

VIII.

DIE ENTFERNUNG

## VIII.

### Die Entfremdung

#### 1.

#### Die allgemein ontologischen Züge der Entfremdung

Will man das Phänomen der Entfremdung deutlich umreißen und konkret erfassen, so muss man vor allem seine Stellung im gesellschaftlichen Gesamtkomplex des Seins genau erblicken. Geht man nämlich daran vorbei - gleichviel ob infolge einer zu weiten oder zu engen Fassung des Phänomens selbst - so gerät die Analyse unweigerlich in einen Strudel der gedanklichen Verzerrung. Um dies zu vermeiden, soll gleich eingangs bemerkt werden, dass wir die Entfremdung als eine ausschliesslich gesellschaftlich-geschichtliche Erscheinung betrachten, die auf bestimmten Höhen der seienden Entwicklung auftaucht, von dann an historisch immer verschiedene, immer prägnantere Formen aufnimmt. Ihre Beschaffenheit hat also nichts mit einer allgemeinen "Condition humaine" zu tun, geschweige dass sie eine kosmische Allgemeinheit besitzen würde.

Diese letzte Abgrenzung hat heute wenig Aktualität. Denn man kann es nur für einen - freilich ungewollten - schlechten Witz des Neopositivismus halten, wenn, wie schon einmal erwähnt, der bekannte Physiker Pascual Jordan in der

Entropie eine kosmische Abart der Erbsünde erblickt. 1/

Eine lange Zeit wirksame, allgemeine, angeblich für jedes Sein und Denken geltende Fassung dieser Betrachtungsweise hat jedoch Hegel gegeben, und da der Kampf dagegen in der Entstehung der Marxschen Konzeption eine beträchtliche Rolle gespielt hat, ist es vielleicht nützlich, gleich am Anfang bei der Abgrenzung unserer Aufgabe auf sie kurz einzugehen. Die verallgemeinerte Auslegung des Problems hat bei Hegel logisch-spekulative Wurzeln, sie soll zur Begründung des absoluten Denkens führen, dessen adäquate - freilich nur im negativen Sinn konsequent zu Ende geführte - Verkörperung das identisch Subjekt-Objekt ist. Die Entfremdungen also, die Hegel in der "Phänomenologie" aufzählt /etwa Reichtum, Staatsmacht etc./ sollen ihrem Wesen nach bloss Entfremdungen "des reinen, d.i. abstrakten philosophischen Denkens" sein. "Die ganze Enttäusserungsgeschichte und die ganze Zurücknahme der Entäusserung ist daher nichts, als die Produktionsgeschichte des abstrakten i.e. absoluten Denkens, des logischen spekulativen Denkens." 2/ Darum ist die Zentralfrage der Entstehung und der Überwindung der Entfremdung das Wesen und die Aufhebung der Gegenständlichkeit überhaupt ins Selbstbewusstsein, die als Prozess zum Setzen des identischen Subjekt-Objekts führt. "Die Hauptsache ist, dass der Gegenstand ~~adaxdasxax~~ des Bewusstseins nichts anderes als das Selbstbewusstsein oder dass der Gegenstand nur das vergegenständlichte Selbstbewusstsein, das Selbstbewusstsein als Gegenstand ist ... Es gilt daher den Gegenstand des Bewusstseins zu überwinden. Die Gegenständlichkeit als solches gilt für ein entfremdetes, dem menschlichen Wesen, dem Selbstbewusstsein nicht entsprechen-

des Verhältnis des Menschen."<sup>3/</sup> Die Polemik von Marx gegen diese Theorie konzentriert sich vor allem materialistisch-ontologisch darauf, dass Gegenständlichkeit kein Produkt des setzenden Denkens ist, sondern etwas ontologisch Primäres, eine urwüchsige, vom Sein nicht lostrennbare /von ihm bei richtigem Denken nicht wegdenkbare/ Eigenschaft eines jeden Seins. Marx führt aus: "Dass der Mensch ein leibliches, naturkräftiges, lebendiges, wirkliches, sinnliches, gegenständliches Wesen ist, heißt, dass er ... nur an wirklichen, sinnlichen Gegenständen sein Leben äußern kann. Gegenständlich, natürlich, sinnlich sein und sowohl Gegenstand, Natur, Sinn ausser sich haben oder selbst Gegenstand, Natur, Sinn für ein drittes Sein ist identisch. Der Hunger ist ein natürliches Bedürfnis; er bedarf also einer Natur ausser sich, eines Gegenstandes ausser sich, um sich zu befriedigen, um sich zu stillen. Der Hunger ist das gegenständliche Bedürfnis eines Leibes nach einem ausser ihm seienden, zu seiner Integrierung und Wesensäußerung unentbehrlichen Gegenstände ... Ein Wesen, welches seine Natur nicht ausser sich hat, ist kein natürliches Wesen, ~~welches~~ nimmt nicht Teil am Wesen der Natur. 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 Unwesen."<sup>4/</sup> Erst auf der Grundlage einer solchen gedanklichen Wiederherstellung des Seins, so wie es an sich ist, wie es sich adäquat im Denken spiegelt und ausdrückt, wird es erst möglich, die wirkliche Entfremdung

als wirklichen Prozess im wirklichen gesellschaftlichen Sein des Menschen ontologisch zu bestimmen und die idealistische Verkehrtheit der Hegelschen Auffassung klar herauszustellen. Marx beschreibt diesen Gegensatz folgendermassen: "Nicht, dass das menschliche Wesen sich unmenschlich, im Gegensatz zu sich selbst sich vergegenständlicht, sondern, dass es im Unterschied von und im Gegensatz zum abstrakten Denken sich vergegenständlicht, gilt als das gesetzte und als das aufzuhebende Wesen der Entfremdung." 5/

Damit ist allerdings noch bloss der ontologische "Ort" der Entfremdung bestimmt. Ihr konkretes Wesen, ihre Stelle und Bedeutung im gesellschaftlichen Entwicklungsprozess erscheint nun in unzähligen Zusammenhängen, die sowohl der junge wie der reife Marx ökonomisch analysiert hat. Wir führen nur eine der vielen diesbezüglichen Ausführungen von Marx an, und zwar aus einem viel späteren Werk der - angeblich - bereits rein ökonomisch-wissenschaftlichen Periode an, und zwar auch mit der Absicht, das Unrecht jener "kritischen" Anhänger von Marx ins Licht zu stellen, die das Problem der Entfremdung für eine Spezialfrage des jungen /noch philosophischen/ Marx halten, über die der reife "Ökonom" hinweggeschritten ist, die heute nur für die bürgerliche Intelligenz eine Bedeutung hat. Marx selbst wirft dagegen in den "Theorien über den Mehrwert", eine Verteidigung Ricardos gegen romantische Antikapitalisten wie Sismondi zum Anlass nehmend, die Frage auf, "dass Produktion um der Produktion halber nichts heisst, als Entwicklung der menschlichen Produktivkräfte, also Entwicklung des Reichtums der menschlichen Natur als Selbstzweck." Während Sismondi das

Wohl des Einzelnen den Notwendigkeiten des Gesamtprozesses abstrakt gegenüberstellt, steht im Mittelpunkt des Interesses von Marx gerade die Totalität der Entwicklung /das Individuum mitinbegriffen/ in ihrer historischen Ganzheit. Erst vom Standpunkt dieser kann er sagen: "Dass diese Entwicklung der Fähigkeiten der Gattung Mensch, obgleich sie sich zunächst auf Kosten der Mehrzahl der Menschenindividuen und gewisser Menschenklassen vollzieht, schliesslich diesen Antagonismus durchbricht und zusammenfällt mit der Entwicklung des einzelnen Individuums, dass also die höhere Entwicklung der Individualität nur durch einen historisch Prozess erkauft wird, worin die Individuen geopfert werden, wird nicht verstanden ... "6/ Der dialektische Widerspruch, den Marx hier aufzeigt, ist in der Form einer Theorie des Prozesses derselbe, von welchem wir im vorigen Kapitel bei der Untersuchung seiner Anschauungen über die Notwendigkeit von Sozialismus und Kommunismus und über die Art dieser Notwendigkeit gesprochen haben. Wir müssen also auf diese Betrachtung rückverweisen, denn im Augenblick ist für uns der dialektische Gegensatz selbst, der sich als Entfremdung äussert, das zentral interessierende Problem.

