschränken, sondern vorwiegend eine verallgemeinernde Tendenz besitzen, die auch das rein Persönliche in seine persönlich vollzogene Verwirklichung allgemeiner Gesetze, Normen, Traditionen etc. zu verwandeln strebt. In anfänglichen Gesellschaften beherrschen ihre verallgemeinernden Anschauungen unmittelbar die gesamte Lebensführung all ihrer Mitglieder; erst wenn das zunehmende Wachstum der gesellschaftlichen Arbeitsteilung die Beziehungen der Menschen zueinander und zu den gesellschaftlichen Prozessen vielfältiger

und verwickelter macht, wenn infolgedessen das Individuelle an dem Menschen immer entwickelter und für ihre Praxis immer massgebender wird, entstehen in immer gewichtigerer Weise die eben angedeuteten Stellungnahmen. In ihren Widersprüchen äussert sich der gesellschaftliche Charakter dieser Entwicklung zur Individualität: die Individualität kann in ihren Entäusserungen nur dann eine Selbstbestätigung, auch für sich selbst und erst recht für ihre Umwelt, finden, wenn sie die in ihnen mitenthaltene Selbstbejahung zur Repräsentanz einer von ihr bejahten Gesellschaftsschicht, gesellschaftlichen Strömung erhebt. Das muss natürlich nicht unbedingt eine Zustimmung zum jeweiligen gesellschaftlichen status quo sein; die Sonderlinge des 18. und 19. Jahrhunderts, die existenzialistischen Individualisten, ja selbst die Beatniks des 20. verneinen ihre Gegenwart immer - einerlei wie weit bewusst - von einem gesellschaftlich-verallgemeinernden Standpunkt aus. Die "Welt" und besonders die "Weltanschauung" der sich so entäussernden Individuen ist weitgehend vom Inhalt, von der Richtung dieser Entäusserungen bestimmt. Wiederum: nicht als ob sie nun von sich aus eine "Welt" schaffen könnten, sondern weil die Menschen als antwortende Wesen in ihren Entäusserungen zu den zeitbedingten Existenzfragen der jeweiligen Gesellschaft Stellung nehmen, darin Alternativen im Namen der Bedürfnisse ihrer eigenen Persönlichkeit bejahend oder verneinend entscheiden.

Dabei entsteht in dieser Wechselwirkung von Mensch und Umgebung eine eigene Vermischung von Sein und Wert. Der spezifische Seinscharakter des Werts gehört zu den Kategorien des gesellschaftlichen Seins, die am spätesten adäquat erkannt wurden. Die selbständig gewordene Wissenschaft hat vielfach

die Tendenz, die Wertung zu subjektivieren, in ihr bloss den setzenden Akt und nicht das die Setzung auslösende gesellschaftlich seiende Objekt anzuerkennen; wo dies, wie häufig in der Philosophie, doch geschieht, wird der seiende Charakter des Werts als etwas Transzendentes bejaht. In der Unmittelbarkeit des Alltags entsteht dagegen die Tendenz, Sein /Gegenständlichkeit wie Vergegenständlichung/ und Wert ontologisch völlig zu verschmelzen, wobei diese spontane Intention in der transzendenten Auffassung des Werts durch Religionen und idealistische Philosophien eine gedankliche Stütze zu finden pflegt. Infolge der vorherrschenden Unmittelbarkeit des Alltagslebens entsteht aus dieser Mischung von Sein und Wert eine unauflösbar scheinende Grundlage des Lebens, in welcher sich beide Komponenten gegenseitig stärken und auch eine Unterstützung durch Gefühle etc. erhalten. Wenn die Geschichte der Wissenschaften solche Seinsauffassungen, wie z.B. sublunare und superlunare Welt einfach als vom Fortschritt der Erkenntnis überholte Vorurteile behandelt, so hat das vom Standpunkt einer strikt fachlich begrenzten Wissensgeschichte eine gewisse Berechtigung. Wenn wir jedoch dieselbe Entwicklung im Rahmen der Lebenstotalität der gesellschaftlich lebenden Menschen betrachten, so müssen wir uns auch bei dem, was wissenschaftlich als reines Vorurteil, als blosser Denkfehler etc. bezeichnet wird, an das Wort von Marx erinnern: auch die Verurteile sind nicht aus den Lehrbüchern in die Wirklichkeit, sondern aus der Wirklichkeit in die Lehrbücher gedrungen.

Dieses Eindringen hat zwei voneinander an sich unabhängige, in der gesellschaftlichen Praxis jedoch ununterbrochen aufeinander einwirkende Faktoren. Der eine ist selbstver-

ständlicherweise der aus den ökonomischen Verhältnissen herauswachsende, ihre Bedürfnisse beantwortend erfüllende Fortschritt der Wissenschaften selbst. Man darf dabei jedoch nie vergessen, dass er sich nie in einem gesellschaftlich luftleeren Raum abspielt, d.h. es gibt zwar immer wieder Hypothesen, mit deren Hilfe die dringlichen Fragen praktisch gelöst werden können, es ist jedoch - gerade in vielen ontologisch entscheidenden Fragen der Weltkenntnis - ein häufig wiederkehrender Fall, dass es mehrere Erklärungsmöglichkeiten für einen bestimmten Phänomenkomplex gibt, die ihre Voraussicht und damit ihre praktische Beherrschung in gleicher /oder fast gleicher/ Weise ermöglichen, und darum praktisch formal betrachtet als gleichwertig angesehen werden können. Sie unterscheiden sich jedoch in doppelter Hinsicht: einerseits in Bezug auf ihre Fähigkeit, einen kleineren oder grösseren Umkreis der Phänomene für die Praxis bewältigbar zu machen, andererseits darin, ob und wie weit sie mit jenen Seinsvorstellungen übereinstimmen, die aus gesellschaftlich-menschlich oft sehr verschiedenen Gründen die "Welt" des Alltagslebens der Menschen auf der gegebenen historischen Stufe unterstützen oder untergraben. Man denke daran, dass in der Spätantike die heliozentrische Astronomie bereits als wissenschaftliche Theorie auftrat. Sie blieb aber einflusslos der geozentrischen gegenüber, eben wegen dieses Widerspruchs zur "Welt" des Alltags. Dieser Widerstand - gegründet auf das ontologisch bloss eingebildete, aber alltagsmenschlich-praktisch höchst wichtige Gefühl der grösseren Geborgenheit der Menschen in einem Kosmos, dessen Mittelpunkt unsere Erde ist - erwies sich als so stark, dass, als reale Bedürfnisse der gesellschaftlichen Praxis

das heliozentrische System entschieden auf die Tagesordnung gestellt haben, kluge Verteidiger des Bestehenden, wie der Kardinal Bellarmin den Standpunkt einer doppelten Wahrheit vertraten: in der ökonomischen und wissenschaftlichen Praxis den heliozentrismus als brauchbares Werkzeug zu akzeptieren, zugleich aber ontologisch für die "Welt" des Alltags /wozu ihrem Wesen nach auch die Religion gehört/ weiter die Erde als Mittelpunkt des Kosmos zu betrachten. Die Stärke dieses Widerstands wird leicht sichtbar, wenn man etwa an Pascal denkt, der die ontologischen Folgen dieser Wendung für den menschlichen Alltag scharfsinnig aufgedeckt hat, wenn man in Betracht zieht, dass um die letzte Jahrhundertwende so hervorragende Wissenschaftler wie Duhem in ausgesprochener Weise und Poincaré praktisch-faktisch den Standpunkt des Kardinals Bellarmin vertraten.

Das ändert natürlich nichts an den fachlich-wissenschaftlichen Ergebnissen. Wohl aber sehr viel daran, wie diese, mit der verdienten Autorität, die sie rein wissenschaftlich besitzen, auf das Denken des Alltags einwirken, eben weil sie Bedürfnisse befriedigen, die aus dem Boden dieses gesellschaftlich-geschichtlich geradesoseienden Alltags herausgewachsen sind, die wiederum ihrerseits darauf rückwirken, wie die Wissenschaftler ihre eigene Methode und deren Resultate ontologisch auslegen. Dass hierbei zwischen der wissenschaftlichen Arbeit selbst und dieser ihrer auf das Sein bezogenen Selbstinterpretation grosse Unterschiede, ja scharfe Gegensätze entstehen können, hat bereits Lenin bemerkt, indem er auf die Diskrepanz hinweist, die bei bedeutenden Naturforschern immer wieder auftaucht, einerseits wenn sie unmittelbar mit den realen Gegenständen

ihres Forschens konfrontiert sind und andererseits wenn sie der Methode und den Ergebnissen ihrer Forschung einen allgemein theoretischen, letzten Endes ontologischen Ausdruck zu geben versuchen.²⁰ Soweit man bloss von den Einzelproblemen der Einzelwissenschaften spricht, könnte man die Aussprüche letzteren Typs einfach ignorieren, da sie ja den Gang der wissenschaftlichen Untersuchungen selbst nicht zu stören scheinen.²¹ Für uns ist nur jene Seite dieses Problemkomplexes von Interesse, in der die seinsmässigen Zusammenhänge zwischen "Welt" und "Weltanschauung" des Alltags einerseits und dem Weltbild der modernen Wissenschaften zum Ausdruck gelangen. Unabhängig also davon, wie weit diese Aussprüche seine konkret-praktische wissenschaftliche Tätigkeit beeinflussen, scheint uns die folgende Deklaration Heisenbergs für unsere Frage bedeutsam zu sein: "Wenn man versucht, von der Situation in der modernen Naturwissenschaft ausgehend, sich zu den in Bewegung geratenen Fundamenten vorzutesten, so hat man den Eindruck, dass man die Verhältnisse vielleicht nicht allzu grob vereinfacht, wenn man sagt, dass zum erstenmal im Laufe der Geschichte der Mensch auf dieser Erde nur noch sich selbst gegenübersteht, dass er keine anderen Partner und Gegner mehr findet ... Auch in der Naturwissenschaft ist also der Gegenstand der Forschung nicht mehr die Natur an sich, sondern die der menschlichen Fragestellung ausgesetzte Natur, und insofern begegnet der Mensch auch hier wieder sich selbst."²² Es ist klar, dass solche Ausführungen nichts mit der praktischen Methodologie echt physikalischer Probleme zu tun haben; ihr Inhalt ist eine philosophische Verallgemeinerung, deren reale Basis besten Falls subjektive Begleitungs-erlebnisse in der Praxis eines Gelehrten sein können. Denn

ob die untersuchte Naturwelt einen makroskopischen oder mikroskopischen Charakter hat, kann auf die Frage nach ihrem Ansichsein keinerlei Einfluss haben; so viel konkret Neues die Atomphysik der Wissenschaft gebracht hat, so wenig konnte sie das ontologische Verhältnis des menschlichen Subjekts zum objektiven Natursein ändern.

Die Personalunion des bedeutenden Gelehrten mit dem banalen, modernistisch-neopositivistischen Leugner des Ansichseins gibt solchen Erklärungen eine allgemein gesellschaftliche Bedeutsamkeit; umso mehr als bekanntlich Heisenberg nicht der einzige Gelehrte von Weltruf ist, der mit derartigen ontologischen Anschauungen hervortritt, im scharfen Gegensatz zur kritischen Besonnenheit der älteren Generation, etwa zu Boltzmann oder Planck /man denke an zahlreiche Aeusserungen Einsteins/. Diese Bedeutung entsteht daraus, dass in solchen Stellungnahmen die Verknüpfung von "Welt" und "Weltanschauung" des Alltags mit der breiten weltanschaulichen Wirkung der Wissenschaft in doppelter Hinsicht zum Ausdruck kommt. Einerseits wirken sich hier die Ergebnisse der wissenschaftlichen Entwicklung nicht in ihrer immanenten Wissenschaftlichkeit aus, sondern durch Interpretationen, die ihren - ontologisch so verallgemeinerten - Gehalt an bestimmte herrschende Ideologien anschliessen, die diesem den Anschein /und die Autorität/ eines exakten wissenschaftlichen Begründetseins verleihen. Andererseits darf man solche Manifestationen bedeutender Gelehrten weder als bloss rein subjektive Aussagen, noch weniger als ein einfaches Sichanschmiegen an Modeströmungen auslegen; es handelt sich vielmehr darum, dass auch solche persönlichen Weltanschauungen aus demselben Boden entsprossen, der die "Weltanschauungen" des Alltags

produziert, der zugleich die gesellschaftliche Grundlage der weit verbreiteten modischen Philosophien bildet. Es wäre verkehrt den Physiker Einstein mit Modephilosophen à la Spengler auch nur in einem Atem zu nennen, das jedoch, was als "Weltanschauung" aus der Relativitätstheorie eine allgemeine Verbreitung fand, ist ebenso ein geistiges Symptom jener gesellschaftlichen Entwicklungsetappe, wie "Der Untergang des Abendlandes" selbst. Wenn hier von einem gemeinsamen gesellschaftlichen Bedürfnis, von ~~von~~ einer Art von sozialem Auftrag die Rede ist, so darf dieses doch nicht in einer vereinfachten Formel fixiert werden. Das Bedürfnis ist vielmehr ein ausserordentlich mannigfaches und komplexes, wenn seine Grundtendenz auch - letzten Endes, aber nur letzten Endes - in eine bestimmte Richtung drängt. Diese ist von der Stellung des Individuums im gegenwärtigen Kapitalismus bestimmt: die allgemein gewordene Manipulation macht aus ihm einen souveränen Former aller Dinge, dessen Formungswillen keine davon unabhängige Welt des Seins gegenübersteht, gleichzeitig wird aber jeder Mensch zu einem widerstandsunfähigen Nichts der Allmacht der Manipulation gegenüber. Es ist nicht hier der Ort, die vielfachen Abwandlungen zu schildern, in denen sich dieses so widersprüchliche Weltgefühl äussert. Für unser Problem ist dieses Zusammen von abstrakter Allmacht und konkreter Ohnmacht das entscheidend wichtige Motiv. Dieses drückt sich einerseits in den verschiedenen philosophischen Versuchen aus, das Sein des Seins gedanklich zu annullieren, andererseits in dem Kontakt der dabei zwischen einer solchen "Naturphilosophie" und wichtigen Tendenzen der modernen Theologie entstehen. Da die überlieferte Ontologie der Religionen kaum von ir-

gendjemand mehr wirklich geglaubt wird, eröffnete diese theoretische Vernichtung des Seins die Möglichkeit, das religiöse Bedürfnis von heute so zu formulieren, dass ein Einklang mit der modernsten Wissenschaft im Nichtsein des Seins zutage trete. /Man denke an Teilhard de Chardin und Pascual Jordan/. Diese Verbindung ist so stark, dass auch der heute als modern geltende Atheismus sich im wesentlichen ein religiöses Bedürfnis zu befriedigen berufen fühlt, nicht das Bekämpfen der Religion, wie in den vergangenen letzten Jahrhunderten.

Für unsere gegenwärtige Untersuchung sind nicht die konkreten Details und Nuancen in diesem Phänomenkomplex das wesentlich Interessante, sondern der Strom, der vom manipulierten Alltag in die Interpretationen der exakten Wissenschaften und von dort zurück in den Alltag dringt, die unwiderstehliche Verbreitung derartiger Anschauungen in der intellektuellen Elite, das Fehlen einer kritischen Einstellung solchen Tendenzen gegenüber. Die auffallendste Tatsache ist - und dabei lohnt es sich, für einen Augenblick betrachtend stehen zu bleiben -, dass die Erkenntnistheorie in dieser Frage keine Einwände erhebt, ja im grossen und ganzen diese Tendenzen weit mehr unterstützt, als sie durch Kritik zu hemmen würde. Das scheint nur für jene eine Paradoxie zu sein, die ihre Funktionen in der Vergangenheit nicht verfolgten, und darum nicht bemerkten, dass die Erkenntnistheorie im allgemeinen die jeweilig herrschenden Methodenformen der Wissenschaften ihrer Zeit unkritisch zu kanonisieren pflegt und deshalb - als Grundlage ihrer Erkenntniskritik - Seinsartigkeiten fingiert, die geeignet sein könnten der kanonisierten Erkenntnisweise eine seins-

mässige Basis zu geben. Man denke nur an Kant. Schon die methodologische Ausgangsfrage: "... wie sind sie möglich?" zeigt diese Struktur der Methode an. Wenn man sich an die wesentlichen Fragestellungen wendet, so sieht man, dass Kant beim "Ding an sich" richtigerweise von dessen Unabhängigkeit von jedem Bewusstsein ausgeht, um dann aus dieser Feststellung die logisch mögliche, aber ontologisch völlig unbegründete Folgerung zu ziehen, dass es deshalb unerkennbar sein müsse. Schon Hegel hat klar gesehen, dass die Unerkennbarkeit nur auf die leere - von jeder seinsmässigen Konkretheit absehende, sich auf das blosses Überhaupt zurückziehende - Abstraktion beziehen kann; sobald das Ding irgendeine seinsmassige Inhaltlichkeit, z.B. Eigenschaften besitzt, hört diese rein aus der Abstraktion stammende Unerkennbarkeit auf.²³ Und auf der anderen Seite ist das Monopol auf Produktivität des Bewusstseins in der Erkenntnis der Erscheinungswelt wiederum nichts weiter als eine abstrakte Verabsolutierung dessen, dass seine Funktion im Verhältnis zum Sein mehr ist als ein passives /"photographisches"/ Abbilden; die Beschränkung auf die Erscheinungswelt ist eine logische Folge dieser abstrakten Überspannung der schöpferischen Produktivität des Bewusstseins. Aus der Kombination beider Abstraktionen erfolgt wieder bloss logisch /nicht ontologisch/, die ausschliessende Gegensätzlichkeit der seienden und der erscheinenden Welten, deren abstraktive Unwahrheit Hegel ebenfalls durchschaut hat. Eine nüchtern-ontologische Kritik kann also unschwer dazu gelangen, was die exklusive Vorherrschaft der Erkenntnistheorie notwendig verdeckt: zu einer ontologischen Kritik der jeweiligen Wissenschaft, ihrer Methode und ihrer Resultate, indem sie diese

mit dem Sein selbst konfrontiert, statt dieses aus den Bedürfnissen der Wissenschaft abstraktiv "abzuleiten". Dazu müssen aber eine solche Einstellung fördernde Tendenzen im Alltag selbst vorhanden sein. Ihre Entstehung und Entfaltung wird durch die jeweilige ökonomisch-soziale Beschaffenheit der Gesellschaft bestimmt. Und bei der unmittelbaren Verknüpfung von Theorie und Praxis im Alltag spielen dabei nicht nur die fundamentalen Gesetzmäßigkeiten, sondern auch das jeweilige Verhältnis von Wesen und Erscheinung eine grosse Rolle. Die unmittelbare Praxis reagiert auf die Erscheinungswelt; nicht ohne Berechtigung, da diese eben die jeweils unmittelbare Realität repräsentiert. Da wir früher auf diese Divergenzen innerhalb der Ökonomie selbst hingewiesen haben, müssen wir hier auf sie zwischen Ökonomie und Überbau eingehen. Die so oft entstehenden falschen Ontologien haben hier gewissermassen ihre "Seinsbasis".

Eine echte ontologische Kritik fehlt in unserer Gegenwart. Wie bereits früher dargestellt, ist Nicolai Hartmann der einzige, der sich an diese Frage sachkundig und klug herangewagt hat, wenigstens in der Ontologie des Naturseins auch mit Erfolg. Bei aller Vorsicht, bei aller prinzipiellen Urteilsenthaltung in den konkreten Fachfragen, zeigen seine Darlegungen - gewollt oder ungewollt - dass das Eindringen der Ontologie des Alltags in die Naturwissenschaft viel weiter geht, als jene meinen, die die philosophischen Interpretationen auch der Beteiligten, auch der ^rFührenden für die Sache selbst als völlig belanglos ansehen. Gerade seit Marx ist jene Dualität zwischen Philosophie und Wissenschaft, die noch bei Hegel herrschte, die trotz mancher seiner genialen kritischen Betrachtungen über einzelne wichtige Probleme doch vielfach zu einer abzu-

lehnenden Anmassung der Philosophie den Wissenschaften gegenüber führte, überholt; die Philosophie darf aber keineswegs darauf verzichten, die Ergebnisse der wissenschaftlichen Forschung kritisch zu betrachten. Dass Sein bildet dabei den archimedischen Punkt. Es kann also nicht mehr, wie noch so oft bei Hegel, eine letztthin ontologische Behauptung in der Wissenschaft einfach mit Begriffsforderungen der Philosophie konfrontiert werden, sondern es muss, wenn etwa von Physik die Rede ist, eine Konfrontation des physikalischen Seins selbst mit den wissenschaftlichen Aussagen in der Physik selbst erfolgen, die Philosophie kann und muss nur fordern, dass jede Wissenschaft mit der Eigenart des Seins, dessen Gesetze sie aufzudecken versucht, nicht in Gegensatz gerate. Hartmann hat, wie wir wissen, hier sehr richtig auf die Bedeutung der intentio recta, die vom Alltag über Wissenschaft zur Philosophie führt, im Gegensatz zur intentio obliqua von Erkenntnistheorie und Logik hingewiesen, wenn er auch, wie wir das seinerzeit dargelegt haben, in dieser Frage nicht immer genügend konkret und konsequent kritisch wurde, Da wir Hartmanns ontologische Prinzipien bereits behandelt haben, können wir uns auf einige besonders krasse Fälle als Illustrationen der Lage beschränken.

Wenn wir uns an die früher angeführten Aussagen Heisenbergs erinnern, ist es nützlich ihnen das ontologisch nüchternere Bild Hartmanns über die Stellung des Forschers gegenüber zu stellen: "Der Experimentierende, der nach einer bestimmten Gesetzlichkeit sucht, weiss zum voraus, dass diese, wenn sie überhaupt besteht, unabhängig von seinem Suchen und Finden besteht. Findet er sie, so fällt es ihm nicht ein zu glauben, sie käme erst dadurch zustande; er weiss, dass sie von jeher da war und sich durch das Finden nicht ändert. Er

sieht in ihr ein Ansichseiendes."²⁴ Die Darlegung Hartmanns bezieht sich jedoch bloss auf die Naturforscher alten Stils, die das von ihnen Gedachte /ihren Gedankenapparat/ streng vom Seienden, das sie zu erkennen strebten unterschieden. So anerkennt Hartmann durchaus, dass, wenn Einstein von der Nichtfeststellbarkeit der Gleichzeitigkeit bei bestimmten physikalischen Phänomenen spricht, er von realen physikalischen Tatsachen ausgeht und keineswegs einem Subjektivismus verfällt. Ganz anders ist die Lage, wenn das Problem ins Ontologische verallgemeinert wird. Die Gleichzeitigkeit ist ontologisch eine unaufhebbare Tatsache; "mit den Grenzen der Konstatierbarkeit hat sie nichts zu tun."²⁵ Die ontologische Kritik Hartmanns richtet sich also nicht gegen Lösungsversuche bei der Messung der Gleichzeitigkeit, gegen die speziellen Methoden der Physik, die bei solchen Messungen angewendet werden, bloss gegen ihre ontologische Verallgemeinerung, wonach der objektiv-reale Ablauf der Zeit den Umständen entsprechend schneller oder langsamer werden könnte. Und es gibt zeitgenössische Philosophen, die glaubten, den Geschichtsablauf besonders "zeitgemäss" erfassen zu können, wenn sie ihn auf eine derartige Ontologie gründeten. So z.B. Ernst Bloch, der in der Geschichte eine "Riemannsche" Zeit /Riemann ist die grosse Autorität für Einstein in der ontologischen Relativierung des Raums/ einführen will, wonach, in ausdrücklicher Polemik gegen Hartmann, etwa zwischen Prähistorie und späterer Geschichte und erst recht zwischen Natur und Geschichte qualitative Unterschiede des rascheren oder langsameren Zeitablaufs statuiert werden.²⁶ Hier ist jene Ontologie des gegenwärtigen Alltags, die aus physikalischen Theorien eine neue Philosophie, den ideologischen Bedürfnissen

der Intelligenz im Kapitalismus des 20. Jahrhunderts entsprechend schuf, handgreiflich erfassbar.

So wichtig diese Frage auch sei, kann hier auf ihre weiteren Details nicht näher eingegangen werden. Denn uns kam es ausschliesslich auf das Aufzeigen der Wechselwirkungen zwischen Alltagsdenken und wissenschaftlich-philosophischen Theorien eines Zeitalters an. Wir haben seinerzeit die Unvollkommenheiten und Widersprüche der im Prinzip so fruchtbaren Lehre Hartmanns von der *intentio recta* ausführlich kritisiert, wir haben ihr vorgeworfen, dass sie an dem - gerade ontologisch höchst wichtigen - Problem der Genesis achtlos vorbeigeht. In diesem Zusammenhang zeigen sich die verhängnisvollsten Folgen seiner falschen Einstellung, denn erst die Genesis kann die ontologisch konkreten Formen, Bewegungstendenzen, Strukturen etc. einer bestimmten Seinsart in ihrem konkreten Geradesosein aufzeigen und dadurch zu ihren spezifischen Gesetzmässigkeiten vordringen, während das Ausgehen vom bereits Fertigen, in seiner Art Entwickelten oder gar Vollendeten leicht dazu führt, dass nicht mehr die besonderen Seinsarten, sondern ihre begrifflich verallgemeinerten Typen untersucht und zur Konfrontation gebracht werden. Damit verschwinden auch jene gesellschaftlich-geschichtlichen Motive, die in einer bestimmten Periode eine bestimmte, ontologisch richtige oder falsche, Anschauung im geistigen Leben zur Herrschenden machten oder zersetzten und widerlegten. Die allgemein gesellschaftliche Seite dieses Problems werden wir im nächsten Abschnitt dieses Kapitels ausführlicher behandeln. Hier kommt es bloss auf die Kräfte an, die die "Weltanschauung" des Einzelmenschen in seinem Alltagsleben bestimmen, wobei man nie vergessen darf, dass jede gesellschaft-

liche Strömung die Synthese /freilich nicht die mechanische Summe/ von Einzelsetzungen einzelner Menschen ist. Welche Kräfte hier wirken, und wie sie es tun, ist deshalb, wenn auch in verwickelter Weise, auch ein allgemein gesellschaftliches Problem. Dieses Moment hat Hartmann, aus Gründen, die seinerzeit aufgezählt wurden, vollständig ausser acht gelassen. Darum sind seine in mancher Hinsicht sehr bedeutenden Anläufe in Sand verlaufen.

Marx hat diese Frage sehr klar gesehen. Er schreibt gelegentlich an Engels über Darwin: "Mit dem Darwin, den ich wieder angesehen, amüsiert mich, dass er sagt, er wende die 'Malthussche' Theorie auch auf Pflanzen und Tiere an, als ob bei Herrn Malthus der Witz nicht darin bestände, dass sie nicht auf Pflanzen und Tiere, sondern nur auf Menschen - mit der geometrischen Progression - angewandt wird im Gegensatz zu Pflanzen und Tieren. Es ist merkwürdig, wie Darwin unter Bestien und Pflanzen seine englische Gesellschaft mit ihrer Teilung der Arbeit, Konkurrenz, Aufschluss neuer Märkte, 'Erfindungen' und Malthusschem 'Kampf ums Dasein' wiedererkennt. Es ist Hobbes bellum omnium contra omnes, und es erinnert an Hegel in der Phänomenologie, wo die bürgerliche Gesellschaft als 'geistiges Tierreich', während bei Darwin das Tierreich als bürgerliche Gesellschaft figuriert."²⁷ Sowohl Marx wie Engels sind aber weit entfernt davon, durch Feststellung dieses Zusammenhangs die wissenschaftliche, ja die ontologische Bedeutung Darwins zu unterschätzen. Engels schrieb nach seiner Lektüre Darwins an Marx: "Die Teleologie war nach einer Seite hin noch nicht kaputt gemacht, das ist jetzt geschehen." Und nicht viel später schreibt dieser: "Obgleich grob englisch entwickelt, ist dies das Buch, das die naturhistorische Grundlage für unsere Ansicht enthält."²⁸ Vom on-

ontologischen Standpunkt der Einschätzung des Zusammenhanges zwischen "Weltanschauung" des Alltags und wissenschaftlichen Theorien besteht zwischen diesen Aussprüchen kein Widerspruch. Umso weniger, als Marx im ersten Briefe die Frage nach der geistigen Genesis des Darwinschen Weltbilds in einer wertfreien Weise aufwirft; er stellt die, übrigens von Darwin selbst anerkannten Anregungen durch Malthus /und vor allem durch die ökonomische Wirklichkeit des Kapitalismus/ einfach fest. Wertfrei bedeutet hier natürlich nicht das einfache Feststellen eines Zusammenhanges wie in den Naturwissenschaften, sondern bloss, dass derartige Wechselwirkungen zwischen Alltag und Wissenschaft /auch Philosophie und Kunst/ je nach den Umständen, je nach Periode, Persönlichkeit etc. sowohl wertvolle wie wertwidrige Folgen haben können. Das Angeregtsein Darwins durch Malthus hat für ihn sicherlich im grossen und ganzen auch wertvolle Konsequenzen gehabt, indem das bellum omnium contra omnes seinen Blick für bestimmte Naturerscheinungen geschärft hat. /Es ist nicht hier der Ort zu untersuchen, ob dabei nicht ebenfalls Übertreibungen etc. entstanden sind./ Jedenfalls hat Marx bei Gelegenheit einer Schrift von E.A.Lange die für die Wissenschaftlichkeit ungünstige Seite dieser Zusammenhänge hervorgehoben, da Lange den Versuch machte "die ganze Geschichte .. unter ein einziges grosses Naturgesetz zu sublimieren", nämlich unter den des "Kampfes ums Dasein", wodurch, nach Marx, eine blossе Phrase entstand.²⁹ Es kommt also für den Marxismus darauf an, diese Wechselbeziehungen in ihrer jeweiligen gesellschaftlichen Konkretheit zu erfassen und ontologisch zu kritisieren. Erst bei einer solchen konkreten Analyse der konkreten Lage, wie Lenin zu sagen pflegte, kann der wahre

Gehalt, der unmittelbar zwar individuell ist, da er die Reaktion einer Person auf einen objektiven Problemkomplex ausdrückt, wenn er auch sogleich - und zugleich - den Anspruch auf Objektivität erhebt /schon wegen seines Entäußerungscharakters/, in seiner echten Konkretheit hervortreten und sich als wertvoll oder wertwüßrig erweisen. Die Klassiker des Marxismus haben deshalb auch, im Gegensatz zu ihren Epigonen, diese Zusammenhänge als sehr kompliziert, als höchst ungleichmässig aufgefasst. Es ist z.B. charakteristisch, dass Lenin, inmitten der Empiriekritizismusdebatte, in der er jeden Idealismus in der Naturinterpretation leidenschaftlich bekämpfte, an Gorki einen Brief schrieb, in dem er zugab, dass ein Künstler auch aus einer idealistischen Philosophie positive Impulse erhalten könne.³⁰ In der Beziehung von Theorie und Kunst tritt naturgemäss diese Ungleichmässigkeit am prägnantesten hervor, sie ist aber auf allen Gebieten menschlichen Denkens und Erlebens wirksam.

Es kommt also auf eine kritische Klarheit in der Analyse der intentio recta zwischen Alltagsleben und höheren Objektivationsformen des gesellschaftlichen Bewusstseins der Menschen an. Die ursprüngliche Form der intentio recta zeigt sich in der Arbeit. In dem Stoffwechsel mit der Natur wird der Mensch nicht nur ein gesellschaftliches Wesen, schafft nicht nur mit Hilfe von Vergegenständlichungen und Entäusserungen ein gemeinsames Medium der gegenseitigen Verständigung, des Aufspeicherns und Mitteilens von Erfahrungen, sondern vollbringt all die in einem praktischen Konnex, in welchem das Objekt der Praxis ununterbrochen eine praktisch-ontologische Kritik an den darüber im voraus gebildeten Vorstellungen und Begriffen der Menschen ausübt.

Wenn nun diese Form der Praxis nicht bloss das allgemeinste Modell ihrer Verwirklichung bilden würde, sondern ein konkretes, für alle zu erkennenden Gegenstände, deren Erkenntnis durch die gesellschaftliche Arbeitsteilung den Menschen aufgegeben ist, so läge hier gar kein Problem vor. Wir haben aber bereits bei der Analyse der Arbeit gezeigt, dass dem nicht so sein kann, da die unfehlbar sichere Kritik des Arbeitsobjekts an den Vorstellungen des arbeitenden Subjekts nur in Bezug auf das unmittelbare Arbeitsziel diese Unfehlbarkeit besitzen kann. Auf weitere Verallgemeinerung gibt auch der Arbeitsprozess nur unsichere Antworten. Die Erkenntnistätigkeit, die - von der Dynamik der Arbeitsteilung diktiert - sich verselbständigt hat, musste ihrerseits neue selbständige Arbeitsweisen und Kontrollmöglichkeiten ausarbeiten. Hier rückt nun das Problem der ontologischen Kritik in den Mittelpunkt. In der griechischen Philosophie mit einer vehementen und faszinierenden Spontaneität, gegen deren Stärke selbst die Platonische Ideenlehre nicht aufkommen konnte. Liest man ihre Kritik bei Aristoteles, so sieht man bereits in der Anfangsfrage: ob das Wesen von dem gesondert existiere, dessen Wesen es ist, die ontologische Vorbereitung zur Antwort: "Wie könnten also die Ideen, wenn sie die Wesen der Dinge sind, von ihnen gesondert existieren?"³¹ Dies ist keine bloss innerphilosophische Diskussion mehr mit Argumenten aus ihrer spezifischen Gedankenapparatur, es ist bereits das Wirksamwerden der *intentio recta*, die vom Alltagsleben aus zu ihrer eigenen gedanklichen, vom Sein kontrollierten Vollendung drängt.

Natürlich ist es hier unmöglich, die Geschichte dieser

Verhaltensweise auch nur einigermaßen detailliert zu verfolgen. Es wird aber ohne weiteres evident sein, dass die Herrschaft des Christentums, das gerade den Alltag der Menschen durch eine transzendente Ontologie, die das Heil ihrer Seelen zu garantieren verspricht, dogmatisch regeln will, keinen günstigen Boden für eine ontologische Kritik der *intentio recta* des Alltags zustande brachte. Erst mit der Renaissance setzt die allseitige Befreiungsbewegung im Leben und im Denken ein, und man kann in diesem kämpfvollen Emanzipationsprozess von Macchiavelli bis Hobbes die verschiedensten Ansätze in dieser Richtung beobachten. Den leidenschaftlichsten und - soweit dies damals gesellschaftlich-geschichtlich möglich war - klarsichtigsten Vorstoss in dieser Richtung findet man aber in der *Idola*-Lehre von Bacon. Bacon wird in den Philosophiegeschichten vor allem als Verkünder der induktiven Methoden behandelt. In der *Idola*-Lehre handelt es sich aber um Anderes, um Mehr, um Entgegengesetztes. Bacon geht davon aus, dass die Wirklichkeit "feiner", komplizierter, vielfältiger ist, als die unmittelbaren Daten sowohl unserer Sinnlichkeit wie unserer Denkkapazität; er intentioniert & hier darauf, was die spätere Dialektik als extensive und intensive Unendlichkeit der Gegenstandswelt bezeichnet und worauf sie mit dem prinzipiellen Annäherungscharakter einer jeden Erkenntnis reagiert hat. Bacon steht freilich ganz am Anfang dieses Prozesses, sieht zwar die Primitivität der auf Sinnlichkeit basierten Ansätze sehr klar, noch klarer, dass die überkommenen Gedankenapparaturen sehr häufig, gerade indem sie rationalen Idealen folgen, an diesem komplizierten Gerade-sein der Wirklichkeit vorgehen müssen. Während aber

später einer auf Analyse der bis dahin sich bewährten wissenschaftlichen Methoden basierten Erkenntnistheorie die allgemeine Funktion zugesprochen wird, den Erkenntnisprozess und seine Ergebnisse kritisch zu überwachen /was vielfach, seit Berkeley zugleich dazu benutzt werden konnte, die noch lebendig wirksam gebliebenen Momente des religiösen Weltbilds gedanklich zu verteidigen/, konfrontiert Bacon die wissenschaftliche Tätigkeit des Menschen mit dessen eigenem Leben und Denken im Alltag. Dabei entdeckt er im Denken des Alltagsmenschen ganze Systeme von Vorurteilen, die er Götzenbilder /Idola/ nennt, die das unbefangene produktive Gegenüberstehen von Mensch und Natur im Erkenntnisprozess zu verhindern, ja völlig zu vernichten imstande sind. Die Kritik der Idola soll also in den Menschen selbst diese Erkenntnisschwellen überwinden.³² Bacon gibt auf dieser Grundlage einer Typologie dieser Idola, ihres Ursprungs und ihrer Wirkungsweisen. Heute lohnt es sich nicht mehr, diese konkreten Momente seiner Methode in ihren Einzelheiten zu analysieren. Er stand eben am Anfang der neuen Entwicklung, was so viel bedeutet, dass nicht nur die Methoden der wissenschaftlichen Erkenntnis, sondern vor allem die wesentlichen Bestimmungen des Alltagslebens sich seitdem gründlich, qualitativ verändert haben. Marx hat diese Vorläuferstellung Bacons in seiner blendenden Grösse wie in seiner Primitivität treffend beschrieben: "In Bacon, als seinem ersten Schöpfer, bricht der Materialismus noch auf eine naive Weise die Keime einer allseitigen Entwicklung in sich. Die Materie lacht in poetisch-sinnlichem Glanze den ganzen Menschen an."³³ Im folgenden wird auf seine Inkonsistenzen hingewiesen. Aber der Glanz der Natur in Beziehung auf den ganzen

Menschen zeigt deutlich an, dass hier vom Alltagsleben der Menschen, von ihrem hier entstehenden persönlich-subjektiven Leben die Rede ist. Und in der Typologie der Idola wird es sichtbar, dass Bacon selbst noch zwischen rein persönlichen, durch falsche Wissensbilder anerzogenen und rein gesellschaftlichen Götzenbildern zu unterscheiden versucht, noch nicht imstande ist, den Einzelmenschen des Alltags direkt als Gesellschaftswesen zu begreifen /dazu ist, Jahrhunderte später, auch Nicolai Hartmann nicht fähig/. So ist eine ontologische Kritik des Alltagslebens, seines Einflusses auf die wissenschaftliche Erkenntnis und sein Beeinflusstwerden durch sie erst durch den Marxismus möglich geworden, freilich noch nicht entstanden, obwohl sie in seiner Methode bereits implicite enthalten ist. Die Erinnerung an die bedeutenden Vorläufer scheint uns dennoch nützlich zu sein, schon weil aus ihr sichtbar wird, dass die Bedeutung des Marxismus nicht auf seinen radikalen Bruch mit bestimmten metaphysischen und idealistischen Tendenzen der bürgerlichen Philosophie beschränkt werden darf, wie das die Periode Stalin-Schdanow verkündete, sondern um Lenins Ausdruck zu gebrauchen, darauf, dass er "sich alles Wertvolle der mehr als zweitausendjährigen Entwicklung des menschlichen Denkens und der menschlichen Kultur aneignete und verarbeitete."³⁴ So steht die Sache auch für unser gegenwärtiges Problem, das, obwohl es selbst noch keine Lösung dafür bieten kann, was Ideologie ist und wie sie funktioniert, doch auch dafür eine gesellschaftlich reale Möglichkeitsbasis schafft und damit ihr seinsmässiges Aufdecken und Verstehen wesentlich erleichtert.

Das Problem der Ideologie

Gramsci spricht einmal¹ von der Doppelbedeutung des Ausdrucks Ideologie. An seinen interessanten Ausführungen müssen wir freilich bemängeln, dass er bloss den notwendigen Überbau mit den willkürlichen Vorstellungen einzelner Menschen kontrastiert. Er hat aber trotzdem das Verdienst, die ständig schleichende Doppeldeutigkeit dieses so wichtigen Terminus klar ausgesprochen zu haben. Er verfällt dabei leider sofort in ein konventionelles Abstrahieren. Es ist zwar einerseits richtig, dass die Marxisten unter Ideologie den aus einer ökonomischen Basis notwendig entstehenden gedanklichen Überbau verstehen, andererseits ist es aber abwegig, den pejorativ gebrauchten Ideologienbegriff, der eine unzweifelhaft vorhandene gesellschaftliche Wirklichkeit repräsentiert als willkürliches Gedankengebilde Einzelner zu fassen. Vor allem: solange irgendein Gedanke bloss das Denkprodukt oder die Denkaussprechung eines Einzelnen bleibt, mag der Gedanke noch so wertvoll oder wertwidrig sein, kann er doch nicht als Ideologie betrachtet werden. Nicht einmal eine verhältnismässig ausgedehntere gesellschaftliche Verbreitung ist imstande, einen Gedankenkomplex direkt in Ideologie zu verwandeln. Dazu ist eine sehr genau bestimmte gesellschaftliche Funktion notwendig, die Marx so beschreibt, dass er die materiellen Umwälzungen der ökonomischen Produktionsbedingungen genau unterscheidet von "den juristischen, politischen, religiösen, künstlerischen oder philosophischen, kurz ideologischen Formen, worin sich die Menschen dieses Konflikts bewusst werden und ihn ausfechten."² Dass Marx an dieser Stelle von grossen

ökonomischen Umwälzungen spricht, darf uns nicht davon abhalten, seine Bestimmung auf die Totalität des gesellschaftlichen Lebens, der gesellschaftlichen Entwicklung anzuwenden. Es gibt ja bei Marx nirgends eine chinesische Mauer, die die grossen sozialen Krisen vom normalen Funktionieren des ökonomischen Reproduktionsprozesses unübersteigbar trennen würde. Die Marxsche Ökonomie zeigt im Gegenteil, dass z.B. in einer der beiden normalen Grundformen des Warenaustausches, in W-G-W bereits der Keim, die Möglichkeit der Krise enthalten ist; welche zusätzlichen Faktoren noch hinzutreten müssen, damit aus dieser Möglichkeit eine Wirklichkeit werde, ist in diesem Zusammenhang für uns ohne Interesse. Worauf es ankommt, ist, dass die ökonomische Struktur und Dynamik einer Formation ^{auf} (letztthin - freilich nur letztthin - identisch strukturierten Kategorienbeziehungen beruht, dass eine radikale Wandlung von Struktur und Dynamik nur dann entsteht, wenn sich im gesellschaftlichen Sein der Übergang aus einer Formation in die andere, oder eine entscheidend neue Periode der gegebenen Formation vollzieht. Diese sind aber nie "plötzlich" eintretenden "Katastrophen", sondern notwendigen Folgen der normalen Entwicklung selbst. Wir glauben daher das Recht zu haben, das Wesen der Marxschen Bestimmung auch auf den Alltag der jeweiligen Formationen anzuwenden und in den ideologischen Formen die Mittel zu erkennen, mit deren Hilfe auch die Probleme, die diesen Alltag erfüllen, bewusst gemacht und ausgetragen werden können.

Wird das Problem so gefasst, so zeigt sich gleich, was ontologisch die beiden von Gramsci erwähnten Ideologienbegriffe verbindet. Ideologie ist vor allem jene Form der gedanklichen Bearbeitung der Wirklichkeit, die dazu dient, die

gesellschaftliche Praxis der Menschen bewusst und aktionsfähig zu machen. So entstehen Notwendigkeit und Universalität von Anschauungen, um die Konflikte des gesellschaftlichen Seins zu bewältigen; in diesem Sinne hat jede Ideologie ihr soziales Geradesosein: sie entsteht unmittelbar und notwendig aus dem gesellschaftlichen hic et nunc der in der Gesellschaft gesellschaftlich handelnden Menschen. Diese Determiniertheit aller menschlichen Aeusserungsweisen durch das hic et nunc des gesellschaftlich-geschichtlichen Geradesoseins ihrer Entstehung hat zur notwendigen Folge, dass eine jede Reaktion der Menschen auf ihre ökonomisch-soziale Umwelt unter bestimmten Umständen zur Ideologie werden kann. Diese universelle Möglichkeit zur Ideologie beruht seinsmässig darauf, dass ihr Inhalt /und in vielen Fällen auch ihre Form/ untilgbare Zeichen ihrer Genesis in sich bewahrt. Ob diese Zeichen evtl. bis zur Unwahrnehmbarkeit verblassen oder prägnant sichtbar werden, hängt von ihren - möglichen - Funktionen im Prozess der gesellschaftlichen Konflikte ab. Denn in einer davon untrennbaren Weise ist die Ideologie ein Mittel des sozialen Kampfes, der jede Gesellschaft, wenigstens die der "Vorgeschichte" der Menschheit, charakterisiert. In solchen Kämpfen entsteht auch die historisch so wichtig gewordene pejorative Bedeutung der Ideologie. Die sachliche Unvereinbarkeit der gegeneinander streitenden Ideologien nimmt im Laufe der Geschichte die verschiedensten Formen auf, sie kann als Auslegung von Traditionen, von religiösen Überzeugungen, von wissenschaftlichen Theorien und Methoden usw. erscheinen, diese sind aber immer vor allem Kampfmittel, die von ihnen zu entscheidende Frage wird immer ein gesellschaftliches "Was tun?" sein, und für ihr

faktisches Gegenüberstehen ist der soziale Inhalt des "Was tun?" ausschlaggebend; die Mittel der Begründung dieses Anspruchs auf Leitung der gesellschaftlichen Praxis bleiben Mittel, deren Methode, Beschaffenheit etc. stets vom gesellschaftlichen hic et nunc der Art des Kampfes, der Art des "Was tun?" in ihm abhängt.

Damit ist aber bloss die zentral bestimmende Komponente der Ideologie beschrieben. Die meisten Anhänger wie Gegner der Ideologienlehre irren dort, wo sie diese Komponente als alleinige Bestimmung des ideologisch geleiteten Handelns und seiner theoretischen Begründung, der im ideologischen Kampf entstehenden Komplexe behandeln. Denn es handelt sich dabei in der Wirklichkeit zwar um das übergreifende Moment eines dynamischen Komplexes, aber doch nur um eines seiner Momente, und dieses kann nur innerhalb seines Funktionierens in der Totalität des Komplexes selbst begriffen werden. Aber gerade das ist, woran bürgerliche Gegner und dogmatische Verteidiger gewohnheitsmässig vorbeigehen. Diese Totalität ist die jeweilige Gesellschaft als widerspruchsvoller Komplex, der in der Praxis der Menschen das Objekt und zugleich die allein reale Basis ihres Handelns bildet. Diese beiden realen Aspekte der Totalität - real weil sie nicht bloss Gegenstände der Widerspiegelung der Wirklichkeit sind, sondern in primärer Weise als Grundlagen der Praxis im Komplex solcher Akte verschiedene Rolle spielen - bilden natürlich rein objektiv in jeder Hinsicht eine untrennbare Einheit, nur infolge ihrer verschiedenen Funktionen in den Komplexen der teleologischen Setzungen werden aus ihnen selbständig wirkende Komponenten. Im Inhalt der Setzung kommt dementsprechend sowohl die an sich seiende Einheit wie die Verschiedenheit der praktischen Funktionen zur

Geltung, und zwar in der Weise, dass der Mensch in einer bestimmten konkreten Lage der Wirklichkeit, deren Veränderung er zum Ziel seiner Tätigkeit macht und machen muss, handelt. /Veränderung muss hier in einem äusserst allgemeinen Sinn verstanden werden, es muss auch die Verteidigung des jeweiligen status quo darunter mitverstanden werden./ Darin gelangt, gerade in dieser Allgemeinheit, das konkret historische hic et nunc der Situation zum Ausdruck, denn die Absicht, den status quo zu verteidigen, wird als Absicht einer teleologischen Setzung erst dann auftauchen, wenn dieser von innen oder von aussen als bedroht erscheint, wenn er also gegen eine als möglich vorgestellte Veränderung beschützt werden soll. So allgemein diese Lage hier auch gefasst werden mag, zeigt sie deutlich, dass die Bedrohung des status quo unmittelbar nur durch Handlungen von Menschen möglich ist, dass deshalb die zu seiner Verteidigung ins Leben gerufenen teleologischen Setzungen eine Wirkung auf Menschen beabsichtigen, also zu jenem Typus von Setzungen gehören, mit denen wir uns schon in unserer Idola-Kritik beschäftigt haben.

Diese gemeinsame Struktur rechtfertigt nachträglich unsere zugleich breit und abstrakt ausgefallenen Erörterungen. Die Rechtfertigung liegt darin, dass nur durch eine, wenn auch noch so abstrakte Analyse der Seinstruktur jener teleologischen Setzungen, die in anderen Menschen dem gesetzten Zweck entsprechende teleologische Setzungen hervorzurufen beabsichtigen, ein ontologisches Fundament zur Eliminierung im vorhinein jener vulgär-naturalistischen Vorstellungen möglich ist, die in der Ideologienlehre des Handeln der Menschen nach ihren Interessen verurteilen. Der

abstrakte Charakter unserer Betrachtungen liess natürlich nur die allerallgemeinsten Strukturen ans Licht treten, denn die Gesellschaftlichkeit der so handelnden Menschen war zwar die stillschweigende Voraussetzung eines jeden ihrer Schritte, einer jeden allgemein strukturellen Grundlage im Erlangen oder Verfehlen der Ziele, im Auftreffen auf die Wirklichkeit oder im Vorbeigehen an ihr. Diese Gesellschaftlichkeit kann aber erst jetzt, wo die gesellschaftliche Praxis als gesellschaftliche Praxis ausschliesslich in den Mittelpunkt der Untersuchung rückt, mit grösserer Konkretheit klar gemacht werden. Um diesen Schritt tun zu können, müssen wir einsehen, dass die abstrakte Idola-Kritik, so sehr sie auch völlig andere Wege geht als die Erkenntnistheoretische, doch bei der Analyse der Richtigkeit oder Falschheit einzelner Setzungen /und deren allgemein struktiven Ursachen/ stehen bleiben muss. Richtigkeit oder Falschheit machen aber eine Ansicht noch nicht zu einer Ideologie. Weder eine individuelle, richtige oder falsche Ansicht, noch eine richtige oder falsche ~~Ansicht, noch eine richtige~~ wissenschaftliche Hypothese, Theorie etc. ist an und für sich eine Ideologie: sie kann nur, wie wir gesehen haben, zur Ideologie werden. Erst nachdem sie theoretisches oder praktisches Vehikel zum Ausfechten gesellschaftlicher Konflikte geworden ist, mögen diese grössere oder kleinere, schicksalhafte oder episodische sein, kann sie zu einer Ideologie werden. Das ist geschichtlich unschwer einzusehen. Die heliozentrische Astronomie oder die Entwicklungslehre im Bereich des organischen Lebens sind wissenschaftliche Theorien, sie mögen richtig oder falsch sein, sie selbst, sowie ihre Bejahung oder Verneinung machen an sich noch keine Ideologie aus. Erst als nach dem Auftreten Galileis

oder Darwins die Stellungnahmen zu ihren Anschauungen, Kampf-
 mitteln zum Ausfechten gesellschaftlicher Gegensätze wurden,
 sind sie - in diesem Zusammenhang - als Ideologien wirksam
 geworden. Der Zusammenhang ihrer Wahrheit oder Falschheit
 mit dieser Funktion als Ideologie ^{spielt} (natürlich in den konkreten
 Analyse der jeweiligen konkreten Lage, auch ideologisch,
 eine wichtige Rolle, ändert aber, so lange von gesellschaft-
 lichen Kontroversen die Rede ist, nichts daran, dass sie als
 Ideologien /zumindest: auch als Ideologien/ zu betrachten
 sind. Auch ein Funktionsumschlag aus gesellschaftlicher
 Progressivität ins Reaktionäre ändert diesen sozialen Status
 der Ideologie nicht; die liberalen Anhänger Herbert Spencers
 machten aus dem Darwinismus ebenso eine Ideologie, wie die
 reaktionäre Gefolgschaft des "Sozialdarwinismus" in der im-
 perialistischen Periode.

Schon diese noch immer abstrakte Einheit in Wesen und
 Funktion der Ideologie führt insofern wieder zu ihrer Gene-
 sis zurück, als in dieser die oben angedeutete Doppelfunktion
 der sozialen Totalität wieder sichtbar wird: es ist diese
 Totalität, deren jeweilige Entwicklungshöhe, deren daraus
 emporwachsende Entwicklungsprobleme im Menschen - den wir
 schon früher als antwortendes ~~se~~ Wesen charakterisiert haben -
 jene Reaktionen, die evtl. als Ideologien erscheinen, aus-
 löst. Der Prozess ihres Aufwerfens und ihrer Lösung mag in
 unmittelbarem Sinn sogar rein wissenschaftlich sein. Dem
 widerspricht jedoch keineswegs, dass der Möglichkeitsspielraum
 von Problemstellung und Lösung, gerade in seiner spezifischen
 Besonderheit, nur auf dem Boden des damals gradesoseienden
 hic et nunc überhaupt wirksam werden kann. Die Verwandlung
 des wissenschaftlichen Gedankens in Ideologie entsteht nun

in der Wirkung, die er auf dasselbe hic et nunc ausübt; diese mag eine direkt beabsichtigte sein, muss es aber nicht, das Hinüberwachsen eines Gedankens ins Ideologische kann einen Weg durch mannigfache Vermittlungen gehen, auch so, dass erst im Vermittlungsprozess diese Umwandlung zur Tatsache wird.

Der konkrete Sinn von Ideologie ist also breiter als der strengen Ideologienbegriffs. Er besagt nur - scheinbar tautologisch - so viel, dass im gesellschaftlichen Sein nichts vorkommen kann, dessen Entstehen von diesem nicht entscheidend mitbestimmt wäre. Diese schlichte Tatsächlichkeit bezieht sich auf eine jede Seinsart, auf jeden Gegenstand, insofern er dieser Seinssphäre angehört, sie schliesst also beim Menschen als Lebewesen die biologische Determiniertheit keineswegs aus, nämlich in jenen Lebensäußerungen, die wesentlich biologischer Beschaffenheit sind. Es ist aber, wie wir gesehen haben, ein Gesetz der gesellschaftlichen Entwicklung, dass solche Bestimmungen zwar nie völlig verschwinden können, dass sie aber immer stärker vergesellschaftet werden, dass ihr Geradesosein immer entschiedener als vorwiegend gesellschaftlich determiniert erscheint. So gibt es von der Ernährung, von der Sexualität angefangen bis zu abstraktesten Gedankenäußerungen keinen Bestandteil des gesellschaftlichen Seins, dessen konkretes Geradesosein von den gesellschaftlichen Umständen seiner Entstehung nicht wesentlich mitbestimmt wäre. Soviel und nicht mehr besagt die allgemeinste Bestimmung der Ideologie. Das ist scheinbar recht wenig, denn es scheint allzu allgemein, allzu nichtssagend-selbstverständlich zu sein. In Wirklichkeit steckt darin die höchste Konkretheit, die für den Menschen als gesell-

schaftliches Wesen einzig mögliche: die universelle Gesellschaftlichkeit des Menschen selbst, wie all seiner Lebensäußerungen. Diese Universalität haben wir früher an einzelnen, entscheidenden Tatsachen des gesellschaftlichen Lebens beobachten können. Indem wir bereits bei Arbeit und Sprache, bei derart fundamentalen Tatbeständen des gesellschaftlichen Lebens die Vergegenständlichung und die Entäußerung als ihre unentbehrlich grundlegenden strukturellen Bestandteile festgestellt haben, haben wir eine solche Determiniertheit schon generell ausgesprochen. Dann Vergegenständlichung wie Entäußerung haben wie alle wichtigen gesellschaftlichen Kategorien einen Doppelcharakter: einerseits bestimmen sie alle Lebensäußerungen in einer universellen und darum verallgemeinernden Weise, andererseits und zugleich konstituieren sie deren spezifisch gesellschaftliche Einzelheit.

Einzelheit ist freilich ebenfalls eine allgemein ontologische Eigenschaft aller Dinge und Prozesse, und der Mensch ist selbstredend auch in diesem Sinne ein Einzelner; man denke an die Fingerabdrücke, die voneinander in ihrer Einzelheit ebenso verschieden sind, wie etwa die Blätter einer Pflanze. Die Einzelheit auf gesellschaftlichem Niveau ist eine kompliziert synthetische Form, in welcher jene persönliche Einheit, die die Eigenheit teleologischer Setzungen, die Reaktionen auf solche anderer reguliert, zum Ausdruck kommt. Die so entstehende Einheit der Person hat demgemäß ebenfalls einen untrennbar einheitlichen objektiven Doppelcharakter. Einerseits zeigt sich die gesellschaftliche Einheit des Menschen, seine Existenz als Person darin, wie er auf jene Alternativen, die ihm das Leben stellt, reagiert; die Erwägungen, die diesen

Entscheidungen in ihm vorangehen, sind zwar für das Gesamtbild dieser seiner Einzelheit niemals ganz gleichgültig, es ist jedoch doch die Lebenskette von Wahlentscheidungen, worin sich das wahre Wesen der gesellschaftlichen Einzelheit, das Personenhafte am Menschen äussert. Andererseits und zugleich sind aber sämtliche Alternativen, in denen der Mensch seine Entscheidungen trifft, Produkte jenes gesellschaftlichen hic et nunc, in dem er zu leben und zu wirken hat; es sind jedoch nicht bloss die Fragen, auf die er jeweils antwortet, von dieser gesellschaftlichen Umwelt gestellt, auch jede solche Frage hat immer einen konkret gesellschaftlich determinierten Möglichkeitsspielraum von realen Antworten. Der Mensch ist also Person, indem er selbst die Wahl zwischen diesen Möglichkeiten fällt. Er kann sogar bei echter Originalität eine von keinem Zeitgenossen gebrauchte Antwort finden, aber auch diese erweist sich immer als notwendiger Bestandteil eben dieses Spielraums. Je komplizierter, je weiter verzweigt dieser Spielraum ist, desto entwickelter ist die Gesellschaft; je grösser dementsprechend der persönliche Anteil des Antwortenden, desto entwickelter kann seine Persönlichkeit sein.

Es ist eine moderne Oberflächlichkeit aus der Tatsache, dass stets der Mensch selbst die Entscheidung trifft, auf eine Unabhängigkeit "des" Menschen von der Gesellschaft zu schliessen. Wohl kann sich der Mensch unter bestimmten gesellschaftlichen Bedingungen vereinsamen, aber diese selbst, ebenso wie seine derartigen Reaktionen auf sie, sind dennoch rein gesellschaftlichen Charakters. In diesem Sinne kann gesagt werden, dass Person sein, eine persönliche Leistung zu vollbringen und auf das gesellschaftlich-geschichtliche Geradesosein entsprechend zu reagieren, zwei z^{m)}usammengehörige Seiten desselben Komp-

lexes sind. Und zwar - gegen gewisse Vorurteile sei es ausgesprochen - je entwickelter die Persönlichkeit, je grösser das von ihr Geleistete, desto mehr. Marx sagte richtig: "dass der wirkliche geistige Reichtum des Individuums ganz von dem Reichtum seiner wirklichen Beziehungen abhängt."³ Es ist gerade seinsmässig falsch, das Geschichtliche vom Gesellschaftlichen zu trennen und, wie dies oft geschieht, das eine zu bejahen und das andere zu verneinen. Aus der Tatsache, dass Geschichte und Soziologie getrennte Leerstühle besitzen, folgt noch lange nicht, dass im Entwicklungsprozess der Menschheit Geschichte und Gesellschaft einander gegenüber selbständige Faktoren sein können. Vom Alltagsleben his hinauf zu den höchsten Objektivationen des Menschenreichs gilt überall die hier skizzierte Doppelbestimmung. In ihr zeigt sich, was unter Ideologie im weitesten Sinne des Wortes zu verstehen ist, nämlich dass das Leben eines jeden Menschen und demzufolge alle seine Leistungen, seien sie praktisch, gedanklich, ~~ästhetisch~~ künstlerisch etc. letztthin von jenem gesellschaftlichen Sein bestimmt sind, in dem das betreffende Individuum lebt und wirkt.

Das ist eine sehr wichtige Erkenntnis, die Grundlage einer jeden Wissenschaft über die Gesellschaft. Marx sagt: "Es ist nicht das Bewusstsein der Menschen, das ihr Sein, sondern umgekehrt ihr gesellschaftliches Sein, das ihr Bewusstsein bestimmt."⁴ Sie gibt aber in solcher Allgemeinheit noch eine verschwimmende, vielfach undeutliche Vorstellung über die reale gesellschaftliche Bedeutung, die den einzelnen Erscheinungen, Komplexen etc. dieses ungeheuren Gebiets zukommt. Um hier zur Klarheit zu gelangen, müssen wir zu der engeren aber präziseren Bestimmung der Ideologie zurückkehren. Nach Marx besteht, wie wir gesehen haben, diese darin, dass

die Menschen mit Hilfe der Ideologien ihre gesellschaftlichen Konflikte, deren letzte Grundlagen in der ökonomischen Entwicklung zu suchen sind, bewusst machen und ausfechten. Wir werden sehen, dass die Analyse dieses engeren Gebiets zugleich den Schlüssel zum konkreteren Verständnis des weiteren ergibt, vor allem indem sie die realen seinsmässigen Verbindungen zwischen beiden aufdeckt.

Die gesellschaftliche Existenz der Ideologie scheint daher gesellschaftliche Konflikte voraussetzen, die letztthin in ihrer primären Form, d.h. ökonomisch-sozial ausgetragen werden müssen, die aber in jeder konkreten Gesellschaft spezifische Formen dazu ausbilden: eben die konkreten Formen der jeweiligen Ideologie. Natürlich sind die seinsmässig unmittelbaren Träger einer jeden gesellschaftlichen Aktivität, also auch der Konflikte, die einzelnen Menschen. Unmittelbar erscheinen deshalb auch alle Konflikte als Interessenzusammenstösse zwischen einzelnen Menschen, bzw. zwischen diesen und Menschengruppen oder zwischen zwei derartigen Gruppen. Es ist dabei klar, dass diese Gruppen in den gegebenen Fällen dadurch entstehen, dass die Lebensinteressen der sie bildenden Einzelmenschen dieselben oder stark konvergierende sind und den Lebensinteressen anderer Gruppen gegenüber Gegensätze zeigen. In dieser Lage ist gewissermassen das allgemeinste Modell für die Entstehung der Ideologien enthalten, denn diese Gegensätze können in der Gesellschaft nur dann wirkungsvoll ausgetragen werden, wenn die Mitglieder der einen Gruppe sich selbst davon überzeugen können, dass ihre Lebensinteressen mit den wichtigen Interessen der Gesamtgesellschaft zusammenfallen, dass also jeder, der diese Interessen vertritt, zugleich etwas für die Gesamtgesellschaft Nützliches verrichtet.

Ob dies nun mit den Mitteln der Überzeugung, mit offener oder versteckt^{er} Gewalt durchgesetzt wird, ergibt wichtige Nuancen, ist aber für ihre Bestimmtheit als Ideologien nicht ausschlaggebend, ebenso wenig wie die Frage ob der Inhalt den gesellschaftlichen Tatsachen, Tendenzen der Zeit entspricht oder in Widerspruch zu ihnen steht, ob die Gesinnung, die in den Einzelmenschen und ihren Gruppen das ideologisch bestimmte Handeln leitet, aufrichtig oder heuchlerisch ist etc. Diese Gesichtspunkte sind für die konkrete gesellschaftlich-geschichtliche Einschätzung der einzelnen Ideologien von ausschlaggebender Bedeutung, bilden aber kein bestimmendes Merkmal der Ideologie im allgemeinen. Die Hauptfrage ist demnach, dass das Entstehen solcher Ideologien Gesellschaftsstrukturen voraussetzt, in denen verschiedene Gruppen und entgegengesetzte Interessen wirken und bestrebt sind, diese der Gesamtgesellschaft als deren allgemeinen Interesse aufzudrängen. Kurz gefasst: Entstehen und Verbreitung von Ideologien erscheint als das allgemeine Kennzeichen der Klassengesellschaften.

Das ist zweifellos richtig; im allgemeinen, aber doch nur im allgemeinen. Wir haben früher nicht ohne Grund, darauf hingewiesen, dass die Interessen zwar notwendigerweise von der gesellschaftlichen Struktur bestimmt sind, diese Bestimmung kann aber nur dann zu einem Motor der Praxis werden, wenn die einzelnen Menschen diese Interessen als ihre eigenen erleben und im Rahmen der für sie lebenswichtigen Beziehungen zu anderen Menschen durchzusetzen versuchen. Der Übergang von diesem Grundphänomen zur oben geschilderten Gruppenpraxis und Gruppenideologie ist leicht vollziehbar. Es zeigt sich jedoch zugleich, dass dies auch in einer Gesellschaft, die noch nicht

vom Gegensatz von Gruppeninteressen beherrscht wird, in Wirksamkeit zu treten pflegt, wodurch, wie wir sehen werden, der Begriff der Ideologie - ohne das bisher Ausgeführte aufzuheben - eine bestimmte Erweiterung erfährt und ihre Genesis erscheint ebenfalls in einem etwas modifizierten Licht. Wenn wir an die Jagd- und Sammelperiode der Menschheit denken, so ist hier noch kein Eigentum an Produktionsmitteln, keine Ausbeutung der Menschen durch andere Menschen, keine Klassenschichtung möglich. Freilich soll dieser Zustand nicht zu einem "goldenen Zeitalter" stilisiert werden; man muss nur einfach verstehen, dass alle Bestimmungen des gesellschaftlichen Seins, die Klassenschichtungen hervorbringen, auf dieser Stufe noch nicht vorhanden sein konnten. Andererseits darf dieser - im ökonomisch-sozialen Sinn - anfänglicher, noch tief naturgebundener, also primitiver Zustand nicht durch bloße Verallgemeinerung des Begriffs der Primitivität überspannt und verzerrt werden. Denn der Ausdruck der Primitivität bezeichnet hier einerseits das Niveau der Arbeit, als gesellschaftliches Beherrschen der Natur, das aber noch nicht das Niveau der Produktion erreicht hat, andererseits das des Menschen, dessen Beziehungen zur Wirklichkeit noch nicht jene Vielseitigkeit und Vielfältigkeit erreicht haben konnten, die bereits in der anfänglichsten Klassengesellschaft vorhanden sind. Sammeln, Jagd, Fischerei beinhalten noch keine Verwandlung der Natur /also den eigentlichen Stoffwechsel der Gesellschaft mit der Natur/; sie knüpfen - in dieser Hinsicht noch ebenso wie die Tiere - an den jeweils vorhandenen Naturzustand an, um dessen fertige Produkte zum Erhalten, zur Reproduktion des eigenen Daseins zu verwerten. In solcher Hinsicht ist diese langwierige Anfangsperiode der Menschheitsentwick-

lung - der Mensch verwirklicht sich ~~in~~ unserem Sinne auch biologisch erst in ihren letzten Abschnitten - tatsächlich "primitiv", bloss "naturhaft". Man muss sich aber dabei auch das vergegenwärtigen, worin die Menschen schon dieser Zeit über die blösse Naturhaftigkeit ihres Daseins hinausgegangen sind. Gordon Childe gibt eine, sehr vorsichtige und kritische Beschreibung dieser Periode.⁵ Es kann nicht unsere Absicht sein, diese Zustände auch nur andeutend zu charakterisieren. Es genügt darauf hinzuweisen, dass die Menschen in dieser Zeit bereits gelernt haben, das Feuer zu bewältigen, Werkzeuge aus Stein /später aus Knochen/ herzustellen, die allmählich immer vollkommener wurden und im Bogen, Speerschleuder etc. schon die ersten Ansätze zum Maschinenmässigen erreichten; sie lernten bei der Jagd kollektive Zusammenarbeit, die Anwendung von Listen, die ebenfalls Arbeit, bewusste Planung voraussetzen /Fallen, Schlingen etc./. Es darf aber dabei auch eine andere Eigentümlichkeit der Sammelperiode nicht vergessen werden. Gerade weil hier die Arbeit im eigentlichen Sinne gewissermassen bloss am Rande auftritt /Herstellung von Jagdutensilien/, weil eine solche Arbeit noch nicht die entscheidende Lebensbasis der gesamten Gesellschaft bildet, wie in der Periode von Landwirtschaft und Viehzucht, weil besonders die Jagd auf gefährliches Wild ganz andere Reaktionsweisen der Menschen erfordert, entstehen die von ihnen als gebieterisch notwendig bestimmten Verhaltensweisen zumindest gleichzeitig mit der Arbeit, dem gesellschaftlichen Gewicht nach sogar früher und stärker. Wir danken dabei vor allem an Tapferkeit, Standhalten, wenn nötig Selbstaufopferung, ohne welche eine Jagd, im Sinne, wie sie in der frühen Steinzeit nachweislich üblich war, unmöglich wäre.

Da diese Eigenschaften, als Tugenden der herrschenden Klassen später sogar zu wichtigen Teilen ihrer Ideologien wurden, ist es nicht unangebracht an ihre Entstehung in der Sammelperiode, in der vor der Entstehung der Klassen zu erinnern und kurz darauf hinzuweisen, dass Verhaltensweisen, die später /politisch, moralisch etc./ auch ideologische Formen erhielten, ursprünglich aus dem damals allein möglichen gesellschaftlichen Reproduktionsprozess, aus der Jagd als Form des Sammelns organisch herausgewachsen sind.

Für unser Problem ist dabei entscheidend, dass dies alles nur in ^{ver}gegenständlichten Formen verwirklicht werden konnte. Der Wirkungskreis dieser elementaren Gesellschaftlichkeit dehnt sich aber viel weiter aus, als die materiellen Dokumente unmittelbar zeigen können. Denn z.B. das Sammeln von Pflanzen setzt eine Kenntnis sowohl der nahrhaften wie der giftigen voraus, und diese Kenntnis beinhaltet bereits einen überaus reichen Wortschatz. Denn ein menschliches Fixieren des Erkannten erfolgt immer auf dem Wege der Namensgebung; dasselbe bezieht sich auch auf die Kenntnis der Arten, Gewohnheiten, Lebensweise der Tiere etc. Man darf also den Sprachschatz /und damit die Gedankenwelt/ eines "primitiven" Menschen nie unterschätzen; natürlich darf man ebenso wenig in kritikloser Überbewertung der hier errungenen, weit ausgebreiteten Differenziertheit die vorhandene wirkliche Primitivität übersehen, wie dies im extrem ahistorischen Strukturalismus vorzukommen pflegt. Entscheidend bleibt, dass bereits im primitiven Zustand jede Tätigkeit eine vergegenständlichte, eine entäusserte Form aufnimmt, dass der damit, wenn auch noch so weit bloss empiristisch-pragmatisch erfasste Lebensumkreis viel grösser und differenzierter ist, als man es auf Grund des blossen Vorhandenseins von materiel-

len Arbeitsinstrumenten etc. unmittelbar vermuten würde. Dazu kommt, dass die entäusserte Form der menschlichen Kommunikation, d.h. die teleologischen Setzungen, die das Verhalten der Mitmenschen bestimmen sollen, bereits allgemein verbreitet sein mussten; weder Sammeln noch Jagd wäre sonst möglich gewesen. Daran ändert nichts, dass auf dieser Stufe weder Gegensätze von ökonomisch-sozialen Gruppeninteressen noch die evtl. zwischen den Einzelmenschen und ihrer gesellschaftlichen Umwelt Auftretenden zur Allgemeinheit und Permanenz fixieren konnten. Es mussten bloss allgemein anerkannte Handlungsweisen entstehen, um solche Kooperationen, die mit ihnen verknüpften Lebensäusserungen /Verteilung der Beute etc./ zu regeln. Die eine Seite der späteren Ideologie musste also vorhanden sein; eine gewisse gesellschaftliche Verallgemeinerung der Normen des menschlichen Handelns, auch wenn diese sich noch nicht antagonistisch im Kampf von Gruppeninteressen durchsetzen. Ohne solche Aeusserungsweisen dieser Stufe konkret zu kennen, können wir aber doch in ihnen Keime von Konflikten zwischen der Gemeinschaft und den Einzelmenschen annehmen, denn das gesellschaftliche Bewusstsein eines jeden Menschen als völlig gleich anzunehmen wäre ein metaphysisches Vorurteil. Schon die Erziehung, und sei sie noch so "primitiv", noch so starr traditionsgebunden, setzt ein Verhalten des Einzelnen voraus, in dem bereits die ersten Ansätze zu einer Ideologiebildung vorhanden sein konnten, da dabei notwendigerweise dem Einzelnen für sein zukünftiges Verhalten als Einzelmenschen allgemein gesellschaftliche Normen vorgeschrieben, positive und negative Vorbilder eines solchen Verhaltens eingeprägt werden. Diese Vergesellschaftung des Einzelverhaltens wirkt unmittelbar als ererbte Gewohn-

heit, man darf aber dabei nicht vergessen, dass sie auch auf der primitivsten Stufe der Menschheitsentwicklung ein Produkt durch verschiedene Entäusserungsformen fundierter teleologischer Setzungen sein muss.

Das gesellschaftliche Hervorbringen der Fundamente der Ideologiebildung beschränkt sich jedoch nicht auf das bisher Dargestellte. Wir haben in früheren Zusammenhängen auf die unaufhebbare Grundsituation einer jeden menschlichen Praxis hingewiesen, dass nämlich jede Entscheidung, die ein Handeln hervorruft, unter Umständen erfolgt, die der die teleologische Setzung vollziehende Mensch gedanklich vorwegnehmend niemals völlig zu übersehen und darum zu beherrschen imstande ist. Es bedarf keiner eingehenden Erörterung, dass in den anfänglichen Stadien dieser Umkreis des Unerkennbaren in qualitativem Ausmasse grösser sein musste als je später. Zu dieser Grundtatsache der Praxis gehört aber noch, dass in solchen Lagen - bei Strafe des Untergangs - doch irgendwie gehandelt werden musste. Da es nun zum Wesen der menschlichen Praxis gehört, dass sie bewusst - in teleologischen Setzungen, mit Hilfe von Vergegenständlichungen - vollzogen wird, muss gerade in dieser Periode des Anfangs die des Bewusstmachens der Praxis auf dem Gebiet des Nichtgewussten, nicht Wissbaren eine höchst wichtige Rolle spielen. Es geht dabei eine gedoppelte, in sich widerspruchsvolle Entwicklung vor sich. Einerseits wird durch Erfahrungen der Arbeit dem Nichtgewussten immer mehr Terrain abgewonnen. Auch hier darf man den Begriff der Arbeit nie zu eng fassen; neben alledem, was die unmittelbare Arbeit aufdeckt, entstehen z.B. aus der Anhäufung von Beobachtungen bei den grundlegenden Beschäftigungen z.B. die ersten astronomischen Kenntnisse. Andererseits gibt es eine Umwelt

der Taten, die auch für die weitest gefassten Verallgemeinerungen von Arbeitserfahrungen als unzugänglich erscheinen müssen. Da man jedoch mit ihr in jeder Praxis ununterbrochen rechnen muss, wird sie mit Projektionen aus den bekannten Gebieten bevölkert und damit scheinbar gedanklich beherrscht.

Wir wissen über diese Gedankenbereiche der ersten Anfänge natürlich so gut wie gar nichts konkretes. Wo Archäologie und Ethnographie dokumentarisch auf sogenannt Anfängliches hinweisen, handelt es sich bereits um viel höhere Entwicklungsstufen. Trotzdem glauben wir, dass es möglich ist von solchen Erkenntnissen auf diese Denkform des Anfangs, da wir über die gesellschaftliche Umwelt des Denkens und Handelns gewisse konkrete Anhaltspunkte besitzen, Rückschlüsse zu ziehen, freilich bloss höchst allgemeine, die nie den Anspruch erheben dürfen, das konkrete Geradesosein dieser Anfänge aufzuklären. Das bedeutet erstens, dass die oben angegebene Doppelrichtung in der Bewältigung der Wirklichkeit nie zwei genau getrennte Ströme vorstellt, dass vielmehr beiderseits die eine Tendenz unversehens in die andere, scheinbar radikal entgegengesetzte umschlagen kann. So wird später unter bestimmten Umständen die Mathematik zum gedanklichen Instrument von Bestrebungen, die ohne jede objektive wissenschaftliche Grundlage das radikal Unerkennbare zu bewältigen versuchen /Astrologie/, so können wiederum aus ihrem eigentlichen Wesen noch so unwissenschaftliche Tendenzen objektiv wissenschaftlich wertvolle Entdeckungen entstehen /Alchimie/. Wenn dieses permanente gegenseitige Sichdurchdringen auch, wie die angeführten Beispiele zeigen, auf höheren Entwicklungsstufen möglich ist, so kann man mit grosser Wahrscheinlichkeit behaupten, dass es auf niedrigeren noch viel inniger gewesen ist.

Der Grund dazu ist ein permanent wirksamer. Da das Leben einer jeden Gesellschaft sich in einer - letztthin - einheitlichen Wirklichkeit vollzieht, da das Wesen eines jeden einzelnen Menschen in ihr ein einheitliches Sein bildet, entsteht überall mit Notwendigkeit das, was wir früher die Ontologie des Alltagslebens genannt haben, in welcher sich alle für die Reproduktion des Lebens, der Einzelmenschen wie ihrer Vereinigungen, praktisch notwendigen Tendenzen sich zu einer unmittelbar untrennbaren gedanklich-gefühlsmässigen Einheit zusammenfassen. Die Geschichte zeigt, dass, soweit diese Ontologie von fundamentalen Tendenzen der Gesellschaft getragen wird, oft wissenschaftliche Wahrheiten, die ihr widersprechen, von diesem Wall der Ideologie macht- und wirkungslos abprallen, dass in anderen Fällen, wenn sie hier eine Unterstützung finden, sie plötzlich eine Vorurteile zerstörende Wucht erlangen, und ins Zentrum der Alltagsontologie ihrer Periode rücken. Wenn man der Marxschen Methode folgt, dass die Analyse der Struktur der höheren Formationen einen Schlüssel zu dem Wesen der niedrigeren liefern kann, so darf man annehmen, dass für die Anfänge der Menschheitsentwicklung eine Vorherrschaft jener Komponenten in diesem Komplex bestand, die das Unbekannte mit Hilfe von Projektionen jener Formen, die aus der realen Bewältigung der Umwelt bekannt und in vergegenständlichten Objektivationen ihnen stets gegenwärtig waren, zu beherrschen versuchten. Mit einer solchen post festum Betrachtung ist es vielleicht möglich, den Grundkategorien solcher Projektionen in ihrer Allgemeinheit - freilich nicht konkret - sich etwas anzunähern. Die primäre Rolle spielt dabei das analogische Denken. Es scheint historisch unzweifelhaft, dass es am Anfang der gedanklichen Beherrschung

der Welt steht, ja als Ansatz zum Erfassen der Objekte niemals völlig ausschaltbar bleibt. Allerdings ist seine Wirksamkeit qualitativ verschieden, je nach dem Lebensmaterial, worauf es angewendet wird. In der Arbeit zeigt es sich an den Ergebnissen sofort, ob und wie weit einem Analogieschluss der sogleich materielle Folgen hat, etwas in der Wirklichkeit entspricht oder nicht. Hier ist also die Analogie wesentlich ein Sprungbrett zur Bildung von realen Kategorien, die wirklich das Verhalten, die Zusammenhänge etc. der materiellen Welt zum Ausdruck bringen. Dass auch dieser Prozess oft Jahrhunderte, ja Jahrtausende dauert und auch noch bis heute lange nicht abgeschlossen ist, zeigt, dass es sich hier um eine elementare Form der gedanklichen Widerspiegelung der Wirklichkeit handelt. Daraus ergibt sich zwangsläufig, dass überall, wo infolge des Inhalts der Widerspiegelung keine derartige unmittelbare Kontrolle möglich ist, wo erst eine kritische Ontologie des Alltags das bloss Formale an den Analogien aufdecken konnte, dieser Prozess noch langwieriger sein muss. Ebenso evident ist es auch, dass je weniger der Stoffwechsel der Gesellschaft mit der Natur dazu verhilft, deren objektive Gesetzmässigkeiten mit wachsender Annäherung aufzudecken, die Rolle der Analogie desto ausschlaggebender bleiben muss.

Mit der Analogie ist aber nur noch ein formales Mittel der Wirklichkeitserkenntnis bezeichnet. Ihr Inhalt ist, je nach dem Wandel der Ontologie des Alltagslebens, grossen Veränderungen unterworfen. Mit der Entstehung eines kritischeren Verhaltens in der Ontologie des Alltags scheiden ganze Gebiete aus dem Bereich des Analogisierens aus, so vor allem die Analogie zwischen Ich und Aussenwelt. Man darf aber dabei nie vergessen, wie langwierig, wie reich an Rück-

fällen solche Klärungsprozesse in der Geschichte waren, wie sehr Analogien dieser Art im spontanen Alltagsleben noch immer eine Rolle spielen, freilich ohne das allgemein gesellschaftliche Weltbild überall entscheidend beeinflussen zu können. Dieses Analogieverfahren tritt jedoch nicht bloss in so direkter Offenheit auf. Bestimmte spezifischen Momente des menschlichen Lebens können nämlich eine selbständige Gestalt erhalten und so vermittelt die Grundlage zum analogisierenden Weltauffassen ergeben. Wir heben bloss - an wichtigen Beispielen wie Leben, Tod, Vollkommenheit, Ewigkeit etc. vorbeigehend - insbesondere die Kategorie der Teleologie hervor. Diese hat sich bis ins 19. Jahrhundert, bis zu Marx und Darwin als objektive Naturkategorie gehalten, obwohl sie bloss eine analogisierende Projektion des Arbeitsprozesses ⁱⁿ die Natur war. Die Aufzählung solcher Sinnverzerrungen könnte unbegrenzt weitergehen, uns kann es aber hier nur darauf ankommen, zu zeigen, dass viele Elemente der Ideologie in irgendeiner Weise schon auf den allernächsten Stufen der gesellschaftlichen Entwicklung vorhanden waren, dass die Entstehung der gesellschaftlichen Gegensätze, die nunmehr ideologisch ausgetragen wurden, für das neue Bedürfnis kein völlig neues Instrument schaffen musste, sondern ein reiches Erbe dieser Mittel vorfand, das sie selbstredend den neuen Aufgaben entsprechend umarbeitete. In Wirklichkeit ist freilich diese Situation noch eindeutiger. Denn sogar die Funde zeigen, besonders in den Gräbern, dass auch die noch nicht klassenmässig gegliederte Gesellschaft spezifisch ideologische Probleme aufzuwerfen und zu lösen gezwungen war. Und noch deutlicher tritt das rein Ideologische, freilich erst am Ende dieser Periode, aber noch vor dem Übergang auf Produktion in eigentlichem

Sinne, auf Agrikultur und Viehzucht, in den Höhlenmalereien, ^{auf} die deutlich dafür zeugen, dass Gesellschaften dieser Art, wenn glückliche Umstände einen relativen Wohlstand und damit eine bestimmte Masse hervorbringen, sogar hochwertige ideologische Produkte hervorbringen können.

Man kann also zusammenfassend sagen, dass einige Arten des Hervorbringens von Ideologien auf die ersten Anfänge der gesellschaftlichen Entwicklung zurückgehen. Das widerspricht dem nicht, dass die eigentlichen Probleme der Ideologie, die aus dem Klassenkampf entspringen, erst Ergebnisse späterer Zeiten sind, verlangt aber zugleich, dass ihre gesellschaftliche Funktion und darum ihre Genesis und Wirkung etwas breiter bestimmt werde, so wie wir es am Eingang dieser Gedankengänge bereits angedeutet haben. Das Grundproblem, die Ausfechtung von Konflikten der Menschen in der Gesellschaft bleibt freilich unverändert der Zentralpunkt, es zeigt sich jedoch, dass der gesellschaftliche Umkreis der Ideologie nicht unbedingt und ausschließ^elich auf Konflikte dieser Art beschränkt bleiben muss. Wir haben in diesen Betrachtungen bereits auf einen Punkt hingewiesen, auf das Verhältnis von Einzelmensch und Gesellschaft. Solche Konflikte treten auf entwickelten Stufen häufig auf, man darf jedoch bei ihrer Behandlung nie vergessen, dass soweit sie wirklich relevante werden, erlangen sie diese Bedeutung als jeweils wichtige Erscheinungsformen objektiv gesellschaftlicher Klassengegensätze. In primitiven Gesellschaften erscheinen sie deshalb nur in Latenz, indem die Unentwickeltheit der Einzelpersönlichkeit, primär von den Produktionsverhältnissen bestimmt, durch Tradition, Erziehung, etc. in ihrer gesellschaftlich massgebenden Gleichartigkeit ideologisch bestärkt wird. Da-

gegen darf ein anderes Konfliktgebiet nicht vernachlässigt werden: das ständige Gefährdetsein der Gesellschaft und deshalb der sie bildenden Einzelmenschen durch die nicht beherrschbaren Kräfte ihrer Naturumgebung. Es ist deshalb nur allzu verständlich, dass im Denken der ständig bedrohten, in einer unübersichtbaren Umwelt lebenden Menschen objektiv haltlose Analogien, objektiv unbegründbare Projektionen in die Wirklichkeit eine ausserordentlich grosse Rolle spielen mussten.

Engels hat auch in burschikoser Grobheit den Inhalt so entstandener Ideologien "urzuständlichen Blödsinn" genannt und hat sich geweigert für alle Erscheinungsweisen dieser Art "ökonomische Ursachen zu suchen".⁶ Soweit er darunter eine geradlinig und direkt determinierte Ableitung aus genau bestimmten ökonomischen Einzelformen versteht, hat er zweifellos recht. Das bezieht sich jedoch nicht auf diese Arten der Ideologie allein. Das allgemein ökonomische Wesen einer Gesellschaft produziert niemals alle konkreten Erscheinungsformen seines Daseins und seiner Entwicklung in der Form einer einseitigen und eindeutigen Determination, die man in einer - quasi logischen, quasi wissenschaftlichen - Weise aus seiner Untersuchung direkt ableiten könnte. Engels hat in der letzten Etappe seiner Wirksamkeit grosse Verdienste um den historischen Materialismus erworben, indem er die in der ganzen sozialen Erscheinungswelt waltende Zufälligkeit und Ungleichmässigkeit den vulgarisierenden "Ableitungen" kritisch gegenüberstellte.⁷ Er übersieht in der eben angeführten schroffen Formulierung auch den historischen Charakter der so entstehenden ideologischen Entwicklungen nicht, indem er darauf hinweist: "Die Geschichte der Wissenschaften ist die Geschichte der allmählichen Beseitigung dieses Blödsinns,

Respektive seiner Ersetzung durch neuen, aber immer weniger absurden Blödsinn." ⁸ Das Bedenkliche an seiner Formulierung ist bloss, dass er hier einseitig wissenschaftlich-erkenntnistheoretisch und nicht ontologisch-praktisch an das Problem der Ideologie herantritt. Das, was er aufzeigt, ist zwar ein wichtiges Moment der Gesamtwahrheit. Nicht bloss der ständige Kampf der Wissenschaft gegen solche Ideologien ist ein bedeutsamer Faktor in der Menschheitsentwicklung, aber dieser Kampf ist auch ein, gerade gesellschaftsontologisch, bedeutsamer Bestandteil der Ideologien-geschichte selbst. Im Kampf der Ideologien, auf entwickelteren Stufen, im ideologischen Kampf der Klassen, spielt nämlich die Entlarvung der einen Ideologie durch die andere eine grosse, zuweilen ausschlaggebende Rolle. Dass dabei die feindlichen Ideologien überwiegend wegen ihrer Nichtübereinstimmung mit der Religion, mit den Traditionen etc. bekämpft werden, dass die in ihnen enthaltenen echt wissenschaftlichen Tendenzen oft die Hauptangriffspunkte bilden, ändert nichts daran, dass für die führenden Tendenzen in der Geschichte der ideologischen Kämpfe die Engelssche Charakteristik weitgehend richtig bleibt.

Sie wird als Erkenntnis dessen, was Ideologie ist, erst irreführend infolge ihres vorwiegend erkenntnistheoretischen Charakters. Dass die überwältigende Mehrzahl der Ideologien auf Voraussetzungen beruht, die einer streng erkenntnistheoretischen Kritik, besonders wenn sie in einer weiten Zeitspanne einsetzt, nicht standhalten können, ist sicherlich richtig. Es handelt sich aber dann um eine Kritik des falschen Bewusstseins; jedoch erstens gibt es viele Verwirklichungen des fal-

schen Bewusstseins, die nie zu Ideologien geworden sind, zweitens ist das Ideologie-gewordene keineswegs notwendigerweise einfach mit dem falschen Bewusstsein identisch. Was wirklich Ideologie ist, lässt sich deshalb nur aus ihrer sozialen Wirksamkeit, aus ihren sozialen Funktionen begreifen. Marx hat bereits in seiner Dissertation, noch ohne historisch materialistische Begründung, das hier vorliegende Grundproblem dem Wesen nach bereits richtig gesehen. Inmitten einer scharfen und scharfsinnigen Kritik des ontologischen Gottesbeweises /und seiner Kantschen Kritik/ stellt er die rhetorische Frage: "Hat nicht der alte Moloch geherrscht? War nicht der delphische Apollon eine wirkliche Macht im Leben der Griechen?"⁹ Damit ist der grundlegende Tatbestand der Ideologie getroffen. Moloch und Apollon mag man erkenntnistheoretisch als "Blödsinn" charakterisieren, in der Ontologie des gesellschaftlichen Seins figurieren sie doch als real wirksame - eben als ideologische - Mächte. Selbstredend ist mit diesem Kontrast der echte Gegensatz noch lange nicht getroffen. Denn die Ideologie kann nur dann zur Macht, zu einer realen Kraft im Rahmen des gesellschaftlichen Seins werden, wenn ihr Geradesosein zu den wesentlichen Erfordernissen der Entwicklung des Wesens konvergent~~x~~ ist. Und wie die Geschichte zeigt, gibt es auch innerhalb einer solchen Konvergenz Abstufungen, deren Masstab jedoch nicht unbedingt das erkenntnistheoretisch Richtigere, auch nicht das gesellschaftlich-geschichtlich Progressivere ist, sondern der bewegende Impuls für eine gerade fällige Antwort auf Fragen, die eben das jeweilige Geradesosein der gesellschaftlichen Entwicklung und ihrer Konflikte gestellt haben. Marx hat auch viel später im "Kapital"

über die Religion im Zusammenhang der Entwicklung der Produktion, bei Forderung einer echt geschichtlich fundierten Geschichte der Technologie etwas ausführlicher gesprochen. Obwohl er hier nur die Religion erwähnt, ist es nicht allzu schwer das methodologische Ergebnis seiner Ausführungen auf das allgemeine ideologische Problem anzuwenden: "Es ist in der Tat viel leichter durch Analyse den irdischen Kern der religiösen Nebelbildungen zu finden, als umgekehrt aus den jedesmaligen wirklichen Lebensverhältnissen ihre verhimmelten Formen zu entwickeln. Die letztere ist die einzig materialistische und daher wissenschaftliche Methode."¹⁰ Wir glauben, dass bei einer solchen echten Erklärung der jeweilig historisch auftretenden Ideologien das, was wir Ontologie des Alltagslebens genannt haben, eine entscheidende Rolle als Vermittlung zwischen der ökonomischen Lage und der aus ihr entspringenden Ideologie spielen muss. Damit löst sich das "Rätsel", was aus der erkenntnistheoretischen Ideologiekritik von Engels zu folgen scheint, nämlich wie Menschen auf Grundlage einer "blödsinnigen" Ideologie doch weitgehend ihren Interessen gemäss, also unmittelbar richtig handeln konnten, ganz auf. Marx zeigt auch, dass, gerade auf dem Boden dessen, was wir die Ontologie des Alltagslebens genannt haben, auch in der kapitalistischen Gegenwart ein "Blödsinn" als ideologische Form eines sonst rationalen Handelns entstehen kann. Er stellt fest, dass das Verhältnis der Geldrente, als ein Teil des Mehrwerts, zum Boden irrationell ist: es ist, sagt er, "als wollte man vom Verhältnis einer Fünfpfundnote zum Durchmesser der Erde sprechen." Und er klärt, gerade dieser Methode entsprechend die Lage so: "Die Vermittlungen der irrationellen Formen, worin bestimmte ökonomische Verhältnisse

erscheinen und sich praktisch zusammenfassen, gehen die praktischen Träger dieser Verhältnisse in ihrem Handel und Wandel jedoch nichts an; und da sie gewohnt sind, sich darin zu bewegen, findet ihr Verstand nicht im geringsten Anstoss daran. Ein vollkommener Widerspruch hat durchaus nichts Geheimnisvolles für sie. In den, dem inneren Zusammenhang entfremdeten und, für sich isoliert genommenen, abgeschmackten Erscheinungsformen fühlen sie sich ebenfalls so zu Hause wie ein Fisch im Wasser."¹¹

Erst indem wir Dasein und Wirksamkeit der Ideologien von der Unterordnung unter erkenntnistheoretischen und geschichtsphilosophischen Werturteilen befreit haben, können wir unbefangen an ihre Untersuchung herangehen. Engels hat an einer anderen Stelle einen sehr ernstlichen Versuch zu dieser Bestimmung gemacht. Er spricht im Vorwort zur "Elend der Philosophie" von Marx über die sozialistische Nutzenanwendung der Ricardoschen Theorie, dass nämlich "den Arbeitern, als den alleinigen wirklichen Produzenten das gesamte gesellschaftliche Produkt, ihr Produkt, gehört", was zweifellos "direkt in den Kommunismus" führt. Er betont sogleich, dass diese Auslegung "ökonomisch formell falsch" ist, denn die moralischen Folgerungen, die man aus Ricardo ziehen kann, gehen "die Ökonomie zunächst nichts an". Er schliesst aber seine Betrachtung treffend und inhaltsvoll so ab: "Was aber ökonomisch falsch, kann darum noch weltgeschichtlich richtig sein. Erklärt das sittliche Bewusstsein der Masse eine ökonomische Tatsache, wie seinerzeit die Sklaverei oder die Frohnarbeit, für unrecht, so ist das ein Beweis, dass die Tatsache selbst sich schon überlebt hat, dass andere ökonomische Tatsachen eingetreten sind, Kraft deren jene unerträglich und unhaltbar geworden ist. Hinter der

formellen ökonomischen Unrichtigkeit kann also ein sehr wahrer ökonomischer Inhalt verborgen sein."¹² Hier tritt der widerspruchbeladene Doppelcharakter der Ideologie, der ihr von Anfang an zukommt, klar ans Tageslicht. Weder aus der objektiven, ökonomisch sozialen Lage, noch aus ihren wissenschaftlich hochwertigen Bewältigungsversuch durch Ricardo kann der Gang, die Richtung, die Perspektive der Entwicklung für die Ausgebeuteten, von den Ausgebeuteten ihren Bedürfnissen gemäss abgelesen werden. Trotzdem ist - in ökonomisch-sozialer Objektivität - die Frage an sich, sowohl in der Wirklichkeit selbst, wie in ihrem damals besten und objektivsten wissenschaftlichen Abbild implicite vorhanden und es entsteht in vielen Menschen das Lebensproblem, auf diese Frage eine angemessene Antwort zu finden.