Es kommt dabei auf die Tatsache an, dass die Entwicklung der Produktivkräfte unmittelbar eine Höherbildung der menschlichen Fähigkeiten herbeiführt, die jedoch zugleich die Möglichkeit in sich birgt, in diesem Prozess die Individuen /ja ganze Klassen/ zu opfern. Dieser Widerspruch ist notwendig, denn er setzt seinsmässig Momente des gesellschaftlichen Arbeitsprozesses voraus, die wir in früheren anderen Zusammenhängen bereits als nicht eliminierbare Bestandteile seines

Funktionierens als Totalität erkannt haben. So eine Tatsache ist vor allem, dass der Produktionsprozess zwar eine Synthese aus teleologischen Setzungen ist, dass er aber selbst, als solcher einen rein kausalen, niemals und nirgends teleologischen Charakter hat. Die einzelnen teleologischen Setzungen bilden Ausgangspunkte für einzelne Kausalreihen, die sich zum Gesamtprozess zusammenfassen, in ihm auch neue Funktionen und Bestimmungen erhalten, niemals jedoch ihren kausalen Charakter verlieren können. Freilich bringen die Heterogenitäten in den Setzungsgruppen, ihre Beziehungen zueinander etc. das hervor, was Marx als die Ungleichmässigkeit der Entwicklung zu bezeichnen pflegt; damit wird jedoch der kausale Charakter des Ganzen und seiner Teile keineswegs aufgehoben, im Gegenteil nur noch energischer betont. Eine objektive teleologische Gesamtentwicklung /wenn sie in der Wirklichkeit und nicht bloss in den Vorstellungen von Theologen oder von idealistischen Philosophen existieren könnte/ würde kaum einen ungleichmässigen Charakter haben können.

Damit ist aber erst der Seinsumkreis unseres Phänomens, der Entfremdung umschrieben. Das Phänomen selbst, von Marx in den von uns angeführten Aeusserungen deutlich umrissen, lässt sich so formulieren: die Entwicklung der Produktivkräfte ist notwendigerweise zugleich die der menschlichen Fähigkeiten. Jedoch - und hier tritt das Problem der Entfremdung plastisch ans Tageslicht - die Entwicklung der menschlichen Fähigkeiten muss nicht notwendig eine Entwicklung der menschlichen Persönlichkeit herbeiführen. Im Gegenteil: sie kann gerade durch die Höherentfaltung von einzelnen Fähigkeiten

die menschliche Persönlichkeit verzerren, erniedrigen etc. /Es genügt, wenn man an viele Teamspezialisten der Gegenwart denkt, bei denen die raffiniert gezüchteten Spezialgeschicklichkeiten in höchstem Grad als persönlichkeitszerstörend wirken. Wright Mills beschreibt mit direkter Hinsicht auf die Moral, aber sachlich, letzten Endes die Zerstörung der Persönlichkeit meinend, dieses Phänomen wie folgt: "Das moralische Unbehagen unserer Zeit hat seine Ursache darin, dass die Männer und Frauen, die in einer Zeit der übermächtigen Institutionen leben, sich nicht mehr an die alten Werte und Vorbilder gebunden fühlen. Andererseits sind aber an die Stelle der alten keine neuen Werte und Vorbilder getreten, die der Arbeitsroutine, der die Menschen in der modernen Welt unterworfen sind, moralische Bedeutung und Sinn verleihen könnten."<sup>7/</sup> Man muss also nicht zu den drastischen Entfremdungsbeispielen, die Marx und Engels in den vierziger Jahren anführen, zurückgreifen, um die Tatsache dieses Gegensatzes wahrzunehmen. Andererseits kann man das gleiche Phänomen bereits auf frühen Stufen beobachten. Ferguson beschreibt z.B. die Manufakturarbeit, die ohne Zweifel rein ökonomisch einen Fortschritt dem alten Handwerk gegenüber bedeutet hat so: "Viele Gewerbe erfordern in der Tat keine geistige Befähigung. Sie gelingen am besten bei vollständiger Unterdrückung von Gefühl oder Vernunft, und Unwissenheit ist die Mutter der Betriebsamkeit sowohl wie des Aberglaubens ... Dementsprechend gedeihen Manufakturen am besten, wo der Geist am wenigsten zu Rate gezogen wird und wo die Werkstatt ohne besondere Anstrengung der Phantasie als eine Maschine betrachtet werden kann, deren einzelne Teile Menschen sind."<sup>8/</sup>



Ein solcher Prozess kann aber nur dann derart allgemein werden, wenn die gegensätzlich wirkenden Kräfte in allen Akten des Arbeitsprozesses, der gesellschaftlichen Reproduktion simultan wirksam werden, wenn sie als unantbehrliche Momente dieser Akte permanent in Erscheinung treten. Konkret können diese Gegensätzlichkeiten auf verschiedenen Stufen höchst verschiedene Formen wie Inhalte erhalten. Es kommt nur darauf an, dass der fundamentale Gegensatz von Fähigkeitsentwicklung und Persönlichkeitsentfaltung ihren unterschiedlichen Erscheinungsweisen zugrunde liege. Das ist nun bei allen Entfremdungserscheinungen, besonders bei entwickelterer Produktion der Fall. Um diesen, von Marx genau beschriebenen Tatbestand, ontologisch deutlicher zu machen, habe ich mir erlaubt, im vorigen Kapitel den Arbeitsakt terminologisch etwas zu differenzieren. Der Leser wird sich erinnern, dass ich ihn, den Marx in einheitlicher, wenn auch variiertes Terminologie beschrieben hat, analytisch auf Vergegenständlichung und Entäusserung zerlegt habe. Im realen Akt sind allerdings beide Momente untrennbar: Jede Bewegung, jede Erwägung während /oder vor/ der Arbeit ist primär auf Vergegenständlichung, d.h. auf teleologisch entsprechende Umwandlung den Arbeitsgegenstandes gerichtet: die Vollendung dieses Prozesses äussert sich darin, dass der früher bloss naturhaft existierende Gegenstand eine Vergegenständlichung erfährt, d.h. eine gesellschaftliche Brauchbarkeit erlangt. Ich erinnere an das ontologisch Neue, das dabei zu Tage tritt: während die naturhaften Gegenstände als solche ein Ansichsein haben, ihr Fürunwerden muss vom menschlichen Subjekt erkenntnismässig erarbeitet werden - auch wenn dies bei vielen Wiederholungen zur Routine wird -, drückt die

Vergegenständlichung das Fürsichsein dem materiellen Dasein der Vergegenständlichungen unmittelbar-materiell aus; es gehört nunmehr unmittelbar zu seiner materiellen Beschaffenheit, auch wenn Menschen, die nie mit diesem spezifischen Produktionsprozess zu tun hatten, nicht imstande sind, sie wahrzunehmen.