Wir sagten oft: der Mensch ist ein antwortendes Wesen, und sowohl die Probleme der unmittelbaren Reproduktion, vor allem die der Arbeit, wie die sie unterbauenden, ergänzenden weiterführenden der Wissenschaft lassen sich aus dieser wesentlichen Beschaffenheit des Menschen erklären. Auch jetzt soll dieser Boden nicht verlassen werden, bloss der Begriff des Lebensproblems bedarf noch einer weiteren Konkretisation. Jede Arbeit, jede unmittelbare Praxis hat ihr unmittelbares Ziel. Diese Unmittelbarkeit, die Erhaltung, die Reproduktion des eigenen Lebens setzt sich deshalb in den Menschen mit unmittelbarer Zwangsläufigkeit durch. Allein wir wissen bereits - das Menschsein des Menschen beruht ja gerade darauf -, dass diese Unmittelbarkeit sich nur so als unmittelbare Grundlage des menschlichen Daseins verwirklichen kann, wenn sich ihre Unmittelbarkeit selbst aufhebt. Die teleologische Setzung, die sich zwischen Bedürfnis und Befriedigung ^{die} notwendig einschleibt, bein-

haltet schon an sich eine solche Aufhebung. Diese geht aber, ohne so gewollt zu sein, über diesen Widerspruch des Ursprungs hinaus, indem jede teleologische Setzung die Möglichkeit /im oft angegebenen Aristotelischen Sinn/ in sich enthält, weitere, weiterführende Zielsetzungen anzuregen und zugleich durch den vergegenständlichenden Charakter der verwirklichenden Akte die menschlichen Fähigkeiten den neuen Forderungen anzupassen.

Für unser Problem ist dabei das Wichtigste, dass diese Entwicklung jene teleologischen Setzungen, die ein neues Verhalten der Mitmenschen bezwecken, hervorbringt und extensiv wie intensiv, quantitativ und qualitativ für den Produktionsprozess, für die Gesamtgesellschaft immer wichtiger macht. Es genügt darauf hinzuweisen, wie Geltungskreis und Bedeutung von Sitte, Gewohnheit, Überlieferung, Erziehung etc., die ausnahmslos auf solchen teleologischen Setzungen beruhen, mit der Entwicklung der Produktivkräfte ständig zunehmen, wie eigene ideologischen Sphären /so vor allem das Recht/ entstehen müssen, um diese Bedürfnisse der gesellschaftlichen Totalität zu befriedigen. In unseren früheren Betrachtungen haben wir gezeigt, dass bei diesen Setzungen die direkte Kontrolle der Vorstellung durch das Sein, so wie sie in der Arbeit selbst zum Ausdruck gelangt, deren unmittelbares und tendenziell genaues Funktionieren nie erreichen kann. Das bedeutet zwar einen qualitativen Unterschied, aber selbstredend auch hier keine absolute Unsicherheit, keinerlei Irrationalität. Die verschiedenen Formen der so entstandenen, ökonomisch-sozial notwendigen Beeinflussungen der Menschen haben immer mehr oder weniger funktioniert; die grösseren

Ausmasse des Unsicherheitskoeffizienten haben bloss zur Folge, dass auf diesem Gebiet die Rolle des Zufalls, der Ungleichmässigkeit in der Entwicklung noch viel stärker, prägnanter und effektiver wirksam wird, als auf dem der Arbeit im strengen Sinn. Um diesen Phänomenkomplex genauer zu konkretisieren, müssen wir vor allem in Betracht ziehen, dass die hier funktionierenden teleologischen Setzungen zwar dazu entstanden sind, um die ökonomische Entwicklung zu fördern, und - letzten Endes, freilich nur letzten Endes - diese ihre Sendung nie aufgegeben haben, dies jedoch schon von Anfang an nie in einer mechanischen Direktheit vollziehen konnten, und zwar je mehr die Entwicklung der Produktivkräfte fortschreitet, desto weniger. Denn bereits die frühesten Arbeitsleistungen, die primitivsten Folgen der beginnenden Arbeitsteilung stellen den Menschen Aufgaben, deren Durchführung neuartige seelische Kräfte erfordert und mobilisiert, andere als der eigentliche Arbeitsprozess selbst /man denke an die Rolle des persönlichen Muts, der erfindungsreichen List, der selbstlosen Zusammenarbeit bei mancher kollektiv betriebenen Arbeit/. Die hier entstehenden teleologischen ~~Wirksetzungen~~ ~~Wirksetzungen~~ Setzungen sind deshalb - je entwickelter die gesellschaftliche Arbeitsteilung ist, desto entschiedener - unmittelbar auf das Erwecken, Erstarren, und Festigen von derart unentbehrlich gewordenen Affekten in den Menschen gerichtet. Schon das zeigt, dass das Objekt dieser Setzungen unmöglich eine derart direkte Wirklichkeitskontrolle und -korrektur auszuüben imstande ist, wie dies im Stoffwechsel mit der Natur der Fall zu sein pflegt: weder das Objekt selbst, noch der Punkt, auf dem die Setzung auftreffen soll, können prinzipiell so eindeutig bestimmt sein wie dort. Die Ver-

schiedenheit, ob durch eine teleologische Setzung letzten Endes eine Kausalkette oder eine neue teleologische Setzung ausgelöst wird, tritt hier in Kraft. Das hat vor allem zur Folge, dass einerseits die gemeinsame Situation aller menschlichen Entscheidungen, die Unmöglichkeit der Kenntnis aller Umstände des Handelns hier noch gewichtiger auftritt als beim anderen Typus der Setzungen, dass andererseits das Gerichtetsein der Intention hier weitaus vieldeutiger sein muss. Die notwendige Unbekanntheit aller Bedingungen wirkt zwar auch auf die Arbeit ein; die Wirkung ist jedoch in den meisten Fällen viel äusserlicher; wir wissen z.B., dass nicht nur in der Urzeit, sondern bis weit k hinein in die geschriebene Geschichte viele Arbeitsprozesse empirisch unlösbar mit magischen Zeremonien etc. verknüpft waren. Das kam jedoch bloss im Bewusstsein der Arbeitenden zum Vorschein; der Arbeitsprozess selbst hat sich objektiv unabhängig von Glaubenssetzen dieser Art abgespielt. Ganz anders auf dem Gebiet der jetzt untersuchten teleologischen Setzungen. Die Verknüpfung mit magischen und später vor allem mit religiösen Vorstellungen kann von der realen Beschaffenheit der bezweckten Affekte, Vorstellungsweisen etc. in den meisten Fällen kaum losgelöst werden, da - im Gegensatz zu den Naturgegenständen, in deren unmittelbarem Dasein ihre Entstehungsweise zu verschwin-
~~widen~~ ~~scheint~~ - jeder Affekt, jede Verhaltensweise inhaltlich wie formell an die Art ihrer Genesis gebunden bleibt. Endlich sei hier kurz, später detailliert Auszuführendes vorwegnehmend, auf das Problem des Intentionsniveaus hingewiesen. Mag der Arbeitsprozess objektiv oft über seine unmittelbaren ~~Ziel~~ Zielsetzungen hinauszudeuten, die praktisch massgebende Intention der teleologischen Setzungen, die ihm

zugrundeliegt, ist immer eindeutig, auf ein fest umrissenes Ziel gerichtet. Jene Setzungen, die das Verhalten der Menschen zu leiten bestimmt sind, haben dagegen von vorne herein oft einen Spielraum gewünschter /oder unerwünschter/ Reaktionen auf gesellschaftliche Tatbestände, Situationen, Aufgaben etc. zum Ziel.

Damit vollendet sich erst das Menschwerden des Menschen, das rein objektiv, gewissermassen an sich in der Arbeit vollzogen wird. Dieses Ansich kann aber erst dann seine bewusste und damit endgültig fixierte sowie entwicklungsfähige Gestalt erhalten, im Menschen das Fürsichsein seiner eigenen Person hervorbringen und damit den Weg zum gesellschaftlichen Fürsichsein der ganzen Menschheit einschlagen, wenn die Reaktion auf das von ihm selbst vollzogene Stoffwechsel mit der Natur in ihm selbst zu einer gesellschaftlichem Bewusstsein erhoben wird, das sich allmählich zum menschlichen Selbstbewusstsein erhöhen kann. Auch hier muss die in den teleologischen Setzungen mitenthaltene Entäusserung als ausschlaggebendes Moment dieses Prozesses erkannt werden. Vor allem: mit der Vergegenständlichung entsteht in der objektiven Wirklichkeit eine neue Form der Kontinuität, die nur im gesellschaftlichen Sein zur Wirksamkeit gelangen kann. Jedes Sein hat in seinem simultan seienden Werden eine objektive Kontinuität; dies ist eines der Wesenszeichen seines Ansichseins, geht aber, auch in der organischen Natur, nie über das Ansichsein hinaus, es ist eine jedem Füruns gegenüber gleichgültig bleibende Kategorie des Seins. Durch die Vergegenständlichung und Entäusserung bekommt die Kontinuität ein eigenartiges Fürsichsein. Die Naturobjekte der Vergegenständlichung müssen zwar ihr gleichgültiges Ansichsein bewahren,

in der Vergegenständlichung werden sie aber darüber hinaus noch zu Momenten eines Prozesses, der einerseits unlösbar mit den seienden Subjekten der Entäusserung verknüpft bleibt, andererseits sich jedoch von ihnen immer wieder ablöst und ein von ihnen unabhängiges gesellschaftliches Dasein erlangt, das zwar in steter Wechselwirkung mit der Praxis der Subjekte steht, und nur in dieser Wechselwirkung sein soziales Dasein zum Ausdruck bringen kann, jedoch innerhalb dieser Wechselbeziehung doch eine entschiedene Selbständige Wirkungskraft bewahrt. Es handelt sich dabei nicht bloss um das Fürunswerden in Gedanken, Erlebnissen, Erinnerung etc.; wenn diese auch für jedes Subjekt die Grundlagen zur Entäusserung bilden, so geht diese, zur selbständigen Objektivation geworden, darüber hinaus und steht den Subjekten als eine eigens vergegenständlichte "Welt" gegenüber, die die kommenden teleologischen Setzungen entscheidend beeinflusst, indem sie die individuellen Erfahrungen, zumindest potentiell, sehr oft aktuell zum geistigen Gemeinbesitz einer Menschengruppe macht, indem sie dies nicht einfach faktisch vollzieht, sondern den Menschen - positive wie negative - Vorbilder für ihre zukünftigen Entscheidungen liefert, indem sie sowohl im Einzelmenschen wie in den Menschengruppen eine objektiv vorhandene, aber zugleich und auch darüber hinaus erlebte Kontinuität ihrer Gedanken, Gefühlen, Handlungen etc. zum dynamisch bewegten Bestandteil ihres Bewusstseins macht.

Sowohl das einzelpersönliche wie das gesellschaftliche Bewusstsein kann nur auf der Grundlage derartiger Wirkungen der Vergegenständlichung, der Entäusserung entstehen. Die gesellschaftliche Wirklichkeit beruht zwar letzten Endes auf das Setzen von materiellen Momenten für

die Reproduktion der Gesellschaft und der sie bildenden Menschen. Ein /auch durch Widersprüche/ zusammengestimmtes Ensemble der gesellschaftlichen Praxis könnte aber niemals funktionieren, wenn es nicht von dieser Atmosphäre der Vergegenständlichungen und Entäusserungen überall und ständig umflutet und getragen ~~x~~ wäre. Man vergesse nämlich nicht, was schon früher ausgeführt wurde, dass die Vergegenständlichung alle Gegenstände, materieller wie bewusstseinsmässiger Art spontan vergesellschaftlicht. Durch ihre Vermittlung wird die menschliche Praxis, ohne dieses Ziel /dass als bewusst gesetztes am Anfang gar nicht existieren kann/ bewusst gesetzt zu haben, spontan gesellschaftlich; die grundlegenden Tatsachen dieses Komplexes haben wir bei Behandlung von Arbeit und Sprache bereits aufgewiesen. Jetzt kommt es vor allem darauf an, einzusehen, dass in diesem Prozess der Vergesellschaftung der Praxis und ihrer Bewusstheit das gesellschaftliche Moment die historische Priorität hat. Es wäre nichts weiter als eine Projektion des gegenwärtigen, hochentwickelten Status der Individualisierung, wenn - wie von den ökonomischen Robinsonaden bis zum Existenzialismus - danach gefragt wäre, wie der bereits persönlich, individuell gewordene Mensch gesellschaftlich geworden ist. Im Prozess der Menschwerdung des Menschen entsteht - vermittelt durch den entäusserten Charakter jeder menschlichen Praxis = vor allem ein gesellschaftliches Bewusstsein der Menschen, und das Hinüberwachsen seiner immer vorhandenen naturhaften Einzelheiten in eine Individualität ist erst das Ergebnis einer langwierigen ökonomisch-sozialen Entwicklung, in der die zunehmende Kompliziertheit der gesellschaftlichen Arbeitsteilung, die erstarkende Kompliziertheit der Aufgaben,

die solche Komplexe an die einzelnen Menschen stellen, deren naturhafte Einzelheit allmählich in eine gesellschaftliche Individualität umformen. Darum spricht bereits der junge Marx in der "Deutschen Ideologie" darüber, dass das ursprüngliche Bewusstsein der Menschen ein "blosses Herdenbewusstsein" war.¹³

Jede echte post festum Erkenntnis der menschlichen Entwicklung bestätigt diesen Tatbestand, aber wir besitzen auch ein eindeutiges Dokument dafür, gerade in der Sprache. Wir haben schon früher, als auf ihren Grundcharakter, darauf hingewiesen, dass sie unmittelbar nur das Allgemeine zum Ausdruck zu bringen befähigt ist. Das einfachste Wort wird gerade dadurch eine gesellschaftliche Vergegenständlichung und Entäußerungen des Menschen; was im materiellen Stoffwechsel mit der Natur die Menschen in ihrem Werkzeug, Arbeitsprodukt etc. an sich als Gesellschaftliches hervorbringen, erhält gerade in dieser Grundeigenschaft der Sprache seine erste bewusstmässig gesellschaftliche Gestalt. Und mit derselben elementaren Notwendigkeit, die die Verallgemeinerungen dieser Art zur Grundlage des Verkehrs der Menschen miteinander macht, wird diese gesellschaftliche Allgemeinheit zur Norm einer jeden ursprünglichen Praxis; das Kriterium des Gelingens von einem Werkzeug kann nur seine Tauglichkeit zum allgemeinen Gebrauch sein. Das fixiert und verallgemeinert sich jedoch in der gesamten Praxis der Menschen. Marx spricht in nahem Zusammenhang mit der eben angeführten Stelle von den gemeinschaftlichen Interessen der durch Arbeitsteilung in einer urwüchsig kleinen Gesellschaft vereinten Menschen: "Und zwar existiert dies gemeinschaftliche Interesse nicht etwa bloß in der Vorstellung, als 'Allgemeines', sondern zuerst in der

Wirklichkeit als gegenseitige Abhängigkeit der Individuen, unter denen die Arbeit geteilt ist."¹⁴ Er weist freilich sofort darauf hin, dass schon diese naturwüchsige Teilung der Arbeit in der Gesellschaft die Spaltung "zwischen dem besonderen und gemeinsamen Interesse" notwendig hervorbringt.

So entsteht nicht bloss der Interessengegensatz in jeder Gesellschaft, der auf einer bestimmten Stufe der gesellschaftlichen Arbeitsteilung notwendig entsteht, sondern auch die ebenso notwendige - notwendig ideologische - Form seines Austragens. Schon der junge Hegel hat diesen Aspekt des Problems wahrgenommen. In seiner "Verfassung Deutschlands" spricht er davon, dass die gesellschaftlichen Konflikte zwar mit Gewalt, als Kampf des einen Besonderen gegen ein anderes Besondere ausgetragen werden, diesen Kämpfen liege aber philosophisch das zugrunde, dass das jeweilig Herrschende "gründet seine Herrschaft nicht auf Gewalt Besonderer gegen Besondere, sondern auf Allgemeinheit; diese Wahrheit, das Recht, die es sich vindiziert, muss ihm genommen, und demjenigen Teile des Lebens, das gefordert wird, gegeben werden."¹⁵ Hier berührt Hegel einen der wesentlichsten Fragekomplexe, die im Laufe der Klassenkämpfe ideologisch ausgetragen werden, deren Waffe sehr oft die Entlarvung eines als allgemein verkündeten Interesses als bloss Besonderes ist, oder die Proklamation eines als Besonderes vorhandenen Interesses zum echt gesellschaftlichen, also allgemeinen Interesse. Das Phänomen selbst ist auf allen Gebieten und Stufen der gesellschaftlichen Praxis nachweisbar. Die Menschen pflegen ihr eigenes Tun /ihre Klasseninteressen, soweit sie als bewegende Motive in ihrer persönlichen Lebensführung wirksam sind und auch ihre allerpersönlichsten Interessen/ gerade durch diese Erhebung

ins Allgemeine ideologisch zu rechtfertigen; von der Erziehung bis zur ökonomischen und politischen Praxis geht die Tendenz durch, eine Selbstrechtfertigung dadurch zu bewerkstelligen, dass die eigene Handlungsart die blosser Verwirklichung solcher allgemeiner Normen ist und dass das Getadelte von ihnen abweicht, diese Allgemeinheit nicht verkörpert.

Damit erhält die Allgemeinheit, die Verallgemeinerung bereits ein ideologisches Kolorit; ihr Funktionieren als Ideologie hängt, wie wir gesehen haben, nicht davon ab, ob sie richtig oder falsch, wissenschaftlich begründet oder mythologisierend beschaffen ist, sondern in primärer Weise davon, ob eine gesellschaftliche Schicht in ihr das geeignete Mittel zum Ausfechten ihrer gesellschaftlichen, natürlich auch ins intim persönliche herunterreichenden Kollisionen erblickt. Darum ist ihre gesellschaftliche Existenz von dem moralischen Charakter der Motive in ihrer Anwendung ebenfalls unabhängig. Marx charakterisiert z.B. die Lebensmoral des Alltags der Bourgeoisie so: "Der Bourgeois verhält sich zu den Institutionen seines Regimes, wie der Jude zum Gesetz; er umgeht sie, so oft es tunlich ist in jedem einzelnen Fall, aber er will, dass alle Anderen sie halten sollen."¹⁶ Es versteht sich von selbst, dass durch ein solches Verhalten der Ideologiecharakter der hier wirksamen Ideologien nicht bezweifelt wird. Andererseits können die verschiedensten Arten der Verallgemeinerung in bestimmten historischen Lagen eine echte und dauernde Begeisterung in grossen Massen entzünden, können dazu beitragen, dass Schicksalsfragen der Menschheitsentwicklung eine Lösung in solcher Folgerichtigkeit, in so grossem Stil erhalten, wie dies ohne die Entfesselung einer entsprechenden Ideologie, nur durch die direkt intentionierte

Realisierung der objektiv ökonomischen Ziele gesellschaftlich unmöglich gewesen wäre. So sagt Engels richtig über den Abstand zwischen Ideologie und Realergebnis der grossen französischen Revolution: erstrebt wurde ein Reich der Vernunft im Gegensatz zum als ungerecht und vernunftswidrig empfundenen Feudalabsolutismus: "Wir wissen jetzt, dass ⁱdes Reich der Vernunft weiter nichts war, als das idealisierte Reich der Bourgeoisie."¹⁷ Marx schildert nun den hier wirksam gewordenen ideologischen Prozess wie folgt: "Aber unheroisch, wie die bürgerliche Gesellschaft ist, hatte es jedoch des Heroismus bedurft, der Aufopferung, des Schreckens, des Bürgerkriegs und der Völkerschlachten, um sie auf Welt zu setzen. Und ihre Gladiatoren fanden in den klassisch strengen Überlieferungen der römischen Republik die Ideale und die Kunstformen, die Selbsttäuschungen, deren sie bedurften, um den bürgerlich beschränkten Inhalt ihrer Kämpfe sich selbst zu verbergen und ihre Leidenschaft auf der Höhe der grossen geschichtlichen Tragödie zu halten."¹⁸

Will man diese Darlegungen in ihrer ganzen Tragweite verstehen, so muss man sich das wirkliche Bild der gesellschaftlichen Entwicklung, der gesellschaftlichen Umwälzungen als ihren Entscheidungen hervorrufenden Knotenpunkte vergegenwärtigen. Das bedeutet einen Bruch mit beiden Hauptströmungen des Vulgärmarxismus, sowohl mit der die an eine Laplace-artige strenge Determiniertheit des Ökonomischen festhält und in der Ideologie eine bloss scheinhafte, letzten Endes einflusslose Oberfläche des wirklichen, streng notwendigen Geschehens erblickt, wie mit jener Opposition gegen diese Auffassung, ^{eine} die volle Selbständigkeit der Ideologien, besonders der höheren /Philosophie, Kunst, Ethik, Re-

ligion etc./ von den ökonomischen Grundlagen des geschichtlichen Geschehens verkündet. Um hier den beiden falschen Extremen gegenüber das richtige tertium datur vertreten zu können, müssen wir auf jene Charakteristik der Gesellschaft und ihrer Entwicklung zurückgreifen, die wir bereits im Marx-Kapitel angedeutet haben: auf die Dialektik von Wesen und Erscheinung, bei deren Wechselbeziehungen wiederum stets gegenwärtig bleiben muss, dass beide Wirklichkeiten sind, dass also weder einem Kantischen Ding an sich /hier: Ökonomie als Wesen/ eine bloss durch das erkennende Subjekt bestimmte Erscheinungswelt gegenübersteht, noch dass die einzig reale empirische Welt mit Hilfe von abstraktiv gewonnenen, im erkennenden Subjekt fundierten "Modell"-Vorstellungen /Wesen/ begriffen und manipuliert werden kann. Ontologisch betrachtet bilden auch im gesellschaftlichen Sein Wesen und Erscheinung einen einheitlichen, aber aus realen Komplexen bestehenden, in ihrer Wechselwirkung sich wandelnden und sich bewahrenden Komplex. Diese Dialektik, deren einige wichtigsten Bestimmungen bereits Hegel erkannt hat, zeigt einerseits, dass das Wesen eine bestimmte Art, eine bestimmte Stufe des Seins selbst ist, dass in seiner Absonderung, in seinem - relativ - Selbständigwerden vom Sein, in seiner Allgemeinheit eine Bewegung des Seins selbst zum Ausdruck kommt; andererseits, dass die Verbundtheit von Wesen und Erscheinung eine notwendige ist; die Produktion von Erscheinungen gehört zum Wesen des Wesens.

Diese allgemein ontologische Konstellation erhält im gesellschaftlichen Sein eine qualitative Steigerung den einfacheren Seinsformen gegenüber. Das beruht erstens, wie uns bereits bekannt, auf der Genesis und Bestimmtheit aller

seiner Momente durch teleologische Setzungen, die als Auslöser von realen Kausalreihen das real wirkende Wesen und die real entstehende Erscheinung in einer anders gearteten Wechselwirkung in sich vereinen, als dies in bloss kausal entstandenen Komplexen der Fall zu sein pflegt. Zweitens lassen sie zwangsläufig vergegenständlichte, entäusserte Formen entstehen und lösen in ihren weiteren Folgen weitere Vergegenständlichungen und Entäusserungen aus. Daraus entsteht eine den einfachsten Seinsarten gegenüber ganz neue Verknüpfung zwischen den beiden elementar-fundamentalen Komplexen des gesellschaftlichen Seins: zwischen der ebenfalls realen Totalität der Einzelmenschen, die sie bilden. Schon damit entsteht im gesellschaftlichen Sein etwas völlig Neues, was Marx, wie wir gesehen haben so bezeichnet, dass die Gattungsmässigkeit aufhört stumm zu sein, wie sie bei den Tieren war, d.h. dass zwischen Einzelexemplar und der Gattung selbst eine permanente Wechselwirkung entsteht und permanent in innere Bewusstheit umschlägt. Wir betrachten dies hier vom Standpunkt der Genesis und Funktion der Ideologie. Wir haben bereits gesehen, dass dem blossen Faktum der Vergegenständlichung eine Tendenz zur Verallgemeinerung innewohnt, was auf das gesellschaftliche Sein angewendet soviel bedeutet, dass diese als Inhalt primär die Gesellschaftlichkeit, die Gattungsmässigkeit der Gedanken und Handlungen der Menschen zum Gegenstand macht, woraus weiter folgt, dass auf diesem Seinsniveau den beiden Inhaltskomplexen eine Tendenz zur Konvergieren /bis zur praktischen Verschmelzung/ innewohnt. Freilich nur eine Tendenz. Denn wir wissen, dass die menschliche Gattung in ihrer erfüllten Wirklichkeit sich erst im historischen Prozess allmählich

verwirklichen kann, was für unser Problem so viel bedeutet, dass die Konvergenz und Divergenz von Gesellschaftlichkeit und Gattungsmässigkeit permanent neue, zu lösende Aufgaben der materiellen und ideologischen Tätigkeit der Menschen aufgibt.

Schon mit dieser Frage stehen wir inmitten des hier zu klärenden Prozesses. Denn wir haben seinerzeit gezeigt, dass die ökonomische Entwicklung - unabhängig von den persönlichen und kollektiven Willensentscheidungen der Menschen, die in den teleologischen Setzungen, in deren gesellschaftlichen Summierungen zum Ausdruck gelangen - unaufhaltsam in dieser Richtung fortschreitet und im Weltmarkt bereits eine materiell-ökonomische Grundlage als Möglichkeit der Verwirklichung der Menschlichen Gattungsmässigkeit geschaffen hat. Wir haben freilich zugleich sehen können, dass diese unentbehrliche ökonomische Integration im gesellschaftlichen Leben der Menschen die Gegensätze vorerst verschärft und so - ideologisch - gegen die Vereinigung von Gesellschaftlichkeit und Gattungsmässigkeit arbeitet. Schon eine solche, freilich entscheidend wichtige Einzelfrage zeigt, dass wir im Bereich des gesellschaftlichen Seins die Welt der Erscheinungen keineswegs als ein simples, passives Produkt der Entfaltung des Wesens betrachten dürfen, dass vielmehr gerade diese Wechselbeziehung von Wesen und Erscheinung eine der wichtigsten Realgrundlagen der Ungleichmässigkeit, der Widersprüchlichkeit in der gesellschaftlichen Entwicklung bildet. Es wäre aber eine höchst irreführende Vereinfachung, wenn man, bei Anerkennung dieser Widersprüchlichkeit, Wesen einfach mit Ökonomie, Erscheinung mit Überbau identifizieren würde. Im Gegenteil. Die Trennung

zwischen Wesen und Erscheinung geht mitten durch die rein ökonomische Sphäre hindurch. Die Tatsache lässt sich an einem grundlegenden, uns bereits bekannten ökonomischen Phänomen leicht beglaubigen. Wir haben bereits gezeigt, dass die Unterscheidung der Mehrarbeit von der, die zur Reproduktion des jeweils eigenen Lebens dient, in den verschiedenen Formationen verschieden erscheint. Ähnliche Verhältnisse von Wesen und Erscheinung könnten auf allen Gebieten der Ökonomie leicht aufgezeigt werden. Das bedeutet, dass das Gegenüberstehen von Wesen und Erscheinung keineswegs einfach mit der von ökonomischer Basis und ideologischem Überbau zusammenfällt, dass es vielmehr eine Teilung auch der ökonomischen Sphäre auf Wesen und Erscheinung beinhaltet. Das bezieht sich nicht nur auf einzelne ökonomische Kategorien, sondern auch auf deren Gesamtheit. Man vergegenwärtige sich welche Formation immer. Es ist nach Marx nicht mehr allzu schwer etwa die zum Wesen gehörenden Momente des Kapitalismus begrifflich zu erfassen. Dabei wird man jedoch sogleich auf die Tatsache gestossen, dass diese zum identischen Wesen des Kapitalismus gehörenden Momente auch auf entwickelten Stufen ausserordentlich verschiedene, in ihrem erscheinenden Dasein rein ökonomische Züge, zeigen können; es genügt, wenn wir an die grosse Verschiedenheit in der englischen und französischen Agrarentwicklung und Agrarwirtschaft im Kapitalismus denken. Wenn wir uns nun an die am Anfang dieses Kapitels nachgewiesenen Aspekte der ontologischen Gleichartigkeit von Basis und Überbau, dass sie nämlich beide auf teleologischen Setzungen und deren kausalen Folgen beruhen, erinnern, wird es schon weniger anstössig klingen, dass in der gesellschaftlichen Wirklichkeit die Grenzen zwischen Wesen und Erscheinung

oft fliessend werden, dass man die wirklich bestehenden Unterschiede nur mit Hilfe begrifflicher, wissenschaftlicher Analysen, nachträglich einigermaßen genau feststellen kann. So bedingen bestimmte Produktionsverhältnisse bestimmte Rechtsformen, und ihre Zusammengehörigkeit ist in der Unmittelbarkeit des gesellschaftlichen Seins so stark, dass die handelnden Menschen in ihnen eine einheitliche Gegenständlichkeit zur Voraussetzung oder zum Objekt ihrer praktisch-teleologischen Setzungen machen müssen. Das hindert natürlich nicht, dass sie - relativ - voneinander unabhängig wirkende, höchst ungleiche Komplexe des gesellschaftlichen Seins sind, dass die Produktionsverhältnisse, von der Entwicklung der Produktivkräfte getrieben, sich unabhängig vom Rechtssystem verändern und damit dessen gänzliche oder teilweise Veränderung oder zumindest ihre entsprechenden Uminterpretationen notwendig durchsetzen. Ist diese Wandlung vollbracht, entsteht für die unmittelbare Praxis der neuen Gegenständlichkeit durchschnittlich eine der alten mehr oder weniger ähnliche Lage.

Mit alledem ist das Verhältnis zwischen Wesen und Erscheinung nicht einmal annähernd charakterisiert. Unsere andeutenden Bemerkungen gestatten aber vielleicht doch dem ideologisch veranlassten Handeln darin etwas näher zu kommen. Vor allem: für den Handelnden bilden Wesen und Erscheinung eine in ihrer Unmittelbarkeit untrennbare Einheit. Dabei ist der entscheidende Teil objektiv immer auf das Ingangsetzen des Wesens gerichtet, ist es doch gerade jenes Moment des menschlichen Lebens, das direkt die Selbstreproduktion hervorruft. Wenn wir nun sagen, dass diese Sphäre des Wesens sich unabhängig von Willen und Absicht ihrer Her-

vorbringer entfaltet, so ist damit zugleich ausgesprochen, dass sie zwar ebenfalls von teleologischen Setzungen bewegt wird, nur dass deren kausale Folgen, obwohl sie nur infolge solcher Setzungen entstehen können, sich von den Intentionen der Setzenden qualitativ anders, radikaler loslösen, als dies bei sonstigen Setzungen der Fall sein kann. Das Sinken der zur Reproduktion des Lebens notwendigen Arbeitszeit, das Zurückw^eichen der Naturschranke und mit ihr die zunehmende Ver- gesellschaftung der Gesellschaft, das eigentliche Sichselbst- verwirklichen des gesellschaftlichen Seins und die stets zu- nehmende Integration der Gesellschaft zu einer als Einheit lebenden Menschheit gehören nicht zu jenen Zielsetzungen, die diesen Entwicklungsprozess direkt und bewusst zu bewegen beabsichtigen. Das Wesen entsteht so unabhängig von den be- wussten Zielsetzungen in den teleologischen Akten, ist an sich ein - bei aller Ungleichmässigkeit - objektiv notwendiger Seinsprozess, dessen Weg, Richtung, Tempo etc. nichts mit einer objektiven Teleologie zu tun haben kann.

Eine bewusste Verknüpfung des Zielsetzens in den ein- zeln teleologischen Akten, deren dynamische Totalität das Wesen objektiv ausmacht, mit dem realen Wesen existiert also nicht. Dies äussert sich schon darin, dass jede einzelne Setzung konkret ist, d.h. stets von der Einheit von Wesen und Erscheinung ausgeht und in dieser sich als Einzelinte- resse durchzusetzen beabsichtigt. Selbst im entwickelten Ka- pitalismus, wo die Senkung der gesellschaftlich notwendigen Arbeitszeit immer mehr programmatisch formuliert wird, er- gibt doch der Profit den echten Inhalt der einzelnen realen teleologischen Setzungen und alles weitere gehört in die Rubrik der ökonomischen und technologischen Mitteln seiner

Realisierung. Bei allen anderen nicht direkt ökonomischen Setzungen ist naturgemäss die Gebundenheit an die Erscheinungswelt des gesellschaftlichen Seins noch augenfälliger. Darum ist ihre Einwirkung auf das Wesen noch indirekter, noch weniger in den Intentionen der einzelnen Setzungen bewusst enthalten.

Wenn man aber den Gesamtprozess in seiner Totalität erfassen will, so wird es klar, dass die Bewegung des vom menschlichen Wollen unabhängigen Wesens zwar die Basis eines jeden gesellschaftlichen Seins ist, aber Basis bedeutet zugleich in diesem Zusammenhang: objektive Möglichkeit. Mit dieser Feststellung hat Marx jeden Gedanken einer Utopie als unreal erwiesen. Er hat jedoch zugleich gezeigt, dass die Menschen - eben darum - ihre Geschichte selbst machen, dass die von ihren Gedanken und Willen unabhängige Entwicklung des Wesens keine fatale, alles vorher bestimmende Notwendigkeit ist, die einfach mit ihnen geschehen würde. Diese Notwendigkeit ergibt allerdings ein ununterbrochenes Neuentstehen realer Konstellationen, die den jeweils vorhandenen, einzig realen Spielraum für die menschliche Praxis ergeben. Der Umkreis jener Inhalte, die die Menschen sich in dieser realen Praxis als Ziele setzen können, ist - als ein solcher Umkreis - von dieser Notwendigkeit des Wesensentwicklung bestimmt, aber eben als Umkreis, als Spielraum für die darin möglichen realen teleologischen Setzungen, nicht als eine generelle, unausweichliche Determination für jeden Handlungsinhalt. Innerhalb dieses Spielraums entsteht jede teleologische Setzung stets nur in der für sie allein möglichen alternativen Form, wodurch bereits jede Prädetermination ausgeschlossen ist, wodurch die Notwendigkeit des Wesens für

die Praxis der einzelnen Menschen zwangsläufig eine Möglichkeitsform aufnimmt. Aber darüber hinaus muss noch betont werden, dass die in diesem Sinne von der Wesensentwicklung determinierten Setzungen nicht bloss Vermittlungen sind, mit deren Hilfe das, was notwendig geschehen soll, eben der Notwendigkeit entsprechend geschieht, sie wirken vielmehr direkt wie indirekt auf die Wesensentscheidung ein, indem sie das Wie jener Erscheinungswelt zu bestimmen helfen, ohne deren reale Verkörperung das Wesen nie seine volle, für sich seiende Wirklichkeit erlangen könnte. Und da, wie wir ebenfalls gesehen haben, diese Erscheinungsform nicht nur Wirklichkeit überhaupt, sondern höchst konkrete historische Wirklichkeit ist, wirken die so vollzogenen teleologischen Setzungen auch auf den konkreten Entwicklungsgang des Wesens selbst ein. Allerdings nicht in dem Sinne, als ob sie diesen dauernd aufhalten, ablenken, vereiteln etc. könnten, geschweige denn, dass sie ihm einen anderen Gehalt zu geben vermöchten, sondern indem sie auf seine konkrete Erscheinungsform einwirken, indem sie diesem Entwicklungsgang seinen ungleichmässigen Charakter aufprägen. /Man denke an den früher erwähnten Unterschied zwischen englischem und französischem Kapitalismus./ Die Entwicklung des Wesens bestimmt also die seinsmässig ausschlaggebenden grundlegenden Züge der Menschheitsgeschichte. Ihre seinsmässig konkrete Form erhält sie aber nur infolge solcher Modifikationen der Erscheinungswelt /Ökonomie wie Überbau/; diese können sich aber bloss als Folgen der teleologischen Setzungen der Menschen, in denen als Mittel der Austragung der jeweiligen Probleme und Konflikte auch ~~ausdruck~~ die Ideologie zum Ausdruck gelangt, verwirklichen.

Will man also die Marxsche Konzeption, dass die Konflikte, die die widerspruchsvolle Entwicklung der Ökonomie, /Entwicklung der Produktivkräfte als Wandel, als Sprengen der ~~wirtschaftlichen~~ Produktionsverhältnisse/ aufwirft, mit den Mitteln der Ideologie ausgefochten werden, folgerichtig zu Ende denken, so kommt man - vermittelt durch jenes Verhältnis von Wesen und Erscheinung im gesellschaftlichen Sein, des wir eben angedeutet haben, zu einem Ergebnis, das der Vulgär-deterministischen Auffassung des Marxismus strikt widerspricht, indem es zeigt, dass das von jedem menschlichen Willen unabhängig wirksame ökonomische Wesen, was die Totalität der Gesellschaft, d.h. letzten Endes das Menschengeschlecht betrifft, bloss die objektiven Möglichkeiten des realen Fortschritts hervorbringt. Diese sind zugleich unwiderstehlich notwendig und ebenso notwendig fortschreitend zu einer immer gesellschaftlicheren Form des gesellschaftlichen Seins, zu seinem ontologisch immer unverfälschteren Selbst-sein, bleiben aber, was das Schicksal des Menschengeschlechts betrifft, doch bloss objektive Möglichkeiten. Es bedarf bestimmter teleologischer Alternativenentscheidungen der Menschen selbst, damit eine dieser Möglichkeiten als maximal angemessene Stufe der Menschengattung verwirklicht werde. Nur scheinbar stehen hier objektive Möglichkeit und Notwendigkeit im Verhältnis eines Gegensatzes. Denn auf jeder Stufe in der Entwicklung können die Menschen nur das an echt menschlicher Gattungsmässigkeit zum Sein werden lassen, was die jeweilige Stufe dieser objektiven Möglichkeit zulässt. In diesem Sinne ist ihre Möglichkeit eine absolute Notwendigkeit: ein streng determinierter Spielraum der menschlichen Möglichkeiten zu einer bestimmten Stufe der echten Gattungs-

mässigkeit. Der hier zutage tretende Widerspruch ist fundamental für die ganze Menschheitsentwicklung. Er bestimmt das Verhältnis von Basis und Ideologie sowohl im Alltag der langsamen Reproduktion und sukzessiven Entfaltung einer Formation, wie in den grossen Krisen des Übergangs aus einer Formation in die andere.

Darin steckt keineswegs, wie die Vulgärmarxisten sagen würden, eine Überschätzung des ideologischen Moments. Schon in der ersten Fassung seines Systems, in der "Deutschen Ideologie" sagt Marx über die Arbeitsteilung: "Die Teilung der Arbeit wird erst wirklich Teilung von dem Augenblicke an, wo eine Teilung der materiellen und geistigen Arbeit eintritt."¹⁹ Natürlich muss jedem, der diese Betrachtungen gelesen, klar sein: geistige Arbeit ist, auch als Moment der gesellschaftlichen Arbeitsteilung, keineswegs mit Ideologie identisch. Ihre Verknüpftheit ist aber eben deshalb sehr innig: das Ergebnis jeder geistigen Arbeit kann in bestimmten sozialen Situationen in Ideologie umschlagen, ja die gesellschaftliche Arbeitsteilung bringt ununterbrochen Situationen hervor, in denen dieses Umschlagen notwendig und permanent wird. In solchen Fällen drückt sich das in der gesellschaftlichen Arbeitsteilung selbst aus. Wird einmal ein derartig permanentes gesellschaftliches Bedürfnis zur Regelung der in der Reproduktion des Lebens entstehenden Probleme ein mit dem Prozess der Reproduktion sich simultan erneuerndes, so ist diese Art von Tätigkeit gesellschaftlich notwendig geworden, was sich darin ausdrückt, dass einzelne Menschen oder ganze Gruppen sich daraus eine lebenserhaltende spezifische Beschäftigung machen können. Die Vergesellschaftung der Gesellschaft als ständig erstarkender Prozess drückt sich hier

sehr deutlich aus. Einerseits erhält die Produktion selbst einen so komplizierten Charakter, dass Vorrichtungen, die an sich wenig oder nichts mit dem materiellen Hervordringen der Güter zu tun haben scheinen, für den Gesamtprozess doch unentbehrlich werden. Diese Differenzierung vollzieht sich bereits innerhalb der Ökonomie selbst; man denke an die Rolle von Handels- und Geldkapital in der Produktion, deren Funktionen zwar nichts mit der eigentlichen Produktion von Wert und Mehrwert zu tun haben, jedoch von einer bestimmten Stufe der Arbeitsteilung an, für den Gesamtprozess der Reproduktion unentbehrlich werden. Ähnlich steht die Sache mit der rechtlichen Regelung. Sie hat mit der materiellen Produktion an sich nichts zu tun, dennoch könnte diese auf einer bestimmten Stufe nicht mehr reibungslos stattfinden, ohne eine rechtliche Regelung des Austauschs, des Verkehrs etc., zu deren Abwicklung ebenfalls eine Gruppe von Menschen nötig wird, die von dieser Tätigkeit leben kann. Die Vergesellschaftung der Gesellschaft und die Entwicklung der Produktion beruht also ökonomisch auch darauf, dass ihre Kapazität dazu ausreichen muss, diese Schicht von Nichtproduzenten zu erhalten, was ohne eine Senkung der gesellschaftlich notwendigen Arbeitszeit für die Reproduktion in der Unmittelbaren Produktion nicht möglich wäre. Die Vergesellschaftung zeigt sich in diesem Zusammenhang sozial darin, wieviel Menschen ihr Leben individuell und Gattungsmässig reproduzieren können, ohne an der unmittelbaren materiellen Produktion des Wesens beteiligt zu sein. Aus alledem folgt, dass diese Gebiete der gesellschaftlichen Tätigkeit sich allmählich zum Eigenleben innerhalb der gesellschaftlichen Arbeitsteilung differenzieren müssen. Anfangs beschäftigt sich die Gesamt-

heit der Gemeinschaft mit dem Austragen derartiger Konflikte, wenn sie jeweils aktuell werden; später müssen bereits Einzelne oder ganze Gruppen zu ihrer Lösung gelegentlich oder ständig delegiert werden, bis schliesslich in der angedeuteten Weise diese Differenzierungen der gesellschaftlichen Arbeitsteilung sich durchsetzen. Das bedeutet im sachlichen Sinn, dass mehr oder weniger rationell zusammenhängende Systeme ausgearbeitet werden müssen, um die im Alltag des gesellschaftlichen Lebens immer wieder auftauchenden Konflikte den Interessen der Gesellschaft entsprechend auszutragen. Dass dabei, wenn einmal die Klassenschichtung der Gesellschaft wirklich geworden ist, diese Interessen mit denen der gerade herrschenden Klasse tendenziell zusammenfallen, versteht sich von selbst. Und der Ausdruck tendenziell führt gerade ins Zentrum der Probleme der Klassenkampfes, denn dessen Inhalt ist in sehr vielen Fällen die Entscheidung darüber, wie, nach welchen Prinzipien etc. die verallgemeinerte Weise der Austragung der Konflikte beschaffen sein soll. /Man denke an die Kämpfe um das Streikrecht./

Schon aus dieser Allgemeinheit der Austragungsart folgt, dass die Rechtssphäre ihre Aufgabe im System der Arbeitsteilung - je entwickelter diese ist, desto entschiedener - nur erfüllen kann, wenn sie alle Tatsachen des gesellschaftlichen Lebens zu einer extremen Zugespitztheit der Entäusserung führt. Wir wissen schon, die rein ökonomischen Akte selbst enthalten in ihrer Grundlage ein Entäusserung und bringen ihrerseits solche hervor. Daraus entspringen jedoch notwendigerweise Konflikte, die in ihrer Unmittelbarkeit Einzelfälle zu sein scheinen. Sollen diese

nun im gesellschaftlichen Sinne ausgetragen werden, so müssen die Instrumente des Austragens eine neue, weitergebildete Form der Vergegenständlichung und Entäusserung erhalten, die ihre Singularität jeweils im gesellschaftlichen Sinne aufhebt. Eine solche Aufhebung erfolgt bereits spontan infolge der Wirksamkeit der ökonomischen Reproduktion als Gesamtprozess. Die dadurch entstehenden Bestimmungen, ebenso wie die der Singularität in den einzelnen Akten, sind jedoch nichts anderes als vergesellschaftlichter Inhalt der erst eine rechtliche Form zu erhalten hat. So wird das Recht, wie Engels sagt, "ein innig zusammenhängender Ausdruck, der sich nicht durch innere Widersprüche selbst ins Gesicht schlägt." Dieser Systemcharakter des Rechts zeigt einerseits, dass es, im Gegensatz zur spontan entstehenden Systematik des ökonomischen Reproduktionsprozesses, von vornherein ein rein gesetztes System ist. Die Prinzipien des Ausbaus und der Kohärenz sind aber nicht einfach eine Verwandlung ins Bewusste der Bestimmungen des ökonomischen Prozesses selbst, sondern müssen gerade so beschaffen sein, dass sie geeignet werden, Konflikte im Sinne der jeweilig bestehenden Gesellschaft, im Sinne der in ihnen jeweils vorhandenen Machtproportion der Klasse, auf der Stufe der jeweils möglichen höchsten Allgemeinheit auszutragen. Darum setzt Engels sehr richtig den eben ausgesprochenen Gedanken so fort: "Und um das fertig zu bringen, geht die Treue der Abspiegelung der ökonomischen Verhältnisse mehr und mehr in die Brüche."²⁰ Wir haben in anderen Zusammenhängen bereits dargelegt, dass das Recht die ökonomische ~~Wirkk~~ Wirklichkeit in einer verzerrten Weise spiegeln muss. Das zeigt wiederum, wie falsch es ist, an ideologische Fragen mit erkenntnistheoretischen Maßstäben heranzutreten. Denn es

handelt sich dabei nicht um eine abstrakte Scheidung von Wahr und Falsch in der gedanklichen Abbildung des Ökonomischen, sondern darum, ob das Geradesosein einer, evtl. falschen Widerspiegelung so beschaffen ist, dass sie geeignet wird, ganz bestimmte gesellschaftliche Funktionen auszuüben.

Und das ist eben bei dieser erkenntnistheoretischen "Falschheit" des Rechts der Fall. Der vergegenständlichende Abstraktionsprozess, den das juristische Setzen an der gesamten gesellschaftlichen Wirklichkeit vollzieht, hat seine Kriterien darin, ob er imstande ist, die sozial relevanten Konflikte so anzuordnen, definieren, systematisieren etc. dass sein System ein für den jeweiligen Entwicklungsstand der eigenen Formation relatives Optimum für das Austragen dieser Konflikte gerantieren kann. /Dass dies bloss gemäss den Interessen der jeweils herrschenden Klasse vollbracht werden kann, versteht sich von selbst./ Engels hat vollständig recht, wenn er die Widerspruchslosigkeit, also die Herrschaft der formalen Logik für dieses Gebiet methodologisch in den Vordergrund stellt. Die undialektische Überspannung dieser Forderung, die bei den Spezialisten der Rechtssphäre häufig vorkommt, führt jedoch ebenfalls zu einem Verkennen der hier entstehenden Struktur des gesellschaftlichen Seins. Denn das Logische bleibt hier ein blosses Instrument der gedanklichen Formung: der Inhalt dessen, was etwa als identisch oder nicht identisch betrachtet werden soll, wird nicht von der an sich seienden gesellschaftlichen Gegenständlichkeit bestimmt, sondern vom Interesse der herrschenden Klasse /oder Klassen, oder Klassenkompromisse/ daran, wie bestimmte Konflikte in bestimmter Weise zu regeln und dadurch auszutragen sind. Dabei kann sehr wohl das gesellschaftlich an sich Zusammen-

gehörige getrennt und das Heterogene auf einen Nenner gebracht werden, ob und wann es geschieht, ob und wann Vereinigung oder Trennung richtig ist, entscheiden nicht logische Kriterien /obwohl alles in logischer Form erscheint/, sondern die konkreten Bedürfnisse einer konkreten gesellschaftlich-geschichtlichen Lage. Die Grenzen der hier waltenden "Logik" hat bereits Hegel richtig gesehen. Gegen Fichte, der alle Details im Rechtssystem aus der "Idee" ableiten wollte, vertrat er den Standpunkt, dass etwa Strafrecht unmöglich logisch deduzierbar seien, dass sie ~~vixt~~ vielmehr ein unaufhebbares Element der Zufälligkeit enthalten müssen.²¹ Dazu wäre nur noch ergänzend hinzuzufügen, dass diese Zufälligkeit immer nur in einem gesellschaftlich genau bestimmten Spielraum vorkommen; wieviel Jahre etwa die Strafe für Diebstahl jeweils konkret ausmacht, enthält sicher auch Elemente der Zufälligkeit. Wie aber der Diebstahl zur Zeit der ursprünglichen Akkumulation als Verbrechen juristisch eingeschätzt wurde und wie im ausgebildeten Kapitalismus, das ist selbstredend, gesellschaftlich, genau determiniert.

Es ist hier natürlich unmöglich detailliert auf die Struktur diese Sphäre einzugehen. Wir müssen uns auf einige prinzipielle Bemerkungen beschränken, die sich ebenfalls mehr auf die Seinsgrundlage der hier entstehenden teleologischen Setzungen und auf deren allgemeinste Beschaffenheit als Ideologien richten, als auf eine kritische Sichtung jener äusserst divergierenden Anschauungen, in denen die prominenten Vertreter dieses Gebiets der Ideologie eine theoretische Selbstverständlichung über das Wesentliche ihrer Tätigkeit suchten. Engels weist in seinen von uns angeführten Bemerkungen auch darauf hin, dass die Differenzierung der gesellschaftlichen Arbeitsteilung simultan mit der Rechtslehre

auch die Berufsjuristen geschaffen hat. Erst damit vollendet sich die besondere Seinsart des Rechts als Ideologie. Während sehr viele wichtige ideologische Formen, wie Sitte, Konvention etc. spontan entstehen, aber selbst, wenn im Laufe der Differenzierung auch für diese Gebiete spezifische Ideologen vorhanden sind, die zuweilen eine bedeutsame Rolle spielen können, bleibt ihre spontane Reproduktion durch die Gesellschaft selbst doch der Hauptstrom ihrer gesellschaftlichen Existenz, Kontinuität, Umwandlung. In seiner Entstehungszeit unterscheidet sich das Recht auch nicht wesentlich von diesen ideologischen Formen. Ja man muss sogar hinzufügen, dass eine Wechselbeziehung mit ihnen, ein inhaltliches Beeinflusstwerden durch sie nie aufhört auf die Rechtsentwicklung inhaltlich wie formell einzuwirken. Dieser Zusammenhang muss besonders betont werden, denn bei dem unmittelbaren Schein einer völligen Selbständigkeit, eines reinen Aufsichselbstgestelltseins der Rechtssphäre /fiat justitia, pereat mundus/ wird dessen seinsmässige Korrektur vor allem durch Aufzeigen der Unentbehrlichkeit solcher Wechselwirkungen evident.

Das Recht könnte unmöglich jenes wichtige Mittel zum Austragen der gesellschaftlichen Konflikte im Alltagsleben der Menschen werden, wenn es nicht ununterbrochen an ihre gesellschaftlich spontan entstehenden Überzeugungen über dieselben Inhalte appellieren könnte. Denn nur dadurch, dass solche Konflikte massenhaft individuell vermieden werden, indem die Einzelmenschen infolge der Wirkung spontaner Gebote - von denen der Gewohnheit bis zur Moral - auf Handlungen verzichten, die der jeweiligen gesellschaftlichen Reproduktion in die Quere kommen könnten, entsteht die sozial reale Möglichkeit der rechtlichen Regelung. Diebstahl, Betrug etc.

können nur darum wirksam als juristische Kategorien funktionieren, weil sie wesentlich auf - freilich typische - Aufnahmefälle der Praxis bezogen werden. Würde jeder Mensch der etwas, zu dessen Besitz er juristisch nicht befugt ist, jedesmal einfach stehlen, so wäre eine rechtliche Regelung praktisch kaum möglich. Der sehr komplizierte Mechanismus dieser Zusammenhänge kann erst in der Ethik angemessen analysiert werden. Jedoch gerade dieser Untergrund von vielseitigen Wechselwirkungen konstituiert die Rechtssphäre als eine wesentlich gesetzte, im Gegensatz zu den spontanen Regelungsprinzipien von Gewohnheit und Moral, und eben diese gesellschaftliche Beschaffenheit bringt das Bedürfnis nach einer Spezialistenschicht hervor, die dieses Setzungsgebiet verwaltet, kontrolliert, weiterbildet etc. Damit erhält der Ideologiencharakter des Rechts eine spezifische Ausprägung. Da es ein elementares Lebensinteresse von solchen Spezialistenschichten ist, ihre Tätigkeit im Gesamtkomplex als eine möglichst gewichtige erscheinen zu lassen, treten durch solche Bearbeitungen die ideologischen Abweichungen des Rechts von der ökonomischen Wirklichkeit immer stärker hervor. Gerade weil, wie Engels ausführt, diese Tätigkeit "wieder" auf die ökonomische Basis zurückwirkt, und sie innerhalb gewisser Grenzen modifizieren kann", erfährt der spezifisch ideologische Gesichtspunkt ununterbrochene Steigerungen. Ja in der Selbstdarstellung der in diesem Bereich entstehenden weiteren Spezialisierungen /Rechtswissenschaft, Rechtsphilosophie etc./ werden Inhalt und Form des Rechts oft rein fetischistisch zu selbstherrlichen Menschheitskräften erstarrt. Auch auf die so entstehenden Probleme kann hier nicht näher eingegangen werden. Bemerkenswert bleibt

Ms: das

nur, dass die stärksten Widerstände gegen eine seinsmässig richtige Erfassung der Ideologien gerade solche Spezialistenschichten auszulösen pflegen. Einerseits wird der Standpunkt vertreten, als ob jenes Verhalten, dass die teleologische Setzung eine Ideologie bestimmt, ein unablösbarer Bestandteil des Seins des Menschen als Menschen wäre und nicht eine blosse Folgeerscheinung der gesellschaftlichen Arbeitsteilung auf bestimmten Stufen. Andererseits, freilich in engem Zusammenhang damit, wird die reale Verknüpftheit von Wesen und Erscheinung als nicht existent beiseitegeschoben, als Wesen sollen "rein geistige" ideologische Verhaltensweisen gelten, während der wirkliche Kampf der wirklichen Menschen um ihre Existenz als verächtliche Niederung des Daseins in den Hintergrund geschoben wird. Erst so werden die Wertbestimmungen des Rechts zu einer Ideologie im pejorativen Sinn. Der wirkliche Charakter des Rechts kann also nur so herausgestellt werden, dass diese glorifizierende Entstellung als das begriffen wird, was sie ist, als eine Ideologisierung der Ideologie, die notwendig entsteht, wenn die gesellschaftliche Arbeitsteilung eine Spezialistenschicht zu ihrer Pflege delegiert.

Noch komplizierter ist es, die Stelle der politischen Praxis im Gebiet der Ideologie selbst mit annähernder Genauigkeit gedanklich zu bestimmen. Auch hier muss vor allem auf das ontologisch fundierende Faktum zurückgegangen werden. Es kann keine, noch so kleine, noch so anfängliche menschliche Gemeinschaft geben, in der und um die nicht ununterbrochen Fragen auftauchen würden, die wir gewohnt sind auf entwickelten Niveau politische zu nennen. Eine Definition zu geben, d.h. gedanklich formell die Grenze zu fixieren, wo Politik anfängt, bzw. aufhört, ist unmöglich. Gottfried Keller

sagt einmal mit einem gewissen Recht, alles sei Politik. Richtig verstanden bedeutet das es, ist schwer einen Typus der gesellschaftlichen Praxis auch nur vorzustellen, der unter bestimmten Umständen nicht zu einer wichtigen, evtl. sogar schicksalhaften Frage der ganzen Gemeinschaft erwachsen könnte. Das ist natürlich nur eine, selten wirklich werdende Möglichkeit. Normalerweise heben sich jene Probleme, die unmittelbar oder nahe vermittelt mit dem Geschick der ganzen Gesellschaft verknüpft sind, ziemlich deutlich von jenen Handlungen und Verhältnissen der Einzelmenschen ab, von denen es normalerweise einleuchtend scheint, dass ihr Sein oder Nichtsein vom Gesichtspunkt des Ganzen gleichgültig ist. Und doch muss unser anfänglicher Gedankengang mitgedacht werden, wenn von Politik als Lebenssphäre die Rede ist, schon um einzusehen und festzuhalten, dass Politik in gänzlich anderem Sinn eine Lebenssphäre in der Gesellschaft ist, als jene, die - wie das Recht - von der Arbeitsteilung als solche abgegrenzt und mit den dazu nötigen Fachleuten versehen wird; andererseits wäre es aber ebenfalls eine Übertreibung, diese mit dem Leben direkt verwobene Allgemeinheit allzu wörtlich zu nehmen. Politik ist ein universeller Komplex der gesellschaftlichen Totalität, aber einer der Praxis und zwar der vermittelten Praxis, der deshalb unmöglich eine so gleichartig spontane und permanente Universalität haben kann, wie etwa die Sprache als primäres Organ der Aneignung der Welt durch Vergegenständlichung der Objekte, sowie der sie entäussernd setzenden und aneignenden Subjekte.

Politik ist eine Praxis, die letzten Endes auf die Totalität der Gesellschaft gerichtet ist, jedoch so, dass sie unmittelbar die gesellschaftliche Erscheinungswelt als Terrain

des Veränderens, d.h. des Erhaltens oder Zerstörens des Jeweiligen in Gang setzt, jedoch die so ausgelöste Praxis ist unvermeidlich auf vermittelter Weise auch vom Wesen bewegt und intentioniert, ebenfalls vermittelt, auch auf das Wesen. Die widerspruchsvolle Einheit von Wesen und Erscheinung in der Gesellschaft gewinnt in der politischen Praxis eine deutliche Gestalt. Vom unmittelbaren Standpunkt der politisch gemeinten teleologischen Setzungen ist die untrennbare Verbundenheit und Einheit von Wesen und Erscheinung sowohl ihr unausweichlicher Ausgangspunkt, wie ihr notwendig gesetztes Ziel. Aber gerade wegen dieser unmittelbar gegebenen Einheit von Wesen und Erscheinung ist die politische Praxis in ihrer Beziehung zum Wesen, die ihre Effektivität letzten Endes, freilich nur letzten Endes entscheidet, eine vermittelte. Darum hebt diese unmittelbare Form der Einheit die vorhandenen Widersprüche nicht auf. Engels beruft sich mit Recht darauf, dass die Politik in konkreten Einzelfällen sehr wohl eine gegenteilige Richtung einschlagen kann, als die gerade wirksame ökonomische Entwicklung fordert,²² wobei er mit Recht bemerkt, dass in solchen Fällen, nach Umwegen, Schaden etc. die ökonomische Wirklichkeit sich doch durchsetzt. Man würde jedoch an der wahren, seinsmässigen Beschaffenheit dieser widersprüchlichen Einheit vorbeigehen, wenn man die Vorstellung hätte, dass es sich um die einfache Wechselwirkung in sich abgeschlossen-einheitlicher Komplexe handeln würde. Es ist vielmehr von sehr verschiedenen komplexen Wechselwirkungen in beiden Sphären die Rede, was zur Folge hat, dass das gegenseitige Aufeinanderwirken von Wesen und Erscheinung die aller- verschiedensten Formen aufnehmen muss.²³ Wir haben schon früher darauf hingewiesen, wie die einfache Ausdehnung des Warenverkehrs eine juristische Regelung gesellschaftlich notwendig

herbeiführt. Die politische Praxis richtet sich im allgemein gewordenen Konfliktsfällen oft auf eine Reform des rechtlichen Überbaus. Erfolg oder Versagen hängt jedoch davon ab, ob und wie eine Umgestaltung des positiv geltenden Rechtssystems auf die Ökonomie selbst einwirkt, ob und wie sie imstande ist, auf diesem Umweg das vorwärtsdrängende Positive in der Wirtschaft zu fördern. Das ist nur ein Typus solcher Verschlungenheiten zwischen den Welten von Wesen und Erscheinung.

Betrachten wir nun eine andere; ihre Behandlung hat keineswegs den Zweck, eine Aufzählung solcher Zusammenhänge auch nur anzudeuten, sie soll vielmehr bloss ein Hinweis darauf sein, dass wir es hier mit unzähligen, voneinander qualitativ verschiedenen Wechselwirkungen zwischen Wesen und Erscheinung zu tun haben. Wir nehmen als Beispiel die Distribution. Marx hebt, um sie zu bestimmen, vorerst die Verneinung ihrer Unabhängigkeit von der Produktion hervor, die das Gesamtbild der Ökonomie in ihrer bürgerlichen Behandlung darstellt: "Die Gliederung der Distribution ist vollständig bestimmt durch die Gliederung der Produktion, nicht nur dem Gegenstand nach, dass nur die Resultate der Produktion distribuiert werden können, sondern auch der Form nach, dass die bestimmte Art der Teilnahme an der Produktion die besonderen Formen der Distribution, die Form, worin an der Distribution teilgenommen wird, bestimmt. Es ist durchaus eine Illusion, in der Produktion Erde, in der Distribution Grundrente zu setzen etc." Diese Unterordnung unter die Produktion setzt jedoch ihre gesamtgesellschaftliche Bedeutung nicht herab, erhöht sie im Gegenteil. Denn während in der bürgerlichen Ökonomie nur von einer Distribution der Produkte die Rede war, betont Marx: "Aber ehe die Distribution ~~der Produktionsinstrumente~~

Distribution der Produkte ist, ist sie: 1. Distribution der Produktionsinstrumente und 2. was eine ^{we}~~we~~itere Bestimmungen desselben Verhältnisses ist, Distribution der Mitglieder der Gesellschaft unter die verschiedenen Arten der Produktion. /Subsumtion der Individuen unter bestimmte Produktionsverhältnisse./ Die Distribution der Produkte ist offenbar nur Resultat dieser Distribution, die innerhalb des Produktionsprozesses selbst einbegriffen ist und die Gliederung der Produktion bestimmt."²⁴ Wir haben also in der Unmittelbarkeit primär mit einer Bevölkerungsbewegung zu tun, die nach der strikten Arbeitsteilung der bürgerlichen Wissenschaft ein soziologisches oder demographisches Problem zu sein schiene, während es sich in Wirklichkeit um eine Zentralfrage der Ökonomie selbst handelt. /Man denke an die "ursprüngliche Akkumulation", wie sie von Marx beschrieben wurde./ Die historischen Erfahrungen zeigen, dass die politischen Interessen der Regel nach unmittelbar auf die Bevölkerungsbewegung gerichtet sind, und die Förderung /oder evtl. die Hemmung/ der Produktion, die hier einen qualitativen Wendepunkt erlebt, vollzieht sich mittels jener Massnahmen, die unmittelbar diese betreffen.

Hier zeigt sich wieder, dass das Kriterium für die historische ^{um}~~F~~aktion und Bedeutung der Ideologie nicht in der sachlich-wissenschaftlichen Richtigkeit ihres Inhalts, als treuer Widerspiegelung der Wirklichkeit liegt, sondern in Art und Richtung ihrer Einwirkung auf jene Tendenzen, die die Entwicklung der Produktivkräfte auf die Tagesordnung gesetzt haben. Es wäre aber unrichtig, die Ablehnung der erkenntnistheoretischen Maßstäbe in der Ideologienfrage nunmehr, ins entgegengesetzte Extrem verfallend, als reine gedanken- und ideenlose Pragmatik aufzufassen. Die ideologischen Inhalte der po-

litischen Entscheidung sind keineswegs gleichgültig in dem Sinne, als ob ausschliesslich der momentane praktische Erfolg entscheiden und es auf die bestimmenden Gründe überhaupt nicht ankommen würde. Im Gegenteil. Bei allen politischen Entscheidungen gibt es zwei sachlich verschiedene, wenn auch in der Wirklichkeit oft ineinander übergehende Motive, die als Kriterien gelten können. Das erste ist, was Lenin als das nächste Kettenglied zu bezeichnen pflegte, nämlich jener Knotenpunkt von aktuellen Tendenzen, dessen entschiedene Beeinflussung eine ausschlaggebende Wirkung auf das Gesamtgeschehen auszuüben Fähig ist. Das ist nicht immer, je konkret nur ausnahmsweise die gerade fällige unmittelbare Veränderung in Wesen selbst. Im konkreten Geschichtsverlauf wird sie nur selten überhaupt erkannt, ja es gibt Situationen, in denen auch das klarste Wissen um sie keine bewegende, Entscheidung bringende Macht haben könnte. Man denke an die russische Revolution von 1917. Lenin hatte darüber keine Zweifel, dass die objektiven Bedingungen einer sozialistischen Umwälzung mit dem Zusammenbruch des Zarismus im Februar gegeben waren. Er hat diese seine Überzeugung auch immer verkündet, er hätte aber auch mit der besten Propaganda für diese Perspektive sie doch nicht unmittelbar verwirklichen können, wenn er das "Kettenglied" der gegebenen Etappe der Entwicklung nicht in der Friedenssehnsucht bei allen Werktätigen und in dem Wunsch nach Land bei den Bauern erkannt hätte. Die beiden Parolen "Land und Friede" konnten - nur auf ihrem nackten Gehalt betrachtet - auch in der bürgerlichen Gesellschaft als verwirklichter vorgestellt werden. Die politische Genialität Lenins bestand dabei darin, den Gegensatz zu erkennen, dass sie einerseits die unstillbar leidenschaftliche

Sehnsucht breitester Massen gebildet haben, dass sie aber andererseits für die russische Bourgeoisie praktisch unannehmbar waren und unter den gegebenen Umständen auch von den kleinbürgerlichen Parteien keine Unterstützung, ja nicht einmal eine passive Duldung erhalten konnten. So wurden politische Zielsetzungen, die an sich die bürgerliche Gesellschaft gar nicht umstürzen müssten, zu einem Sprengstoff, zum Vehikel der Herbeiführung einer Situation, in welcher die sozialistische Revolution erfolgreich durchgeführt werden konnte.

Freilich haben wir einen Fall betrachtet, bei welchem das reale Ziel klar vor den Augen des verwirklichenden Politikers stand. Dieses Kriterium bewahrt aber auch dann seine Geltung, wenn eine derartige adäquate Einsicht des Zieles nicht vorhanden ist. Man denke etwa an die Bismarcksche Reichsgründung. Überblickt man nachträglich die ersten drei Viertel des 19. Jahrhunderts, so erscheint der objektive wie subjektive Drang zum Staatwerden der deutschen Nation als ein unwiderstehlicher. Ja wir haben in anderen Zusammenhängen bereits darauf hingewiesen, dass seine ökonomischen Grundlagen im preussischen Zollverein längst niedergelegt waren, ohne dass irgendjemand /Bismarck mitinbegriffen/ diesen Zusammenhang adäquat begriffen hätte. Das Kettenglied in dieser Lage waren zwei Kriege: gegen Österreich, um die reale ökonomische Basis der deutschen Einheit, die Grenzen des Zollvereins gegen Einmischung von aussen intakt zu bewahren und gegen Frankreich, um die politische Einheit von innen und aussen zu sichern. Man darf selbstredend solche Kettenglieder nie ander als konkret historisch betrachten. Erst die Niederlage der bürgerlichen Revolution von 1848, die die aktuell-praktische Unmöglichkeit herbeiführte, mit der Kleinstaate-

rei, mit dem preussischen Übergewicht, mit den Überresten des Feudal-Absolutismus radikal abzurechnen, die in den weitesten Schichten des Bürgertums die Perspektive "Einheit vor Freiheit" zum herrschenden machte, schufen eine Lage, in der die Mittel der Kriege zu solchen Kettengliedern für das Erreichen der staatlichen Einheit der Nation wurden. Bismarck hatte noch 1866 eine relativ richtige Einsicht in diesen Zusammenhang, indem er jede Annexion Österreich gegenüber erfolgreich abwehrte, schon 1871 wuchs der Krieg - durch Annexion von Elsass-Lothringen - über diesen Rahmen hinaus und wurde zum Auslöser ganz anderer Kausalketten der ganzen späteren deutschen Politik.

Damit ist aber nur das erste, das unmittelbare Kriterium für die politisch-ideologische Praxis umschrieben, das Kriterium dafür, wie ein realer, letztthin ökonomisch verursachter Konflikt mit politischen Mitteln überhaupt ausgetragen werden kann. Dazu tritt nur als zweites Problem: welche Dauer eine solche Lösung haben wird und kann. Wir haben früher beim ersten Problemkomplex, um die konkrete Beschaffenheit des Kriteriums ganz klar herauszustellen können, eine jede erkenntnistheoretische Kritik der inhaltlichen Richtigkeit oder Falschheit der wirksam gewordenen Ideologien abgelehnt. Ebenso kommen moralische Gesichtspunkte /aufrichtige Überzeugung oder zynische Demagogie etc./ unmittelbar als Kriterien dessen, was Ideologie ist, nicht in Frage. In der Unmittelbarkeit der politischen Praxis können rein demagogische Ideologien eine derart starke unmittelbar-praktische Stosskraft erhalten, dass sie geeignete Mittel zur Austragung einer Krise zu sein scheinen; es genügt dabei an die Machtergreifung Hitlers zu denken. Allein gerade hier zeigt es sich, dass ein solches Kriterium allein nicht

ausreicht. Das ergibt sich daraus, dass, wie gezeigt wurde, die politische Praxis zwar simultan auf die Einheit von Erscheinung und Wesen der gesellschaftlichen Wirklichkeit als Ganzes gerichtet ist, jedoch diese unmittelbar nur in ihrer Unmittelbarkeit erfassen kann, was zumindest die Möglichkeit in sich schliesst, dass sowohl das intentionierte, wie das von der teleologischen Setzung getroffene Objekt auf eine Welt der Erscheinung gerichtet bleibt, die das Wesen eher verdeckt als offenbart. Darum würde es das totale Phänomen der politischen Praxis nicht erschöpfen, wenn man bei der Analyse ausschliesslich ihre unmittelbare Effektivität als Kriterium betrachten würde, obwohl diese fraglos ein wichtiges, ja unentbehrliches Moment ihrer Totalität bildet. Denn ein politischer Entschluss, die ihm zugrunde liegende politische Konzeption etc. hören in der Tat auf politisch relevant zu sein, wenn ihnen jede Effektivität fehlt./Sie können allerdings in der Entwicklung der Ideologie überhaupt, zuweilen sogar eine wichtige Rolle spielen - es genügt auf Platons Staatstheorie hinzuweisen - sie stehen aber doch ausserhalb der realen Dynamik, die im politischen Leben zum Ausdruck kommt./

Es würde aber eine Oberflächlichkeit der Betrachtung herbeiführen, dieses an sich höchst wichtige Motiv der unmittelbaren Effektivität zu verabsolutieren, wie dies bei den theoretischen Wortführern der sogenannten Realpolitik der Fall zu sein pflegt. Hier muss die objektiv ontologische Betrachtung der Geschichte auf jene Kausalketten achten, die eine jeweilige politische Entscheidung auslöst. Wenn wir von Dauer gesprochen haben, so war damit natürlich keine abstrakte, quantitativ bestimmbare Zeitspanne gemeint, sondern die

Frage, ob die, mit welcher Bewusstheit immer, in der teleologischen Setzung in Gang gebrachten, neuen kausalen Momente, auf die ausschlaggebenden in Krise geratenen ökonomischen Tendenzen einwirken. Dauer kann also nur insofern ein Kriterium für eine politische Entscheidung abgeben, als deren Folgen deutlich bezeugen, ob sie, mit welcher ideologischen Begründung immer, auf bestimmte reale Tendenzen der gesellschaftlichen Entwicklung aufzutreffen imstande war, ob und wie die von ihr ausgelösten Kausalreihen auf diese Entwicklung einwirkten. Es ist klar, dass, je grösser die hier entstehende Divergenz ist, desto weniger Dauerhaftigkeit wird allgemein in der Entscheidung selbst enthalten sein. Insofern erfüllt sich die Effektivität des politischen Handelns erst in der Dauer. Erst diese zeigt an, dass der aktuelle Erfolg nicht nur eine flüchtige momentane Gruppierung der Kräfte zustande zu bringen vermochte, die zum unmittelbaren Austragen einer krisenhaften Situation auszureichen schien, sondern zugleich den hinter den akuten Verwirrungen wirkenden wesentlichen Kräften ebenfalls einen wirksamen Impuls gab.

Freilich muss auch dies gesellschaftlich-geschichtlich konkret verstanden werden und das stellt eine untrennbar zusammengehörige Verdoppelung dar: vor allem setzt sich das ökonomisch-sozial Notwendige, das Wesen im historischen Prozess durch: alle Entscheidungen und Taten, seien sie genial oder Stümperhaft, ehrlich oder verbrecherisch, können bloss beschleunigend oder auf Umwege lenkend auf ihn einwirken. Mit 1789 war das Problem der bürgerlichen Gesellschaft für Frankreich aufgegeben. Es verwirklichte sich zwar - via terreur, Napoleon, Restauration, Bürgerkönigtum, zweites Kaiserreich etc. - erst mit dem Sturz Mac Mahons in der dritten Republik, aber es hat sich doch endlich verwirklicht. Anderer-

seits und zugleich haben etwa Napoleon oder Louis Philippe gleicherweise einzelne Momente seines Geradesoseins zu prägen geholfen. Und das Wesen, da es Wirklichkeit ist, lässt sich von seinem Geradesosein in der Verwirklichung niemals ganz loslösen. Die Konkretheit solcher Entwicklungen ergibt also eine widerspruchbeladene Einheit der objektiven gesellschaftlichen Determiniertheit und des prägenden Einflusses der zur Aktivität mobilisierten Menschen auf das Geradesosein der dabei entstehenden sozialen Struktur und Dynamik. Beide widersprechenden Entwicklungsfaktoren kann man ~~un-~~^{schwer} ~~wer~~ begreifen. Es ist klar, dass 1789 mit dem Zerschlagen des Feudalismus den Weg zur Entfaltung des Kapitalismus freigesetzt hat, dieser setzte sich nun unaufhaltsam durch, gleichviel ob die Restauration, der Absicht nach, auf das Entgegengesetzte eingeschworen war oder das Bürgerkönigtum auf die bewusste Förderung bloss einer seiner Komponenten. Dass sich sein Sinn im Prozess dieser Entfaltung ebenfalls innerlich qualitative Aenderungen mit sich führend weiterbildete, kann keineswegs die objektive Unwiderstehlichkeit solcher Prozesse aufheben; so wuchs der Kapitalismus des Bismarckschen Reiches in den Imperialismus der Wilhelminischen Periode hinüber usw. Trotzdem ist dies alles nicht einfach mit den Menschen geschehen, sondern ist, bei all seiner objektiven Notwendigkeit, auch eine Frucht ihrer eigenen Taten; ohne den Schock der Junitage wäre vermutlich kein zweites Kaiserreich in Frankreich entstanden, aber es haben eben Menschen, die diesen Schock selbst erlebten, gehandelt.

Die Schwierigkeit, diesen Widerspruch als Einheit zu aperzipieren und zu deuten, entspringt weniger aus der Sache

selbst, als aus falschen, fetischisierenden, gedanklichen Einstellungen, wobei es aufs gleiche hinausläuft, ob vulgärmarxistisch ein ökonomischer Prozess völlig unabhängig von der treibenden Aktivität der Menschen oder der in eine fremde Wirklichkeit "geworfene" zum einsamen Entschluss, zur Freiheit "verdammte" Einzelmensch zum Fetisch gemacht wird. Um vorerst an einem unmittelbaren Moment die unausweichbare Wechselbeziehung dieser Gegensätzlichkeit anzuzeigen, sei bloss darauf hingewiesen, dass die Effektivität im Austragen der Konflikte ohne Mobilisieren und Organisieren einer jeweils ausschlaggebend gewordenen Schicht der Bevölkerung praktisch unmöglich ist; ob das die Jakobiner des 18. oder die Nationalsozialisten des 20. Jahrhunderts sind, läuft rein faktisch, rein abstrakt aufs gleiche hinaus. Allerdings nur rein abstrakt. Denn schon der ideelle, moralische etc. Gehalt, der solche Massen in Bewegung bringt, ist äusserst verschieden, und diese Verschiedenheit prägt ihrerseits allen später folgenden Taten ihre Besonderheit, ihre spezifisch menschliche, ihre politische Beschaffenheit auf. Die gesellschaftlich-menschliche Wesensart der Genesis, des Weges, den eine Bewegung angetreten, determinierten auch Richtung und Inhalt der späteren Praxis. Der Mensch als antwortendes Wesen ist nie unabhängig von der Frage, die die Geschichte an ihn stellt, aber auch die objektiv gewordene gesellschaftliche Bewegung kann von ihrer gesellschaftlich-menschlichen, politisch-moralischen Genesis nie unabhängig werden.

Im Problem der Dauerwirkung politischer Entscheidungen, des Wirkungsradius des praktisch gewählten nächsten Ketten-gliedes reproduziert sich simultan die Gleichheit und die Verschiedenheit der beiden grossen Gruppen unter den teleo-

logischen Setzungen. Die Gleichheit beruht darauf, dass sowohl im Stoffwechsel mit der Natur wie im Beeinflussen der teleologischen Setzungen anderer Menschen die Setzung nur dann objektiv wirksam werden kann, wenn sie reale Menschen, Kräfte etc. in ihrem intentionalen Objekt in Bewegung setzt. Dem Unterschied der beiden teleologischen Setzungsarten entsprechend, ist, wie wir wissen, der Unsicherheitskoeffizient in der zweiten Gruppe nicht nur weit grösser, sondern von einer ins Qualitative umschlagenden Grössenordnung. Diese Differenz hebt jedoch die eben bestimmte gemeinsame ontologische Grundlage nicht auf: die Notwendigkeit, auf das Sein aufzutreffen. Freilich ist dies auch im Stoffwechsel mit der Natur nur innerhalb bestimmter Schranken gültig: einerseits kann eine Setzung nie bei voller und adäquater Kenntnis sämtlicher Momente des Entstehens vollzogen werden, andererseits beschränkt sich diese Forderung stets auf den unmittelbaren Zweck der Arbeit. Diese Beschränkung macht nun den qualitativen Charakter der Differenz noch deutlicher. Nicht nur der Umkreis des Unerkannten ist bei politischen Entscheidungen unvergleichlich grösser, sondern die qualitative Eigenart des Unterschiedes drückt sich auch darin aus, dass die fundamentalen Gesetzmässigkeiten des Objekts im Stoffwechsel mit der Natur nur erkannt werden können, während die gesellschaftliche Entwicklung gerade durch eine solche Förderung neue Formen, neue Gesetzmässigkeiten aus sich heraus hervorbringen kann. Wenn z.B. eine politische Entscheidung für den Wachstum des Kapitalismus günstig ist, kann dieser dabei im Stadium des Verdrängens des absoluten Mehrwerts durch den relativen etc. eintreten, wodurch die durch die politische Lösung der Krise in Gang gebrachten Kausalreihen ganz neue

gesetzliche Bestimmungen ins Leben rufen. Das bedeutet natürlich nicht, dass es unmöglich wäre, bei politischen Entscheidungen die wahren Entwicklungstendenzen zu treffen und ihren Folgen so dauernde Wirkungen zu verleihen, man darf dabei nur nicht vergessen, dass eine politische Entwicklung nie den immanent geschlossenen Ablauf einer Arbeitssetzung haben kann, dass vielmehr die Widersprüche, die bei der Realisierung offenbar werden, neue Entscheidungen erfordern, zu deren Beschaffenheit auch die ursprünglich richtigen keinerlei Garantie zu bieten imstande sind. So ist die Dauer der Wirkung zwar in der Tat ein Kriterium der gesellschaftlichen Richtigkeit der politischen Setzungen, aber kein im vorhinein rationell erkennbares. Erst die Geschichte kann darüber - immer post festum - ein gültiges Urteil abgeben.

Damit sind wir aber erst bei der Einleitung zur Einleitung des Verständnisses für diesen widerspruchsvollen - und nur in seiner Widersprüchlichkeit adäquat erfassbaren - Prozess angelangt. Das fetischisierte Denken der offiziellen Wissenschaft ist - eingestanden oder schamhaft verschwiegen - stets darauf ausgerichtet, die ontologisch relevante Historizität der typischen gesellschaftlich-menschlichen Verhaltensweisen in eine "Ewigkeit", in ein "Perennieren" des Gehalts zu verwandeln, in welcher die dynamische Kontinuität des wirklichen Prozesses zu einer Letzten Endes gleich bleibenden "Substanz" erstarrt. Dass auf dem Gegenpol derselben Mentalität etwa im "Historismus" Rankeschen Typus oder im heutigen Strukturalismus wiederum die einzelnen Etappen zu einer statischen Einzelheit ohne Genesis und ohne Ausfechtungen von Wandlungen fetischistisch erstarren, zeigt die

tiefe Abneigung der zu extrem arbeitsteiligen Spezialisten differenzierten Wissenschaftler, dialektisch widersprüchliche Komplexe der Wirklichkeit als Seiende anzuerkennen. Hier muss nun mit allen solchen Vorurteilen gebrochen werden, als existiere eine Politik, die ihre ausschlaggebenden Wesenszüge von Anfang bis heute ohne ~~ohne~~ umstürzenden Wandel unverändert bewahrt hätte oder wäre. Politik einfach ein Moment der jeweiligen Struktur, deren Charakteristikum auf andere Strukturen überhaupt nicht übertragbar sein können.

Marx ist in den fünfziger Jahren, bei der ersten Niederschrift seines Hauptwerks auf diese Frage eingegangen, indem er darauf zu sprechen kam, ob es einen Sinn hätte, von Produktion im allgemeinen zu sprechen. Seine Antwort war, es handle sich dabei um eine Abstraktion, jedoch unter im folgenden anzugebenden Bedingungen, um eine "verständige Abstraktion". Die Bedingungen dieser Verständlichkeit werden nun so zusammengefasst: "sofern sie wirklich das Gemeinsame hervorhebt, fixiert, und uns daher die Wiederholung erspart. Indes dies Allgemeine, oder das durch Vergleichung herausgesonderte Gemeinsame, ist selbst ein vielfach Gegliedertes, in verschiedene Bestimmungen Auseinanderfahrendes. Einiges davon gehört allen Epochen; anderes einigen gemeinsam. Einige Bestimmungen werden der modernsten Epoche mit der ältesten gemeinsam sein. Es wird sich keine Produktion ohne sie denken lassen; allein, wenn die entwickeltesten Sprachen Gesetze und Bestimmungen mit den unentwickeltesten gemein haben, so muss gerade das, was ihre Entwicklung ausmacht, den Unterschied von diesem Allgemeinen und Gemeinsamen, die Bestimmungen, die für die Produktion überhaupt gelten, müssen gerade gesondert werden,

damit über der Einheit - die schon daraus hervorgeht, dass das Subjekt, die Menschheit, und das Objekt, die Natur, dieselben - die wesentliche Verschiedenheit nicht vergessen wird."²⁵ Soll diese Feststellung von Marx fruchtbar verwertet werden, so muss man erstens berücksichtigen, dass sie sich auf die Produktion selbst bezieht und nicht auf das Gebiet der Ideologie. Wir wissen aus früheren Analysen, dass die Objektwelt der primären teleologischen Setzungen im Stoffwechsel zwischen Gesellschaft und Natur bestimmter und gegenständlich dauerhafter sind, als die jener Setzungen, deren Gegenstand das zukünftige, das erwünschte Handeln von anderen Menschen ist. Die Mahnung zur Vorsicht im Gebrauch von solchen Abstraktionen gilt also hier in einem noch strengeren Sinne als dort. Zweitens darf im theoretischen Gebrauch nie vergessen werden, dass wir es mit einer Abstraktion, freilich mit einer aus dem Seinsprozess selbst gewonnenen Abstraktion, aber nicht mit diesem selbst zu tun haben. Marx spricht es hier auch klar aus, dass - ontologisch betrachtet - "es keine Produktion im Allgemeinen gibt." Die primären, seinhaften Momente des Prozesses sind die ökonomische Struktur, ihr Wandel und dessen Kontinuität. Diese "verständige Abstraktion" darf also nie nach abstrakten, logischen etc. Kennzeichen beurteilt und angewendet werden, vielmehr ist das Kriterium einer jeden Verallgemeinerung immer die Kontinuität des realen Prozesses selbst. Es ist deshalb selbstverständlich, dass die Arbeit in ihrer ursprünglichen Form viel deutlicher als Modell ihrer komplizierteren Formen dienen kann, als dies bei den ideologischen Formen der gesellschaftlichen Praxis möglich ist. Marx skizziert in seinen eben angeführten Betrachtungen diese aus dem Sein stammende ständige Modellhaftigkeit sehr deutlich:

"Keine Produktion möglich ohne ein Produktionsinstrument, wäre dies Instrument auch nur die Hand. Keine möglich ohne vergangene, aufgehäufte Arbeit, wäre diese Arbeit auch nur die Fertigkeit, die in der Hand des Wilden durch wiederholte Übung angesammelt und konzentriert ist." Und er fügt sogleich hinzu, wie diese echt seinshafte Lage durch abstrakt logische Anwendung, deren Motiv freilich hier apologetisch ist, völlig verfälscht werden kann: "Das Kapital ist unter anderem auch Produktionsinstrument, auch vergangene, objektivierte Arbeit. Also ist das Kapital ein allgemeines, ewiges Naturverhältnis; d.h. wenn ich gerade das Spezifische weglasse, was 'Produktionsinstrument', 'aufgehäufte Arbeit' erst zum Kapital macht."²⁶ Es ist klar, dass Politik, als Form des Ausfechtens von Konflikten, die die Gesamtgesellschaft betreffen, unmöglich selbst in diesem noch so kritisch kontrollierten Sinn Modelle von der Art der Arbeit in ihrer Entwicklung herauszubilden fähig ist. Die unumgänglich einmalige Kontinuität, die schon in der Tatsache des Ausfechtens als Aufgabe enthalten ist, lässt keine derartige abstrakte Allgemeinheit entstehen. Schon, dass der auszutragende Konflikt sich im Gebiet der Einheit von Wesen und Erscheinung abspielt, dass seine unvermeidlich unmittelbare Lösungsform das Ergreifen des immer konkreten nächsten Kettengliedes ist, zeigt deutlich, dass die Grenzen einer "allgemeinen" Politik viel enger gezogen sind, als die der allgemeinen Produktion. Wo Tiefes und Geniales über Politik ausgesagt wurde, z.B. bei Machiavelli, ist dieses wesentlich konkreten Charakters, die Allgemeinheit ist weniger abstrahierend als parabelhaft.²⁷

Es ist natürlich unmöglich, die so entstehenden qualitativen Differenzen in Struktur und Dynamik der poli-

tischen Praxis ausführlich darzustellen - dazu müsste eine ökonomisch fundierte Weltgeschichte geschrieben werden - es kann hier nur darauf ankommen, an einigen prägnanten Beispielen zu zeigen, dass ihr Umfang, ihr Inhalt, ihre Wesensart, ihre Richtung etc. in stets verschiedener Weise, stets davon determiniert war und ist, was Marx die ökonomische Struktur einer Gesellschaft genannt hat. Damit ist freilich nur der allgemein verbindliche Rahmen für die politische Praxis angegeben, jedoch bereits als etwas qualitativ Eigenartiges, das sich niemals aus dem abstrakten Begriff der "Politik" ableiten lässt. Nur innerhalb des so gegebenen Spielraums können sich die konkreten, politisch auszutragenden Konflikte entfalten, das Wie des Austragens und seine kausalen Folgen stehen diesem konkreten Geschehen wieder konkret in einer von Zufällen durchsetzten Determination gegenüber. Vorerst kommt es also darauf an, diesen Spielraum in seinem Geschehen zu begreifen. Wir führen zuerst das Bild an, das der junge Marx von der ökonomisch-sozialen Beschaffenheit des Feudalismus, freilich mit deutlichem Hinweis auf die Wesensart der darin möglichen politischen Praxis entworfen hat: "Im Mittelalter gab es Leibeigene, Feudalgut, Gewerbe-Korporation, Gelehrten-Korporation etc., d.h. im Mittelalter ist Eigentum, Handel, Sozietät, Mensch politisch, der materielle Inhalt des Staats ist durch seine Form gesetzt, jede Privatsphäre hat einen politischen Charakter oder ist eine politische Sphäre, oder die Politik ist auch der Charakter der Privatsphären. Im Mittelalter ist die politische Verfassung die Verfassung des Privateigentums, aber nur, weil die Verfassung des Privateigentums politische Verfassung ist. Im Mittelalter ist Volksleben und Staatsleben identisch. Der Mensch ist das wirkliche Prinzip des Staats, aber der unfreie Mensch. Es ist also die Demokratie der Unfreiheit, die

durchgeführte Entfremdung. Der abstrakte reflektierte Gegensatz gehört erst der modernen Welt. Das Mittelalter ist der wirkliche, die moderne Zeit ist abstrakter Dualismus."28

Ein Jahr später untersuchte er den sozialen Umkreis, aus welchem in und nach der französischen Revolution eine an Inhalt und Form völlig verschiedene Art der politischen Praxis entsteht. Verständlicher- und lehrreicherweise geht dabei Marx davon aus, wie die revolutionär entstehende neue Gesellschaftsform einen schroffen qualitativen Gegensatz zur feudalen bildet: "Die politische Revolution, welche diese Herrschermacht stürzte und die Staatsangelegenheiten zu Volksangelegenheiten erhob, welche den politischen Staat als allgemeine Angelegenheit, d.h. als wirklichen Staat konstituierte, zerschlug notwendig alle Stände, Korporationen, Innungen, Privilegien, die ebensoviele Ausdrücke der Trennung des Volkes von seinem Gemeinwesen waren. Die politische Revolution hob damit den politischen Charakter der bürgerlichen Gesellschaft auf, Sie zerschlug die bürgerliche Gesellschaft in ihre einfachen Bestandteile, einerseits in die Individuen, andererseits in die materiellen und geistigen Elemente, welche den Wesensinhalt, die bürgerliche Situation dieser Individuen bilden. Sie entfesselte den politischen Geist, der gleichsam in die verschiedenen Sackgassen der feudalen Gesellschaft zerteilt, zerlegt, zerlaufen war; sie sammelte ihn aus dieser Zerstreung, sie befreite ihn von seiner Vermischung mit dem bürgerlichen Leben und konstituierte ihn als die Sphäre des Gemeinwesens, der allgemeinen Volksangelegenheit in idealer Unabhängigkeit von jenen besonderen Elementen des bürgerlichen Lebens. Die bestimmte Lebenstätigkeit und die bestimmte Lebenssituation sanken zu einer nur

individuellen Bedeutung herab. Sie bildeten nicht mehr das allgemeine Verhältnis des Individuums zum Staatsganzen. Die öffentliche Angelegenheit als solche ward vielmehr zur allgemeinen Angelegenheit jedes Individuums und die politische Funktion zu seiner allgemeinen Funktion."²⁹

Wir haben diese Gegenüberstellung angeführt, um zu zeigen, dass der ökonomisch-soziale Strukturwandel der Gesellschaft aus einer Formation in die andere der Politik nicht nur neue Inhalte gibt, bei Unverändertbleiben der Prinzipien. Solche Veränderungen der Struktur, wie die, die hier sichtbar werden, ergeben völlig neue Konstellationen für die Praxis, die sich vom sozialen Typus des Politikers und seiner Gefolgschaft bis zum jeweiligen Ziel des Handelns und der Methode seines Durchsetzens erstrecken. Natürlich bezieht sich dieser Wandel nicht bloss auf den Übergang von einer Formation in die andere. Im Laufe der Entwicklung einer Formation scheint zwar eine langsame Evolution bei gleichbleibender Struktur der Inhaltlichkeit vor sich zu gehen, jedoch diese Stabilität ist doch nur ein Schein. Auch innerhalb von solchen langsamen Wandlungen innerhalb einer Formation können Veränderungen qualitativer Art in den meisten und sehr oft wichtigsten Momenten der Struktur entstehen. So beginnt die Umwandlung der feudalen Struktur der äusseren Form nach oft als ein Kampf innerhalb des Feudalismus, mit überwiegend feudalen Mitteln und erricht ihre genuine Gestalt erst auf Spätstadien; so erscheint die kapitalistische Trennung und Selbständigmachung der bürgerlichen Gesellschaft zuerst als das Verwirklichen des *laissez faire*, um später - man denke an New Deal - einen starken staatlichen Interventionismus auszubilden, der freilich mit früheren Verknüpfungsarten zwischen

Staat und Gesellschaft nichts mehr gemein hat usw. Auch bei solchen Veränderungen führt jeder Versuch einer formalistischen Systematisation in die Irre. Die Aenderungen lassen sich nur konkret gesellschaftsontologisch begreifen, als bestimmte Momente jenes grossen Prozesses, dessen Inhalt das Zurückweichen der Naturschranke, die zunehmende Vergesellschaftung der Gesellschaft etc. bildet.