Jeder derartige Akt ist aber zugleich ein Akt der Entäusserung des menschlichen Subjekts. Marx hat diese Doppelseitigkeit der Arbeit genau beschrieben, und das verstärkt unser Recht, die Existenz dieser Doppelseitigkeit des einheitlichen Aktes auch terminologisch zu fixieren. Er sagt in der berühmten Stelle über die Arbeit: "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." 9/ Es ist klar, dass es sich dabei um mehr handelt als bloss um zwei Aspekte desselben Prozesses. Unsere früher angeführten Beispiele zeigen, dass sozial sehr relevante Divergenzen durch die selben Arbeitsakte im selben Arbeitssubjekt entstehen können, ja bei Herrschaft einer bestimmten Arbeitsweise auch entstehen müssen. Hier zeigt sich jedoch die Divergenz der beiden Momente. Während die Vergegenständlichung von der jeweiligen Arbeitsteilung imperativ eindeutig vorgeschrieben wird und sie daher die dazu notwendigen Fähigkeiten in den Menschen notwendig entwickelt /dass damit natürlich nur ein ökonomisch bedingter Durchschnitt

gemeint sein kann, dass dessen Herrschaft die individuellen Unterschiede auch in dieser Hinsicht nie völlig auslöscht, ändert am Wesen der Sache gar nichts/, ist die Rückwirkung der Enttäusserung auf die Subjekte der Arbeit prinzipiell divergierend.

Gunst oder Ungunst der Entwicklung der menschlichen Fähigkeiten auf die der menschlichen Persönlichkeiten ist zwar eine objektiv vorhandene und sich objektiv auswirkende allgemeine soziale Tendenz. Diese scheint allerdings ebenfalls einen gesellschaftlichen Durchschnitt zustande zu bringen, er unterscheidet sich jedoch qualitativ von dem, der infolge von Vergegenständlichungen entsteht. Dieser ist ein wirklicher Durchschnitt, bei dem es sich - in Bezug auf konkrete Arbeitsaufgaben - nur um ein Mehr oder Weniger in der Erfüllung der konkreten Aufgaben handeln kann, bei der Enttäusserung können jedoch geradezu entgegengesetzte Verhaltensweisen entstehen. Man denke an die Arbeitsordnung zur Zeit der Tätigkeit des jungen Marx. Wenige Jahre nach den "Ökonomisch-philosophischen Manuskripten" spricht er bereits in "Elend der Philosophie" von der Konstituierung des Proletariats als einer "Klasse für sich selbst".<sup>10/</sup> Selbstredend ist damit der Widerstand gemeint, den es dem Kapital gegenüber bereits praktisch entfaltet. Nie hat jedoch dieser Widerstand die gesamte Klasse erfasst. Die Skala aber, die von den aufopferungsvollen Helden des Klassenkampfes bis zu den sich dumpf Ergebenden, ja bis zu den Streikbrechern reicht, kann natürlich in technisch deskriptiver Weise statistisch dargestellt werden, dabei kann sich allerdings nie ein wirklicher Durchschnitt herausstellen. Denn es handelt sich

um eine gesellschaftliche Summierung und Gruppierung von Personen, die auf solche Weise ihrer individuellen Entäusserungen in der Arbeit individuell qualitativ verschieden, oft geradezu gegensätzlich ~~g~~ reagieren. Dass jede individuelle Reaktion ihre sie weitgehend determinierende soziale Basis und sozialen Folgen hat, kann natürlich diese individuellen Verschiedenheiten nicht aufheben, gibt ihnen im Gegenteil ein ausgeprägtes individuelles /und zugleich historischen, nationales, soziales etc./ Profil. Wenn Marx einmal davon spricht, dass es stets ein Zufall ist, wer in einem gegebenen Augenblick an der Spitze der Arbeiterbewegung steht,<sup>11/</sup> so bezieht sich das einerseits nicht nur auf die Spitze im wörtlichen Sinne, sondern auf die einer jeden Gruppe oder eines jeden Grüppchens und ist andererseits ein Ausdruck dessen, dass jeder Arbeiter individuell darauf reagiert, wie seine Entäusserungen auf seine Persönlichkeit zurückwirken. Die daraus entspringenden Alternativentscheidungen sind unmittelbar und zunächst individuelle. Und da wir, wie wiederholt auseinandergesetzt, im Einzelmenschen den einen realen, ontologischen Pol eines jeden gesellschaftlichen Prozesses erblicken, da die Entfremdung eine der entschiedensten auf das Individuum zentrierten gesellschaftlichen Erscheinungen ist, ist es wichtig wieder daran zu erinnern, dass es sich auch hier nicht um eine abstrakt-individuelle "Freiheit" handelt, der am anderen Pol, an dem der gesellschaftlichen Totalität eine ebenso abstrakte, diesmal abstrakt-soziale "Notwendigkeit" gegenüberstehen würde, sondern dass die Alternative aus keinem gesellschaftlichen Prozess völlig eliminierbar ist. Auch wo es sich darum handelt, ob eine gesellschaftliche Struktur in

ihrer Weiterentwicklung ihre bisherige Eigenart bewahren kann oder in etwas wesentlich anderes umschlagen wird, vollzieht sich die Wandlung nicht ohne Alternativen. In einem Brief an Vera Sasul<sup>W</sup>sch, in welchem er von der Zukunft der russischen Agrarverfassung spricht, sagt Marx, dass die Ackerbaugemeinde im Allgemeinen "als Übergangsperiode von Gemeineigentum zum Privateigentum" aufzutreten pflegt: "Aber heisst das, dass unter allen Umständen die Entwicklung der "Ackerbaugemeinde" diesen Weg nehmen muss? Keineswegs. Ihre Grundform lässt diese Alternative zu: entweder wird das in ihr enthaltene Element des Privateigentums über das kollektive Element, oder dieses über jenes siegen. Alles hängt von dem historischen Milieu ab, in dem sie sich befindet ... diese beiden Lösungen sind a priori möglich, aber für jede von ihnen ist offensichtlich ein völlig anderes historisches Milieu Voraussetzung."<sup>12/</sup>

Natürlich soll das keineswegs so viel heissen, als ob solche gesellschaftliche Alternativen dieselbe innere Beschaffenheit hätten, wie jene, die für das Individuum über Entfremdung und Befreiung von ihr entscheiden. Es ist nur zum besseren Verständnis von Phänomenen wie Entfremdung unbedingt notwendig, stets vor Auge zu behalten, dass sie, wenn sie sich auch unmittelbar individuell äussern, wenn auch die individuelle Alternativentscheidung zum Wesen ihrer Dynamik gehört, das Geradesosein dieser Dynamik ein durch vielfache Wechselbeziehungen oft weit vermitteltes, aber doch gesellschaftliches Ereignis ist. Ohne Einkalkulation dieser Bestimmungen würde man dieses Geradesosein eben-

so verfälschen, wie man am Geradesosein der rein gesellschaftlich scheinenden, objektiv notwendigen, ökonomisch-sozialen Strukturen, Strukturveränderungen achtlos vorbeigehen müsste, bei einer Nichtzurkenntnisnahme der individuellen Alternativentscheidungen, die ihnen ontologisch - letzten Endes, freilich nur letzten Endes - zugrunde liegen. Die methodologische Wichtigkeit der Erforschung dessen, was wir Ontologie des Alltagslebens genannt haben, beruht gerade darauf, dass in ihr alle diese wechselseitigen Beeinflussungsreihen - von der Totalität bis zu den Einzelentscheidungen, von dieser zurück zu den Totalitätskomplexen der Gesellschaft und zu ihrer Totalität einen unmittelbaren, freilich oft primitiven oder chaotischen Ausdruck finden. Wir haben z.B. eingangs darauf hingewiesen, dass man am Phänomen der Entfremdung gesellschaftliche Entwicklungstendenzen wahrnehmen kann, die Marx, vor allem an der Kunst, in der allgemeinen gesellschaftlichen Entwicklung als deren Ungleichmässigkeit aufgezeigt hat. Wir werden nun tatsächlich sehen können, dass beide Extreme der ungleichmässigen Entwicklung, nämlich auf der einen Seite bornierte Vollendungen, d.h. solche, deren objektive Grundlage die niedrige oder zurückgebliebene Entwicklungshöhe der Gesellschaft bildet, auf der anderen Seite ein unbezweifelbarer objektiver Fortschritt, der zugleich notwendig zur Entstellung des menschlichen Lebens führt, in der Sozialgeschichte der Entfremdung unweigerlich auftauchen.

In bestimmtem Sinn könnte man sagen, dass die ganze Menschheitsgeschichte von einer bestimmten Höhe der Arbeitsteilung /wahrscheinlich schon von der der Sklaverei/

auch die der menschlichen Entfremdung ist. In diesem Sinne hat diese auch objektiv eine historische Kontinuität. Es gilt aber hier, wie überall, dass die teleologischen Setzungen der Einzelmenschen, mögen deren Grundlagen noch so stark ökonomisch-sozial determiniert sein, in ihrem unmittelbaren Sein immer gewissermassen von vorne anfangen und nur in ihren ausschlaggebenden objektiven Grundlagen an die objektive Kontinuität anknüpfen. Die Setzungen beziehen sich nur im objektivsten Sinne auf diese Momente, subjektiv und direkt auf das unmittelbar gelebte persönliche Leben des jeweils betreffenden Einzelmenschen. Sie teilen diese Wesensart mit manchen anderen diese Seinsformen unmittelbar beeinflussenden Alternativentscheidungen, z.B. mit denen der Ethik, im Gegensatz zu anderen Setzungen, z.B. zu den politischen, wo die objektive Gesellschaftlichkeit, und ihre Kontinuität schon unmittelbar die Setzungen weit stärker bestimmt. Es ist auffallend, eine wie geringe Rolle Erinnerungen an überholte Entfremdungsformen bei den Reaktionen auf die gegenwärtigen spielen. Ja häufig dient sogar eine solche Erinnerung dazu, das Entfremdende an den Entfremdungsformen der Gegenwart vergessen zu lassen; so die an Leibeigenschaft und Sklaverei im Kapitalismus des 18/19. Jahrhunderts, so die von Marx und Engels geschilderten Entfremdungsformen in der Reaktion auf die der gegenwärtigen Allmacht der kapitalistischen Manipulation. Eine angemessene Betrachtung der objektiv gesellschaftlichen, immer vorhandenen Kontinuität darf also diese strikte Gegenwärtigkeit in den Stellungnahmen der Individuen nie aus dem Gesicht verlieren.

Der Regel nach verfällt jedoch die Betrachtung meistens in einen entgegengesetzten Fehler, indem sie diesen unmittelbar wirklich vorhandenen und nie zu vernachlässigenden Zug der Entfremdung verabsolutiert und damit aus dem gesellschaftlich stets klar und konkret unschreibbaren Phänomen eine allgemeine überhistorische "condition humaine" macht, etwa Mensch versus Gesellschaft, Subjekt versus Objektivität etc. Mensch ausserhalb der Gesellschaft, Gesellschaft abgesehen von dem Menschen sind leere Abstraktionen, mit denen man logische, semantische etc. Gedankenspielerien treiben kann, denen aber seinsmässig nichts entspricht. Auch die von uns soeben geschilderte unmittelbar persönliche, die Geschichte ignorierende, kontinuiertslose Eigenart der menschlichen Reaktionen auf die eigene Entfremdung ist letzten Endes objektiv gesellschaftlichen Charakters. Dieser zeigt sich freilich am massenhaftesten in den Akten der Unterwerfung; in der Begründung dieser haben die sozialen Beispiele, dass andere auch in derselben Lage sind, dass auch sie nicht revoltieren etc. eine nicht unbeträchtliche Bedeutung. Freilich in sich der gesellschaftlichen Auflehnungen annähernden Zeiten und Situationen spielen solche Motive auch für das praktische Ablehnen von entfremdeten Lebensformen in die Entschlüsse der einzelnen Menschen bedeutsam hinein. Unter normalen Umständen jedoch ist das Individuum gerade in solchen Fragen auf sich selbst angewiesen; ob eine evtl. latent wirksame oder plötzlich ins Bewusstsein tretende Unzufriedenheit mit dem eigenen entfremdeten Leben zur Tat wird und wie sie zur Tat wird, hängt der Regel nach überwiegend von persönlichen Erwägungen und Entscheidungen ab. Das bezieht sich auf alle Formen der Entfremdung, sowohl auf die



die unmittelbar gesellschaftlich-ökonomisch entstehen, wie auf jene, bei denen die unmittelbare Erscheinungsform eine ideologische ist /Religion/, obwohl auch diese und ähnliche Entfremdungsweisen, wenn auch noch so weit vermittelt, letzten Endes gesellschaftlich fundiert sind. Es wäre aber vielleicht nicht allzu gewagt, zu behaupten, dass bei letzteren den rein persönlichen Entscheidungen ein grösseres Gewicht zukommt. Allerdings muss dabei nie vergessen werden, dass auch die unmittelbar rein persönlichen Entscheidungen sich unter konkreten gesellschaftlichen Verhältnissen abspielen, Antworten auf die von hier entstehenden Fragen sind. Bei all dieser unauflösbaren Verflochtenheit des Gesellschaftlichen mit dem Persönlichen, hat die Tatsache, ob ein Alternativentschluss unmittelbar aus persönlichen Motiven entspringt oder schon unmittelbar gesellschaftlich determiniert, determinierend intentioniert ist, eine objektive Bedeutung auch für seine gesellschaftliche Einschätzung. Daraus folgt die Forderung, diese Fragen in ihrer konkreten Komplexität zu betrachten. Der dialektische Widerspruch von Fähigkeits- und Persönlichkeitsentwicklung, also die Entfremdung umfasst bei all ihrer Wichtigkeit nie die volle Totalität des gesellschaftlichen Seins des Menschen, andererseits lässt er sich niemals /höchstens in subjektivistischer Entstellung/ auf eine abstrakte Entgegensetzung von Subjektivität und Objektivität, auf eine von Einzelmensch und Gesellschaft, von Individualität und Gesellschaftlichkeit reduzieren. Es gibt keine Art von Subjektivität, die in den tiefsten Wurzeln und Bestimmungen ihres Seins nicht gesellschaftlich wäre. Die einfachste Analyse der Menschseins, der Arbeit und der Praxis zeigt dies in einer nicht widerlegbaren Weise.

Eine menschliche Persönlichkeit kann nur in einem jeweils konkreten gesellschaftlich-geschichtlichen Spielraum entstehen, sich entfalten oder verkümmern. Darum reicht es nicht aus, die Aufmerksamkeit einseitig bloss auf die - freilich tief begründete - Widersprüchlichkeit von Fähigkeits- und Persönlichkeitsentwicklung zu richten. Die Persönlichkeitsentwicklung ist auch vielfach abhängig von der höheren Ausbildung der einzelnen Fähigkeiten. Ja wenn wir nicht ausschliesslich die einzelnen Arbeitsakte betrachten, sondern in Betracht ziehen, so wird es klar, dass wir in dieser ein wichtiges Moment ihrer Genesis zu erblicken haben. Denn die gesellschaftliche Arbeitsteilung stellt dem Menschen vielfache, sehr oft untereinander höchst heterogene Aufgaben, deren richtige Durchführung eine Synthese der heterogenen Fähigkeiten vom Menschen erfordert und dadurch in ihm wachruft. Einseitig, bloss vom Standpunkt der sozialen Tätigkeit betrachtet, scheinen diese nebeneinander, unabhängig voneinander existieren zu können. Da aber, was wir längst wissen, seinsmässig der einzelne Mensch einen fundamentalen Pol des gesellschaftlichen Seins bildet, ist es gerade ontologisch unvermeidlich, dass diese Simultaneität heterogener Aufgaben in jedem einzelnen Menschen die Tendenz zu ihrer Vereinheitlichung, ihrer Verbindung, ihrer Synthese erhält. Die seinsmässige Unvermeidlichkeit einer solchen Synthese ergibt sich aus dem einfachen Faktum, dass jeder Mensch nur als unauflösbar einheitliches Wesen zu leben und zu wirken imstande ist. Mag eine einseitig differenzierende Betrachtung seine einzelnen praktischen Akte in völlig verschiedene und voneinander unabhängig scheinende