Das hierbei ausschlaggebende ontologische Problem hat bereits der junge Marx scharf ins Auge gefasst, wenn er den Unterschied zwischen Individuum "soweit es persönlich ist und insofern es unter irgendeinem Zweig der Arbeit und die dazu gehörigen Bedingungen subsumiert ist." Diese Subsumtion hebt natürlich nicht die Persönlichkeit auf, obwohl sie sie bedingt und bestimmt, aber der hier relevante "Unterschied tritt erst im Gegensatz zu einer anderen Klasse" auf oder in eigenen gesellschaftlich-wirtschaftlichen Krisensituationen. Diese gesellschaftliche Bestimmtheit des Menschen ist "im Stand /mehr noch im Stamm/ ist dies noch verdeckt, z.B. ein Adelige bleibt stets ein Adelige, ein Roturier stets ein Roturier, abgesehen von seinen sonstigen Verhältnissen, eine von seiner Individualität unzertrennliche Qualität." Die kapitalistische Gesellschaft bringt erst nämlich "die Zufälligkeit der Lebensbedingungen für das Individuum" hervor.³⁰ Zufälligkeit muss hier natürlich rein vom Standpunkt der Ontologie des gesellschaftlichen Seins betrachtet werden, als Zufälligkeit der Beziehung zwischen der naturhaften Existenz des Menschen und seiner Stellung in der Gesellschaft. Denn vom Standpunkt eines ins Generelle abstrahierten Seins im allgemeinen ist das konkrete Sein eines jeden Menschen zugleich ganz notwendig und völlig zufällig. Die Bestimmung

von Marx weist dagegen darauf, dass die Formen der gesellschaftlichen Arbeitsteilung, der Distribution im angegebenen Marxschen Sinne, rein gesellschaftlich geworden sind, dass sie ihre ursprünglich naturhaften Bestimmtheiten abgestreift haben. Man denke daran, dass etwa der Polisbürger zwar Privatbesitzer von Grund und Boden war, dies aber nur als Gemeindemitglied sein konnte, was sowohl ökonomisch wie ideologisch die weitgehendsten Folgen nach sich zieht, z.B. dass wir in der Antike keine Untersuchung darüber finden, welche Form der Grundeigentums die produktivste ist; das Interesse richtet sich vielmehr bloss darauf, "welche Weise des Eigentums die besten Staatsbürger schafft."³¹

Das Hervorheben solcher Gegensätzlichkeiten könnte bis ins Unbegrenzte ausgedehnt werden. Hier kam es nur darauf an, mit einigen Hinweisen anzudeuten, wie tiefgreifend die qualitativen Andersheiten der Gegenständlichkeit für die politische Praxis in den verschiedenen Formationen /und auch in ihren wichtigen Entwicklungsetappen/ sein können, wie sehr die daraus entspringenden qualitativen Differenzen in der Ideologie immer auf qualitativ andere Beschaffenheiten des gesellschaftlichen Seins selbst zurückführbar und zurückzuführen sind. Auf die allgemeinste Grundlage dieser Verschiedenheiten haben wir bereits hingewiesen, auf das Zurückweichen der Naturschranke, auf die zunehmende Vergesellschaftlichung der Gesellschaft. Jetzt kommt es nur darauf an, aus diesem Komplex jenes Moment hervorzuheben, das den Wendungen bringenden Einfluss auf die gesamte politische Praxis gehabt hat. Je stärker nämlich das noch unüberwundene Element der naturhaften Beziehungen in den ökonomisch-sozialen Verhältnissen ist, desto ausgesprochener bildet sich in ihnen

ein annähernd absolutes Optimum für ihre reibungslose Selbstreproduktion aus, das durch die ökonomische Höherentwicklung nur zerstört werden kann. Für die Polis bestimmt Marx das so: "Die Voraussetzung der Fortdauer des Gemeinwesens ist die Erhaltung der Gleichheit unter seinen freien self-sustaining peasants und die eigene Arbeit als die Bedingung der Fortdauer ihres Eigentums."³² Daraus folgt nun für die - ökonomisch unausweichliche - Entwicklung folgendes: "Damit die Gemeinde fortexistiere in der alten Weise, als solche, ist die Reproduktion ihrer Glieder unter den vorausgesetzten objektiven Bedingungen nötig. Die Produktion selbst, Fortschritt der Bevölkerung /auch dieser gehört zur Produktion/ hebt notwendig nach und nach diese Bedingungen auf; zerstört sie statt sie zu reproduzieren etc., und damit geht das Gemeinwesen unter mit den Eigentumsverhältnissen, auf denen es gegründet war."³³ Diese ökonomisch-sozial unvermeidliche Zersetzung nach ökonomisch-beschränkten gesellschaftlichen Blütezeiten ist der notwendige Weg aller noch nicht ganz vergesellschafteten Gesellschaften. Das hat für ihre politische Praxis die notwendige Folge eines Nach-Rückwärtsgerichtetseins: jede sich ernst nehmende Reform richtet sich instinktiv wie bewusst auf die Wiederherstellung des vergangenen optimalen Zustandes.

Erst der Kapitalismus ist eine ökonomische Formation, deren Reproduktionsprozess keine solche Bindung an ein Vergangenes besitzt, in welcher - zum ersten Mal in der Geschichte - die Zielsetzungen jener teleologischen Setzungen, die die politische Praxis ausmachen, ihren politischen Gehalt nach, nicht auf Wiederherstellung eines Vergangenen, sondern auf Herbeiführen eines Zukünftigen gerichtet werden

müssen. Freilich anfangs nur der - noch unerkennbaren - objektiven Tendenz nach. Der eigentliche ideologische Ausdruck scheint auch jetzt die Wiederherstellung des vergangenen Zustands erzielen zu wollen. Freilich kommt schon in der ideologischen Begründung solcher Setzungen das in ihnen wirksame falsche Bewusstsein zum Ausdruck: sie erstreben ja in Wirklichkeit nicht die Rückkehr zu einer früheren Blütezeit der eigenen gesellschaftlichen Entwicklung, sondern sind auf eine als "Ideal" gefasste soziale Seinsweise gerichtet, deren Züge sie aus Überlieferung und Literatur entnehmen. So war es schon mit der Ideologie der radikalen Ketzerbewegungen des Mittelalters bestellt, so ist die Ideologie auch der grossen bürgerlichen Revolution des 17.-18. Jahrhunderts in England und Frankreich beschaffen. Dass letztere, als erste, ihr Vorbild nicht aus der Religion, sondern aus dem profan-irdischen Leben der Antike nahm, bedeutet den ersten Schritt zu einer wirklichkeitsnäheren Erscheinungsweise der Neuorientierung in der politischen Praxis. /Eine andere Übergangsform ist die Abwendung von der Geschichte, die Auffassung des Gerichtetseins auf die Zukunft, als eine Verwirklichung des Reichs der Vernunft./ Man darf nämlich nicht vergessen, dass - sicherlich nicht unabhängig von der so langwährenden Vorherrschaft einer gesellschaftlich bedingten, auf die Wiederbelebung der Vergangenheit eingestellten Praxis - für das in Europa herrschende Christentum die Vergangenheit ebenfalls als Idealzustand figurierte, dass schon seit den griechischen Mythen die Vergangenheit als Vorbild für das gegenwärtige Handeln galt, keineswegs die Zukunft. Die tiefe Eingewurzeltheit einer solchen Einstellung geht, ökonomisch-sozial vermittelt,

schon im Alltag darauf aus, dem Ursprung aus Vergangenheit eine geistig-sittliche Überlegenheit dem bloss Selbstgeschaffenen gegenüber zuzuschreiben, dem verkommenen Erbe grosser Ahnen mehr Vertrauen vorzuschliessen als dem "self-made-man". Obwohl diese Vorstellung durch die ökonomische Entwicklung von Tag zu Tag starker zersetzt wird, existiert und wirkt sie vielfach noch immer und beeinflusst von der "Weltanschauung" des Alltags aus die ganze Ideologie. Wie die seinsmässig notwendige Verbreitung der neuen Ideologie den Kampf mit der religiösen bestand und besteht, wie sie auf diese einwirkt, kann hier nicht geschildert werden. Es kam nur darauf an, zu zeigen, wie tiefgreifend die qualitative Aenderung im Sein und Wirken der politischen Praxis und ihrer ideologischen Ausdrucksformen gewesen sein musste.

So stark aber auch die Wirkungen solcher qualitativen Aenderungen, solcher Wendungen auf die politische Ideologie auch sein mochten, so verschiedene Ideologien sie auch hervorbrachten, handelt es sich in alledem noch vorwiegend um den objektiven Faktor dieser Entwicklung. Es gilt nun einen Blick auf den subjektiven Faktor im Austragen gesellschaftlicher Konflikte zu werfen. Dabei darf nie ausser Acht gelassen werden, dass diese Gegenüberstellung nicht das Anerkennen von einander völlig unabhängiger Faktoren bedeutet. Der reale Spielraum, in welchem der subjektive Faktor in Erscheinung tritt, ist immer von der ökonomisch-sozialen Entwicklung umschrieben. Auch hier gilt es, dass der Mensch ein antwortendes Wesen ist, dem die Fragen vom objektiven Prozess gestellt werden. Die Berechtigung über einen subjektiven Faktor gesondert zu sprechen, beruht bloss - dieses "bloss" ist aber ein ganzer und höchst wirksamer Komplex -

darauf, dass jede Frage erst durch ihre Formulierung, die zur Antwort führt, zu einer echten Frage wird und nicht nur ein, evtl. schwer ertragbarer Zustand bleibt, dass Inhalt, Richtung, Intensität etc. der Antwort für das Ergebnis des Ausfechtens der von der objektiven Entwicklung herbeigeführten Probleme für diese eine ausschlaggebende Bedeutung gewinnen kann. Welche Wege die Entwicklung infolge einer Krise einschlagen wird, ist - ohne freilich die Wesensnotwendigkeit der ökonomischen Entwicklung aufheben zu können - sehr weitgehend von der Antwort, die im subjektiven Faktor entsteht, abhängig.

Um nun den Aktionsradius des subjektiven Faktors näher umschreiben zu können, müssen wir uns sein Verhältnis zum jeweiligen sozialen status quo ganz allgemein zu vergegenwärtigen versuchen, wobei uns stets die Seinsgrenzen der Verallgemeinerungen im gesellschaftlichen Leben gegenwärtig bleiben müssen, besonders der eben betrachtete Unterschied zwischen vollkommen und unvollkommen der ~~der~~ gesellschafte-ten Gesellschaften; unsere Untersuchungen werden sich deshalb vor allem auf den ersten, auf den neuzeitigen Typus beschränken. Marx gibt in der "Deutschen Ideologie" eine genaue Beschreibung des normalen ideologischen Bestandes in der Gesellschaft: "Die Gedanken der herrschenden Klasse sind in jeder Epoche die herrschenden Gedanken, d.h. die Klasse, welche die herrschende materielle Macht der Gesellschaft ist, ist zugleich ihre herrschende geistige Macht. Die Klasse, die die Mittel zur materiellen Produktion zu ihrer Verfügung hat, disponiert damit zugleich über die Mittel zu geistigen Produktion, so dass ihr damit zugleich im Durchschnitt die Gedanken derer, denen die Mittel zur geistigen Produktion abgehen, unterworfen sind. Die herrschenden Gedanken sind weiter

Nichts als der ideelle Ausdruck der herrschenden materiellen Verhältnisse, die als Gedanken gefasst, herrschenden materiellen Verhältnisse; also der Verhältnisse, die eben die eine Klasse zur herrschenden machen, also die Gedanken ihrer Herrschaft. Die Individuen, welche die herrschende Klasse ausmachen, haben unter Anderem auch Bewusstsein und denken daher; insofern sie also als Klasse herrschen und den ganzen Umfang einer Geschichtsepoche bestimmen, versteht es sich von selbst, dass sie dies in ihrer ganzen Ausdehnung tun, also unter Anderen auch als Denkende, als Produzenten von Gedanken herrschen, die Produktion und Distribution der Gedanken ihrer Zeit regeln; dass also ihre Gedanken die herrschenden Gedanken der Epoche sind.³⁴ Man darf der hier ausgesprochenen Gedanken nicht damit trivialisieren, als ob etwa "an sich zeitlos" beschaffene Menschen sich einfach einer äusseren Macht unterworfen werden würden. Es handelt sich vielmehr darum, dass das so entstehende gesellschaftliche Sein die natürliche Lebensbasis für den Durchschnitt der Menschen ergibt und ihre Gedanken sind dem Wesen nach nichts anderes als Versuche, über die eigene persönliche Existenz bewusst zu werden. Dass sich dies dann nicht nur in der von der gesellschaftlichen Arbeitsteilung geschaffenen Intellektuellenschicht, sondern im Durchschnitt aller, die seinsmässig sich an diese Seinsform gebunden fühlen, mehr oder weniger allgemein äussert, ist für uns kein neues Phänomen mehr; Vergegenständlichung und Entäusserung sind ja elementare gesellschaftliche Lebensformen, ohne welche weder Arbeit noch Sprache möglich waren, die Tendenz zu einer gewissen Verallgemeinerung ist also gleichfalls eine elementare Äusserungsweise aller in Gesellschaft lebender Menschen

Marx weist auch in seinen weiteren Betrachtungen darauf hin, dass auf einigermaßen entwickelten Stufen der Arbeitsteilung notwendig Differenzen~~x~~ ideologischer Art entstehen, die aber in Krisenlagen, die die Existenz der herrschenden Klassen und damit die Lebensweise der ihr angehörenden, mit ihr seinsmassig verbundenen Menschen gefährden, in den Hintergrund zu treten pflegen. Ideologie ist eben, wenn auch eine Bewusstseinsform, keineswegs schlechthin mit dem Bewusstsein über die Wirklichkeit identisch, Ideologie ist, als Mittel des Ausfechtens gesellschaftlicher Konflikte etwas eminent auf Praxis Gerichtetes und teilt damit, natürlich im Rahmen ihrer Eigenart, auch die Eigenschaft einer jeden Praxis, das Gerichtetsein auf eine zu verändernde Wirklichkeit /wobei, wie bereits gezeigt, die Verteidigung der gegebenen Wirklichkeit gegen Aenderungsversuche dieselbe praktische Struktur aufweist/. Ihre Eigenart innerhalb der Gesamtpraxis ist, die letzten Endes stets gesellschaftlich orientierte Verallgemeinerung, d.h. die abstrahierende Synthese von Phänomengruppen, deren Gemeinschaft vor allem darin besteht, dass sie zusammen beibehalten, verändert oder verworfen werden können. Daraus entsteht jene Werthierarchie, auf die Marx hinweist, dass die Klassenzugehörigkeit eines noch so scharfen Kritikers seines eigenen Klassendaseins, seiner eigenen Klasse in der sozialen Krise als Stellungnahme für diese Klasse zum Ausdruck kommen pflegt. In denselben Gedankengängen zeigt nun Marx mit vollem Recht: "Die Existenz revolutionärer Gedanken in einer bestimmten Epoche setzt bereits die Existenz einer revolutionären Klasse voraus."³⁵ Es ist unbedingt notwendig die Beziehung "revolutionäre Klasse" hervorzuheben, denn unsere frühere Unterscheidung

von Gesellschaften mit einem Gerichtetsein auf die Zukunft und von jenen, die die Wiederherstellung eines vergangenen optimalen Zustandes vergebens erstreben, hat auch zur Folge, dass Klassen mit einer revolutionären Ideologie nur in der ersten Gruppe entstehen konnten, weder Sklaven noch Plebejer haben eine solche aus sich herausentwickelt und die Ansätze zu einer solchen, bei bestimmten Ketzerguppen des Mittelalters ist ohne den städtischen Einfluss des beginnenden Kapitalismus undenkbar, d.h. ohne einer Entwicklung, die ökonomisch berufen ist, die feudale Gesellschaftsordnung zu sprengen.

Ist von revolutionären Klassen die Rede, so kommt es vor allem darauf an, die Marxsche Scheidung zwischen Klasse an sich, d.h. Klasse gegenüber der herrschenden Klasse und Klasse für sich selbst hervorzuheben. Schon bei dieser ersten Formulierung, die sich schlicht auf die Entwicklung von Klassentypen beschränkt, folgt die höchst wichtige Formulierung: "Aber der Kampf von Klasse gegen Klasse ist ein politischer Kampf."³⁶ Damit wird der unmittelbare Kampf, in dem es um den Mehrwert geht, in den grossen Komplex der Gesamtgesellschaft eingefügt; sein Politischwerden beinhaltet praktische Veränderungen bezweckende Orientierung auf die Totalität des gesellschaftlichen Seins, dessen geistige Mittel nur die Verallgemeinerungen der gesellschaftlichen Bestimmungen sein können, denn nur durch Vermittlungen dieser Art vermögen die spontanen Bewegungen der Unzufriedenheit zu politischen Taten zu werden, die unter bestimmten Umständen zu einer revolutionären Aktion synthetisiert werden können. Diese politisch-praktisch gerichteten, wenn auch in ihren individuellen Ausgangspunkten von intellektuellen und emo-

tionellen Regungen entfachten Verallgemeinerungen bilden das Medium, wodurch die politische Praxis über das unmittelbare Klasseninteresse hinauswachsen, zu einer auch gesellschaftlich universellen Bewegung werden kann. Uns interessiert dabei die ideologische Seite der Frage, und Marx und Engels stellen sie im "Kommunistischen Manifest", wo sie darauf zu sprechen kommen, wieso bei nahenden revolutionären Situationen die unterdrückte Klasse Verbündete, ja Mitstreiter, Ideologen, ideologische Führer aus der herrschenden Klasse gewinnen kann. Nachdem sie die Tatsache als geschichtliche aufgezeigt haben, charakterisieren sie die handelnden Ideologen als diejenigen, "welche zum theoretischen Verständnis der ganzen geschichtlichen Bewegung sich hinaufgearbeitet haben."³⁷

Die überall ist es hier im Interesse der begrifflichen Klarheit vor allem wichtig, die Verzweigungen der politischen Praxis ins Ideologische in revolutionären Situationen zu studieren und darzustellen, denn diese bringen sowohl die Totalität der Bestimmungen klarer zum Ausdruck und geben auch den einzelnen Bestimmungen ein scharferes Profil, eine grössere Plastik als die normalen Konflikte des Alltagslebens. Allerdings muss dabei doch daran festgehalten werden, dass einerseits in letzteren dieselben Probleme zum Vorschein kommen und dass andererseits die revolutionäre Zuspitzung zwar Steigerung ins Qualitative mit sich führen kann, jedoch in vielen wesentlichen Momenten doch auch ähnliche Strukturzusammenhänge aufweist. Darum ist es von grossem theoretischen Interesse zu sehen, wie Lenin solche Feststellungen von Marx gerade dadurch verallgemeinert, dass er sie auch auf den Klassenkampf des Alltags anwendet und

aus den Funktionen, die sie darin erfüllen, ihr Wesen zu bestimmen trachtet. Wie Marx, gestattet Lenin nicht den Klassenkampf auf die unmittelbaren Gegensätzlichkeiten zwischen Bourgeoisie und Proletariat zu beschränken. Dabei entsteht in seinen Augen nur ein spontanes trade-unionistisches Bewusstsein im Proletariat. Und ganz im Sinne von Marx anerkennt er den wahren Klassenkampf, das echte proletarische Klassenbewusstsein nur dort, wo die Priorität des Politischen bewusst zum Ausdruck kommt. Darüber sagt er, das "Kommunistische Manifest" verallgemeinernd und weiterführend: "Das politische Klassenbewusstsein kann dem Arbeiter nur von aussen beigebracht werden, d.h. ausserhalb des ökonomischen Kampfes, ausserhalb der Sphäre der Beziehungen zwischen Arbeitern und Unternehmern. Das Gebiet, aus dem allein dieses Wissen geschöpft werden kann, ist das Gebiet der Beziehungen aller Klassen und Schichten zu dem Staate und der Regierung, das Gebiet der Wechselbeziehungen zwischen sämtlichen Klassen."³⁸ Darum stellt er dem trade-unionistischen Sekretär den Volkstribunen gegenüber.³⁹ Darum fordert er neben der Organisation der Arbeiter eine Organisation der Revolutionären. Und hier zieht er, wieder verallgemeinernd, die letzten Konsequenzen aus den Feststellungen des "Manifestes". In der letzteren Organisation "muss jeder Unterschied zwischen Arbeitern und Intellektuellen vollkommen verschwinden."⁴⁰ Der subjektive Faktor der Geschichte kann sich nur dann zur vollen Schlagkraft für die Ausfechtung der Konflikte entwickeln, wenn einerseits die bloss unmittelbare Unzufriedenheit mit den gegebenen gesellschaftlichen Zuständen, die Opposition gegen sie sich auch theoretisch zur Verneinung ihrer Totalität erhebt und wenn andererseits die so entstehende Begründung nicht eine bloss

Kritik der Totalität des Bestehenden bleibt, sondern auch imstande ist, die so gewonnenen Einsichten in Praxis umzusetzen, also die theoretische Einsicht zur schlagkräftigen Praxis der Ideologie zu steigern. Der junge Marx hat diesen Prozess bereits in seiner Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie prägnant und plastisch formuliert: "Die Waffe der Kritik kann allerdings die Kritik der Waffen nicht ersetzen, die materielle Gewalt muss gestürzt werden durch materielle Gewalt, allein auch die Theorie wird zur materiellen Gewalt, sobald sie die Massen ergreift. Die Theorie ist fähig, die Massen zu ergreifen, sobald sie ad hominem demonstriert, und sie demonstriert ad hominem, sobald sie radikal wird. Radikal sein ist die Sache an der Wurzel fassen. Die Wurzel für den Menschen ist aber der Mensch selbst."⁴¹

Gerade hier, wo die praktische Bedeutung der teleologischen Setzungen ihren Gipfelpunkt erreicht, wird es ersichtlich, dass nur ihr Sein und Wesen teleologischen Charakters ist. Weder der gesellschaftliche Prozess, der sie hervorbringt, noch die Folgeerscheinungen der politischen Taten, haben etwas mit irgendeiner Teleologie zu tun. Lenin als grosser Theoretiker des subjektiven Faktors, wenn er auf dessen historische Möglichkeiten und Rolle zu sprechen kommt, drückt diesen Tatbestand sehr deutlich aus. Er spricht von der äussersten Zuspitzung der politischen Konflikte, von den Bedingungen einer revolutionären Situation; diese treten ein "wenn die 'unteren Schichten' die alte Ordnung nicht mehr wollen und die 'Oberschichten' in alter Weise nicht mehr leben können."⁴³ Der Gegensatz von Wollen und Können drückt vor allem die gegensätzliche Weise der politischen Praxis auf seinen beiden Polen aus, indem für die herrschende Klasse die normale, ja die bloss nicht allzu

anormale Reproduktion des Lebens ausreicht, um den status quo aufrechtzuerhalten, während für die Unterdrückten ein energischer und einheitlicher Willensakt, also eine echte Aktivität nötig ist. Dadurch ist die entscheidende Funktion des subjektiven Faktors in der Umwandlungsweise der Formationen der Gesellschaft bestimmt.

Aus dieser Formulierung von Lenin folgt zweierlei. Erstens dass keine Herrschaft einfach von selbst zusammenbricht, was er wiederholt in der Form ausdrückt, dass es politisch keine absolut ausweglose Lage gibt, was selbstredend auch das Gegenteil involviert, dass keine automatisch günstige Lösung möglich ist. Die grossen historischen Wandlungen sind also nie einfach mechanisch notwendige Folgen der Entwicklung der Produktivkräfte, ihrer sprengenden Wirkung auf die Produktionsverhältnisse und dadurch vermittelt auf die ganze Gesellschaft. Zweitens, dass diesem Negativum ein Positives entspricht: die Fruchtbarkeit der verändernden Aktivität, der umwälzenden Praxis. Es ist die grosse, welthistorische Lehre der Revolutionen, dass das gesellschaftliche Sein sich nicht bloss verändert, sondern immer wieder verändert wird. Diese aktive Seite hebt die eben zitierte Leninsche Bestimmung hervor. Ihre notwendige historische Folge ist, dass die ökonomische Entwicklung zwar objektiv revolutionäre Lagen schaffen kann, jedoch bringt sie keineswegs mit ihnen simultan in zwangsläufigem Zusammenhang den faktisch und praktisch ausschlaggebenden subjektiven Faktor hervor. Die konkreten gesellschaftlich-geschichtlichen Umstände müssen bei jedem Einzelfall konkret erforscht werden. Allgemein ontologisch beruhen sie letzten Endes auf den Alternativcharakter eines jeden menschlichen Entschlusses, der zur notwendigen Voraus-

setzung hat, dass dieselben gesellschaftlichen Ereignisse auf verschiedene Schichten und innerhalb deren Bereich auf die verschiedenen Individuen verschieden einwirken. Von eindeutiger kausaler Determiniertheit können jedoch nur diese Ereignisse, die von ihnen geschaffenen Lagen sein. Natürlich hat jede Reaktionsweise eines jeden Einzelmenschen ihre konkret-kausale Vorgeschichte; ihr determinierender Einfluss ist jedoch nicht entfernt so eindeutig, wie der Zusammenhang zwischen zwei ökonomischen Phänomenen. Lenin hat diese Vieldeutigkeit der Stellungnahme der Menschen vor grossen Entscheidungen stets klar gesehen. Als er am Vorabend der November-Entscheidung die subjektiven Bedingungen für den bewaffneten Aufstand bejaht, stellt er zugleich ohne jede Schönfärberei fest, dass es Teile der unterdrückten Massen gibt, die in ihrer unmittelbaren, auswegslos scheinenden Verzweiflung unter den Einfluss der äussersten Reaktion geraten sind und erläutert mit gelassener Objektivität, warum das so kommen musste.⁴³ An anderer Stelle zählt er eine Reihe revolutionärer Situationen auf, die doch nicht zu Revolutionen geführt haben; so die 60-er Jahre in Deutschland, so 1859-61 und 1879-80 in Russland. "Warum? Weil nicht aus jeder revolutionären Situation eine Revolution entsteht, sondern nur aus einer Situation, in der zu den oben aufgezählten objektiven Wandlungen noch eine subjektive hinzukommt, nämlich: die Fähigkeit der revolutionären Klasse zu revolutionären Massenaktionen, genügend stark, um die alte Regierungsgewalt zu zerschmettern /oder zu erschüttern/, - sie, die niemals, selbst in der Epoche der Krisen nicht, 'fällt', wenn man sie nicht 'fallen lässt'".⁴⁴

Daraus folgt natürlich keinerlei historischer Irrationa-

lismus, keinerlei "Chaos", in welchem nur "das Genie" den richtigen Ausweg finden könnte, etc. Diese Divergenzen innerhalb des subjektiven Faktors sind ebenfalls ausnahmslos kausal bedingt und können darum - zumindest post festum - völlig rational erfasst werden. Dem widerspricht keineswegs, dass die Situationen gesellschaftlicher Entscheidungen stets **b**edeutsame Komponenten von derartigen Divergenzen, Unentschiedenheiten enthalten müssen. Es handelt sich ja - im Massenmasstabe der Gesamtgesellschaft - um die höchst gesteigerte Zuspitzung der uns längst bekannten Lage, dass die Folgen jener teleologischen Setzungen, die andere Menschen zu neuen Setzungen zu veranlassen bestimmt sind, dass die Folgen jener teleologischen Setzungen, die auf andere Menschen so wirken, niemals jene zumindest unmittelbare eindeutige Bestimmtheit erlangen können, wie jene die im Stoffwechsel der Gesellschaft mit der Natur auf einer relativ richtigen Erkenntnis des relevanten Naturzusammenhangs beruhen. Denn die hier gemeinten Setzungen sind darauf gerichtet: eine Alternative klarzustellen, den Menschen die gewünschte Entscheidung nahezu legen, zu suggerieren. Dass bei politischen Entscheidungen vor allem die ökonomischen Tatsachen, aber auch die Folgen der früher geführten Politik etc. ebenfalls unmittelbar auf die Menschen einwirken, ändert an dieser Struktur nichts wesentliches, macht höchstens die Voraussetzungen, die Motive etc. der Entschlüsse noch verwickelter. Da aber die Menschen nicht in einem sozial~~x~~ luftleeren Raume handeln, sondern stets in einer konkreten gesellschaftlichen Umgebung, im Zusammenhang mit den darin wirksamen konkreten Prozessen, die ihnen gleichfalls konkrete Alternativen stellen, ist eine Erkenntnis der Tendenzen zwar

schwierig, nie ohne Unsicherheitskoeffizienten, aber keineswegs unmöglich.

Ganz konkret betrachtet, sogar weitaus klarer als im sogenannten normalen Alltagsleben. Wer bezweifelt, dass die Allgemeinheit eine Kategorie des Seins ist, bevor sie ihre dominierende Stellung im Denken einnehmen könnte, dass insbesondere Verallgemeinerung eine real bewegende Kraft des menschlichen Lebens vorstellt, sollte - das Interesse auf den Menschen gerichtet - die Geschichte der Revolutionen studieren. Es gehört ja zu ihrem Wesen, auch zu dem der objektiven Seite jeder revolutionären Lage, dass sie, besonders auf ihren Höhepunkten, die gesellschaftlich-menschlichen Alternativen vereinfacht, reduzierend zusammenfasst, verallgemeinert. Während im normalen Alltag eine jede Entscheidung, die noch nicht zur völligen Routine geworden ist, in einer Atmosphäre von zahllosen "Wenns" und "Abers" gefällt wird, so dass schon Urteile über Totalitäten, geschweige denn Stellungnahmen zu ihnen höchst selten und fast immer bloss unverbindlich stattfinden, zieht sich in der revolutionären Lage, oft schon in den Prozessen, die sie vorbereiten, diese schlechte Unendlichkeit von isolierten Einzelfragen in wenige Zentrale zusammen, die aber den meisten Menschen als Schicksalprobleme ihres eigenen Lebens gegenüberstehen, die im Gegensatz zum "normalen" Alltag schon in ihrer Unmittelbarkeit die Gestalt einer klaren Antworten erheischenden, deutlich formulierten Frage erhalten. Die Bedeutung des "nächsten Kettengliedes" als Ausweg aus der Krise, die wir früher von der objektiven Seite betrachtet haben, kann also im Leben selbst eine direkt an das Subjekt appellierende Stimme erhalten. Es wäre aber vom Standpunkt des seinsmässigen Erfassens oberflächlich und irreführend,

in dieser Lage nur eine Auswahl unter den jeweils unzähligen Einzelfragen des normalen Alltags zu erblicken. Eine solche Auswahl ist zweifellos ebenfalls, sogar primär wirksam objektiv vorhanden, es handelt sich doch um eine hierarchische Anordnung von realen Problemkomplexen in einer realen Gesellschaft. Aber in einer jeden solchen Auswahl steckt immer zugleich eine Tendenz zur Verallgemeinerung. Die neuen Strömungen, die die Gesellschaft zu umformen berufen sind, verkörpern sich in seienden Gegenstandskomplexen, die nach dem Ablauf der Umwälzung - sei sie gelungen oder gescheitert - in neuen Gegenständen, in Neuformungen der alten ein neues Sein in der neuen Seinstotalität erhalten. Im unmittelbaren Sinne haben die Gesellschaften manche Restaurationen erlebt. Dem Wesen nach vermochte aber - was immer die Menschen dachten und taten - noch nie eine Gesellschaft den Zustand vor der Revolution wiederherzustellen; hinter den lautesten alten Worten ist ein neuer Sinn, der einer anderen, einer reicher vergegenständlichten Gesellschaft entspricht, und mit diesem Wandel werden die in ihr lebenden Menschen - rasch oder langsam, bewusst oder unbewusst - auch in andere verwandelt.

Dass also die Menschen ihre Geschichte selbst machen, erhält die entwickeltste, die adäquateste Gestalt gerade in den Revolutionen. Die prägnant gestellten zentralen Fragen verleihen dem "antwortenden Wesen" eine Wucht in der Weltgestaltung und dadurch vermittelt in der Selbstgestaltung, die es im normalen Alltag auch vereint, geschweige denn vereinzelt, unmöglich besitzen konnte. Durch eine solche Aktivität der Menschen entsteht in den grossen Krisen eine gesellschaftlich seiende Erscheinungswelt, die in ihrer Weiterent-

wicklung dem objektiven Fortschreiten des Wesens immer angemessener werden kann. Diese Angemessenheit ist nun keineswegs bloss in direkt ökonomischem Sinne gemeint. Eine grosse ökonomische Umwälzung, vor allem der Übergang aus einer Formation in die andere, sorgt schon selbst dafür, dass die menschlichen Tätigkeitsformen /und damit ihre gesellschaftlich grundlegende Beschaffenheit/ sich an die neuen Produktionsverhältnisse anpassen. Das kann aber, was den Menschen als Totalität betrifft, in äusserst gegensätzlichen Formen, auf sehr verschiedenen Stufen und Arten der Annäherung entstehen. Denn - und damit kommen wir zum ontologisch fundamentalen Problem solcher Umwälzungen - die zwangläufige Entwicklung des ökonomischen Wesens, über dessen Inhalte schon wiederholt die Rede war, ist zwar an sich von einer strikten Notwendigkeit, ist in ihrem Gang unabhängig davon, was die Menschen denken und wollen, steht aber zum Geradesosein der Totalität des so entstehenden gesellschaftlichen Lebens, wozu vor allem dieses als Erscheinungswelt gehört, im Verhältnis einer blossen Möglichkeit. D.h., dass diese Entwicklung des Wesens in äusserst verschiedenen Erscheinungsformen vor sich gehen kann, die einerseits sich in den Abweichungen der politisch-sozialen Struktur der einzelnen Gesellschaften voneinander, andererseits in der Beschaffenheit der in ihnen sich entfaltenden Menschen als Verschiedenheit ihres persönlichen Wesens offenbaren. Darin äussert sich nun eine ontologisch zentrale Frage der gesellschaftlichen Entwicklung, nämlich die, ob und wie weit die gesellschaftlichen Folgen der ökonomischen Umwälzungen jene Kräfte, Fähigkeiten etc. der Menschen faktisch freisetzen, die durch sie sozial möglich geworden sind. Das kann die Entwicklung des Wesens

selbst unter keinen Umständen kraft seiner inneren Notwendigkeit direkt, mechanisch garantieren. Sie führt zur Krise, diese löst Aktionen der Menschen aus, diese Aktionen bringen nun entsprechende Wandlungen in den Menschen hervor. Wir haben früher, als wir uns mit diesem Phänomen beschäftigten, in ihm den Grund für die ungleichmässige Entwicklung erblickt. Jetzt erst enthüllt diese Feststellung ihren zentralen ontologischen Gehalt: wer etwa die demokratischen Revolutionen in Europa seit dem 17. Jahrhundert verfolgt, kann leicht sehen, wie die grossen Nationen - im positiven wie im negativen Sinn - in und durch die Art ihrer Aktivitäten in diesen Umwälzungen sich selbst im Sinne eines solchen Menschwerdens und Menschseins geformt haben. Ökonomisch hat sich die kapitalistische Produktionsweise überall durchgesetzt, auch in Deutschland, wo die Revolution immer schmachlich vor den alten Mächten kapitulierte, wo deshalb keine radikale Umwälzung der Erscheinungswelt, der Institutionen, der sie handhabenden und von ihnen gehandhabten Menschen stattgefunden hat. Dass innerhalb von solchen gesamt-nationalen ungleichmässigen Entwicklungen auch ungleichmässige Entwicklungen auf einzelnen, besonders auf typisch ideologischen Gebieten stattfinden können, kann man ebenfalls am Beispiel Deutschlands /besonders zwischen 1789 und 1848/ studieren.

Wenn also im politischsten Dokument der Marxismus, im "Kommunistischen Manifest" die letztthinige Perspektive der Klassenkämpfe, also der politischen Praxis einen alternativen Charakter hat, so drückt sich darin ein Zentralpunkt der Marxschen Lehre vom Geschichtsablauf aus. Das kommt bei Marx, wann immer er über die Verwirklichung des Sozialismus spricht klar zum Vorschein. Im dritten Band des "Kapital" kommt Marx

auf die Zentralfrage zu sprechen. Er bestimmt sogleich die Stelle des "Reiches der Freiheit", die der Sozialismus und auf höherer Stufe der Kommunismus herbeizuführen berufen sind, wie folgt: "Das Reich der Freiheit beginnt in der Tat erst da, wo das Arbeiten, das durch Not und äussere Zweckmassigkeit bestimmt ist, aufhört; es liegt also der Natur der Sache nach jenseits der Sphäre der eigentlichen materiellen Produktion." Wenn in diesen Betrachtungen innerhalb des gesellschaftlichen Seins die Komplexe von Wesen und Erscheinung unterstrichen wurden, so ist ihre Übereinstimmung mit dieser Zweiteilung von Marx offenkundig. Marx konkretisiert nun das Spezifische der Ökonomie als Reich der Notwendigkeit, indem er zuerst ihre Erweiterung infolge des Wachstums der Produktivkräfte und der dadurch befriedigten Bedürfnisse feststellt, um zu dieser gedanklichen Synthese zu gelangen: "Die Freiheit in diesem Gebiet kann nur darin bestehen, dass der vergesellschaftete Mensch, die assoziierten Produzenten, diesem ihre Stoffwechsel mit der Natur rationell regeln, unter ihre gemeinschaftliche Kontrolle bringen, statt von ihm als von einer blinden Macht beherrscht zu werden; ihn mit dem geringsten Kraftaufwand und unter den, ihrer menschlichen Natur würdigsten und adäquatesten Bedingungen vollziehen. Aber es bleibt dies immer ein Reich der Notwendigkeit. Jenseits desselben beginnt die menschliche Kraftentwicklung, die sich als Selbstzweck gilt, das wahre Reich der Freiheit, das aber nur auf jenem Reich der Notwendigkeit als seiner Basis aufblühen kann. Die Verkürzung des Arbeitstags ist die Grundbedingung."⁴⁵

Beginnen wir unsere näheren Betrachtungen dieser theoretisch höchst wichtigen Stelle mit dem letzten Satz über die Verkürzung des Arbeitstags. Denn solche konkrete Feststellun-

gen pflegt die bürgerliche Wissenschaft der Gegenwart dazu gebrauchen, um das "Veraltetsein" des Marxismus nachzuweisen. In Wirklichkeit steht die Sache so: zur Zeit, als Marx diese Zeilen schrieb, hatte in der kapitalistischen Ausbeutung der absolute Mehrwert die führende Rolle. Klarerweise musste bei einer Perspektive der objektiven Voraussetzungen der radikalen Umwandlung in die neue Formation die Verkürzung des Arbeitstags, als Bedingung, an entscheidender Stelle stehen. Inzwischen hat die Entwicklung des Kapitalismus selbst, durch das nunmehrige Dominieren des relativen Mehrwerts, dieser Frage einen anderen ökonomischen Aspekt gegeben. Marx ist natürlich von der damals real vorhandenen Lage ausgegangen und hat ihre Perspektiven untersucht. Da er aber, wie wir wissen, die Produktion des absoluten Mehrwerts "als materiellen Ausdruck der formellen Subsumtion der Arbeit unter das Kapital" betrachtet, dagegen den relativen Mehrwert als die "reelle Subsumtion",⁴⁶ beinhaltet die gegenwärtige Lage für die Methode des Marxismus keinerlei Widerlegung. Es handelt sich bloss darum, dass eine ökonomische "Grundbedingung" zum Sozialismus sich bereits im Kapitalismus zu verwirklichen beginnt, ohne - was freilich Marx nie behauptet hat - damit automatisch den Sozialismus herbeizuführen. Wir müssen also auf die methodologisch ausschlaggebenden Momente näher eingehen.

Das erste ist: die Ökonomie ist und bleibt auch im Sozialismus ein Reich der Notwendigkeit. Da "Ringens des Menschen mit der Natur", "um sein Leben zu erhalten und zu reproduzieren" kann seinen seinsmässigen Grundlagen nach sich prinzipiell nicht ändern; es beruht auf dem unaufhebbaren Verhältnis zwischen Mensch /Gesellschaft/ und Natur. Ohne ausdrückliche Polemik lehnt Marx hier jede Utopie

ab, die von Fourier bis Ernst Bloch, mit dem Entstehen eines Reiches der Freiheit in der Gesellschaft eine prinzipielle seinsmässige Veränderung im Sein der Natur und damit auch in ihrem Verhältnis zu Mensch und Gesellschaft annimmt. Darin ist ein wichtiges Prinzip der Marxschen Ontologie ausgesprochen: der Übergang des Naturseins ins gesellschaftliche Sein kann keine Rückwirkung auf die seinsmässige, kategorielle Beschaffenheit der Natur selbst ausüben; die ungeheure Ausdehnung der Erkenntnis der Natur durch Arbeit und durch aus ihre entspringenden Wissenschaften kann bloss den Stoffwechsel zwischen den beiden intensivieren, auf ungeahnte Höhen erheben, deren Voraussetzung ist aber immer bloss die zunehmende Einsicht in das Ansichsein der Natur, nie die Veränderung ihrer Seinsprinzipien. Es wird allerdings auch viel über den "naturgesetzlichen" Charakter der ökonomischen Gesetze gesprochen. Ontologisch ist der Ausdruck insofern nicht ganz exakt, als jedes ökonomische Geschehen aus von teleologischen Setzungen in Gang gebrachten Kausalketten besteht, während in der Natur selbst teleologische Setzungen nie vorkommen. Die Berechtigung dieses Ausdrucks beruht bloss darauf, dass, wie wir es im Marx-Kapitel gezeigt haben, die Wesensgesetze der ökonomischen Entwicklung, nämlich Sinken der zur Reproduktion nötigen gesellschaftlichen Arbeitszeit, Zurückweichen der Naturschranke bei zunehmendem Gesellschaftlicherwerden der Gesellschaft und Integration der ursprünglich kleinen Gesellschaften bis zum Entstehen einer Weltwirtschaft seinsmässig zwar ebenfalls aus teleologischen Setzungen entspringen, jedoch die von diesen ausgelösten Kausalketten unabhängig von Inhalt, Intention etc. der sie herbeiführenden Setzungen zur Geltung

gelangen. In diesem Sinn gehört die Welt der Ökonomie dem Reich der Notwendigkeit an. Freilich darf dabei der fundamentale Widerspruch zwischen dieser Notwendigkeit und der der Natur für keinen Augenblick übersehen werden. Die Naturgesetze wirken sich völlig gleichgültig der Gesellschaft gegenüber aus. Schon im Ausdruck gleichgültig kann eine unzulässige anthropomorphisierende Nuance mitklingen. Das gesellschaftliche Reich der Notwendigkeit dagegen ist der Motor einer jeden menschlichen Entwicklung. Marx weist auf unzähligen Stellen darauf hin, dass von der Menschwerdung des Menschen durch die Arbeit bis zu den höchsten Formen von Arbeitsteilung und Arbeitsweise diese ununterbrochen das Menschwerden des Menschen gefördert haben. Freilich fügt er hinzu, dass "die höhere Entwicklung der Individualität nur durch einen historischen Prozess erkaufte wird, worin die Individuen geopfert werden."⁴⁷ So geht es, wie wir ebenfalls gezeigt haben, auf allen Gebieten des Reichs der Notwendigkeit zu.

Aus alledem ist ersichtlich, dass dieser objektiv gesetzliche ökonomische Prozess zwar eine Höherentwicklung des gesellschaftlichen Seins beinhaltet, aber in keiner Hinsicht selbst teleologischen Charakters ist; er bewegt sich, im früher skizzierten Rahmen, in der Richtung auf die immer reinerere Entfaltung der Gesellschaftlichkeit des gesellschaftlichen Seins, stellt damit die davon geformten und ummodellten Menschen vor Fragen, deren richtiges Beantworten sie sowohl zu wirklichen Gattungswesen, wie zugleich zu echten Individualitäten machen kann. Der Prozess selbst ergibt allerdings seinsmässig nur einen jeweils realen Möglichkeitsspielraum dafür. Ob die Antworten im eben angedeuteten Sinn

oder im entgegengesetzten ausfallen, ist nicht mehr vom ökonomischen Prozess selbst determiniert, sondern ist eine Folge der Alternativentscheidungen der Menschen, die von diesem Prozess vor solche gestellt werden. Der subjektive Faktor in der Geschichte ist also zwar, letzten Endes, aber nur letzten Endes, das Produkt der ökonomischen Entwicklung, indem die Alternativen, vor die er gestellt ist, von diesem Prozess hervorgebracht werden, er handelt dennoch im wesentlichen Sinne relativ frei von ihm, indem sein Ja oder Nein nur den Möglichkeiten nach an ihn gebunden ist. Darin ist die grosse historisch aktive Rolle des subjektiven Faktors /und mit ihm der Ideologie/ begründet. Wenn Marx nun den Übergang zum Sozialismus, den Eintritt ins Reich der Freiheit charakterisieren will, kommt er bereits in der Analyse des - bleibenden - Reichs der Notwendigkeit auf dieses Problem zu sprechen. Es ist noch die reine Sprache der Ökonomie, wenn dabei von rationeller Regelung, von "gemeinschaftlicher Kontrolle", von "geringstem Kraftaufwand" die Rede ist. Sobald er aber darauf zu sprechen kommt, dass die Menschen diese Organisation "unter den ihrer menschlichen Natur würdigsten und adäquatesten Bedingungen vollziehen" sollen, entsteht innerhalb der Welt der Ökonomie bereits ein Sprung. Denn der Drang nach Erhöhung der Produktivität entspringt mit spontaner Notwendigkeit aus der ökonomischen Tätigkeit selbst. Dass sich dabei auch die Fähigkeiten der Menschen entwickeln, ist vom Wesen aus gesehen ein Nebenprodukt. Natürlich gab es und gibt es Fälle, wo dies beabsichtigt und gefördert wird; es genügt an die Blütezeit des Zunfthandwerks zu denken, oder an die Gegenwart, wo das Erziehungssystem weitgehend auf eine solche Vorbereitung für die Produktion gerichtet ist. Ja es gibt heute schon Betriebe, in denen eigens dazu angestellt

Psychologen mit Ausarbeitung von Verfahren zur Erhöhung der Arbeitslust beschäftigt sind usw. Das sind aber ausnahmslos Mittel zur Erhöhung der Produktivität, also Mittel zur Verwirklichung rein ökonomischer Zielsetzungen.