Rubriken zu unterbringen versuchen, für sein persönliches Leben bilden sie eine unzerreißbare Einheit, stehen in ihm in unlöslichen Wechselwirkungen zueinander, haben, wenn auch unmittelbar vereinzelt in Gang gesetzt, in ihrer Durchführung und in deren Folgen, in ihren Rückwirkungen auf den Menschen selbst einen unaufhebbar vereinheitlichenden Einfluss. Man vergesse nicht, dass sie alle Entäusserungsakte desselben Menschen sind. Diese zugleich objektive und subjektive Formung der Persönlichkeit durch den konkreten Einfluss solcher Synthesen an sich vielfach heterogener Fähigkeitsausbildungen in Folge der gesellschaftlichen Arbeitsteilung zeigt sich bereits sehr früh. Es genügt darauf hinzuweisen, wie die differenzierten Persönlichkeitsprofile schon bei Homer, etwa in Gestalten wie Hermes, Ares, Artemis, Hephaistos etc. Projektionen jener Persönlichkeitsentwicklungen sind, die die gesellschaftliche Arbeitsteilung hervorgebracht hat. Und diese Differenzierung schreitet gesellschaftlich unaufhaltbar vorwärts. Wenn etwa in der Spätantike die gesellschaftliche Kategorisierung des Privaten entsteht, so hat sie auf allen Gebieten des Lebens eine wesentliche Veränderung in Form und Gehalt des Persönlichkeitsseins zur Folge. Diese gesellschaftlichen Entwicklungen ergeben also für die Beschaffenheit und Wirksamkeit der menschlichen Individualität - fördernd oder hemmend, im Guten wie im Bösen - den einzig realen Möglichkeitsspielraum.

Das Werden des Menschen als Menschen ist, als Gesamtprozess, identisch mit der Konstituierung des gesellschaftlichen Seins als besonderer Seinsart. Im anfänglichen Herdenzustand unterscheidet sich der Einzelmensch noch kaum von der

blossen Einzelheit, die in der anorganischen und organischen Natur überall vorhanden und wirksam ist. Aber der Sprung, der - wenn auch während einer langen Zeitspanne - aus dem blossen Naturwesen ein Gesellschaftswesen schafft, setzt sich im Verhältnis des Einzelnen zum Allgemeinen /zur Totalität der seienden Komplexe, zu den Gesetzen, die ihre Prozesse bestimmen/ von Anfang an, freilich parallel mit der Entwicklung in extensiv wie intensiv stets gesteigerter Weise doch durch. Eine Verschiedenheit herrscht auch in der Natur zwischen den Bewegungsgesetzen von Totalitäten und Bewegungsweisen von Einzelheiten vor. Bei Feststellung der Notwendigkeit von statistischer Erfassung der Gesamtprozesse hat Boltzmann auf diese Unterschiede bereits hingewiesen. Diese sind jedoch von Notwendigkeiten bestimmt, die untereinander eine Einheitlichkeit zeigen; die spezifischen Bewegungsweisen beeinflussen diese nicht oder kaum; auch in der organischen Natur, wo etwa das Entstehen oder Verschwinden von Gattungen bestimmte neue Züge der unorganischen gegenüber zeigt, bleibt diese Einheitlichkeit der allgemeinen Gesetze unaufgehoben.

Anders im gesellschaftlichen Sein. Da es sich hier, wozu in der Natur keine Analogie vorhanden sein kann, steigend um die selbstgeschaffene Umgebung der Einzelheiten /der einzelnen Menschen/ handelt, da deshalb den Ausgangspunkt eines jeden gesellschaftlichen Prozesses eine teleologische Setzung, eine Alternativentscheidung bildet, muss sich das ontologische Wesen auch der allgemein wirkenden Notwendigkeit ändern. Die Notwendigkeit, deren Wesen wir überall als einen "wenn-dann"-Zusammenhang erkannt haben, wirkt sich in der Natur

mit einer bestimmten Automatik im Verhalten der in Betracht kommenden Gegenstände, Relationen, Prozesse etc. aus. Das ändert sich im gesellschaftlichen Sein dahin, dass die Notwendigkeit nur als Hervorrufen von Alternativentscheidungen sich durchsetzen kann, d.h. wie dies Marx wiederholt formuliert, sich als Motiv von Entscheidungen "bei Strafe des Untergangs" auswirkt. Diese neue Struktur wird dadurch, dass die teleologischen Setzungen stets Kausalreihen in Gang bringen, die sich mit analogen Notwendigkeiten wie die Naturprozesse durchsetzen, nicht aufgehoben. Denn jedesmal, wenn diese Kausalzusammenhänge mit den gesellschaftlich-menschlichen Aktivitäten in Berührung kommen, tritt die Alternativentscheidung, die Notwendigkeit "bei Strafe des Untergangs" wieder in ihr Recht, freilich wieder überall "naturhafte" Kausalreihen auslösende. /Wir haben seinerzeit gezeigt, dass diese Struktur bereits innerhalb der einzelnen Arbeitsakte bestimmend wirkt./

Wenn nun auf Grund der ständig wachsenden Arbeitsteilung, infolge der Probleme, die sie dem Einzelmenschen als zu beantwortende stellt, die bloße Einzelheit des einzelnen Menschen sich immer mehr in die Richtung auf Persönlichkeitsentwicklung bewegt, - auch darin ist eine Notwendigkeit "bei Strafe des Untergangs" fundierend wirksam - müssen sich auch die sozial-dynamischen Relationen zwischen gesellschaftlich-allgemeiner, ökonomischer Notwendigkeit und Ablauf der immer individueller werdenden einzelnen Lebensprozesse wandeln. Die erstere nimmt, je stärker im Stoffwechsel der Gesellschaft mit der Natur das Zurückweichen der Naturschranke zur Herrschaft gelangt, also je reiner gesellschaftlich die ökonomischen Katego-

gorien selbst werden, immer entschiedener den Charakter eines  
 Gesetzessystems, eines "Reichs der Notwendigkeit" auf. Wir ha-  
 ben früher gezeigt, dass dieser Prozess selbst ein notwendiger,  
 vom Willen, Wünschen etc. der Einzelmenschen immer unabhängige-  
 rer wird. Auf dem anderen Pol des gesellschaftlichen Seins, wo  
 die einzelnen Alternativentscheidungen das Leben der Individuen  
 wesentlich beeinflussen, treten dazu noch andere, komplizierte  
 Zusammenhänge und Bestimmungen der Praxis hinzu. Diese sind,  
 wenn sie auch das, was ökonomisch-sozial notwendig ist, nicht  
 direkt ~~her~~ determinieren können - hier wirken sich die in diesen  
 Zusammenhängen eingebauten Taten der Individuen bloss als Momen-  
 te der Einzelheit im Rahmen der allgemeinen Gesetzmäßigkeiten aus  
 - gesellschaftlich-geschichtlich keineswegs gleichgültig. Unse-  
 re früheren Betrachtungen haben gezeigt, dass das, was Marx und  
 Lenin in der Entwicklung, am sichtbarsten in den Revolutionen,  
 den subjektiven Faktor nennen, seine Wurzeln weitgehend in die-  
 ser Sphäre hat. Wenn wir hier vom Konflikt der Entwicklung der  
 menschlichen Fähigkeiten durch die Produktivkräfte mit der Er-  
 haltung /oder Zertrümmerung/ der menschlichen Persönlichkeit  
 sprechen, so wird dieser ebenfalls von der eben aufgezeigten  
 gedoppelten Beschaffenheit der gesellschaftlichen Entwicklung  
 abhängen. Solche Konflikte spielen in der Entwicklung der Ge-  
 sellschaft eine grosse Rolle, die sich z.B. im Wirksamwerden  
 ein gesellschaftliches Phänomen von grosser Wichtigkeit. Ande-  
 rerseits darf er aber doch nicht, wie dies heute vielfach Sitte  
 ist, als alleiniges oder absolut zentrales Konfliktschema der  
 gesellschaftlichen Entwicklung aufgefasst werden. Die Entfren-  
 dung ist nur einer der gesellschaftlichen Konflikte, freilich  
 ein höchst bedeutsamer.

Will man also das Phänomen der Entfremdung wirklich, ohne mythologische Zutaten und Verzerrungen begreifen, so darf man nie ausser Acht lassen, dass die Persönlichkeit, mit all ihrer Problematik eine gesellschaftliche Kategorie ist. Selbstverständlich ist der Mensch unmittelbar, in unaufhebbarer Weise ein Lebewesen, wie alle Produkte der organischen Natur. Geburt, Wachstum und Tod sind und bleiben unaufhebbare Momente eines jeden biologischen Lebensprozesses. Jedoch das Zurückweichen - unaufhaltsames Zurückweichen, aber niemals Verschwinden - der Naturschranke ist ein Wesenszeichen nicht nur des gesamten Reproduktionsprozesses der Gesellschaft, sondern untrennbar davon auch des individuellen Lebens. Seine fundamentalen Aeusserungen, so die Akte der Ernährung und der Vermehrung können sich sehr weitgehend, qualitative Veränderungen hervorruhend, vergesellschaften, die Motive der Vergesellschaftung können in ihnen eine immer dominierendere Rolle spielen, ihr biologischer Boden kann jedoch niemals völlig verlassen werden. Eine unrichtige Bewertung der Proportionen in den hier wirksamen Momenten - einerlei ob als Über- oder Unterschätzung des Biologischen - muss deshalb ebenfalls zu einer falschen Auffassung der Entfremdung führen.

So kann Marx mit Recht sagen: "Die Bildung der fünf Sinne ist eine Arbeit der ganzen bisherigen Weltgeschichte." Die Entwicklung des Menschen zu einer echten Gattungsmässigkeit ist also keineswegs bloss, wie dies die meisten Religionen und fast alle idealistischen Philosophien darstellen, eine blosser Entwicklung des Menschen zu einer echten Gattungsmässigkeit ist keineswegs bloss, wie dies die meisten Religionen der sogenannten "höheren" Fähigkeiten der Menschen /Denken etc. / bei

Zurückdrängen der "niederen" Sinnlichkeit, sondern muss sich im Gesamtkomplex des Menschen nach Überwindung der entstellenden Lebensschranken der Klassengesellschaften zu sprechen und sagt über das auf dieser Stufe entstehende, befreite Menschsein: "Die Aufhebung des Privateigentums ist daher 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 Theoretik 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."<sup>14/</sup> Er zeigt zugleich, dass "das Haben" im Leben der Menschen als Individuen einen ausschlaggebenden Motor zur Entfremdung vestellt.<sup>15/</sup> Es handelt sich dabei ebenfalls um das Grundphänomen, das uns jetzt beschäftigt, um den gesellschaftlich entstandenen Konflikt zwischen der Entwicklung und Entfaltung der Fähigkeiten der Menschen und der Ausbildung seiner Persönlichkeit als Mensch. Es ist sehr wichtig, klar zu begreifen, dass dieser Konflikt sich auf das gesamte Lebensbereich des Menschen bezieht, also auch auf das Leben seiner Sinne. Um diesen Zusammenhang richtig zu begrei-



fen, dürfen wir nicht mit einem undifferenzierten Naturbegriff arbeiten. Das, was wir in Bezug auf den Menschen Sinnlichkeit nennen, hat die gesamte Entwicklung der Lebewesen zur Voraussetzung und Grundlage, unmittelbar freilich nur diese. Im Laufe der Entstehung der höheren Tierarten hören nämlich bestimmte Naturphänomene auf, rein direkt als an sich lebensfremde Naturkräfte auf die Lebewesen einzuwirken, wie z.B. auf die Pflanzen, sie werden den Lebensbedingungen solcher Lebewesen entsprechend biologisch assimiliert, umgearbeitet; die Luftschwingungen, jeweils innerhalb eines bestimmten Spielraums, wirken sich etwa als Geräusche aus, die Aetherschwingungen als Zeichen einer sichtbaren Welt, als Farben etc., bestimmte chemische Prozesse, chemische Eigenschaften der Sinne als Geschmack oder Geruch. Ohne auf die hier entstehenden Probleme näher eingehen zu können, muss einerseits festgestellt werden, dass es sich dabei um biologische Transformationen handelt, andererseits, dass die Transformationsweisen die Anpassung der höheren Tiere an ihre Umgebung vervollkommen, Erhaltung und Entwicklung der Arten fördern. Wird jedoch das Ansichsein der unorganischen Natur in ihrer wahren Gesetzmässigkeit erkannt, so müssen diese Naturphänomene unabhängig von solchen biologischen Transformationen, in ihrem rechten Ansichsein erfasst werden. Dazu hat die - desanthropomorphisierende - Naturwissenschaft allmählich im Laufe der Menschheitsentwicklung eigene Erkenntnisweisen ausgearbeitet.

Das ist jedoch bloss ein Spätresultat jener Entwicklung, die von der Arbeit, vom Menschwerden, vom Gesellschaftlichwerden des Menschen ausgelöst wurde. Die teleologische Setzung im Arbeitsprozess, die Notwendigkeit, dass die Ergebnisse

der Arbeit bereits vor ihrem Vollzug im Gedanken vorweggenommen werden müssen, bedeutet eine Transformation des ganzen Menschen, auch die seiner ursprünglichen, biologisch entstandenen Sinnlichkeit. Engels hebt bei Betrachtung dieser Entwicklung klar hervor: "Der Adler sieht viel weiter als der Mensch, aber des Menschen Auge sieht viel mehr an den Dingen als das des Adlers. Der Hund hat eine weit feinere Spürnase als der Mensch, aber er unterscheidet nicht den hundertsten Teil der Gerüche, die für diesen bestimmte Merkmale verschiedener Dinge sind. Und der Tastsinn, der beim Affen kaum in seinen rohesten Anfängen existiert, ist erst mit der Menschenhand selbst, durch die Arbeit, herausgebildet werden."<sup>16/</sup> Darin ist aber, ohne dass Engels es für notwendig hielt an dieser Stelle anzudeuten, die doppelte Wirkungsmöglichkeit in der Entwicklung der Sinne, ihre Möglichkeit der Entstehung von Entfremdungskonflikten in ihrem Bereich des menschlichen Lebens bereits mitenthalten. Es ist selbstverständlich, dass auch im Sinnesleben der Menschen die Arbeit nicht nur ursprünglich zur Fähigkeitsausbildung führt, sondern diese Tendenz, ihre eigene unmittelbare Präponderanz mitinbegriffen, im Laufe der gesamten Entwicklung bewahrt; vom Menschen aus betrachtet gehört die Entstehung der desanthropomorphisierenden Wissenschaft auch zu diesem Komplex. Daraus folgt jedoch keineswegs, dass die sich parallel entfaltende Persönlichkeitsentwicklung von dieser Sinnesentwicklung unberührt bleiben könnte. Marx hat, das Leben der Arbeiter seiner Zeit ökonomisch analysierend, die Entfremdung in den elementarsten Lebensäußerungen der Menschen, die am evidentesten sinnlich fundiert sind, nachgewiesen. Er führt aus: "Es kommt daher zum Resultat, dass der Mensch /der Arbeiter/ nur mehr in seinen tierischen Funktionen,