Die der "menschlichen Natur würdigsten und adäquatesten Bedingungen" der Produktion verlangen dagegen eine Organisation der Ökonomie nach nicht mehr rein ökonomischen Zielsetzungen. Das steht in engem Zusammenhang mit der Charakteristik, die Marx über die Arbeit im Kommunismus gibt: "nachdem die Arbeit nicht nur Mittel zum Leben, sondern selbst das erste Lebensbedürfnis geworden" ist.⁴⁸ Auch wenigstens partielle Beispiele solcher Einstellung hat die Geschichte immer wieder produziert; von einfachen Bauernwirtschaften unter relativ günstigen Umständen bis zum Handwerk des späten Mittelalters und der Renaissance gab es immer wieder Lagen, in denen die Arbeit eine solche Rolle im Leben der Menschen spielen konnte. Freilich stets bloss vorübergehend, denn die ökonomische Entwicklung hat bis jetzt solche subjektive Vollendungen, die auf Unentwickeltheit der Produktivkräfte beruhen, immer mit Notwendigkeit zerstört. Aus dem Menschen freilich ist die Leidenschaft, den Sinn seines Lebens in seiner Arbeit zu finden, nicht auszurotten; individuelle Bestrebungen dieser Art tauchen demgemäss in allen Gesellschaften, auch in denen der Gegenwart, sporadisch, aber immer wieder auf. Das alles zeigt aber nur, dass die Marxsche Forderung keinen der bisherigen Entwicklung völlig fremden, utopischen Sinn hat, sie setzt nur Fähigkeiten, Wünsche, Leidenschaften etc. frei, die in den Gesellschaften unter der Herrschaft der Ökonomie sich unmöglich allgemein ausleben konnten, die, obwohl sie wesentliche Kennzeichen der Menschengattung sind, erst durch ihren Gesamt-

willen der Entwicklung eine neue Richtung zu geben, das Leben aller Menschen zur Sinnhaftigkeit formen können. Hier ist also die Menschheit vor eine Entscheidung gestellt, die nur auf Grundlage einer das gesellschaftliche Sein wirklich erfassenden Ideologie ausgetragen werden kann. Natürlich schafft erst die Notwendigkeit der ökonomischen Entwicklung, die Möglichkeiten zu einer solchen realen Alternative. /Sozialistische Gesellschaften mit niedrigem Stand der Produktivkräfte sind objektiv kaum in der Lage, solche Entscheidungen zu treffen./ Hier, wo nicht von praktisch-politischen Perspektiven, sondern bloss von der allgemeinen ontologischen Lage die Rede ist, kann nur bemerkt werden, dass, wenn die Alternative des Übergangs vom Reich der Notwendigkeit in das der Freiheit auf die Tagesordnung gestellt ist, ihr ideologisches Austragen einen qualitativ anderen, höheren Charakter haben muss, als bisher in den Krisen der Geschichte.

Die fundamental ontologischen Grundlagen der Frage können sich natürlich nicht ändern. Es kann nur die Entwicklung der Produktivkräfte, die die Menschen vor solche ideologische Alternativen stellen. Hier kommt aber, noch deutlicher als bis dahin in der Menschheitsgeschichte die von uns wiederholt dargelegte ontologische Situation zum Vorschein: die Notwendigkeit der ökonomischen Entwicklung ist es, die einen Möglichkeitspielraum für die ideologischen Entscheidungen der Menschen schafft. Oder, um das Spezifische dieser Lage im Gegensatz zu den - sonst ontologisch ähnlich gearteten - früheren hervorzuheben: die ökonomische Entwicklung kann /und wird/ ~~erreichen~~ einen Punkt erreichen, wo alle objektiven Bedingungen zum echten Menschwerden des Menschen vorhanden sind, wo das Menschengeschlecht an sich zu einer wirklichen Menschengattung geworden ist. Es ist hier natürlich unmöglich ein

konkretes Bild über diesen Möglichkeitsspielraum zu geben. Der Tendenz nach handelt es sich sicher darum, dass die schrankenlose Fortbildung der Produktivkräfte ihren ökonomischen Sinn verliert. Dazu sind heute freilich nur gewisse - unmöglich ganz eindeutig interpretierbare - Tendenzen sichtbar. Am deutlichsten zeigt sie sich in der Wendung, die die atomare Entwicklung für die Kriegsführung bedeutet; der Atompatt ist etwas, das in der bisherigen Weltgeschichte keine Analogie hat. Das wirkt sich freilich auf die ökonomisch-technischen Kriegsvorbereitungen, auf den Einfluss, den diese auf die ökonomische Produktion im allgemeinen ausüben noch nicht aus, kann aber in einer vielleicht nicht einmal allzu fernen Zukunft doch aktuell werden, indem es offenbar wird, dass auf manchen Gebieten die weitere Erhöhung der Produktivität ihren ökonomischen Sinn immer mehr verliert. Ob jedoch dieses Ansich zu einem Fürsich, diese Möglichkeit zu einer Wirklichkeit wird, kann bereits nicht mehr vom ökonomischen Prozess direkt abgeleitet werden, obgleich natürlich die Möglichkeit als soziale Realität vom ökonomischen Prozess hervorgebracht wird.

Bisher haben wir bloss die auf die Ökonomie selbst bezogenen neuen Alternativen untersucht. Marx spricht aber an der angeführten Stelle mit unzweideutiger Klarheit über das Wesen des Reichs der Freiheit, dessen Voraussetzungen den Gegenstand dieser Alternativen bilden. Er sagt über das Verhältnis des Reichs der Freiheit zum Reich der Notwendigkeit: "Jenseits desselben beginnt die menschliche Kraftentfaltung, die sich als Selbstzweck gilt, das wahre Reich der Freiheit." Es vergisst freilich nicht hinzuzufügen, dass das Reich der Notwendigkeit die unabdingbare Basis der

so entstehenden Blüte bleiben muss. Erst in diesem Zusammenhang erhält "die menschliche Kraftentfaltung, die sich als Selbstzweck gilt" ihren konkreten Sinn. Wir haben bereits über die Arbeit als erste Grundlage des menschlichen Lebensprozesses gesprochen, wir haben ebenfalls gezeigt, dass die untrennbare Doppelseitigkeit im realen Menschwerden des Menschen, seine Entwicklung sowohl als Gattungswesen wie zugleich als Individualität aus dem Arbeitsprozess, im weitesten Sinne genommen, herauswächst. Soll dieser Prozess richtig verstanden werden, so gilt es, seine Gedoppeltheit sowohl in der Getrenntheit wie in der Vereinigung der Momente angemessen zu erfassen. Die Fragen, die die ökonomischen Prozesse im dynamischen Wandel der Formationen aufwerfen, durch deren Beantwortung die einzelnen Menschen sich sowohl als Gattungswesen wie als Individualität formen und entfalten, haben zwar die Basis ihrer letztthinigen Realität in den ökonomisch determinierten Gegenständlichkeiten der jeweiligen Gegenwart, gehen jedoch eben in der sozial, vor allem auf gesellschaftlicher Arbeitsteilung begründeten Seinsumwelt ununterbrochen über diese Unmittelbarkeit hinaus. Dieses Hinausgehen ist aber letzten Endes doch vom materiellen Produktionsprozess bestimmt; wenn sich eine bestimmte geistige Stellungnahme verselbständigt, so ist stets ein gesellschaftliches Bedürfnis als Motor dazu vorhanden. Dieser Zusammenhang muss keineswegs ein bewusstseinsmässiger sein, ja er ist es in der Wirklichkeit nur in den extremsten Ausnahmefällen. "Sie wissen das nicht, aber sie tun es", sagt Marx über die gesellschaftliche Praxis der Menschen, und man kann sagen, je entfernter eine solche Praxis vom Produktionsprozess im engeren Sinne ist, desto geringer ist

~~ist~~ die Wahrscheinlichkeit, dass sie mit richtigen Bewusstsein über die eigenen gesellschaftlichen Grundlagen und Funktionen vollzogen wird.

Das Bewusstsein entsteht unmittelbar aus der Lage, in die jeder Einzelmensch in der Gesellschaft versetzt ist, aus den Wirkungen, die diese Lage, die sich aus ihr ergebenden Aufgaben, ihr Gelingen oder Misslingen etc. auf jeden Einzelmenschen ausüben, die er, äusserlich wie innerlich, zu bewältigen trachten muss, um sein Leben als Einzelmensch in der Gesellschaft in einer Weite zu verwirklichen, die seine Existenz sichert und ihm womöglich darüber hinaus das Maximum an innerer Genugtuung und Einklang mit sich selbst verschafft. "Das Bewusstsein", sagt Marx in der "Deutschen Ideologie", "kann nie etwas Anderes sein als das bewusste Sein, und das Sein der Menschen ist ihr wirklicher Lebensprozess."⁴⁹ Auch in der unmittelbarsten Gegebenheit solcher Lebensprozesse entsteht die fundamentale, zusammenhängende und unaufhebbare Polarität des gesellschaftlichen Seins: Individualität und Gattungsmässigkeit als Grundstruktur der Praxis, des sie leitenden, begleitenden und aus ihr folgenden Bewusstseins. Es kann als allgemein bekannt vorausgesetzt werden, dass Inhalt, Form, Wechselbeziehungen etc. von Gattungsmässigkeit und Individualität auf jeder Etappe der gesellschaftlichen Entwicklung verschieden beschaffen sind und verschiedene Beziehungen zueinander ins Leben rufen. Darum kann - bewusstseinsmässig - einmal die eine, das andere Mal die andere Komponente im Vordergrund des Interesses stehen, zuweilen so stark, dass die andere gänzlich zu verschwinden scheint. Das ist z.B. in der Gegenwart der Fall. Die Individualität beherrscht, besonders in der In-

telligenz das Bewusstsein so ausschliesslich, dass Vorstellungen dominieren, als ob es eine Gattungsmässigkeit und mit ihr eine Gebundenheit alles Individuellen an die Gesellschaftlichkeit gar nicht gäbe /höchstens rein und negativ objektiv in der Form der "Entfremdung"/. Der darin enthaltene ontologische Illusionismus verrät sich indessen, sobald man sich den Tatsachen zuwendet, schon darin, dass objektiv das Ansichsein der menschlichen Gattung noch nie so weit und vielseitig, wenn auch in äusserst widerspruchsvollen Formen, entwickelt war, wie es heute ist, wenn auch von seinem eigenen Fürsichsein noch äusserst wenig zum Vorschein kommt. So wäre es lächerlich, anzunehmen, dass diese hohe und differenzierte Stufe an sich ohne Einfluss auf die Individualität der Menschen bleiben könnte. Betrachtet man die Gattungsmässigkeit ihrem Sein nach und nicht bloss, wie sie sich im Bewusstsein einzelner Menschen spiegelt und ausdrückt, so bewahrheitet sich der Ausspruch von Marx, dass "der wirkliche geistige Reichtum des Individuums ganz von dem Reichtum seiner wirklichen Beziehungen abhängt."⁵⁰

Diese wirklichen Beziehungen sind aber Produkte der Arbeitsteilung, sie stellen den Menschen die in ihrem Leben zu beantwortenden Fragen und entwickeln dadurch in ihm die Fähigkeiten zu ihrer Beantwortung, wobei diese Antworten im Menschen die Individualität und die Gattungsmässigkeit simultan entwickeln. Wir haben ja gezeigt, dass Vergegenständlichung und Entäusserung Aspekte derselben praktischen Akte sind, die Berechtigung, sie überhaupt zu unterscheiden, beruht gerade darauf, dass in der Vergegenständlichung der Mensch etwas praktisch hervorbringt, und sei es bloss der Ausdruck seiner Gefühle durch die Sprache, das seinem Wesen nach vorwiegend

gattungsmässig ist, das in irgendeinem Masstabe ein Aufbauelement dessen bildet, was die Gattung gerade ist, während der Aspekt der Entäusserung im selben Akt darauf hindeutet, dass dieser von einem individuellen Menschen in Bewegung gebracht wurde und dessen individuelle Entfaltung, positiv oder negativ, ausdrückt und beeinflusst. Was immer die Menschen also über sich selbst denken mögen, diese Simultaneität bleibt unauflösbar: sie können ihre Individualität nur in derartigen Akten ausdrücken, in denen sie, einerlei ob bewusst oder unbewusst, an der Ausbildung ihrer eigenen Gattungsmässigkeit mitwirken. Wir wissen ebenfalls, dass diese Akte nur infolge der in ihnen wirksamen Verallgemeinerungen eine solche Wirksamkeit erhalten; Verallgemeinerungen dieser Art sind aber ihrerseits die Voraussetzungen dafür, dass sie Bausteine der Ideologien werden, dass sie geeignet werden, die vom gesellschaftlichen Leben aufgeworfenen Konflikte ausstragen zu helfen. Wenn wir nun diese Prozesse näher betrachten so müssen wir nochmals feststellen, dass sie, obwohl sie notwendig aus teleologischen Setzungen entstanden sind, als gesellschaftliche Prozesse keinerlei teleologischen Charakter besitzen können. Der gesellschaftliche Prozess selbst besteht aus Kausalreihen, die zwar von teleologischen Setzungen in Gang gebracht wurden, die aber, wenn einmal zur Wirklichkeit geworden, ausschliesslich als Kausalitäten wirksam sein können. Indem nun die gesellschaftliche Arbeitsteilung immer kompliziertere Beziehungen schafft, entstehen Entäusserungen /Vergegenständlichungen/, die für konkrete Zwecke geeignet oder ungeeignet sind, und die Kausalität des Prozesses verleiht in sich die ersteren, eliminiert die letzteren, beides allerdings nur in einer tendenziellen Weise.

Hier interessiert uns vor allem das Schicksal jener Entäusserungen, die zur Entstehung, zum Wirksamwerden der Ideologien führen. Sie haben schon in ihrer unmittelbaren Erscheinungsweise, wenn nur noch ein einzelnes Individuum seine eigenen Lebenskonflikte auszutragen versucht, stets ein Doppelgesicht: einerseits wird ihr Inhalt von den /wirklichen oder eingebildeten/ Lebensbedürfnissen des Einzelmenschen bestimmt, andererseits ist die Intention ihres Ausdrucks theoretisch wie praktisch darauf gerichtet, den so entstehenden persönlichen Akt als Verwirklichung von etwas gesellschaftlich Seinsollendem hinzustellen. Einerlei ob das letztere sachlich richtig oder falsch ist, ob die Intention bona fide oder mala fide entstanden ist, diese Gedoppeltheit von Individualität und Gattungsmässigkeit ist in jedem solchen Akt zwangsläufig enthalten /selbst Gide ist gezwungen die "action gratuite" als etwas Seinsollendes, als auf die Gattung bezogenes zum Ausdruck zu bringen/. Diese für das Entstehen und Wirksamwerden unerlässlichen Verallgemeinerungen haben der Mehrzahl nach ihre Grundlage in den unmittelbar wichtigen gesellschaftlichen Tatsachen des Alltagslebens; würden in diesen nicht Gemeinsamkeiten der menschlichen Geschehnisse sich praktisch-handgreiflich offenbaren, so könnten solche Verallgemeinerungen, die über diese Unmittelbarkeit hinausgehen, kaum entstehen, geschweigedenn einflussreich werden; diese Basis der Alltagserfahrungen begründet erst ihre verbreiterte und vertiefte Anwendung zu einer allgemeinen gesellschaftlichen Möglichkeit und Notwendigkeit. Es mag für diese Lage als Illustration dienen, dass Horaz seine weite Verallgemeinerung, das "tua causa agitur" mit dem Bild verknüpft, dass eine Feuersbrunst beim

Nachbarn auch mich bedroht. Es ist deshalb nicht so schwer, die allgemein gesellschaftliche Durchschlagskraft von Verallgemeinerungen einzusehen, die mehr oder weniger unmittelbar oder nahe und übersichtlich vermittelt mit der Alltagspraxis der Menschen verbunden sind. Das ist bei Gewohnheiten, Sitten, bis zur praktisch ausgeübten Sittlichkeit, bis zu den Rechtsregeln und zur politischen Praxis leicht ersichtlich. Dass überall das konkrete Gelten einer bestimmten Verallgemeinerung das Ergebnis eines gesellschaftlich-geschichtlichen Prozesses ist, spricht dafür und nicht dagegen. Denn wenn etwa zu Beginn der kapitalistischen Entwicklung breite Bauernschichten dem geschriebenen Recht, der modernen gerichtlichen Rechtspraxis gegenüber ein ablehnende Verhalten zeigten, so drückte sich darin vor allem ein klassenmässig berechtigtes Misstrauen gegenüber der Herrschaft von allgemein gesetzlichen Regelungen aus, die von den Interessen einer anderen Klasse bestimmt waren /Gegensatz von Stadt und Land/, unter keinen Umständen handelt es sich aber objektiv um einen Widerstand gegen Verallgemeinerung überhaupt, sondern um die Verteidigung der alten, überlieferten, eigenständigen Verallgemeinerungen /aus Tradition, Sitte, Gewohnheit etc. gewonnen/ den neuen und fremden gegenüber. Die hier waltenden Tendenzen lassen sich nicht allzu schwer auf allen Gebieten der gesellschaftlichen Praxis, in jedem Alltagsleben, das ihnen entspricht, aufweisen. Vor allem deshalb, weil es sich hier überall zwar um Verallgemeinerungen handelt, jedoch in ihrer Unmittelbarkeit um partikulare, die Einzelfälle, Komplexe von Einzelfällen auf das Niveau einer konkret-beschränkten Gattungsmässigkeit erheben.

Hier sorgt die innere Dialektik des gesellschaftlichen Entwicklungsprozesses dafür, dass die infolge der Arbeits-

teilung entstandenen Komplexe geistiger Art ihre ideologischen Funktionen erfüllen können. Damit ist aber dieser Problemkreis noch nicht abgeschlossen. Sowohl von der Seite der Individualität wie von der der Gattungsmässigkeit sind Verallgemeinerungen höherer Art entstanden, die auf beiden Polen des gesellschaftlichen Seins zum Austragen der ~~wesentlichen~~ wesentlichen Entwicklungskomplexe geeignet sind, die die Fähigkeit haben, die Widersprüche auf beiden Polen und in ihren Wechselwirkungen so zu verallgemeinern, dass die Menschheit imstande gesetzt wird, das Ansich ihres objektiven Sichselbsterreichtshabens, das in dieser Hinsicht nur einen Möglichkeitsspielraum vorstellt, in die Wirklichkeit des eigenen Fürsichseins zu verwandeln. Solche Ideologien hat die Menschheitsentwicklung in der Tat produziert, vor allem in der Philosophie und in der Kunst. Diese sind insofern die reinsten Formen der Ideologie, als sie keinerlei unmittelbar-realen Einwirkungen auf die Ökonomie und auf die mit ihr verbundenen, für ihre gesellschaftliche Reproduktion unentbehrlichen sozialen Gebilde auszuüben gewillt und befähigt, jedoch bei der wirklichen Lösung der hier aufgegebenen Probleme dennoch unersetzbar sind.

Es ist allgemeine Sitte - wie vor allem in der Lehre vom absoluten Geist bei Hegel - dabei auch die Religion zu behandeln. Wir wollen hier davon absehen, weil diese als Faktor in der gesellschaftlichen Wirklichkeit nie eine reine Ideologie im gerade jetzt gemeinten Sinne war und ist, sondern zugleich und vor allem auch ein unmittelbar wirksamer Faktor in der realen gesellschaftlichen Praxis der Menschen. Indem sie - und zwar in sehr wesentlicher Weise - immer zugleich Zielsetzungen hat, die mit denen der Philosophie parallel laufen, repräsentiert sie gesellschaftlich-ontologisch

eine synthetische Übergangsform zwischen Politik und Philosophie. Es gibt natürlich zuweilen Philosophien und auch einzelne Kunstprodukte, die ihr Aussprechen von gattungsmässigen Verallgemeinerungen unmittelbar in Praxis umzusetzen versuchen. Die Religionen unterscheiden sich jedoch von ihnen auch in solchen extremen Fällen darin, dass sie der Regel nach gesellschaftlich-organisatorische Mittel, Machtmittel in Bewegung zu setzen imstande sind, was ausserhalb des Möglichkeitskreises von Philosophie und Kunst liegt. Wenn die politische Praxis sie zuweilen auch in solcher Weise gebraucht, so sind die Mittel des praktischen Durchsetzens politischer /und nicht philosophischer oder künstlerischer/ Art, während die Religionen dazu eigene Apparate auszubilden pflegen. Gesellschaftlich unterscheiden sich ja Sekten und Kirchen gerade in dieser Hinsicht; jene betrachten solche Apparate, ihr Hinausgehen über eine rein moralische Beeinflussung, als dem Wesen der Religionität widersprechend. Ob diese gesellschaftliche Adaption der Mittel einer politischen Praxis in Verbundenheit mit einem bestimmten Staat oder in überstaatlicher Weise, selbständig oder bei Inanspruchnahme der staatlichen Mittel etc. vor sich geht, muss historisch besonders untersucht werden. Hier kam es nur - im Gegensatz etwa zu Hegel - darauf an, die verschiedene Beschaffenheit von Religion zu Philosophie und Kunst vom Standpunkt der Ontologie des gesellschaftlichen Seins aufzuzeigen, wobei bemerkt werden kann, dass Hegel, und mancher Andere, zu dieser Fehlkonstruktion dadurch kamen, dass sie den Gesamtkomplex der Religion auf Theologie oder Religionsphilosophie reduziert haben. Es ist Sache der unbefangenen historischen Forschung, diese Zusammenhänge konkret aufzudecken. Hier, wo nur die reinen Formen der Ideologie als spezifische

Phänomene angedeutet werden sollen, würde das Eingehen auf solche verwickelte Übergangsformen die Fragen eher verwirren als klären. Dazu kommt noch, dass, während Philosophie und Kunst, in der Totalität ihrer Entwicklung betrachtet, darauf gerichtet sind, die Menschengattung, d.h. das gesellschaftliche Sein und in ihm das der Menschen mit der Intention auf ihr Fürsichsein, also defetischisierend, die Entfremdungen wenigstens gedanklich auslösend zu bearbeiten, hat jede Religion, wie wir im nächsten Kapitel zeigen werden, infolge des in ihr notwendigen Leugnens der Immanenz, der Diesseitigkeit des gesellschaftlichen Seins selbst eine -- allerdings eigenartige - Tendenz zur Entfremdung als unaufhebbare Basis. Da das ontologische Problem wesentlich an die von ihr herausgelöste Praxis gebunden ist, scheint es uns am zweckmässigsten sie in der Ethik, als besondere Abart der Praxis eingehender zu behandeln.

Wie bei jeder ontologischen Frage muss die Genesis den Ausgangspunkt zu ihrem Verständnis bilden. Schon hier zeigt sich ein wesentlicher Unterschied zwischen Ökonomie und Ideologie im allgemeinen und dementsprechend auch innerhalb des ideologischen Gebietes selbst. Jede rein bewusstseinsmässige Bearbeitung der Wirklichkeit, einerlei ob, wann und wie sie faktisch zur Ideologie wird, geht vom Reproduktionsprozess des gesellschaftlich gewordenen Lebens der Menschen aus. Es ist die Entwicklung der Produktivkräfte, die gesellschaftliche Arbeitsteilung, die je ein solches Gebiet /sagen wir Mathematik oder Geometrie/ gerade im Interesse der Produktion von der Produktion selbst loslöst, ihm eine selbstständige Position in der gesellschaftlichen Arbeitsteilung zuweist. Hier ist es ohne weiteres evident, dass die durch Arbeitsteilung geschaffene gesellschaftliche Selbständig-

keit eines Wissensgebiets zugleich die darin erforderlichen und nötigen Verallgemeinerungen auf ein immer höheres Niveau erhebt und dadurch, direkt oder indirekt, auf die Möglichkeit der Entwicklung der Produktivkräfte einwirkt. Das Selbständigwerden, die Differenzierung der Wissenschaften geschieht also spontan im Laufe und infolge der wachsenden gesellschaftlichen Arbeitsteilung. Wenn wir nun unser Interesse auf die Genesis der Philosophie richten, so müssen wir vorerst zur Kenntnis nehmen, dass es a priori keine genau bestimmbare Grenze zwischen wissenschaftlichen und philosophischen Verallgemeinerungen gibt; selbst heute, in einer Zeit, in der die Arbeitsteilung zur Tendenz führt, zwischen den verschiedenen Zweigen des Wissens künstliche, fetischisierende Schranken zu errichten, ist es bei bestimmten Verallgemeinerungen oft schwer festzustellen, ob sie wissenschaftlichen oder philosophischen Charakters sind.

Dementsprechend ist ihr Verhalten historisch ausserordentlich verschieden, wobei allerdings doch eine deutliche Richtung zur Divergenz klar sichtbar wird: die Philosophie führt die Verallgemeinerungen der Wissenschaften vor allem darin weiter, dass sie siech zu dem geschichtlichen Entstehen und Schicksal der Menschengattung, zu ihrem Wesen, Sein und Werden in eine untrennbare Beziehung bringt. Während die Verallgemeinerungsmethode in den Wissenschaften immer starker eine desanthropomorphisierende wird, bedeutet ihre Aufgipfelung in der Philosophie zugleich einen Anthropozentrismus. Das Wort zugleich muss dabei unterstrichen werden. Denn im Gegensatz zur anthropomorphisierenden Grundtendenz der Künste, bedeutet die Methode der Philosophie niemals einen Bruch mit der der Wissenschaften. Das Hinausgehen über die Schranken der anthropologisch gebundenen Apperzeption

der Welt bleibt in der Philosophie beibehalten, wird sogar zuweilen gesteigert; ihre Entwicklung zeigt ein immer vertiefteres, freilich immer auch kritisches Bündnis mit den echten /nicht manipulationsartigen/ Methoden der Wissenschaftlichkeit. Der Anthropozentrismus bedeutet in diesem Zusammenhang etwas Doppeltes: einerseits, das für die Philosophie Wesen und Schicksal der Menschengattung, ihr Woher? und Wohin? das permanente - freilich zeitlichhistorisch stets gewandelte - Zentralproblem bildet. Das Hinausgehen über die notwendigen Arbeitsteilungen der Wissenschaften, die philosophische Universalität ist in einer echten Philosophie nie Selbstzweck, nie eine bloss enzyklopädische oder pädagogische Synthese von beglaubigten Resultaten, sondern eine Systematisierung als Mittel, um dieses Woher? und Wohin? der Menschengattung möglichst adäquat begreifen zu können.

Andererseits ist aber auch dieses Wissen nie Selbstzweck. Es gibt keinen Philosophen, der diesen Namen nicht bloss in eng akademischem Sinn, sondern wirklich verdient, dessen Denken nicht darauf gerichtet wäre, in die entscheidenden Konflikte seiner Periode entscheidend einzugreifen, die Prinzipien ihrer Austragung auszuarbeiten und dadurch dem Austragen selbst eine entschiedenerere Richtung zu geben. Wir haben wiederholt auf die wichtige Rolle hingewiesen, die die ideologische Bedeutung der wissenschaftlichen Forschungen von Galilei in der krisenhaften Übergangszeit zwischen Feudalismus und Kapitalismus gehabt haben. Diese Rolle ist aber, so wenig sie im welt-historischen Sinn zufällig ist, doch nicht aus den zentralen Intentionen seiner Lehre erwachsen. Diese ist auf die rein wissenschaftliche Feststellung von konkreten Naturgesetzmäßigkeiten gerichtet und ihr historisches Schicksal als wichtige Ideologie lässt dies ihr Wesen unberührt; nach der Krise wurde

sie, richtigerweise, als das erkannt, was sie ist. Die Lehre Giordano Brunos hat dagegen gerade diese Intention: es ist ihr Wesen in eben diese Krise entscheidungsbringend einzugreifen. Und von der ionischen Naturphilosophie bis Hegel ist jede echte Philosophie aus solchen Intentionen geboren, ganz gleichgültig, ob in ihrer Darstellungsweise das kriegerische Pathos Brunos laut wird oder der Tonfall der einer Tendenz auf reine Objektivität bleibt. In dieser Hinsicht ist der Unterschied zwischen Bruno und Spinoza ein wesentlich stilistischer, der die tiefe Verwandtschaft des letzten Wesens beider unberührt lässt.

Damit sollen natürlich die grossen Philosophen keineswegs zu politischen Aktivisten gemacht werden, obwohl natürlich ihr Verwurzelte sein in den grossen Fragen ihrer Zeit viel tiefgreifender und für ihren Gehalt ausschlaggebender ist, als es nach den akademischen Lehrbüchern scheinen würde. Es kommt dabei darauf an, wohin die Intention jener Setzungen, die in beiden Fällen die ideologische Praxis bestimmen, hinzielt. Wir haben zu zeigen versucht, dass dieses Ziel in der politischen Praxis unmittelbar stets das "nächste Kettenglied" im Sinne Lenins sein muss, während eine damit auch nur verwandte Kategorie nie zum typischen Bild der echten Philosophie gehört. Sie kann zwar unter Umständen auch eine sehr bestimmte und konkrete Umwandlung der Gesellschaft sich als Ziel setzen, dieses wird aber, soweit die Behandlung die rein philosophische Ebene nicht verlässt, stets einen gewissen utopischen Charakter haben, da die realen Vermittlungsglieder der Verwirklichung mit einem typisch philosophischen Gedankenapparat unmöglich erfassbar sind. Diese Unmöglichkeit der Verwirklichung bedeutet jedoch keine ideologische Einflusslosigkeit. Denn alle Utopien, die auf philosophischer Höhe stehen, können

/und zumeist wollen/ nicht bloss auf die unmittelbare Zukunft unmittelbar auftreffen, wie dies jeder Politiker erstreben muss, sie haben vielmehr eine Intention, die jene Art und jenes Niveau der Gattungsmässigkeit meint, die uns dem optimalen Austragen der jeweiligen Krise entsteigen könnte. Die Objektivität und direkte Wahrheit solcher Utopien kann also höchst problematisch sein, aber gerade in solcher Problematik ist ihr Wert für die Menschheitsentwicklung ununterbrochen, freilich oft verworren, tätig. Wir haben ja gesehen, dass die realgesellschaftliche Lösung einer jeden solchen Krise nur einen Möglichkeitsspielraum dazu schaffen kann, was die Menschheit auf diesem neuen Boden aus sich selbst zu machen imstande ist. Und wenn das von der Philosophie Ausgesprochene ihrerseits auch bloss eine Möglichkeit ist, hat sie - wenn die Philosophie eine echte ist - die Bedeutung, die Möglichkeiten einer konkreten Entwicklungsstufe der Menschengattung konkret und dynamisch /in die Zukunftweisend/ zum Ausdruck bringen.

Da nun die Menschheitsentwicklung eine kontinuierliche ist, da in ihr der Kampf um die Gattungsexistenz ununterbrochen zum Ausdruck ringt, drücken die grossen Philosophen Etappen dieser Entwicklung aus, etwas, das zumeist ohne richtige und klare Bewusstsein auch in vielen Menschen als Sehnsucht, als unklar-abstrakte Verneinung des Bestehenden, als verworrene Ahnung eines Kommenden usw. lebendig ist, dessen Wirkung - durch viele Vermittlungen - auch auf ihre Taten abwirbt. Auch hier muss das Ideologische solcher Konzeptionen hervorgehoben werden. Auch die Philosophien wirken nicht, weil sie in allen oder in den wesentlichen Fragen immer richtig, immer progressiv etc. sind, sondern weil sie in ihrer Weise die Ausfechtung solcher Konflikte fördern. Zu der Möglichkeitsspiel-

raum einer Krisenlage gehört auch das Falsche, das Retrograde, das Sophistische etc. Die Rolle der Philosophie kann also vom Standpunkt der Menschheitsentwicklung auch eine sehr negative sein. Dieses Problem kann natürlich ebenfalls nur in konkreten Untersuchungen richtig behandelt werden. Hier kann nur gesagt werden, dass den grossen allgemeinen Trend der Entwicklung betrachtet, wird darin doch real das in die Zukunft Weisende letztthin dominieren. Solche Dauerwirkungen sind jedoch nur möglich, wenn die von der Philosophie gedanklich geprägte Geltungsmässigkeit eine reale und wesentliche Bezogenheit auf diejenige hat, die im historischen Prozess sich spontan als reale Möglichkeit im Möglichkeitsspielraum widerspruchsvoll herausbildet. Darum ist die Wirkungsgeschichte der Philosophie so tief widerspruchsvoll: einerseits besitzt sie immer eine innere lebendige Kontinuität /und bildet damit die reale Kontinuität des realen Prozesses in ihrer Art gedanklich ab/, andererseits ist der Inhalt dieser Kontinuität ununterbrochen den radikalsten Wandlungen und Wendungen unterworfen, je nach dem, welches von einer grossen Philosophie der Vergangenheit entworfene Bild vom Wesen der Menschengattung eine innere Beziehung zu den aktuellen Problemen dieses Inhalts in den Gegenwartsentscheidungen hat. Natürlich müssen solche Umwandlungen auch innerhalb der einzelnen vergangenen Denksystemen vor sich gehen. Die Konzeption der Gattung ist nie von reiner Homogenität, nie etwas Monolythisches, sondern - wie ihr Wirklichkeitsvorbild - ein dynamisch-konkreter Komplex, bewegt von konkreten Widersprüchen. Es ist selbstverständlich, dass besonders diese Beschaffenheit der grossen Philosophien entscheidend in beiden Tendenzen der Kontinuität wirksam wird.

Das zentrale Objekt der Philosophie ist die Menschengattung, d.h. ein ontologisches Bild des Universums und in ihm der Gesellschaft von dem Aspekt aus, wie es wirklich war, wurde und ist, um den jeweils aktuellen Typus der Gattungsmässigkeit als notwendig und möglich hervorzubringen; sie vereinigt also synthetisch die beiden Pole: Welt und Mensch im Bild der konkreten Gattungsmässigkeit. Im Mittelpunkt der Kunst steht dagegen der Mensch, wie er sich in den Auseinandersetzungen mit seiner Welt und Umwelt zur gattungsmässigen Individualität formt. Ich habe in meinem Buch "Die Eigenart des Aesthetischen" die wesentlichen allgemeinen Bestimmungen der künstlerischen Setzungsweise darzustellen und zu analysieren versucht. Hier kommt es allein auf ihre Beziehungen zur Ontologie des gesellschaftlichen Seins an. Dabei ist vor allem wichtig, dass das Anthropomorphisieren des ästhetischen Sphäre eine bewusste Setzung ist, im Gegensatz zum spontanen Anthropomorphisieren des Alltagslebens. Der Unterschied zeigt sich sogleich darin, dass dieses auf wesentlich praktisch gerichtete Setzungen eingestellt ist, in denen deshalb aus Arbeit, Wissenschaft etc. einfach übernommene Erfahrungen, die auf Grund der desanthropomorphisierenden Methode entstanden sind, eine sehr wichtige Rolle spielen können und müssen, weshalb auch hier das anthropomorphisierende Element vorwiegend eine negative, der richtigen Einsicht Schranken setzende Rolle spielt. Das bewusste Anthropomorphisieren der Kunst schafft dagegen ein spezifisches homogenes Medium auf Grundlage des eigenen Wesens und der eigenen Zielsetzungen, das aus dem Leben Entnommene kann nur gebraucht werden, nachdem es diesem Prozess der Vereinheitlichung unterworfen wurde. Eine derartige Umwandlung ist nur deshalb möglich, weil das

künstlerische Setzen nicht auf unmittelbare, real-praktische Ziele, sondern auf das Schaffen rein mimetischer Gebilde gerichtet ist. Die von ihm intentionierte Wirkung auf die Menschen beschränkt sich ihrem Wesen nach darauf, durch solche Gebilde bestimmte Affekte auszulösen; ob diese sich in wirkliche Taten umsetzen, kann - vom letzten Wesen der Setzung aus gesehen - keine unbedingte Notwendigkeit besitzen: das anthropomorphisierende Erfassen der Wirklichkeit ist auf das Schaffen rein mimetischer Gebilde gerichtet. Diese besitzen in ihrem gestalteten Fürnssein zweifellos Wirkungsintentionen, ohne jedoch - notwendig - eine unmittelbare Bezogenheit auf die unmittelbare Praxis zu enthalten. Auch ihr Entstehen ist gesellschaftlich keineswegs als bewusste Tat vollzogen worden. Infolge gesellschaftlicher Bedürfnisse primitiver Perioden waren solche Mimesisformen Bestandteile der magischen Praxis /Gesang, Tanz, Höhlenmalerei etc./; als das gesellschaftliche Bedürfnis nach Kunst auftrat, musste es also weitgehend nicht völlig neue Setzungsarten erfinden, es konnte viel bereits Vorhandenes den neuen Bedürfnissen entsprechend umgebildet werden.

Im Mittelpunkt dieser neuen Bedürfnisse steht die Selbsterkenntnis des Menschen, der Wunsch, über sich selbst zur Klarheit zu gelangen, auf einer Entwicklungsstufe, auf der das einfache Befolgen der Gebote der eigenen Gemeinschaft bereits objektiv nicht imstande war, eine ausreichende innere Selbstsicherheit für die Individualität zu geben. Natürlich muss jede Gesellschaft, sobald Konflikte dieser Art in ihr entstehen, mit direkt gesellschaftlichen Mitteln danach trachten, das Verhalten der ihr zugehörigen Menschen im Sinne der normalen Entwicklung der betreffenden Gesellschaft zu regeln. Ist aber damit das sinnvolle Leben des Einzelmenschen als Gattungswesen

ebenfalls gesichert? Wir betonen: des Einzelmenschen als Gattungswesen, denn die Befriedigung der Wünsche des bloss partikularen Individuums ist so weitgehend von persönlichen Akzenten, von glücklichen und missgünstigen Zufällen bedingt, dass keine Gesellschaft dafür vollwärtige Garantien zu bieten imstande ist. Der Einzelmensch als Gattungswesen kann seine Leidenschaften nur als Mitglied der Gesellschaft, der er angehört, vergegenständlichen. Diese Notwendigkeit ist aber, je entwickelter und darum verwickelter die Gesellschaft und mit ihr die durch Vergegenständlichung der Setzungen verwirklichte Gattungsmässigkeit ist, je mehr die immer vielseitiger werden den gesellschaftlichen Beziehungen den einzelnen Menschen zu Individualität machen, desto widerspruchsvoller und konfliktreicher. Der Mensch auf dem Niveau der blossen Partikularität versucht, in diesem Komplex von Widersprüchen, das für ihn, für seine eigene Reproduktion Vorteilhafteste für sich zu verwirklichen. Da aber die Entwicklung der Gesellschaft und mit ihr die widerspruchsvolle Komplizierung der aufgegebenen Fragen und Antworten damit noch nicht in einen organisch notwendigen Zusammenhang zu den gesellschaftlich entstandenen, tendenziell immer gattungsmässigen Individuen kommen können, entsteht das gesellschaftliche Bedürfnis der Kunst, als ideologischer Wegweiser für das Ausfechten von Konflikten dieser Art. Die ontologische Eigenart der Kunst - hier eine Parallelerscheinung zur Philosophie, die ihr sonst völlig gegensätzlich beschaffen ist - besteht darin, dass sie der wesentlichen Intention nach nicht auf unmittelbare Tagespraxis gerichtet ist, sondern mimetische Gebilde schafft, deren Gehalt und Form im Austragen ideologischer Konflikte sehr bedeutsam werden kann. Freilich bloss kann, nicht muss. Denn einerseits entsteht, so-

bald die Kunst einmal da ist - von Kunstgewerbe bis zur Belletristik - eine Abart, die ohne Beziehung auf dieses Gattungsschicksal ist und bei der Abbildung der vorübergehenden Partikularitäten stehen bleibt; diese kann momentan starke Eindrücke auslösen, beim Austragen aktueller gesellschaftlicher Konflikte eine bestimmte Rolle spielen, pflegt aber nach einiger Zeit spurlos zu verschwinden. Die eigentliche, die echte Kunst ist darauf gerichtet, aufzudecken, wie der Mensch sein Gattungsschicksal erlebend, sich - eventuell im Untergang der partikularen Existenz - zu jener Individualität erhebt, die eben weil sie zugleich gattungshaft ist, zu einem, auf die Dauer unentbehrlichen Baustein der konkret-menschlichen Gattung werden kann. Aus diesem ontologischen Grundverhältnis erwachsen jene spezifischen Züge der künstlerischen Mimesis, die ich im früher angeführten Werk detailliert darzulegen versucht x habe.

Es ist auffallend, wie früh und treffend die griechische Kultur dieses für das Schicksal der Menschengattung ausschlaggebend wichtige, wenn auch in der Praxis weitgehend nicht unmittelbar wirksame Wesen von Philosophie und Kunst begriffen hat. Fürs erste genügt es auf Gestalt und Geschick des Sokrates hinzuweisen, der seit seinem höchst philosophischen Tod ebenso zum Bewusstseinschatz der Kontinuität der Menschheitsentwicklung gehört, wie die Gestalt Jesu, wie die von Don Quijote oder Hamlet, der gerade in dieser Einheit von Leben und Lehre, deren Wichtigkeit ihm stets bewusst war, im Austragen grosser Konflikte, in der geistigen Vorbereitung dazu eine ausserordentliche Rolle spielte. Und Aristoteles hatte eine derart treffende Vorstellung vom ontologischen Wesen der künstlerischen Mimesis, dass er auf dieser Grund-

lage imstande war, ihr Wesen, die Art ihrer Objektivität mit noch heute gültiger Genauigkeit festzustellen. Er schreibt im 9. Kapitel der Poetik: "... dass es nicht Aufgabe des Dichters ist, zu sagen, was geschehen ist, sondern was geschehen könnte und was nach der Regel oder der Notwendigkeit möglich ist. Der Geschichtsschreiber und der Dichter unterscheiden sich ja nicht durch gebundene oder ungebundene Rede. Man könnte Herodot's Werk in Verse setzen, und es wäre um nichts mehr Geschichte, ob mit oder ohne Versmass. Nein, darin liegt der Unterschied, dass der eine uns sagt, was gewesen ist, der andere, was sein könnte. Daher steht die Dichtung der Weisheitslehre auch näher, als die Geschichtsschreibung, und darum auch höher. Denn die Dichtung sagt mehr das Allgemeine, die Geschichtsschreibung das Einzelne."⁵¹ Aristoteles hat auch jenes wesentliche Erlebnis entdeckt und beschrieben, mit dessen Hilfe die Menschen sich diese in der Kunst niedergelegte Weisheit sich anzueignen imstande sind; wir meinen die Katharsis.⁵² Ontologisch ist sie das Vermittlungsglied zwischen dem bloss partikularen Menschen und dem Menschen, der in untrennbarer Weise zugleich Individualität und Gattungswesen zu sein bestrebt ist.

Es gibt Perioden - so war die der griechischen Polis sowohl in ihrer Blüte wie in ihrer Krisenzeit, so war die der Renaissance, der Aufklärung etc. - in denen diese Gegensätze leidenschaftlich erlebt wurden und es gibt solche, in denen die jeweilige Gesellschaftsstruktur die hieraus entstehenden Konflikte zu verwischen strebt, in denen die Gattungsmässigkeit bloss als Anpassung an die gegebenen Zustände erscheint oder - das ist der naturwüchsige Gegenpol - als eine "reine" Individualität ohne Gattungsmässigkeit zum Gefühlsinhalt der

Menschen gemacht wird, wie z.B. in unserer Gegenwart. Die Spannung zwischen Partikularität und Gattungsmässigkeit /echte Individualität/ kann natürlich auch in solchen Zeiten nie vollständig verschwinden, sie ist ja ein notwendiges Ergebnis der gesellschaftlich-geschichtlichen Entwicklung, sie erhält aber äusserst selten einen angemessenen ideologischen Ausdruck. Die heute herrschende Antipathie gegen das 19. Jahrhundert in den sogenannten führenden Kreisen der Intelligenz beruht letzten Endes darauf, dass das offen auf Katharsis gerichtete, mehr oder weniger konsequente ideologische Austragen solcher Konflikte die Kreise der offenen, versteckten oder verdrängten Anpassung an die herrschende Manipulation /nonkonformistischer Konformismus/ stört. Das Entstehen des Bedürfnisses selbst entstammt aber aus im gesellschaftlichen Sein elementar notwendigen Akten der Bewältigung der Wirklichkeit, die freilich ihre praktisch-partikuläre Erkenntnis zur notwendigen Voraussetzung hat. Diese Akte der Vergegenständlichung /Entäusserung/ bewegen sich aus gesellschaftlich-praktischer Notwendigkeit spontan in der Richtung auf eine immer höhere Stufe der Verallgemeinerung, wobei selbstverständlicherweise die Kontrolle der Wahrheit vermittelt der Praxis desto schwieriger und unsicherer wird, je höher diese Verallgemeinerungen über die Alltagspraxis hinaufsteigen. Das schliesst jedoch das gesellschaftliche Bedürfnis nach ihnen, ihre gesellschaftliche Wirkung keineswegs aus, ja kann sie gelegentlich sogar verstärken. Denn, wie wir bereits gesehen haben, erfordert das Austragen kleiner wie grosser, latenter wie explosiver Konflikte Verallgemeinerungen in dem Sinn, dass jene Handlungen, die zu ihren fak-

tischen Lösungen führen, als notwendige Folge von allgemein gesellschaftlichen Zusammenhängen, von allgemeinen typischen Tendenzen, die das Menschenleben bewegen, erscheinen sollen. Objektiv-gesellschaftlich haben sie tatsächlich einen solchen Charakter und daraus folgt auch der allgemeine subjektive Drang, sie bewusst zu machen, sie zur Austragung von Konflikten auszuwerten. Alldas lässt ein Nachdenken über solche Problemkomplexe als permanentes gesellschaftliches Bedürfnis entstehen. Die Produkte eines solchen gesellschaftlichen Bewusstseins sind untereinander qualitativ sehr verschieden. Nicht nur als Persönlichkeitsäußerungen, nicht nur in Bezug darauf, wieweit sie das Wesen der Wirklichkeit treffen oder an ihm vorbeigehen, sondern auch in Bezug auf die Seinshöhe, auf die ihre Intention gerichtet ist. Und es gehört zum Wesen des gesellschaftlichen Seins, zur Entwicklungstendenz von der Vergesellschaftung der Gesellschaft, in ihr und durch $\&$ sie zum Individualitätwerden des partikularen Einzelmenschen, dass diese Intentionen sich auf eine immer höhere Stufe der Verallgemeinerung richten können. Sie mögen bewussterweise in der Mehrzahl der Menschen nicht oder kaum wirksam sein, sie mögen, auch wenn sie gedacht und ausgesprochen werden, die praktischen Aktionen wenig beeinflussen, die Kontinuität ihrer Existenz, ihres Wachstums, ihres Tendierens auf Fragen von immer höherem Niveau schafft in der Kontinuität des Entwicklungsprozesses immer höhere Formen der Ideologie, Formen, die eben wegen ihres problematischen Verhältnisses zur Praxis, immer reiner ideologisch werden.