Essen, Trinken und Zeugen, höchstens noch Wohnung, Schmuck etc. sich als freitätig fühlt, und in seinen <sup>menschlichen</sup> ~~tierischen~~ Funktionen nur mehr als Tier. Das Tierische wird das Menschliche und das Menschliche das Tierische. Essen, Trinken und Zeugen sind zwar auch echt menschliche Funktionen. In der Abstraktion aber, die sie von dem übrigen Umkreis menschlicher Tätigkeit trennt und zu letzten und alleinigen Endzwecken macht, sind sie tierisch.<sup>17/</sup>

Die sehr drastische Metaphor "tierisch" ist hier weder bloss rhetorisch gebraucht noch darf sie bloss in buchstäblichem Sinne genommen werden. Sie bezeichnet, richtig verstanden, vielmehr sehr exakt den Zustand, den bestimmte Entfremdungen des Menschen in ihm hervorrufen: sein Herausfallen aus seinem gattungsmässig möglich gewordenen Komplex des Menschseins /des Gesellschaftlichseins, des Persönlichkeitsseins/, den der Stand der jeweiligen Zivilisation - natürlich die Entwicklung der Fähigkeiten, als deren Grundlage mitinbegriffen - prinzipiell möglich macht. Die sich zwangsläufig vollziehende Entwicklung der Produktivkräfte der Arbeit, deren Folgen hier bereits wiederholt so bestimmt waren, dass die zur Reproduktion des Menschen als Lebewesens gesellschaftlich notwendige Arbeitszeit ständig abnimmt, hat durch Vermittlung des Spielraums der ökonomisch jeweils möglichen Konsumtion zur Folge, dass das ökonomische Gewicht der zur unmittelbaren Reproduktion des physischen Lebens notwendigen Akte immer mehr ihre anfangs absolut dominierende Rolle verliert, dass Bedürfnisse und Möglichkeiten zu ihrer Befriedigung entstehen, die eine immer entferntere Stelle von der unmittelbaren Reproduktion des blossen Lebens einnehmen. Dieser Prozess ist zugleich extensiv und intensiv, quantitativ und qualitativ. Einerseits entstehen befriedigbare Bedürfnisse,

die auf anfänglichen Stufen überhaupt nicht vorhanden sein konnten, andererseits erhalten die zur Reproduktion des Lebens unentbehrlichen Bedürfnisse Arten der Befriedigung, die sie lebensmässig auf ein gesellschaftlicheren, höheren, von dieser unmittelbaren Reproduktion des Lebens entferntere Niveau erheben. Das ist insbesondere bei der Ernährung sichtbar. Natürlich kam bei den herrschenden Klassen eine grosse Erhöhung dieser Art stattfinden, die mit der allgemeinen Art der Bedürfnisbefriedigung in der betreffenden Gesellschaft nur lose verknüpft ist, es setzt aber auch im historischen Trend der Entwicklung eine Aufwärtsbewegung ein, die z.B. den bloss physiologisch wirkenden Hunger zu dem bereits gesellschaftlich gewordenen Rückkehr des einfach und brutal Physiologischen herbeiführen, eine Art also der Entfremdung der menschlichen Sinnlichkeit von ihrer bereits real erreichten gesellschaftlichen Stufe. Das drückt Marx mit dem Ausdruck "tierisch" treffend aus.

In einer weitaus breiteren und tieferen Weise zeigt sich diese Entwicklung auf dem anderen grossen Gebiet der unmittelbaren Reproduktion der Menschengattung, auf dem der Sexualität. Fourier hat durchaus recht, wenn er die gesellschaftlich-menschliche Entwicklung auf diesem Gebiet als Massstab des jeweiligen Standes der Zivilisation betrachtet. Marx schliesst sich in dieser Frage stets eng an diese gesellschaftskritische Fragestellung Fouriers an und spricht über die Entfremdungen, die hier notwendig entstehen, wie folgt: "Das unmittelbare, natürliche, notwendige Verhältnis des Menschen zum Menschen ist das Verhältnis des Mannes zum Weibe. In diesem natürlichen Gattungsverhältnis ist das Verhältnis des Menschen zur Natur unmittelbar sein Verhältnis zum Menschen, wie das

Verhältnis zum Menschen unmittelbar sein Verhältnis zur Natur, seine eigene natürliche Bestimmung ist. In diesem Verhältnis erscheint also sinnlich, auf ein anschauliches Faktum reduziert, in wie weit dem Menschen das menschliche Wesen zur Natur oder die Natur zum menschlichen Wesen des Menschen geworden ist. Aus diesem Verhältnis kann man also die ganze Bildungsstufe des Menschen beurteilen. Aus dem Charakter dieses Verhältnisses folgt, in wie weit der Mensch als Gattungswesen, als Mensch sich geworden ist und erfasst hat; das Verhältnis des Mannes zum Weib ist das natürlichste Verhältnis des Menschen zum Menschen. In ihm zeigt sich also, in wie weit das natürliche Verhalten des Menschen menschlich oder ja in wie weit das menschliche Wesen ihn zum natürlichen Wesen, in wie weit seine menschliche Natur ihm zur Natur geworden ist. In diesem Verhältnis zeigt sich auch, in wie weit ihm das Bedürfnis des Menschen zum menschlichen Bedürfnis, in wie weit ihm also der andere Mensch als Mensch zum Bedürfnis geworden ist, in wie weit er in seinem individuellen<sup>18</sup> Dasein zugleich Gemeinwesen ist." Hier finden sich die wesentlichen Momente der Verwandlung der - unaufhebbaren - Naturbeziehung der Geschlechter in das Verhältnis der menschlichen Persönlichkeit und damit simultan in eine menschlich-gattungsmässige Lebensführung, in eine Verwirklichung der nicht mehr "stummen" Gattung durch das wirkliche Menschwerden des Menschen. Es gehört wieder zu den idealistisch-subjektivistischen Vorurteilen, als ob der Mensch rein von sich aus, rein von innen heraus zum Menschen und erst recht zur Persönlichkeit werden könnte. Wie das Menschwerden sich objektiv in der Arbeit und in der von ihr subjektiv hervorgebrachten Fähigkeitsentwicklung nur vollziehen kann, wenn der Mensch auf die ihn umgebende Welt nicht mehr tierisch,

d.h. der jeweiligen Gegebenheit der Aussenwelt sich bloss anpassend, reagiert, sondern seinerseits an ihrer Umformung zu einer selbstgeschaffenen, immer gesellschaftlicheren Umwelt des Menschen aktiv-praktisch mitbeteiligt ist, so kann er als Person nur zum Menschen werden, indem seine Beziehung zu seinen Mitmenschen immer menschlichere Formen, als Beziehungen von Menschen zu Menschen aufnehmen und praktisch verwirklichen.