So vor allem Philosophie und Kunst. Der philosophische Idealismus verwandelt, fetischisierend deshalb vor allem ihre Formen zu Selbstzwecken /er tut es natürlich auch bei Formen, die ganz offenkundig viel enger an die reale Praxis gebunden sind, wie das Recht/ und trachtet damit ihre Genesis aus dem gesellschaftlichen Sein, ihre reale Rolle in dessen Entwicklung verschwinden zu lassen, nicht selten eben dadurch, dass er diese masslos übertrieben herausstellt. Der vulgäre Materialismus dagegen, der aus den kausalen Folgenreihen der teleologischen Setzungen im Stoffwechsel der Gesellschaft mit der Natur eine Art mechanisch-notwendig wirkender "zweiter Natur" macht, weiss mit den höheren ideologischen Formen im Grunde nichts anzufangen. Diese Ohnmacht ist nicht zuletzt der Grund dafür, dass in Krisenzeiten des Marxismus so oft als "philosophische Ergänzung" zur bürgerlichen Philosophie geflüchtet wurde. /Vom Neukantianismus bis zum Positivismus und Neopositivismus etc. kann hier eine ganze Reihe von Beispielen gefunden werden./ Nur die echte Methode des Marxismus, die die notwendigen Bewusstseinsformen, die aus den realen Bewegungen des gesellschaftlichen Seins entsteigen, die darum in seiner Entwicklung, wenn auch noch so ungleichmässig, oft paradox widersprüchlich, eine reale Rolle spielen, auf ihr wirkliches Sein hin zu untersuchen trachtet, ist imstande, hier zu echten Resultaten zu gelangen. Dass dabei für das alltäglich-unmittelbare Bewusstsein paradoxe Lagen offenbar werden, weist eben auf die richtige Abbildlichkeit des Widersprüchlichen in der Entwicklung des gesellschaftlichen Seins selbst hin. So hat der junge Marx die Überschätzung der höheren Ideologienformen, vor allem der Philosophie, bei den radikalen Junghegelianern leidenschaftlichen bekämpft und

keine Kompromisse dulnd den Standpunkt vertreten, dass "die materielle Gewalt muss gestürzt werden durch materielle Gewalt", was bei ihm natürlich die aus der ökonomischen Entwicklung emporwachsenden realen Konflikte voraussetzt. Er gerät aber mit den Prinzipien seiner Dialektik in keinerlei Widerspruch, wenn er seinen Gedankengang so schliesst: "Allein auch die Theorie wird zur materiellen Gewalt sobald sie die Massen ergreift. Die Theorie ist fähig, die Massen zu ergreifen, sobald sie ad hominem demonstriert, und sie demonstriert ad hominem, sobald sie radikal wird. Radikal sein ist die Sache an der Wurzel fassen. Die Wurzel für den Menschen ist aber der Mensch selbst."⁵³ Das ist natürlich keine Spezialtheorie des jungen Marx, der ein "Ökonomismus" des späteren gegenüberstände. Wir haben am Anfang dieser Betrachtungen seine Bestimmungen über das "Reich der Freiheit" angeführt und unsere Gedankengänge waren in allen ihren wesentlichen Momenten von hier aus geleitet. Wenden wir uns nun diesen Bestimmungen selbst wieder zu, so ist es evident, dass die Verwirklichung der sozialistisch werdenden Arbeit "unter den, ihrer menschlichen Natur würdigsten und adäquatesten Bedingungen", die des "Reiches der Freiheit" als "die menschliche Kraftentwicklung, die sich als Selbstzweck gilt"⁵⁴ ebenso sehr eine ökonomische wie eine ideologische Entwicklung voraussetzt. Wir haben immer wieder auf die fundamentale und fundierende Funktion der ökonomischen Entwicklung hingewiesen, zugleich jedoch zu zeigen versucht, dass diese "nur" die - freilich absolut unerlässliche - Möglichkeit für das "Reich der Freiheit" hervorzubringen imstande ist. Verwirklicht werden kann es - selbstredend nur auf der Basis dieser Möglichkeit - von den Taten der Menschen selbst, die dazu die höchste ideologische Rüstung brauchen, die von

der Kontinuität der gesellschaftlichen Entwicklung produzierte, aufbewahrte, höher gehobene Ideologie.

Die letzten Prinzipien der Genesis und der Höherentwicklung der Ideologie, vor allem die der reinsten und allgemeinsten Art hat Marx noch in der Periode des Kampfes gegen ihre idealistische Überspannung und Überschätzung bei den Junghegelianern in der "Deutschen Ideologie" so formuliert, dass dabei der Hauptakzent auf das radikale Leugnen ihrer Selbständigkeit dem Sein und Wesen nach fällt: "Sie haben keine Geschichte, sie haben keine Entwicklung, sondern die ihrer materiellen Produktion und ihrem materiellen Verkehr entwickelnden Menschen ändern mit dieser ihrer Wirklichkeit auch ihr Denken und die Produkte ihres Denkens."⁵⁵ Diese Bestimmung hat die verschiedenartigsten Missverständnisse von allen Seiten hervorgerufen. Einerseits hat der Vulgärmarxismus aus ihm die Folgerung gezogen, alle nicht streng ökonomischen Produkte der Menschheit stünden in einem direkt-mechanischen Abhängigkeitsverhältnis von der Ökonomie, seien einfache "Produkte" ihrer Entwicklung. Andererseits protestieren die bürgerlichen Theorien im allgemeinen gegen jedes Abgeleitetsein ideeller Äusserungsweisen von ökonomisch-sozialen Grundlagen, reklamieren für sie eine völlig selbständige, immanent-autonome Entfaltung, die nur von den rein inneren Gesetzmässigkeiten der einzelnen Gebiete determiniert sein kann, wenn überhaupt das Recht besteht, hier von einer Determination zu sprechen. Es ist merkwürdig, aber wahr, dass beide diametral entgegengesetzten Anschauungen letztthin aus ähnlichen Vorurteilkomplexen der Ontologie des Alltagslebens entspringen.

Vor allem handelt es sich um den Problemkomplex der Verdinglichung. Wir werden uns mit dieser Frage im nächsten Ka-

pitel ausführlich beschäftigen. Seinen "naturhaften" Ausgangspunkt in der spontanen Ontologie des Alltagslebens bildet die Tatsache, dass ein überwiegend grosser Teil der Naturgegebenheiten in der Erscheinungsform von Dingen unmittelbar gegeben ist. Dass jedes Ding durch einen Werdeprozess erst seine Dinghaftigkeit erhalten hat, kann nur ein Denkergebnis bereits entwickelter wissenschaftlicher Erkenntnis sein. Dass die Vergegenständlichung in den Produkten der Arbeit für ihre Struktur ontologisch neue Züge zeigt, haben wir bereits gesehen. Dieses Neue beschränkt sich jedoch auf das den Vergegenständlichungen innerlich gegenständlich innewohnende Füruns, weist also schon im Objekt selbst auf seine gesellschaftliche Brauchbarkeit, ohne jedoch sich sonst von den blossen Gegenständen /Dingen/ derart abzuheben, dass seine Erscheinungsweise seiner Genesis, sein Entstandensein aus einem genetischen Prozess unmittelbar irgendwie verraten müsste. Die Vergegenständlichung pflegt zwar als Artefakt zu erscheinen, dieser Hinweis auf ihre Genesis bleibt jedoch in der Unmittelbarkeit abstrakt; man muss Fachkenntnisse, die über die blosser Fähigkeit zur Handhabung hinausgehen, besitzen, um das vergegenständlichte "Ding" als Ergebnis eines genetischen Prozesses begreifen zu können. Aus dieser Beschaffenheit der alltäglichen Objekte entsteht nun im Alltag spontan die Einstellung: die "Dinge" nicht als genetisch entstandene, sondern als notwendig "fertig gegebene" aufzufassen; wenn nach ihrem Entstehen gefragt wird, wird zumeist auf einen transzendenten "Schöpfer" hingewiesen. So schon in den Prometheus-Mythen zur Erklärung des Feuergebrauchs, der objektiv zweifellos ein Produkt der eigenen Tätigkeit der Menschen war; so später in den bis in Wissenschaft und Philosophie eindringenden Mythen über

Wesen und Macht des Geldes, usw. Es ist also kein Wunder, dass auch die höheren, positiv bewerteten Tätigkeiten der Menschen ebenfalls zu mythischen "Gaben" von oben verdinglicht wurden; so gerade Philosophie /Weisheit/ und Kunst. Wo, wie beim Recht, die unmittelbare Verknüpfung mit dem Leben allzu stark ist, um völlig ins Transzendente projiziert zu werden, machte man aus den Gesetzgebern mythische Gestalten, gab dem von ihnen verkündeten Recht eine Basis in transzendenten Offenbarungen /Moses, aber, obwohl weltlicher, auch Lykurgos, Solon etc./. Diese ursprünglichen Mythisierungen der eigenen Taten der Menschheit zu Göttergaben, evtl. vermittelt durch Gott gesandte Heroen, leben noch in der gegenwärtigen Auffassung auf hochentwickeltem wissenschaftlichen Niveau, soweit die Gebiete der höheren Geistigkeit nicht als Ergebnis der menschlichen Praxis, sondern als "ungewordene" Werte, "Intuitionen" /Mathematik/, "Inspirationen" /Kunst/ etc. aufgefasst werden.

Dieser spontane Widerstand des Alltagsdenkens gegen die universale Geltung der Werdens, der menschlichen Praxis als Basis einer jeden angemessenen, auf Genesis gegründeten Erkenntnis der Gegenstände und Prozesse des gesellschaftlichen Seins erhält eine verstärkende Ergänzung durch eine ebenso spontane und ebenso verzerrende Auffassung des real-genetischen Prozesses selbst. Wir meinen die vielen Theorien, die ontologisch unbewusst aus einer scharfen Trennung, ja Entgegensetzung des geistigen und materiellen Prozesses in der Arbeit ausgehen. Dieses Scheiden hat insofern eine gesellschaftlich vorhandene Grundlage, als seit der Entstehung der Sklaverei in den herrschenden Klassen sich die Vorstellung fixiert: der Arbeitsprozess selbst sei mechanischen Charakters, nur im

geistigen Bestimmen des Was und Wie der Ausführung zeige sich die Produktivität ~~SWK~~ des menschlichen Geistes /sehr oft mit transzendenten Begründungen/. Darum scheint nun die reine Vorstellung des Schaffenden höher zu stehen als ihre materielle Verwirklichung, der Schöpfer höher als das von ihm Geschaffene. Ohne hier auf die enge Verbundenheit dieser Auffassung mit den Religionen näher einzugehen, zeigt sich dabei deutlich die innige Verwandtschaft mit der eben besprochenen Lehre, mit dem Mythologisieren der Genesis. Der gemeinsame Zug liegt methodologisch in der gedanklichen Zerstörung der konkret-dynamischen Komplexe, auf deren Wechselwirkung das gesellschaftliche Sein beruht, wodurch eine falsche Polarisierung entsteht: auf der einen Seite eine abstrakte /und darum transzendente/ schöpferische Subjektivität, auf der anderen Seite ein ebenso abstrakter mechanistischer Zusammenhang zwischen "Dingen" /oft bloss: Verdinglichungen/. Dass beide Extreme zusammengehören, erscheint am deutlichsten in mechanistisch auf Notwendigkeit basierten Weltkonzeptionen des 17.-18. Jahrhunderts, zu denen aber auch ein abstrakter Welterschöpfer gehört, der diese "Weltuhr" ein für allemal aufgezogen hat.

In den Debatten über solche Fragenkomplexe taucht die echte Konzeption von Marx, eine einheitliche Geschichte des Menschwerdens des Menschen von seinem Sich-erheben aus einem tierischen Zustand durch Arbeit und Sprache, durch Vergegenständlichung der Prozesse, durch Schaffen von Entäußerungsweisen des Subjekts bis zur Perspektive des Reiches der Freiheit, so gut wie überhaupt nicht auf. Die Polemik richtet sich dabei nicht gegen jene Einheitlichkeit dieses Prozesses, in welchem dem materiellen Stoffwechsel mit der Natur die Rolle einer dynamischen Grundlage und eines bewegenden Motors zu-

kommt, wodurch das System der vom Menschen geschaffenen Vergegenständlichungen historisch ein Niveau des gesellschaftlichen Seins hervorbringt, das die reale Möglichkeit zur Verwirklichung des Reichs der Freiheit bietet, die reale Möglichkeit für eine Tätigkeit der Menschen, die für sie Selbstzweck werden kann, die Vereinigung ihrer individuellen und gattungsmässigen Selbstentfaltung. Die geistige Tätigkeit der Menschen differenziert sich dementsprechend durch die spontan aus dem Produktionsprozess entwachsende gesellschaftliche Arbeitsteilung in der mannigfaltigsten Weise, gerade weil der Prozess selbst nichts mit Teleologie zu tun hat. Ob es sich um eine direkte oder vermittelte Beteiligung am Wachstumsprozess der Gesellschaft, des Werdens der immer reineren Gesellschaftlichkeit, der faktischen Integration der Gattungsgrundlagen etc. handelt, oder um die zumeist unbewussten, oft falsch bewussten, höchst selten klar bewussten Intentionen, die menschlichen Voraussetzungen zum Reich der Freiheit vorausblickend zu vergegenständlichen versuchen, immer stehen diese im engsten Konnex mit dem gesellschaftlichen hic et nunc ihrer Genesis und nur - ~~ungegen~~ gleichmässig, widerspruchsvoll - zusammenwirkend können sie ein Rüstzeug für diese Umwandlung der Möglichkeit in Wirklichkeit zustande bringen. Nur diese Verflochtenheit zur Einheit der /stets teleologisch in Gang gesetzten/ materiellen und unmittelbaren oder vermittelten, zur Praxis führenden bewusstseinsmässigen Komponenten ergibt jenen Geschichtsprozess, dessen Historizität gegenüber die einzelnen Momente ihre unmittelbare Aufsichgestelltheit verlieren müssen. Dieses Gesamtbild der ideologischen Entwicklung, das bereits der junge Marx entworfen hat, taucht aber

in den ideologischen Kontroversen über Ideologie selbst am Horizont äusserst selten auf. Die seinsmässigen Motive der Gegner haben wir eben zu charakterisieren versucht. Die meisten sogenannten Verteidiger der Marxschen Ideologienlehre gehen aber am wirklichen Problem zumeist ebenso vorbei. Sie ignorieren vollständig die Marxschen Bestimmungen der Besonderheit des gesellschaftlichen Seins, übernehmen vom bürgerlichen Materialismus die einseitige mechanisch-kausale Determiniertheit alles Geistigen durch das Materielle, wobei sehr oft ein Sein überhaupt oder eine Einzelform des Naturseins die Funktionen der Ökonomie übernimmt /biologische Kausalität in Kautskys ~~ethik~~ Ethik/. So erscheint hier ein flaches Epigonentum des mechanischen Materialismus, gegen welches ~~man~~ seine bürgerlichen Kritiker leicht Recht zu behalten scheinen könnten, umso mehr als, sobald ein Versuch über den vulgären Materialismus hinauszugehen, auftauchte, dieser als Rezeption einer bürgerlichen Philosophie /Kant, Positivismus etc./ sich zu äussern pflegt; so ist es auch heute oft bei vielen Kritikern der Theorien aus der Stalinzeit.

Will man die Konfrontation der wirklichen Gegensätze über jene allerallgemeinste, aber für die Grundlegung ausschlaggebende Ontologie hinausgehend auch nur andeutend, wie hier allein möglich, ohne allzu grosse Missverständnisse hervorzurufen, vollziehen, so ist eine methodologische Vorbemerkung unvermeidlich. Nämlich die einfache Feststellung, dass aus der alleinigen seinsmässigen Relevanz der einheitlichen Gesamtentwicklung keineswegs die spezialwissenschaftliche Unmöglichkeit folgt, auch Einzelzusammenhänge von Phänomenen und Phänomengruppen gesondert zu untersuchen. Gerade das Lebenswerk von Marx, das voll von solchen Einzelforschungen ist, zeigt, dass hier methodologisch keinerlei

Unvereinbarkeit vorliegt, vielmehr eine gegenseitige Unterstützung verschiedener Forschungsweisen. Freilich hebt die Anerkennung einer solchen Möglichkeit die hier wirksamen fundamentalen Widersprüchlichkeiten nicht auf. Es sei nur auf die hier oft angedeuteten methodologischen Sackgassen hingewiesen, die daraus entstehen, dass ontologisch Unterrennbares methodologisch auseinandergerissen wird, wie z.B. in den oft völlig auf Selbständigkeit orientierten Behandlungsweisen sogenannter spezifisch ökonomischer und spezifisch soziologischer Probleme. Eine fruchtbare und Wirklichkeitsverzerrungen vermeidende Betrachtung von Einzelproblemen kann nur dann entstehen, wenn sie sich streng an die seinsmässigen Zusammenhänge, an die seinsmässige Zusammengehörigkeit der - nunmehr bloss methodologisch - isolierten Phänomengruppen hält und deren spezifische Wechselbeziehungen nie aus ihrer seinsmässig originären konkreten Totalität abstrahierend zu entfernen versucht. Dass dies durchführbar ist, hat gerade Marx unzähligemal gezeigt, ja man kann auch in der Praxis echter Historiker Beispiele dafür finden, wie diese Trennung in der Einheit und diese Einheit in der Trennung instinktiv richtig erfasst und dargestellt werden kann.

Die methodologische Einsicht kann nur dann eine richtige werden, wenn sie nicht über die blosser Interpretation seinsmässiger Zusammenhänge hinausgeht. Dazu reicht aber das blosser, abstrakt bleibende Festhalten an der lezthinigen Totalität des Gesamtprozesses und an seinem bestimmenden Einfluss auf die einzelnen Phänomengruppen nicht aus. Dabei kann man leicht in einer abstrakten Phrasenhaftigkeit steckenbleiben. Um die hier entstehenden realen Zusammenhänge fruchtbar konkretisieren zu können, muss man zu einem konkreten

Verstehen der konkreten Struktur und Dynamik der einzelnen Komplexe vordringen, muss ihre einzelnen Momente /und das in ihnen waltende übergreifende Moment/ konkret erfassen und auch die Notwendigkeit der ungleichmässigen Entwicklungstendenzen sowohl in der Bewegung des jeweiligen konkreten Komplexes innerhalb der Totalität des Gesamtprozesses, wie in der Einheit von Trennung und Zusammengehörigkeit, von Selbständigkeit und wechselseitiger Abhängigkeit, die in den verschiedenartigsten Wandlungen der Teilkomplexe je eines konkreten Komplexes wirksam sind. In unserem Fall, in dem der Stelle der reinen ideologischen Formen im Gesamtprozess, ist es ohne weiteres einleuchtend, dass sowohl Philosophie wie Kunst, als geistige Vergegenständlichungen, sehr komplizierte Komplexe sein müssen, die nur aus dem Zusammenwirken, aus der kunstvollen Homogeneisierung äusserst divergenter heterogener Tendenzen entstehen können und deren Dauerwirkung im Gesamtprozess der Menschheitsentwicklung ebenfalls äusserst divergierende, untereinander heterogene Phänomene zu zeigen pflegt. /Man denke daran, das Shakespeare am Ende des 18. u. Jahrhunderts als Sprengstoff gegen erstarrte Formen und Formenlehren wirkte, während sein Einfluss vom Anfang des 19. Jahrhunderts an darauf beruhte, dass er als Muster der echt künstlerischen organischen Komposition aufgefasst wurde./ Es ist in diesen Zusammenhängen natürlich unmöglich, auch ein nur annähernd angemessenes Bild der inneren Beschaffenheit solcher Komplexe zu geben, zu zeigen, wie ihre teleologisch-vergegenständlichend homogeneisierten Bestandteile in dem Denken sowohl in der Genesis wie in der Wirkung sich - relativ - verselbständigen können und wie die fundierende innere Einheit, als das die Qualitäten, Proportionen etc.

bestimmende homogeneisierende Prinzip dennoch sowohl in der Genesis wie in der Dauerwirkung das übergreifende Moment bleiben muss.

Eine solche Betrachtung der rein ideologischen Komplexe führt wieder zur Theorie von Marx über die Ideologie zurück. Schon was die jeweilige Genesis betrifft, ist es klar - wenn es auch vielen heute modischen Anschauungen widerspricht -, dass das übergreifende Moment dabei gerade das Ideologische, das Moment der Ausfechtung der gesellschaftlichen Konflikte sein muss. Freilich dürfen diese, wie der Vulgärmarxismus, und zwar sowohl in seiner sozialdemokratischen wie in seiner stalinistischen Erscheinungsweise zu tun pflegt, nicht einfach auf jeweils tagesaktuelle politische oder ökonomische Fragen beschränkt werden. Es gibt natürlich geschichtliche Lagen, in denen ein solches Problem, ein solcher Problemkomplex so vordringlich in den Mittelpunkt des Interesses rückt, dass er imstande ist, auch solche Reaktionen und nicht allein das politische Suchen nach dem letzten Kettenglied auszulösen. Solche Fälle gibt es, sie sind aber für dieses Gebiet Sonderfälle, zumeist die am wenigsten zentral charakteristischen. Denn die politische Ideologie hat den Zweck real, praktisch jene Momente des jeweiligen Krisenkomplexes zu erfassen, deren Entscheidung mehr oder weniger spontan zur praktischen Entwirrung des gesamten Komplexes führen kann. Nicht so die reinen Ideologien. Wir haben gesehen, dass jede bedeutende Philosophie ein Gesamtbild des Weltzustandes zu geben bestrebt ist, das von Kosmologie bis Ethik alle Zusammenhänge so zu synthetisieren sucht, dass aus ihnen auch die aktuellen Entscheidungen als notwendige Moment jener Entscheidungen erscheinen, die das Schicksal des Menschengeschlechts bestimmen. Es genügt auf Platon hinzuweisen, bei

A. FIL. INT.
Lukács Arc.

dem dieser Zusammenhang von den abstraktesten Seiten der Ideenlehre bis zu Leben und Tod des Sokrates auf eine Entscheidung im Sinne der - utopischen - Rettung der alten Polis drängt.

Und die grosse Kunst stellt ihre Fragen auf einer ähnlichen Höhe der Intention auf Gattungsmässigkeit, nur dass hier als konkretisierend ergänzender Gegenpol jene Typen der Individualisierung des Menschen in den Vordergrund treten, durch deren Gesinnungen und Handlungen in der aktuellen Krise die Intention auf Gattungsmässigkeit in welthistorischem Sinne ~~fest~~ ^{gesetzt} werden kann. Da heute vielfach das Vorurteil herrscht, als ginge die grosse Kunst von formellen Fragestellungen, ja von technischen Neuerungen aus, ist es nützlich, ein Beispiel zu wählen, bei dem - dem unmittelbaren Anschein nach - das formelle Prinzip das entscheidende Übergewicht hat. Man sagt, höchst wahrscheinlich mit Recht, dass Aischylos ~~insofern~~ insofern ein grosser Neuerer war, als er den zweiten Schauspieler einführte. Denkt man ein bisschen unbefangen über diese Neuerung nach, so muss man finden, dass Sprecher und Chor einerseits, Dialog von Chören umrahmt andererseits zwei diametral entgegengesetzte Weltbilder enthüllen: der nunmehr auch zum formalen Zentrum gewordene Dialog hat seine Bedeutung ausschliesslich ~~dadurch~~ ^{dadurch} erlangt, dass er künstlerisch den Weg dazu eröffnet hat, die tragische Lösung grosser Konflikte als weltanschauliche Weise ihrer Beantwortung von der Warte der Menschengattung anzuerkennen, was eben damals weltanschaulich /und auch politisch/ als neues Zentralproblem in den Vordergrund rückte. Man geht also an Wesen und Grösse von Philosophie und Kunst achtlos vorbei, wenn man die Priorität dieser ihrer krisenbeantwortenden Funktion nicht als zentral gewichtig betrachtet.

Ähnliche Probleme tauchen bei den Dauerwirkungen auf. Es ist nie der bloss logische oder technische Scharfsinn, nie ein bloss enzyklopädisches Wissen oder eine schrankenlose Phantasie etc., die diese ermöglichten. Gerade wenn man die scheinbare Willkür /in Wirklichkeit: die ungleichmässige Entwicklung/ im Auf und Ab solcher Wirkungen beobachtet, sieht man immer wieder, dass das letztthin ausschlaggebende Motiv von Dauerwirkungen, sowohl für Philosophie wie für Kunst, darin liegt, ob und wie weit sie instande sind, auf Fragen, die die Menschen jeweils am leidenschaftlichsten beschäftigen, Antworten vorzuschlagen, die dazu verhelfen - die gegenwärtigen Konflikte auf das Schicksal der Menschengattung ausrichtend - die Menschen einer geistigen Klärung näher zu bringen. Auch hier muss diese Intention in den Mittelpunkt gestellt werden und nicht eine bloss formelle oder analogische Aktualität haben. Die grossen Dauerwirkungen haben daher selten einen auf die Unmittelbarkeit beschränkten Aktualitätscharakter, trotzdem /oder weil/ ihr letztes Motiv immer wieder eine derartige weltgeschichtliche Aktualität bleibt. Heine hat z.B. eine solche Wirkungsgrundlage der Malerei der Renaissance in seiner "Romantischen Schule" treffend beschrieben: "Die Maler Italiens polemisierten gegen das Pfaffentum vielleicht weit wirksamer als die sächsischen Theologen. Das blühende Fleisch auf den Gemälden des Tizian, das ist alles Protestantismus. Die Lenden seiner Venus sind viel gründlichere Thesen als die, welche der deutsche Münch an die Kirchentüre von Wittenberg angeklebt."⁵⁰ Natürlich sind viele solcher Wirkungen noch weit weniger direkt als in diesem Fall, sie können aber immer wieder auf jene gattungsmässigen Zentralfragen zurückgeführt werden,

mit denen die jeweiligen Menschen im Alltag, in der Politik, in ihren weltanschaulichen Orientierungsversuchen ringen, mit deren Hilfe sie ihre jeweiligen Konflikte auszutragen versuchen. Darum zeigen die Dauerwirkungen der reinen Ideologien eine so prägnante Ungleichmässigkeit, sehr oft ein plötzliches Auftauchen und ein ebenso plötzliches Wiederversinken. Soweit die Philosophie-, Literatur- etc. -geschichte sich mit solchen Problemen beschäftigt, geht sie zwar im allgemeinen von der allgemein richtigen Voraussetzung aus, dass vor allem philosophisch oder künstlerisch echt wertvolle Komplexe eine solche Dauerwirkung zu erlangen pflegen, sie geht aber sogleich fehl, wenn sie diese direkt, ausschliesslich aus dem jeweils wirkenden Gebilde, aus seiner theoretischen oder künstlerischen Hochwertigkeit abzuleiten versucht. Diese bleibt die generelle Voraussetzung der Dauerwirkungen, deren konkrete Kette wird jedoch von der gesellschaftlichen Entwicklung selbst bestimmt. Jede Zeit hat ihre eigenen Konflikte auszutragen, und wenn sie dabei Stütze suchend auf die Vergangenheit zurückgreift, so tut sie es stets im Sinne des Molièreschen "je prends mon bien où je le trouve". Dieses "mon bien" entspringt aber stets aus dem zeitgebundenen besonderen Wesen jener Konflikte, die gerade ausgetragen werden müssen. Das Nacheinander und Auseinander solcher Momente ist deshalb primär nicht rein philosophisch oder künstlerisch, sondern durch die gesellschaftliche Entwicklung, durch den menschlichen Gehalt der Konflikte und ihres Austragens bestimmt.

Oberflächlich angesehen scheint es, als ob dadurch aus der Philosophie das zutiefst Philosophische, aus der Kunst das eigentlich Künstlerische verschwinden oder zumindest zu

etwas Sekundären degradiert werden würde. Genau betrachtet ist jedoch das Gegenteil der Fall. Vor allem handelt es sich auf beiden Gebieten um Komplexe. D.h. das Ideologische als Spitze, als praktisch übergreifendes Moment, das Genesis und Dauerwirkung letztlich bestimmt, ist nicht etwas von aussen in den Komplex Hineigentragenes, auch nicht innerhalb seines Bereichs eine "Ursache", die etwas anderes in ihm zur "Wirkung" bringt, sondern der genetische Anstoss zum Geradesosein des jeweils entstehenden Komplexes. Seinen Inhalt bilden die von der Welt gestellten Fragen, auf die Künstler wie Philosoph Antworten suchen, indem beide - jeder mit seinen ureigensten Mitteln - ein Weltbild jener Gattungsmässigkeit des Menschen möglichst total, möglichst adäquat aufzubauen, dem Wesen des Seins abzulauschen und abzurufen bemüht sind, dessen Totalität direkt oder indirekt den veranlassenden Konflikt nicht einfach "löst" als ihn darüber hinaus in den Weg der Menschheit zu sich selbst als notwendige Etappe einfügt. Aus solchen ideologischen, zugleich praktischen und kontemplativen Einstellungen zur Welt des Menschen entstehen die künstlerischen und philosophischen Komplexe. Sie umfassen alles, was jeweils mit diesen Fragestellungen wesentlich zusammenhängt und sie tun es sowohl in den Bestimmungen des fragenden historischen Augenblicks wie zugleich und unterrennbar davon als Verhalten des philosophisch oder künstlerisch antwortenden Subjekts. Vielfältigkeit und Reichtum solcher Komplexe ist also ebenso unbegrenzt, wie der Gehalt der sie auslösenden Fragen und von ihr ausgelösten Antworten. Darum entsteht unmittelbar eine unendliche Vielfalt jener Formen, aus denen sich je ein solcher Komplex aufbaut. Aber aus demselben Grund ordnet sich diese Unendlichkeit in eine scharf begrenzte konkrete Typik der möglichen Gebilde.⁵⁷ So sehr nun dabei auch

eine Verselbständigung der Momente vor sich gehen muss, um die heterogenen Wirkungsgrenzen der Wirklichkeit adäquat - d.h. den menschlichen Sinn ihrer Heterogenität aufbewahrend - zu homogenisieren, so sehr fassen sich diese Momente doch immer wieder zur Einheit der Gesamtgebilde zusammen. Da jedoch beide, Momente wie Totalitäten, gesellschaftlich-geschichtlich Seiendes auf diese Höhe erheben, um es in der Kontinuität der Menschheitsentwicklung wirksam werden zu lassen, können beide in den Dauerwirkungen auch als selbständig wirkende Kräfte figurieren. Die Geschichte bietet dafür so viele Beispiele, dass es durchaus verständlich ist, wenn die Wissenschaft versucht, auch die Kontinuität solcher Momente ideell wie historisch gesondert zu erfassen. Die Gefahr dabei ist bloss, dass das abstrakt-begriffliche Auseinanderreißen und Selbständigmachen der Momente leicht zum Entstehen von Scheingegenständlichkeiten führen kann, die vom wirklichen Verständnis des Wesens nur ablenken.⁵³ Gegen die Entartung der echten Abbildlichkeit des Seins, der wirklichen seinsmässigen Zusammenhänge zu einer solchen, oft modisch sehr einflussreichen Scheingegenständlichkeit kann nur dann erfolgreich gekämpft werden, wenn die Betrachtung sowohl in der Genesis wie in der Dauerwirkung ihr tatsächliches dynamisches Zentrum zu erfassen versucht.

Die Furcht, dass bei einer solchen Behandlung im Geiste der Marxschen Methode die genuin philosophischen, bzw. künstlerischen Werte zu kurz kommen, ist unbegründet. Wir glauben im Gegenteil, dass ihre isolierende, auf partielle Immanenz gerichtete Betrachtung gerade an dem höchsten Wert ihrer Totalität, ihres Verankertseins im Schicksal der Menschheit vorbeigehen muss, denn diese höchsten Werte bestehen gerade darin, dass sie das Menschsein des Menschen erhöhen,

indem sie in ihm neue Organe eines reicheren, vertiefteren Erfassens der Wirklichkeit ausbilden, indem sie durch eine solche Bereicherung seine Individualität zugleich individueller und gattungsmässiger machen. Wir haben in anderen Zusammenhängen die diesbezüglichen Ausführungen von Marx über die Musik zitiert. Es sei gestattet hier daraus folgende Gedanken herauszuheben: "erst durch den gegenständlich entfalteten Reichtum des menschlichen Wesens wird der Reichtum der subjektiven menschlichen Sinnlichkeit, wird ein musikalisches Ohr, ein Auge für die Schönheit der Form, kurz, werden erst menschlicher Genüsse fähige Sinne, Sinne, welche als menschliche Wesenskräfte sich bestätigen, teils erst ausgebildet, teils erst erzeugt."⁵⁹ Indem sich so alle menschlichen Aeusserungen und Entäusserungen als lebendige Momente des echten Menschwerdens offenbaren, verlieren Philosophie und Kunst jenes isolierende Aufsichgestelltsein, jenen - letzten Endes - blossen Luxuscharakter, der ihrem Anglick aus der Perspektive von "einzelwissenschaftlichen" Erwägungen und subjektivistischen Essays unweigerlich anhaften muss. Dass die Vulgärmarxisten mit verkehrten Vorzeichen zu ähnlichen, ja noch weniger menschheitlichen Ergebnissen gelangen, hat mit den echten Fragen des Marxismus nichts zu tun.

Denn auch in dieser Ideologienlehre von Marx drückt sich sein Grundsatz aus, dass die Wurzel für den Menschen der Mensch selbst ist, dass die gesellschaftliche Entwicklung aus ihm zwar Vergegenständlichungen auslöst, die ihm im Alltagsleben oft als fremde Gegenständlichkeiten gegenüberzustehen scheinen und praktisch als solche auf ihn einwirken, diese sind aber letzten Endes doch Entäusserungen seines eigenen, freilich nicht bloss partikularen, sondern auch gattungsmässigen Selbst und ihre Wirkungen führen - wenn man

die Totalität des Gesamtprozesses ins Auge fasst - zu einer Erhöhung, Vertiefung, Verbefinerung seiner menschlichen Persönlichkeit, tragen dazu bei, ihn imstande zu setzen, in den Krisen der Menschheitsentwicklung über die eigene Partikularität hinauszugehen, für das Fürsichsein der Menschengattung zu optieren. Denn "das Sein der Menschen ist ihr wirklicher Lebensprozess,"⁶⁰ auf den höchsten Höhen der Gedanken und der Erlebnisse ebenso wie auch im Wirrnis, in der Verworrenheit des Alltags. Wenn also der junge Marx in den "Ökonomisch-philosophischen Manuskripten" von Voraussetzungen und Folgen des siegreichen Sozialismus spricht, so tut er es genau im Geiste jener Weltsicht, die er Jahrzehnte später in den für uns grundlegenden Betrachtungen über das "Reich der Freiheit" zu Worte kommen liess; diese Wandlung bedeutet nämlich: "die vollständige Emanzipation aller menschlichen Sinne und Eigenschaften; aber sie ist diese Emanzipation gerade dadurch, dass diese Sinne und Eigenschaften menschlich, sowohl subjektiv als objektiv geworden sind. Das Auge ist zum menschlichen Auge geworden, wie sein Gegenstand zu einem gesellschaftlichen, menschlichen, vom Menschen für den Menschen herrührenden Gegenstand geworden ist. Die Sinne sind daher unmittelbar in ihrer Praxis Theoretiker geworden. Sie verhalten sich zu der Sache, um der Sache willen, aber die Sache selbst ist ein gegenständliches menschliches Verhalten zu sich selbst und zum Menschen und umgekehrt. Das Bedürfnis oder der Genuss haben darum ihre egoistische Natur und die Natur ihre blosse Nützlichkeit verloren, indem der Nutzen zum menschlichen Nutzen geworden ist. Ebenso sind die Sinne und der Geist der anderen Menschen meine eigene Aneignung geworden. Ausser diesen unmittelbaren Organen bilden sich daher gesellschaftliche Organe,

in der Form der Gesellschaft, also z.B. die Tätigkeit unmittelbar in Gesellschaft mit anderen etc. ist ein Organ einer Lebensäußerung geworden und eine Weise der Aneignung des menschlichen Lebens."⁶¹

Vom Standpunkt der objektiven Seite der Ontologie bedeutet dies die Vollendung des Gesellschaftlichwerdens der Gesellschaft, deren subjektive Seite die innerlich erfüllte Gattungsmässigkeit und untrennbar davon die echte Individualität des einzelnen Menschen bildet. Die ideologische Entwicklung mit ihrer Aufgipfelung in den reinen Ideologien ist für letztere ebenso unentbehrlich wie die Entfaltung der Produktivkräfte für die erstere, nur dass diese als unwiderstehlicher kausaler Ablauf aus den teleologischen Setzungen der Menschen sich notwendig durchsetzt, während die Notwendigkeit jener den alternativen Charakter der sie fundierenden Setzungen unaufgehoben aufbewahren muss und darum sich nur als reale Möglichkeit der Verwandlung des Ansich der Menschengattung in ihr Fürsich zu äussern imstande ist. Daraus folgt jedoch keineswegs eine blosse Subjektivität der Objektivität des ökonomischen Prozesses, etwas Irrationales seiner Rationalität gegenüber. Marx hat gezeigt, dass die Entwicklung der Produktivkräfte zugleich eine Höherentwicklung des Menschen ist, wenn auch sehr oft in unmenschlichen Formen. Die Kämpfe jedoch, in denen sich diese widerspruchsvolle Bildung des Menschen aus blossem Naturwesen zu einer bewussten Gesellschaftlichkeit, aus einem blossen Einzelnen zu einer Individualität vollzieht, sind als Mittel ihrer Austragung zugleich Vehikel, die im Menschen die echte Gattungsmässigkeit zu entfalten verhelfen. Man denke auch hier nicht an direkt-mechanische "Wirkungen". Die in Konflikte

verstrickten Menschen handeln vielmehr zumeist spontan, unmittelbar davon veranlasst, was wir die Ontologie des Alltagslebens genannt haben. Wie aber entsteht diese? Zweifellos sind in ihr die primär unmittelbaren Erlebnisse der Menschen ausschlaggebend. Deren Inhalt und Form ist jedoch weitgehend von den Ideologien - nicht zuletzt auch von den reinen Ideologien - beeinflusst, deren Vergegenständlichungen in diesem Gebiet münden. Man muss nicht Marx gelesen haben, um auf Tagesereignisse klassenmässig zu reagieren, man muss nicht Don Quijote oder Hamlet künstlerisch erleben, um in ethischen Beschlüssen von ihnen beeinflusst zu sein. Das ist im Guten wie im Bösen gleicherweise der Fall - wie dies auf ideologischem Gebiet auch nicht anders sein kann - es war auch nicht notwendig, Nietzsche oder Chamberlain zu studieren, um faschistische Entscheidungen zu treffen. Solange die Wechselbeziehungen zwischen den Ideologien /auch den höchsten und reichsten/ und der Ontologie des Alltags nicht aufgedeckt sind, nämlich das Emporsteigen der Austragungsweise der Konflikte aus dem Alltag und zugleich das Eingehen und Aufgehen der Ideologien in ihm, werden sowohl die Kontinuität der Menschheitsentwicklung wie der Charakter ihrer Krisen unerklärbar scheinen.

Von den so erlangten Einsichten ausgehend scheint es uns leichter, das Ideologische an den anderen Komplexen des Überbaus zu beleuchten. Am einfachsten scheint die Frage bei den Naturwissenschaften zu stehen. Die allgemein historische Feststellung, dass ihr Fortschritt sehr stark an die Entwicklung der Produktion gebunden ist, besagt noch zu wenig: etwas Richtiges aber zugleich Abstraktes. Denn die Tatsache, dass die Naturwissenschaften sich aus den anfangs rein empirischen, oft zufälligen Einsichten, die die teleologischen

Setzungen im Stoffwechsel mit der Natur praktisch unterbauten, sich langsam zur Selbständigkeit differenzierten, besagt noch zu wenig. Die komplizierteste Theorie etwa der modernen Physik ist in allgemein ontologischer Hinsicht aus denselben Gründen keine Ideologie, aus welchen auch das unmittelbare Erkennen der schleifbaren Steine beim Urmenschen keine war. Und bei bestimmten allgemein-gesellschaftlichen Wirkungen haben wir bereits gezeigt, dass das Ideologiewerden der Theorie von Galilei oder Darwin ebenso wenig direkt aus dem theoretischen Wesen solcher Theorien mit Notwendigkeit erfolgt, wie die Prometheus-Mythe aus dem Akt des Feuermachens. Allerdings ist es doch ein Mythos, wenn man die Naturwissenschaften nunmehr in ihrer Genesis und ihren Dauerwirkungen vom Gebiet der Ideologie hermetisch abzutrennen versucht. Es handelt sich dabei wieder um etwas, wovon die Geschichte der Naturwissenschaften sich vornehm abzuwenden pflegt, um die Ontologie des Alltagslebens. Diese wirkt aber sehr stark gerade auf jene Grundvorstellungen, auf die sich die Wissenschaft ganzer Zeitalter als auf Selbstverständlichkeit zu stützen pflegt. Ich verweise bloss erneut auf die Unterscheidung von sublunarer und superlunarer Welt in der Antike, und möchte - in aller Bescheidenheit des Nichtfachmanns - darauf hindeuten, wie gerade die hochentwickelte und scheinexakte Manipulationstechnik von heute völlig unbegründete, unfundierte Seinsvorstellungen im Alltag /und dadurch vermittelt auch in den Wissenschaften/ auszubilden pflegt, die ruhig mit ihren antiken Geschwistern konkurrieren könnten, die im wissenschaftlichen Denken oft als "Axiome" /Dogmen/ mitgeschleppt werden, und deren allgemein werdende Kritik einen Wandel im gesell-

207

schaftlich-geschichtlichen Sein voraussetzt. Darum hat Engels gerade in dieser Hinsicht auf die notwendige Kritik der Naturwissenschaften /nicht ihrer konkreten Ergebnisse, sondern solcher Grundvorstellungen/ hingewiesen. Er sagt über die Beziehung der Philosophie des 17.-18. Jahrhunderts zu den Naturwissenschaften: "Es gereicht der damaligen Philosophie zur höchsten Ehre, dass sie sich durch den beschränkten Stand der gleichzeitigen Naturerkenntnisse nicht beirren liess, dass sie - von Spinoza bis zu den grossen französischen Materialisten - darauf beharrte, die Welt aus sich selbst zu erklären, und der Naturwissenschaft ^{der} Zukunft die Rechtfertigung im Detail überliess."⁶²

Bei den Gesellschaftswissenschaften ist die Frage objektiv einfacher, subjektiv noch umstrittener. Einfacher, weil die ontologische Grundlage einer jeden Gesellschaftswissenschaft teleologische Setzungen bilden, die Änderungen im Bewusstsein der Menschen, in ihren zukünftigen teleologischen Setzungen herbeizuführen beabsichtigen. Schon damit enthält sowohl ihre Genesis wie ihre Wirkung ein unaufhebbar ideologisches Element. Die Verwirklichung ist natürlich weitaus komplizierter. Einerseits weil die in der gesellschaftlichen Arbeitsteilung gespielte Rolle einer jeden Gesellschaftswissenschaft zugleich auch die Aufgabe stellt, die von ihr behandelten Tatsachen und Zusammenhänge so abzubilden, zu ordnen, darzustellen etc. wie sie tatsächlich in der Totalität des gesellschaftlichen Seins wirksam waren und sind. Diese Tendenz und ihre tendenzielle Erfüllung machen erst diese Wissenschaften zu Wissenschaften und sichern zugleich ihnen unmittelbar ihren Platz in der gesellschaftlichen Arbeitsteilung. Dieses unmittelbare gesellschaftliche Sein kann jedoch die Fetischisierung dieses

tendenziellen Moments zu einer Absolutheit herbeiführen. Besonders im Kampf gegen die Marxsche Ideologienlehre entstand eine solche Fetischisierung, die sich vor allem als metaphysisch starre Gegenüberstellung von /subjektiver/ Ideologie und reiner Objektivität als ausschliesslich herrschendes Prinzip für die Wissenschaft äusserte. Bei unbefangenen ontologischer Betrachtung erweist sich diese metaphysische Gegensätzlichkeit als eine rein fiktive. Vor allem folgt aus der ideologisch bestimmten Genesis eines wissenschaftlichen Werks, ja einer ganzen Wissenschaft keineswegs ihre Unfähigkeit zu objektiven wissenschaftlichen Feststellungen oder Theorien. Um nur ein sehr bekanntes Beispiel anzuführen: der Ausgangspunkt der Ökonomie von Sismondi ist ohne Frage ein ideologischer: der Kampf für eine Entwicklungsrichtung der kapitalistischen Wirtschaft, die seine gefährlichen Widersprüche zu vermeiden berufen sei. Diese Einstellung wird aber mit einer ökonomischen Analyse begründet, die in ihrer objektiven Richtigkeit epochemachend für die Wissenschaft geworden ist: mit dem Nachweis der ökonomischen Gesetzlichkeit der Wirtschaftskrisen von einer bestimmten Entwicklungshöhe des Kapitalismus an. Die wissenschaftliche Berechtigung dieser Thesen musste selbst sein grosser Antipode Ricardo anerkennen /bei dem, beiläufig bemerkt, die Grundlage seiner eigenen wissenschaftlichen Objektivität, die Betrachtung der kapitalistischen Ökonomie von der Warte der Interessen des Gesamtkapitals, ebenfalls eine ideologisch determinierte war/. Die Beispiele liessen sich schrankenlos vermehren.

Der Grund dazu ist naheliegend. Die gesellschaftliche Arbeitsteilung lässt, in immer differenzierterer Weise verschiedene Wissenschaften entstehen, um das spezifisch gesellschaftliche Sein ebenso beherrschen zu können, wie mit Hilfe

der Naturwissenschaften der Stoffwechsel mit der Natur immer beherrschbarer geworden ist. Ohne Frage setzt das eine Forderung nach Objektivität in Auswahl, Kritik, Behandlung etc. der Tatsachen voraus. Es wäre aber eine Illusion zu glauben, dass damit die ideologischen Momente aus diesen Wissenschaften ausgeschlossen wären. Wenn wir früher in unseren Betrachtungen über Ideologien im allgemeinen und besonders über politische Ideologie deren Neutralität der Wahrheitsfrage gegenüber betonten, so war darin selbstredend die Feststellung mitenthalten, dass die reinste objektive Wahrheit als Mittel zum Austragen gesellschaftlicher Konflikte, also als Ideologie behandelt werden kann; da eben Ideologesein keineswegs eine fixe gesellschaftliche Eigenschaft geistiger Gebilde ist, vielmehr seinem ontologischen Wesen nach eine gesellschaftliche Funktion, keine Seinsart. Daraus ergibt sich die bereits aufgezeigte Neutralität der gesellschaftlich wirksamen Ideologien der objektiven wissenschaftlichen Wahrheit gegenüber. Jedoch auch bei dieser an sich richtigen Feststellung soll man sich vor abstrakten /erkenntnistheoretischen wie logischen/ Verallgemeinerungen hüten, denn diese können sehr leicht das an sich, seinsmässig Richtige durch Überspannung verzerren. Das gesellschaftliche Handeln, seine Konflikte, deren Lösung etc. unterscheidet sich weitgehend vom Stoffwechsel mit der Natur, und dieser Unterschied drückt sich auch darin aus, dass in jenem der erfolgreich ausnutzbare Spielraum falscher, unvollständiger etc. Theorien viel grösser ist, als in diesem. Die positive Bedeutung richtiger Theorien, Tatsachenfeststellungen etc. ist aber damit keineswegs aufgehoben. In Gegenteil. In den Gesellschaftswissenschaften führt z.B. die allgemeine soziale Lage, dass die herrschenden Ideen eine Gesellschaft

die ihrer herrschenden Klasse sind, häufig zu einer Erstarrung der Wissenschaftlichkeit, und die klassenmässig oppositionellen Ideologien können im Kampf dagegen eine wesentliche Erneuerung und Niveauerhöhung der Wissenschaften /auch als reine Wissenschaften/ in Gang setzen, indem die neue ideologische Einstellung bis dahin vernachlässigte Tatsachen, Zusammenhänge, Gesetzmäßigkeiten etc. ans Tageslicht fördern kann. Aus der ontologischen Neutralität der Ideologien der erkenntnistheoretisch geforderten Objektivität gegenüber folgt weder, dass wissenschaftliche Richtigkeit die Durchschlagskraft der Ideologie als Ideologie hindern^m müsste, noch das etwas rein wissenschaftlich Entstandenes nicht eine grosse ideologische Rolle spielen könnte.

Keineswegs lässt sich das Verhältnis von Ideologie und Wissenschaft durch die Proklamation der angeblichen Wertfreiheit, der Abstinenz von Wertungen etc. auch nur annähernd beschreiben. Diese Tendenz, die zumeist als Selbstschutz einer so oft unfruchtbaren Professoren-"Wissenschaftlichkeit" auftritt, enthüllt sich in den meisten Fällen als reine Ideologie, indem die Wertungen der gerade herrschenden Klasse als "wertfrei festgestellte Tatsachen" behandelt werden, indem unbeachtet bleibt, dass die allerelementarste Wahl der Thematik, Auswahl der Tatsachen z.B. in der Geschichtswissenschaft ganz unabhängig von allem Ideologischen überhaupt nicht vollzogen werden kann. Eine wirklich überzeugende Darstellung dieses Verhältnisses könnte freilich nur eine ausführliche Analyse aller Gesellschaftswissenschaften ergeben, denn bei ihren äusserst verschiedenen gesellschaftlichen Funktionen erscheint dieses Verhältnis auf den einzelnen Gebieten in qualitativ /struktiv, dynamisch, kategoriell etc./

unterschiedlichen Weisen. Eine Untersuchung in solchem Ausmasse würde den Rahmen dieser Arbeit, die sich auf die fundamentalsten Fragen der Ontologie des gesellschaftlichen Seins beschränken muss, sprengen. Bloss um die Methode der richtigen Fragestellungen anzudeuten, sei es gestattet auf die zentrale historisch-methodologische Fragestellung von Thukydides hinzuweisen, der in solchen Debatten nicht selten als Muster der wissenschaftlichen Objektivität figuriert, und zwar auf Grundlage der Analyse von Werner Jäger, dem noch niemals die Anhängerschaft an die Marxsche Ideologienlehre vorgeworfen wurde. Er betrachtet Thukydides als Schöpfer der politischen Geschichte, bei dem die Problematik des Staats, der Polis den zentralen Ausgangspunkt bildet. Es kommt Thukydides dabei ganz folgerichtig darauf an "die reine unparteiische Wahrheit zu geben." Wie erlangt er aber diese? Werner Jäger gibt darüber eine präzise Beschreibung: "... wenn Thukydides die 'Historie' auf die politische Welt überträgt, so legt er der Wahrheitsforschung einen neuen Sinn unter. Wir müssen seinen Schritt ganz aus der eigentümlich hellenischen Auffassung des Handelns begreifen, für die die Erkenntnis das eigentlich Bewegende ist. Dieses praktische Ziel unterscheidet sein Suchen nach der Wahrheit von der interessefreien 'Theoria' der ionischen Naturphilosophen. Es gibt überhaupt keinen Attiker, der eine Wissenschaft kennt, die einen anderen Zweck hat als zum richtigen Handeln zu führen."⁶³ Werner Jäger stellt, wieder in konsequenter Weise, Thukydides in dieser Hinsicht in Parallele zu Platon. Wenn aber beide ihren Wissenschaften den Zweck setzen, zum richtigen Handeln zu führen, was ist das anderes als die Marxsche Lehre von der Ideologie als Mittel zum

Austragen gesellschaftlicher Konflikte? Und wir glauben, wenn man die methodologischen Ausgangspunkte welches wirklich bedeutenden Historikers immer etwas näher ansieht, würde man - freilich nur methodologisch - überall zu einem solchen Resultat gelangen. Dass Ausgangspunkte und Zielsetzungen etwa bei Machiavelli oder Gibbon, bei Condorcet oder Thierry durchaus verschieden sind, ändert nichts an diesem seinsmässigen Zusammenhang zwischen politischer /ideologischer/ Sicht der Geschichte und wissenschaftlicher Methode ihrer Bearbeitung. Es versteht sich von selbst, dass das eben Ausgeführte auch für politisch entgegengesetzt gerichtete Historiker wie Burke, Ranke etc. gilt.

Dasselbe liesse sich für die Ökonomie leicht aufweisen, deren bedeutende Begründer ausnahmslos von Konfliktslagen ausgingen und sie nie ohne Ausblicke auf ideologische Lösungen beantwortet haben. Die auffallende Parallele zwischen Entwicklung des Kapitalismus selbst und seiner theoretisch-wissenschaftlichen Ergründung wäre ohne eine solche Einstellung der führenden wissenschaftlichen Gestalten einfach ein Wunder. Für unsere Betrachtungen ist dabei besonders wichtig, dass diese unauffhebbare ideologische Funktionsfähigkeit der Wissenschaften sie gesellschaftsontologisch der reinen Ideologie stark annähern. Auch sie steigen aus der Sphäre der Ontologie des Alltags empor, sind durch dessen Inhalte und Formen, Kräfte und Schranken weitgehend bestimmt und ihre Wertungen /die rein wissenschaftlichen mitinbegriffen/ kehren als Bereicherungen im Guten wie im Bösen in diese Sphäre zurück. Dieses praktische Eingehen in die Ontologie des Alltags wird noch verstärkt durch verschiedene aus den Wissenschaften herauswachsende philosophische wie halbphilosophische Theorien; es genügt, wenn man an die sehr

widerspruchsvollen Wirkungen etwa des Naturrechts denkt. Funktionieren von Theorien, Tatsachenfeststellungen etc. als Ideologien verwischt sehr oft die Grenzen, die diesen Disziplinen, ihren Vertretern die gesellschaftliche Arbeitsteilung normal zuweist. So sehr die Ontologie des Alltags die in ihr mündenden Bestandteile der Ideologien vereinfacht, vielfach vulgarisiert /das Historische erhält hier oft wieder einen mythischen Charakter/, ebenso hat sie eine Tendenz zur Synthese; beides um die Ideologienfunktion, die unmittelbare Leitung der Praxis zu verstärken.

Es ist unmöglich diesen Problemkomplex, wenn auch noch so skizzenhaft zu behandeln, ohne das Problem, wie der Marxismus sich selbst in den Problemkomplex der Ideologien einfügt, wenigstens kurz zu streifen. Selbst prominente Denker des Bürgertums geben der Frage eine verflachende Wendung; ein so ernsthafter Gelehrter wie Max Weber verwandelt sie in einen erkenntnistheoretischen Scherz: "denn die materialistische Geschichtsdeutung ist auch kein beliebig zu besteigender Fiaker und macht vor den Trägern von Revolutionen nicht halt!"⁶⁴ Max Weber geht hier von der erkenntnistheoretischen Gegenüberstellung von Wissenschaft und Ideologie aus, die eine metaphysischstarre Kontrastierung voraussetzt; jene soll völlig wertfrei vorgehen, kann also keinerlei Identität mit den wertend-teleologisch gerichteten Ideologien haben, weshalb auch eine Gemeinsamkeit im gesellschaftlichen Funktionieren zwischen beiden prinzipiell ausgeschlossen ist. Die Marxisten hätten, nach Weber, also ein für allemal zu wählen, ob sie ihre Lehre für eine Wissenschaft oder für eine Ideologie halten wollen. Das ist eine rein auf Erkenntnistheorie basierte Metaphysik. Wir haben gesehen, dass die Scheidung der beiden Komplexe vom Standpunkt ihrer Funktion im gesellschaftlichen Sein ab-

hängt und mit der Frage von Wissenschaftlichkeit und Unwissenschaftlichkeit nichts zu tun hat. Wissenschaftlichkeit begründet sich auf das Bestreben, die objektive Wirklichkeit, so wie sie an sich ist, zu erkennen. Das entsteht in den Naturwissenschaften gesellschaftlich spontan, da ihre Ergebnisse nur im Falle der annähernd erfolgreichen Durchführung einer solchen Intention in der materiellen Reproduktion des gesellschaftlichen Seins eine aktive und positive Rolle spielen können. Dass ihre Ausgangspositionen und demzufolge ihre Methoden und Ergebnisse von der Ontologie des Alltagslebens doch sehr weitgehend bestimmt zu sein pflegen, haben wir bereits gesehen. Und so spontan die Beziehung der Wissenschaft zu dieser Ontologie des Alltagslebens auch sein mag, eine tiefere Analyse wird immer wieder zeigen, dass ihr einfaches Hinnehmen oder kritisches Verwerfen in den meisten Fällen - bewusst oder nicht bewusst, direkt oder vermittelt, evtl. weitvermittelt - mit Stellungnahmen zu den jeweiligen Stand der Produktivkräfte, zu dem jeweiligen Gesellschaftszustand zusammenhängt. Noch deutlicher bestimmend ist diese Rolle in den Gesellschaftswissenschaften. Dass etwa jede Rechtswissenschaft von dem Schutz eines gegebenen Gesellschaftszustands auszugehen hat, werden heute nurmehr wenige zu bestreiten wagen usw. Und die methodologische Grundlage der historisch-wissenschaftlichen "Objektivität" etwa bei Ranke, die Jahrzehntlang die deutsche Geschichtswissenschaft beherrschte, dass nämlich jedes Zeitalter gleich nahe zu Gott sei, ist evidenterweise kein "wertfrei" objektives Abbild des Geschichtsprozesses selbst, sondern erhebt bloss zum wissenschaftlichen "Axiom" die konservativ gefarbte Ontologie des Alltagslebens nach der französischen Revolution, ist also - zumindest - eine potenzielle /und oft wirksam gewordene/

Ideologie des restaurativen Deutschlands. Ein starres Dilemma, im Sinne der Worte Max Webers, von Ideologie und Wissenschaft gibt es nicht.

Nicht viel anders steht es um die sogenannte Entideologisierung, die zur Modeparole der neopositivistischen Manipulation geworden ist. Dass gesellschaftliche Konflikte existieren und irgendwie, geistig wie propagandistisch, ausgefochten werden müssen, bleibt auch inmitten der ausbreitetsten und organisiertesten Manipulation eine objektiv unaufhebbare gesellschaftliche Tatsache. Das macht aber eine real durchgeführte Entideologisierung zu einem sozialen Selbstwiderspruch, ihre Theorie, im besten Fall, zu einer Selbsttäuschung. Damit wird die "theoretische Originalität" der Entideologisierung - freilich innerhalb einer Ideologienlehre - nicht bestritten. Sie ist zwar ihrer sozialen Seinsbestimmung nach ebenfalls eine Ideologie, allerdings eine von eigenartiger Beschaffenheit. Während nämlich die meisten früheren Ideologien - rational oder irrationalistisch fundiert, ehrlich überzeugt oder hohl demagogisch usw. - bei dem Austragen eines jeden Konflikts vorwiegend an die Gattungsmässigkeit des Menschen als letztthin entscheidendes Prinzip seiner Praxis appelliert haben, will die Entideologisierung des Manipulationszeitalters so gut wie ausschliesslich den partikularen Menschen in Bewegung setzen, nur auf die Einsicht und Instinkte dieser Partikularität motivierend einwirken. Hier zeigt sich in voller Krassheit, was bereits bei Max Weber, freilich auf viel höheren geistigem und moralischem Niveau objektiv in Wirksamkeit trat, dass die Erkenntnistheorie nicht das geeignete Organ zur Unterscheidung von Ideologie und Nichtideologie ist. Ob etwas zur Ideologie wird, entscheidet seine soziale Funktion, worüber die Er-

kenntnistheorie ihrem Wesen nach nicht befinden kann. Mit der Max Weberschen Forderung der Wertfreiheit /besser gesagt: der subjektiv-ehrlichen Absicht, kein Werturteil zu fällen/ kann nur bestimmt werden, ob das Subjekt eine Ideologie zu vergegenständlichen beabsichtigt, was mit der Tatsache, ob das Vergegenständlichte - gewollt oder ungewollt - objektiv als Ideologie funktioniert, wieder gar nichts zu tun hat. Es handelt sich in beiden Fällen bloss um die Beruhigung eines "Berufsgewissens": im Falle Max Webers, des Gelehrten als Gelehrten, bzw. als des Standorts einer - ~~zu-~~meist ~~eingebildeten~~ - Abstinenz von jeder Parteinahme in der Gesellschaft; im Falle des Entideologisierens, dass es die unmittelbar praktische Effektivität eines guten Managers /evtl. bloss eines erfolgreichen Reklamchefs/ in seinen politischen, publizistischen, wissenschaftlichen Vergegenständlichungen zu verwirklichen imstande ist.

Unsere Betrachtungen zeigen, dass die von Max Weber reklamierte angeblich notwendige Entscheidung, ob eine beabsichtigte Vergegenständlichung Wissenschaft oder Ideologie sei, Einfallig ist. Darum bedeutet es auch keinerlei Dilemma für den Marxismus. Es ist einerseits klar, dass der Marxismus sich von Anfang an als Instrument, als Organ zum Ausfechten der Konflikte seiner Zeit, vor allem des zentralen, zwischen Bourgeoisie und Proletariat aufgefasst hat. Die klare, wenn auch oft vulgarisierend vereinfacht interpretierte letzte Feuerbach-These vom Gegensatz /und von der Einheit/ von Interpretieren und Verändern der Wirklichkeit, zeigt diese Einstellung von Anfang an in voller Deutlichkeit. Ebenso wenig muss bestritten werden, dass er seine eigene gesellschaftlich-geschichtliche Genesis durch irgendeine erkenntnistheoretisch konstruierte "Zeitlosigkeit" zu verdecken je

beabsichtigt hätte. Die höchst bewusste, zugleich weiterführende und kritische Einstellung zu allen Vorgängern /zu Hegel, zur klassischen Ökonomie, zu den grossen Utopisten/ zeigt dies in voller Klarheit. Der Marxismus hat also seine ideologische Genesis und Funktion nie verdeckt: man kann bei seinen Klassikern oft Wendungen finden, dass er eben die Ideologie des Proletariats sei. Andererseits und zugleich erhebt er in allen seinen theoretischen, historischen und gesellschaftskritischen Darstellungen stets den Anspruch auf Wissenschaftlichkeit; seine Polemik gegen falsche Anschauungen /etwa Proudhon, Lassalle etc./ ist immer dem Wesen der Sache nach rein wissenschaftlich gehalten, ist der rationelle und programmatische Nachweis von Inkohärenzen in der Theorie, von Ungenauigkeiten in der Darstellung historischer Tatsachen etc. Dass solche Erörterungen sehr oft dadurch verstärkt werden, dass auch die gesellschaftliche Genesis solcher falscher Anschauungen, wie zuweilen die oft spontane Unfundiertheit, Naivität, mala fides etc. des betreffenden ideologischen Verhaltens kritisiert wird, ändert nichts am wissenschaftlichen Charakter solcher Auseinandersetzungen. Der reale Gegensatz von wissenschaftlich und unwissenschaftlich ist eine sachliche und methodologische Frage; die Technik der Darstellungsweise, die schriftstellerischen Temperamentsunterschiede usw. haben damit objektiv nichts zu tun: das Richtige kann höchst leidenschaftlich, das Falsche mit der Attitüde erhabenster Überparteilichkeit ausgedrückt werden. Ja, darüber hinaus hat Lenin durchaus recht, wenn er in der gesteigerten Bedeutung, in der Konkretisierung der dynamischen Struktur der Klassenmässigkeit der Gesellschaft die Möglichkeit einer Steigerung der Objektivität erblickt, wenn er in der offenen, parteilichen Stellungnahme zu den Ereignissen

nisse, diese ebenfalls nicht als aufgehoben oder beschädigt betrachtet, wenn er den Marxisten für verpflichtet hält, "bei jeder Bewertung eines Ereignisses direkt und offen auf den Standpunkt einer bestimmten Gesellschaftsgruppe zu treten."⁶⁵ Die Vereinigung und Trennung von Ideologie und Wissenschaft tritt schon im Ausdruck "bewerten" ganz klar zu Tage.

Wenn wir aber die falschen Vorwürfe dieser Art aus dem Wege räumen, müssen wir gleichzeitig auf die Besonderheit des echten Marxismus etwas näher eingehen. Dass er eine neue und eigenartige Verbindung von Wissenschaft und Philosophie verwirklicht hat, haben wir bereits in früheren Zusammenhängen dargelegt. Jetzt kommt es darauf an, das hierbei wirksame Prinzip festzuhalten. Dieses ist dem methodologischen Wesen nach eine wechselseitige ontologische Kritik von Philosophie und Wissenschaft, d.h. die Wissenschaft kontrolliert zumeist "von unten", ob die ontologischen Verallgemeinerungen in den philosophischen Synthesen sich mit der wirklichen Bewegung des gesellschaftlichen Seins in Übereinstimmung befinden, ob sie sich nicht vom gesellschaftlichen Sein in einer wegabstrahierenden Weise entfernen. Andererseits übt die Philosophie an den Wissenschaften eine permanente ontologische Kritik "von oben" aus, indem fortlaufend kontrolliert wird, wie weit jede Einzelfrage seinsmässig am richtigen Ort, im richtigen Zusammenhang, struktiv wie dynamisch behandelt wird, ob und wieweit das Untertauchen im Reichtum der einzelnen konkreten Erfahrungen die Erkenntnis der widersprüchlichen und ungleichmässigen Entwicklungstendenzen der Totalität des gesellschaftlichen Seins nicht verwirrt, sondern erhöht und vertieft. Beide kritischen Einstellungen sind zugleich auch auf die Ontologie des Alltagslebens ge-

richtet. Gerade weil der Marxismus jede Bewusstseinsform auf Grundlage des gesellschaftlichen Seins überprüfen will und kann, kann er auch diesem tief eingewurzelten, wenn auch oft wenig erforschten Vorstellungskomplex gegenüber eine kritische Konfrontation mit dem gesellschaftlichen Sein selbst vollziehen. Diese erstmalige derart intime Verbundenheit von Wissenschaft und Philosophie ist freilich ebenfalls ein Ergebnis der bisherigen Menschheitsentwicklung. Wir haben früher auf die wichtige Funktion der Philosophie in der Herausarbeitung der gattungsmässigen Probleme auch zu Konfliktzeiten, in denen sie nur höchst indirekt in die Entscheidungen hineinspielen konnte, geschildert. Die Rolle der Aufklärungsphilosophie in der grossen französischen Revolution war eine wichtige Übergangerscheinung. Jetzt ist dieser konsequente, gesellschaftliche Ontologismus, dieses bewusste und methodologische Fundiertsein der philosophischen Verallgemeinerung auf den realen ökonomischen Prozess ein historisches Zeichen dafür, dass die Entscheidung in den Konflikten, die den Abschluss der "Vorgeschichte der Menschheit" herbeiführen, in welthistorischem Masse allmählich auf die Tagesordnung gestellt wurde. Damit entsteht die Möglichkeit, das ideologische Austragen dieser Konflikte auf Grundlage echter Wissenschaftlichkeit zu vollziehen.

Freilich bloss die Möglichkeit. Zur Zeit der Entstehung grosser proletarischer Parteien haben die Begründer des Marxismus auch dieses Problem als ein zu lösendes ins Auge gefasst. Im Nachwort zum "Deutschen Bauernkrieg" /1875/ wirft Engels die Frage auf, dass der Kampf der Partei "nach seinen drei Seiten hin - nach der theoretischen, der politischen und der praktisch-ökonomischen /Widerstand gegen die Kapitalisten/ - im Einklang und Zusammenhang und planmässig

geführt" werden soll. Und in Bezug auf das Problem der Theorie, der Wissenschaftlichkeit stellt er die Forderung in den Mittelpunkt, "dass der Sozialismus, seitdem er eine Wissenschaft geworden, auch wie eine Wissenschaft betrieben" werden müsse.⁶⁶ Über die praktische, ideologische Verwirklichung dieser, aus dem Wesen des Marxismus herauswachsenden Forderung hat sich Marx schon Jahrzehnte früher klar ausgesprochen, bezeichnenderweise in einem Zusammenhang, der die ontologische Beschaffenheit dieser Konflikte, den Komplex der proletarischen Revolutionen in ihrem Sein und Werden umfasst, in welchem deshalb die Seinsnotwendigkeit dieser Wissenschaftlichkeit als ontologische Selbstkontrolle der Revolutionen, als Drang zur Selbstkritik erscheint. Im "Achtzehnten Brumaire" konkretisiert deshalb Marx die komplizierte Ungleichmässigkeit der proletarischen Revolutionen als Seinsgegensätzlichkeit zum typischen Ablauf der bürgerlichen: "Proletarische Revolutionen ... kritisieren beständig sich selbst, unterbrechen sich fortwährend in ihrem eigenen Lauf, kommen auf das scheinbar Vollbrachte zurück, um es wieder von neuem anzufangen, verhöhnen grausam-gründlich die Halbheiten, Schwächen und Erbärmlichkeiten ihrer ersten Versuche..."⁶⁷

Wer von diesem Standpunkt die Leninsche Phase der bisher grössten proletarischen Revolution betrachtet, kann diese Selbstkritik schon in der Vorbereitungsphase im April 1917 und zur Zeit des Juni-Aufstandes beobachten. Eine noch schärfere Physiognomie erhält sie in den Debatten über den Brester Frieden, und ihre erste grosse Kulmination erreicht sie in den theoretischen Darlegungen Lenins bei Einführung der NEP: hier wird die gesamte Etappe des "Kriegskommunismus" als eine - allerdings von der objektiven Lage oktroyierte - Abirrung vom echten Weg, der zum Aufbau des Sozialismus führt, selbstkri-

tisch verworfen. Einen ähnlichen Charakter hat auch sein Auftreten in der Gewerkschaftsdebatte /1921/, und die Aufzeichnungen seiner Krankheitsjahre zeigen geistige Vorbereitungen zu einer neuen Selbstkritik der Revolution in der Frage der wachsenden Bürokratisierung des Regierungs- und Parteiapparats.

Es ist unschwer einzusehen, dass die hier als theoretische und praktische Verwirklichung geschilderte Selbstkritik der proletarischen Revolution nichts anderes darstellt, als die Erfüllung jener Forderung der strengen Wissenschaftlichkeit in der Parteipraxis, die Engels seinerzeit für notwendig hielt, auf welcher die eigenartige Stellung des Marxismus als wissenschaftlichen Mittels zum Ausfechten sozialer Konflikte beruht. Dass dabei nicht von Gegensätzen zwischen philosophischen Normen und gesellschaftlichen Tatbeständen die Rede ist, wie bei den Jakobinern in 1793-4, wird evident, wenn man die grossen Leninschen Selbstkritiken konkret analysiert. Die Theorie ist in ihnen bloss die Methode, um in einzigartigen, völlig neuen konkreten Situationen, die die konkreten Ungleichmässigkeiten der jeweiligen Entwicklung hervorbringen, die wissenschaftlich optimale Lösung zu finden, auch wenn sie - in historisch notwendiger Weise - von Marx selbst noch nicht erkannt wurde. Schon daraus ergibt sich, dass die von uns beschriebene einzigartige Stellung des Marxismus, als wissenschaftlich fundierter Methode, gesellschaftliche Konflikte auszutragen, zwar eine reale Möglichkeit ist, die man bei Festhalten an den Engelschen Vorschlägen erfüllen kann, aber doch nur eine Möglichkeit. Die Annahme, dass dies aus der formalistischen Treue zum Wortlaut der Marxschen Lehre automatisch folgen, dass die Forderung der Wissenschaftlichkeit durch Beschlüsse ein-

zelner Menschen oder Instanzen ersetzt werden könnte, ist selbst eine - durch nichts **be**gründete - Ideologie im pejorativen Sinn, und ihr Praktizieren drückt den Marxismus selbst auf ein solches Niveau herunter. Dass aus der Klassenlage des Proletariats unmöglich automatisch die Fähigkeit, Korrekturen zu vollziehen, folgen kann, zeigen die theoretische Lehre der II. Internationale und ihr Bankrott im ersten Weltkrieg. Ja man kann durch die theoretisch-historische Analyse der Genesis und der Beschaffenheit solcher Theorien erkennen, dass sie ideologisch aus der - oft unbewussten - Absicht entstanden sind, die Konflikte zwischen Bourgeoisie und Proletariat weniger entscheiden oder weniger konkret als Marx selbst auszutragen.

Da der Ideologiencharakter aus der Funktion im Gesellschaftsprozess entsteht, handelt es sich dabei vor allem um die Frage der inneren methodologischen Priorität im Verhältnis von gesellschaftlich-geschichtlicher Erkenntnis der Lage und zwischen Inhalt, Richtung etc. im Versuch, den gegebenen Konflikt auszufechten. Wohl bemerkt: diese Priorität ist hier stets sachlich gemeint. Nicht die psychologische Priorität bei den Handelnden oder bei den Führern ist das entscheidende Moment, sondern welcher Komplex sachlich in der Formung des "Was tun?", im Austragen des Konflikts den objektiven Vortritt hat; die Psychologie der Handelnden muss keineswegs immer dieser objektiven Lage entsprechen. Objektiv ist also von dem sachlichen Dilemma die Rede, ob Wissenschaft und Philosophie zu einer objektiv motivierten Auffassung des Standes der Entwicklungstendenzen gelangt sind, woraus dann Strategie und Taktik im Austragen von Konfliktsreihen und einzelnen Konflikten objektiv, mit wissenschaftlichen Methoden abgeleitet folgen, oder ob die taktische Ent-

scheidung die objektive Priorität hat, woran dann Strategie und allgemeine Theorie als propagandistisch verstärkende Hilfskonstruktionen angegliedert werden. Ist dieses Dilemma begrifflich klar und eindeutig formuliert, so drückt es historisch den Gegensatz dessen aus, wie Lenin /im Geiste von Marx und Engels/ bzw. Stalin den Marxismus theoretisch und praktisch gehandhabt haben.

Es ist hier natürlich nicht der Ort, über den Gegensatz der Einstellungen von Lenin und Stalin ausführlich zu sprechen. Lenins Methoden haben wir bereits bei verschiedenen Gelegenheiten charakterisiert. Und über Stalin hat sich der Verfasser ebenfalls wiederholt öffentlich geäußert. Es genügt also einige Beispiele zur Illustration seiner Methode anzuführen. Als in den zwanziger Jahren zwischen Stalin und Trotzki eine Differenz in der Taktik der ch^{inesischen} Revolution entstand, löste sie Stalin damit, dass er die -- allgemein entwicklungsgeschichtlich zentral wichtigen - asiatischen Produktionsverhältnisse einfach aus dem System des Marxismus entfernte, um seine taktische Linie "theoretisch" auf die Auflösung des chinesischen Feudalismus /den es nie gab/ basieren zu können. Oder als er 1939 den Pakt mit Hitler abschloss, dekretierte er ebenfalls, dass der zweite imperialistische Krieg seinem sozialen Wesen nach mit dem ersten identisch sei, dass also etwa die französischen oder englischen Arbeiter der faschistischen Aggression gegenüber den Standpunkt Liebknichts, "der Feind steht im eigenen Lande" einzunehmen haben, usw. usw. Für uns kommt es hier nur auf die Methode an; wieweit die taktischen Beschlüsse selbst richtig oder falsch waren, steht jetzt nicht zur Diskussion. Wichtig ist, dass in allen solchen Fällen Stalin

von rein taktischen Erwägungen ausging und die theoretische Analyse der jeweiligen historischen Lage als blosses Propagandamittel für seinen bereits gefassten Beschluss gebrauchte.

Damit vollzog er einen Bruch mit der Marxschen Methode. Niemand wird leugnen, dass seine taktischen Entscheidungen von einem Bekenntnis zum Sozialismus bestimmt waren, das hebt jedoch den diametralen, ausschliessenden methodologischen Gegensatz zu Marx nicht auf, hindert nicht, dass durch diese Methode der Marxismus zu einer Ideologie im pejorativen Sinn degradiert wurde. Und die bisher vollzogene Abkehr von seinen Methoden richtet sich leider noch nicht auf diesen Zentralpunkt. Schon die Bezeichnung "Personenkult", die Abneigung überhaupt von einem Stalinismus zu sprechen, obwohl es sich bei ihm, ebenso wie etwa bei ~~Frankfurt~~ Proudhon oder Lassalle, um ein System von Anschauungen, die mit der Marxschen Methode unvereinbar sind, handelt, zeigen deutlich die Scheu vor einer radikalen Abrechnung, vor einer Selbstkritik der proletarischen Revolution im oben angedeuteten Sinn von Marx und Engels. Darum muss im heute praktizierten Marxismus noch immer die Taktik der Theorie gegenüber dominieren. Eine solche Lage hat für den Marxismus ganz andere Folgen als für jede frühere Lehre. Wenn jemand - auch nach einer noch so langwierigen Unwirksamkeit - Plato oder Descartes methodologisch aktualisieren will, genügt es für ihn, auf die Methode selbst zurückzugreifen. Die Marxsche Lehre ist aber, wie gezeigt, eine neuartige Synthese von Philosophie und Wissenschaft. Ihre Erneuerung muss also mit einer theoretischen Erkenntnis der gegenwärtigen Lage organisch verknüpft werden. D.h. es müsste auf

Grundlage der echten Marxschen Methode der ökonomische Weg wissenschaftlich aufgedeckt werden, der zur gegenwärtigen Lage, zu ihren Problemen, zu den Wegen ihrer Austragung führt. Die Abweichung vom Marxismus als Einheit von Wissenschaft und Philosophie hat zur Folge, dass die Marxisten oft auf die Gegenwart Kategorien, wie sie vor 40-80 Jahren formuliert wurden, unkritisch-mechanisch anzuwenden trachten. Bevor dies für den Kapitalismus, für den Sozialismus, für die rückständigen Völker wissenschaftlich nachgeholt wird, kann man unmöglich die Besonderheit des Marxismus im Austragen gesellschaftlicher Konflikte erfolgreich zur Geltung bringen. Ein näheres konkretes Eingehen auf diese Probleme verbietet sich hier naturgemäss. Worauf es allein ankommen konnte, war das Aufzeigen dessen, dass die Methode von Marx diese spezifische Stelle in der Entwicklung des menschlichen Denkens über die Welt einnimmt, dass sie deshalb die Möglichkeit in sich birgt, als Ideologie am Austragen der Konflikte in einer Weise beteiligt zu sein, dass sie für ihre Lösung sowohl das wissenschaftlich objektive Fundament wie die menschheitliche, gattungsmässige Perspektive des Auswegs, der Verwandlung der an sich seienden Menschengattung in eine für sich seiende gedanklich zu leisten imstande ist. Ob, wo und wie diese Wiedergeburt des Marxismus zustande kommt, kann hier selbstredend unmöglich auch nur angedeutet werden. Das ontologische Aufzeigen dieser Möglichkeit musste aber den Abschluss unserer Betrachtungen bilden.

Anmerkungen

- 1 Kapital I, 140.
- 2 Plechanow: Die Grundprobleme des Marxismus, Stuttgart 1910, 77.
- 3 Kautsky: Materialistische Geschichtsauffassung II, Berlin, 1927, 630-1.
- 4 Ebd. 715-7.
- 5 M. Adler: Grundlegung der materialistischen Geschichtsauffassung, Wien 1967, 92 und 158-9.
- 6 Kapital I, 50.
- 7 Ebd. 60.
- 8 Ebd. 69.
- 9 Marx: Zur Kritik der politischen Ökonomie, Stuttgart 1919, 77.
- 10 Kapital I, 9.
- 11 Marx: Rohentwurf a.a.O. 23.
- 12 Ebd. 24.
- 13 Marx: Das Elend der Philosophie, Stuttgart 1919, 117.
- 14 Marx: Lohnarbeit und Kapital, Berlin 1931, 28.
- 15 Marx: Zur Kritik der politischen Ökonomie, a.a.O. 86-7.
- 16 Kapital I, 77.
- 16a Ebd. 70-1.
- 17 Ebd. 78.
- 18 Marx: Theorien über den Mehrwert, a.a.O. II., II. 289.
- 19 N. Hartmann: Teleologisches Denken, Berlin 1951, 65-7.
- 20 Kapital III, II. 352.
- 21 Kapital I. 38.
- 22 Kapital II. 21.
- 23 Kapital I. 36-7.
- 24 Rohentwurf 928-9.

- 25 Ebd. 706-7.
 26 Kapital III, I. 17.
 27 Ebd. 193.
 28 Theorien über den Mehrwert III. 555.
 29 Ebd. 557.
 30 Ebd. 558.
 31 Kapital I, 502.
 32 Hegel: Philosophische Propädeutik, Sämtliche Werke, Ausgabe Glockner III, Stuttgart 1949, 124-5.
 33 Hegel: Logik, Werke, Originalausgabe IV. Berlin 1841, 145.
 34 Ebd. 146.

2

- 1 Zu den Versäumnissen des Marxismus in der Stalinschen Periode gehört auch, dass die ökonomische Vergangenheit der asiatischen und afrikanischen Völker nie untersucht wurde, so dass heute niemand etwas wissenschaftlich Brauchbares über ihre Entwicklungsgeschichte weiss. Da nun in der Konfrontation entwickelter gesellschaftlich-ökonomischer Formen mit solchen Ländern neue, wissenschaftlich-marxistisch zu ergründenden ökonomischen Tendenzen entstehen, kann der heutige Marxismus über diese zentrale Entwicklungsproblematik unserer Zeit nichts wissenschaftlich Begründbares aussagen.
- 2 Kapital I, 323.
 3 Marx: Ökonomisch-philosophische Manuskripte, Werke /MEGA/, III. 156-7.
 4 Engels: Anteil der Arbeit an der Menschwerdung des Affen, in MEGA, Dialektik der Natur, 696.
 5 Marx--Engels: Deutsche Ideologie, MEGA V, 533.

- 6 Marx: Ökonomisch-philosophische Manuskripte, a.a.O. 155.
 7 Ebd. 161.
 8 Ebd. 160.
 9 Ebd. 89.
 10 Hegel: Logik, a.a.O. 85-6.
 11 Ebd. 83.
 12 Hegel: Enzyklopädie, § 133, Zusatz
 13 Marx--Engels Ausgewählte Briefe, Moskau-Leningrad, 1934, 375.
 14 Hegel: Rechtsphilosophie, § 118.
 15 G. Lukács: Die Eigenart des Aesthetischen, Neuwied 1963, I.
 45, 78 usw.
 16 Marx: Rohentwurf, 11.
 17 Goethe Werke /Cotta Jubiläumsausgabe/, XXXIX, 70.
 18 Lenin Ausgewählte Werke, Moskau 1938, XI, 351.
 19 Lukács: Eigenart, a.a.O. I, 44 ff.
 20 Lenin Sämtliche Werke, Wien 1927, XIII, 150.
 21 Wieweit dies wirklich der Fall ist, könnten letztthin nur
 Fachleute, die einen offenen Sinn für das Sein haben, ent-
 scheiden. Es ist jedenfalls interessant, dass schon Lenin
 auf den Zusammenhang von Überspannung der rein mathematischen
 Methode und Verschwinden /oder zumindest Verblässen/ des
 physikalischen Seins in der Physik aufmerksam gemacht hat.
 Ebd. 311 ff.
 22 W. Heisenberg: Das Naturbild der heutigen Physik, Hamburg
 1955, 17-8.
 23 Hegel: Logik, a.a.O. 121 ff
 24 N. Hartmann: Zur Grundlegung der Ontologie, Meisenheim am
 Glau, 1948, 163. Auffallend ist hier die Übereinstimmung zu
 der von uns früher angeführten Anschauung Lenins. Der Gegen-
 satz wurde übrigens schon früher vielfach bemerkt. So auch

von erkenntnistheoretischer Seite, wenn etwa Rickert sich darüber beklagt, dass die Naturforscher nicht "kritisch" /d.h. idealistisch erkenntnistheoretisch/ ~~im Gegensatz~~ denken, sondern "naive Realisten" sind, wobei er dieses Verhalten im Gegensatz zum "kritischen" /erkenntnistheoretischen/ des Philosophen als eines aus dem "Leben" bezeichnet. Rickert: Der Gegenstand der Erkenntnis, Tübingen 1928, 116.

- 25 N. Hartmann: Philosophie der Natur, Berlin 1950, 237-8.
- 26 Ernst Bloch: Differenzierungen im Begriff Fortschritt, Berlin 1956, 32-3.
- 27 Marx--Engels Briefwechsel, MEGA, Dritte Abd. III. 77-8.
- 28 Ebd. II. 447 und 533.
- 29 Marx: Briefe an Kugelmann, Berlin 1924, 75.
- 30 Lenin und Gorkij, /Dokumente/, Berlin und Weimar 1964, 96.
- 31 Aristoteles: Metaphysik, Buch A, Kapitel 9. Ausgabe Berlin 1960, 43.
- 32 Bacon: Neues Organon, ~~Sämtliche~~ ^{Berlin 1870.} Buch I, Artikel 38 ff.
- 33 Marx: Die heilige Familie, MEGA III, 305.
- 34 Lenin Sämtliche Werke, a.a.O. XXV. 510.

3

- 1 A. Gramsci: Il materialismo storico. La Filosofia di B. Croce, Torino 1949, 47 f.
- 2 Zur Kritik der politischen Ökonomie, a.a.O. LV-LVI.
- 3 Deutsche Ideologie, a.a.O. 26.
- 4 Zur Kritik der politischen Ökonomie, a.a.O. LV.
- 5 Gordon Childe: Der Mensch schafft sich selbst, Dresden 1959, IV. Kapitel

- 6 Marx--Engels Ausgewählte Briefe, a.a.O. 381.
- 7 Ebd. Es genügt auf die von ihm poentierte Zufälligkeit im Entstehen von Preussen als Grossmacht hinzuweisen. Ebd. 375
- 8 Engels ebd. 361.
- 9 Marx: Dissertation, MEGA I. I. 80.
- 10 Kapital I. 336, Anmerkung
- 11 Kapital III, II. 312.
- 12 Engels: Vorwort zur Elend der Philosophie, a.a.O. IX-X.
- 13 Deutsche Ideologie, a.a.O. 20.
- 14 Ebd. 22.
- 15 Hegel: Fragmentex zur "Verfassung Deutschlands", Schriften zur Politik und Rechtsphilosophie, Leipzig 1923, 140.
- 16 Deutsche Ideologie, a.a.O. 162.
- 17 Engels: Anti-Dühring, Werke 20.
- 18 Marx: Der achtzehnte Brumaire des Louis Bonaparte, Wien-Berlin 1927, 22.
- 19 Marx: Deutsche Ideologie, a.a.O. 21. Hier Zeigt sich ebenfalls die Berechtigung unserer früheren Ausführungen, dass die Elemente der Ideologie sich bereits auf den primitivsten Stufen der gesellschaftlichen Entwicklung zeigen, freilich vor allem im Austragen der Konflikte der Gesellschaft mit der Natur, freilich zumeist als Mittel zu vielfach eingebildeten Lösungen. Ihre gesellschaftlichen Keime sind aber schon sehr früh vorhanden, sogar ihre relative Verselbständigung in der Arbeitsteilung. Gordon Childe weist z.B. nach, dass in der Alt^tseinzeit die Höhlenmalerei schon ein Werk von speziell ausgebildeten, geschulten Fachleuten war. A.a.O. 68.
- 20 Engels Ausgewählte Briefe, a.a.O. 380.
- 21 G. Lukács: Der junge Hegel, Berlin 1954, 342.

- 22 Marx--Engels Ausgewählte Briefe, a.a.O. 379.
- 23 Hier zeigt es sich, wie hindernd für die Erkenntnis des gesellschaftlichen Seins die akademisch-arbeitsteilige genaue Trennung von Ökonomie und Soziologie war und ist. Das, was man heute als allein wissenschaftliche Methode betrachtet, wird zu tief unwissenschaftlich, weil gerade das begrifflich-reinlich getrennt wird, dessen konkrete Zusammenspiel die seinsmässig relevanten Zusammenhänge ergibt.
- 24 Rohentwurf 16-7.
- 25 Ebd. 7.
- 26 Ebd.
- 27 Ein ganz anderer Problemkomplex ist die Untersuchung der dynamischen Zusammenhänge zwischen politischer Praxis und anderer Arten des praktischen Verhaltens, wie Sitte, Tradition, Religion, Moral, Ethik etc. Auch hier ist bei jeder Abstraktion die allergrösste kritische Vorsicht vonnöten. Konkret können auch diese Fragen erst in der Ethik behandelt werden.
- 28 Marx: Kritik des Hegelschen Staatsrechts, MEGA I, I. 437.
- 29 Marx: Zur Judenfrage, ebd. 597
- 30 Marx: Deutsche Ideologie, a.a.O. 65.
- 31 Marx: Rohentwurf 379 und 387
- 32 Ebd. 379
- 33 Ebd. 386.
- 34 Deutsche Ideologie, a.a.O. 35-6.
- 35 Ebd. 36.
- 36 Das Elend der Philosophie, a.a.O. 162.
- 37 Marx--Engels: Das kommunistische Manifest, MEGA VI, 535.
- 38 Lenin Sämtliche Werke, a.a.O. IV, II. 216-7.
- 39 Ebd. 219.
- 40 Ebd. 254.

- 41 Marx: Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie, MEGA I, I. 614.
- 42 Lenin Sämtliche Werke, XXV. 272-3.
- 43 Lenin Sämtliche Werke, XXI, 439-41.
- 44 Lenin Sämtliche Werke, XVIII. 319-20.
- 45 Kapital III, II. 355.
- 46 Archiv ~~Marx~~^{Marx} i Engelta II. /VII/ Moskau 1933, 100, Kap. I. 474.
- 47 Theorien über den Mehrwert II. I. 309-10.
- 48 Marx--Engels: Kritiken der Sozialdemokratischen Programm-Entwürfe, Berlin 1928, 27.
- 49 Deutsche Ideologie, a.a.O. 15.
- 50 Ebd. 26.
- 51 Aristoteles: Poetik, Ausgabe Paderborn 1959, 69. Dass Aristoteles die Geschichtswissenschaft mit den Augen eines Griechen betrachtet und von ihrer späteren Entwicklung keine Ahnung haben konnte, ändert nichts an der ontologisch fundamentalen Richtigkeit seiner Gegenüberstellung.
- 52 Eine noch so gedrängte Analyse dieses Problems würde unsere Gedankengänge sprengen. Ich verweise bloss darauf, dass Aristoteles die Katharsis nicht als Spezialfrage der tragischen Wirkung betrachtet hat, sondern als allgemein seelische Funktion einer jeden gesellschaftlich bedeutsam gewordenen Kunst. Vergleich darüber seine Ausführungen im VIII. Buch der "Politik" über Musik. Eine ästhetische Verallgemeinerung des Katharsis-Begriffes, die mit ihrer gesellschaftlichen Rolle im engsten Zusammenhang steht, habe ich versucht in der "Eigenart des Aesthetischen" I. 802 ff. Eine konkrete Darlegung der gesellschaftlichen Bestimmungen

dieses Problemkomplexes wird erst in der Ethik möglich.

- 53 Marx: Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie, MEGA I, I. 614.
- 54 Kapital III, II. 355.
- 55 Deutsche Ideologie, a.a.O. 16.
- 56 Heine: Die romantische Schule I. Buch, Sämtliche Werke /Elster/ V. 227.
- 57 Man denke daran, dass es in der Literatur nur epische, dramatische und lyrische Formen gibt.
- 58 Man denke an die Windelband-Rickertsche Wissenschaftslehre, an Abstraktion und Einführung bei Worringer, an Urerlebnis und Bildungerlebnis bei Gundolf usw.
- 59 Ökonomisch-philosophische Manuskripte, MEGA III, 120.
- 60 Deutsche Ideologie, a.a.O. 15.
- 61 Ökonomisch-philosophische Manuskripte, 118-9.
- 62 Engels: Dialektik der Natur, MEGA 486.
- 63 Werner Jäger: Paideia I., Berlin 1959, 486.
- 64 Max Weber: Gesammelte politische Schriften, München 1921, 446.
- 65 Lenin Ausgewählte Werke, a.a.O. XI. 351.
- 66 Engels: Der deutsche Bauernkrieg, Berlin 1930, Nachwort, 169-70. Lenin stellt in "Was tun?" diese Frage in den Mittelpunkt seiner revolutionären Parteireformvorschläge. Er fasst die Engelssche Forderung so zusammen: "Ohne revolutionäre Theorie kann es auch keine revolutionäre Theorie kann es auch keine revolutionäre Bewegung geben." Werke IV. II. 152.
67. Marx: Der achtzehnte Brumaire etc. a.a.O. 25.