Die biologisch unmittelbarste und unaufhebbarste solcher Beziehungen ist, wie das Fourier richtig gesehen hat, die von Mann und Weib. Der Prozess des Menschwerdens auf diesem Gebiet vollzieht sich, wie überall, hier jedoch in eigenartig zugespitzter Weise, in zwei selbständigen, miteinander jedoch vielfach verschlungenen Wegen der Gattungsmässigkeit, in denen deren letzthinige Identität von Menschwerden und Gesellschaftlichwerden zum Ausdruck gelangt. Wir haben bereits oft von der Gattungsmässigkeit an sich gesprochen. Diese entwickelt sich von der Entwicklung der Arbeit, der Arbeitsteilung etc. bis zur Struktur einer Formation und bildet auch das unmittelbar sinnliche Leben der Menschen ununterbrochen um. Matriarchat und sein Verschwinden gehören zu den grossen Wirkungen, denen das Verhältnis von Mann und Weib unterworfen war, und es gibt keine Entwicklung, kein Entstehen und Vergehen von Formationen, in denen diese Entwicklungsdynamik nicht wirksam wäre. Die dadurch entstehenden gesellschaftlich veränderten Funktionen im Verhältnis von Mann und Weib, als Momente der gesellschaftlichen Arbeitsteilung verursachen - unabhängig von den Absichten, Vorsätzen der Beteiligten - höchst wichtige neue gesellschaftliche Beziehungen, allerdings ohne damit unmittelbar tiefe Wandlungen im menschlichen Verhältnis von Mann und Weib zwangsläufig her-

vorbringen zu müssen, freilich auch indem sie immer wieder Möglichkeitsspielräume für solche schaffen. Denn es ist klar, dass seit dem Untergang von matriarchalischen Lebensformen wurde die Herrschaft des Mannes, die Unterdrückung der Frau zur bleibenden Grundlage des gesellschaftlichen Zusammenlebens der Menschen. Engels sagt darüber: "Der Umsturz des Mutterrechts war die weltgeschichtliche Niederlage des weiblichen Geschlechts. Der Mann ergriff das Steuer auch im Hause, die Frau wurde entwürdigt, geknechtet, Sklavin seiner Lust und blosses Werkzeug der Kinderzeugung. Diese erniedrigte Stellung der Frau, wie sie namentlich bei den Griechen der heroischen und noch mehr der klassischen Zeit offen hervortritt, ist allmählich beschönigt und verheuchelt, auch stellenweise in mildere Form gekleidet worden; beseitigt ist sie keineswegs."<sup>19/</sup> Es ist nicht hier der Ort, die Geschichte dieser, noch heute nicht überholten Unterdrückungsperiode der Frau auch nur anzudeuten. Vom Standpunkt unseres Problems aus gesehen ist es klar, dass sie allgemein, als Ganzes gesehen eine Entfremdung beider Geschlechter bedeutet: denn wir wissen bereits, dass das aktive Entfremden eines anderen Menschen notwendig auch die eigene Entfremdung mit sich führt.

Eine solche allgemeine Betrachtung muss aber sogleich damit ergänzt werden, dass es unhistorisch und damit den Gegenstand entstellend wäre, das subjektive Moment, das Bewusstsein der Entfremdenden und Entfremdeten überhaupt nicht in Betracht zu ziehen. Damit wird die Wahrheit der allgemeinen Feststellung, dass die ganze Entwicklung zur Zivilisation, in ihr die Beziehung von Mann und Frau, sich in entfremdeten Formen zu vollziehen pflegt, dass also eine Reihe von Entfremdungs-

formen zu notwendigen Bestandteilen der bisherigen Entwicklung gehören und nur im Kommunismus real überwunden werden können, nicht in Frage gestellt. Jedoch sowohl das Phänomen der Entfremdung selbst, wie die gesellschaftliche und menschliche Bedeutung der Versuche ihrer Überwindung ändern ihre Physiognomie sehr stark danach, wo, wie, wie stark etc. das Entfremdetsein mit einem Bewusstsein seiner Menschenunwürdigkeit verknüpft ist. Da in den späteren Betrachtungen die gesellschaftlich-menschliche Seite dieses Bewusstseins eine wichtige Rolle spielen wird, ist es vielleicht zweckmässig, schon hier einen Blick auf sie zu werfen. Dass die folgenden antiken Beispiele sich vorwiegend auf das Sein der Frau als Sklavin beziehen, ändert am Wesen der Sache nichts Betrachtliches: Sklaverei und ihr ähnliche Institutionen /von der *ius primae noctis* bis zum sexuellen Ausgeliefertsein der im Dienstverhältnis stehenden Frau bis in unsere Tage hinein/ spielen in der Geschichte der Entfremdung des Geschlechtslebens stets eine sehr wichtige Rolle. Man denke also zuerst an die "Ilias". Briseis wird Sklavin des Achilleus; nach dem grossen Streit muss er sie Agamemnon überlassen, bei der Versöhnung erhält er sie wieder zurück. Sie ist dabei ein blosser Gegenstand "mit Sprache", der ebenso wie ein Stummer aus dem Besitz des Einen in den des Anderen hinüberwächst. In den "Troerinnen" von Euripides ist die Verletzung der Menschenwürde in dieser Praxis bereits das Hauptthema. Dass sie Sklavinnen der Sieger werden müssen, bleibt freilich eine nicht änderbare Tatsache, diese erscheint jedoch simultan mit der - objektiv freilich ohnmächtigen - menschlichen Empörung dagegen, in der nur ab und zu eine subjektiv verbleibende Sehnsucht nach aktiverem Widerstand aufleuchtet.



In der Tragödie "Andromache" desselben Euripides gewinnt dies Widerstand bereits eine sich in individuelle Praxis umsetzende Gestalt: in einer kritisch zugespitzten Lage handelt Andromache so, als ob sie ein ebenso freier Mensch wäre wie ihre Widersacher und erzwingt - in der stilisierten Wirklichkeit der Tragödie - ein entsprechendes Verhalten der anderen ihr gegenüber, freilich auch hier mit dem Spannungshintergrund, dass ihr unaufhebbares Sklavinendasein jeden Augenblick ihren physischen Untergang herbeiführen könnte. Diese dramaturgische Atmosphäre ist für die Geschichte des Problems darum so interessant, weil in ihr die höchst mögliche Opposition gegen diese Entfremdung in der Antike zum Ausdruck gelangt. Freilich, vor allem später bei den Stoikern als innere, geistig-seelische Aufhebung der Entfremdung, ohne die geringste Möglichkeit, ihre objektive Aufhebung selbst auch nur perspektivisch zum Gegenstand eines realen Kampfes machen zu können.

Immerhin taucht dabei bereits eine wichtige Bestimmung des Prozesses der Entfremdung und des Kampfes gegen sie auf: das Bewusstsein des Menschseins als Gattungsmässigkeit für sich erscheint bereits in einer gesellschaftlich unverfügbaren Weise: der entfremdete Mensch muss auch in der Entfremdung seine Gattungsmässigkeit an sich bewahren: Sklavenhalter und Sklave, Gatte und Gattin im Sinne der Antike sind bereits gesellschaftliche Kategorien, heben sich auch im äussersten Entfremdetwerden über das blosse Natursein der beginnenden Menschwerdung. /Diese konnte ja Entfremdungen gesellschaftlicher Art noch gar nicht kennen./ Was dem entfremdeten Menschen hier entzogen wird, ist also nicht einfach ihr gesellschaftliches Menschsein, die Zugehörigkeit zur Gesellschaftlichkeit der

Menschengattung; obwohl die Bezeichnung des Sklaven als "instrumentum vocale" juristisch-terminologisch auf eine derartige Privation hinweist, objektiv, an sich bleibt auch der Sklave ein gesellschaftliches Wesen, ein Exemplar der Menschengattung. Es ist auch nicht so, als ob hier nur das objektive Sein in Betracht käme, denn das Bewusstsein, die bewusstsinnmässige Reaktion auf alle gesellschaftlichen Aufgaben, Forderungen etc., die aus dem gesellschaftlichen Sein für jeden Menschen notwendig entspringen, sind nicht zu vernachlässigende Momente im Sein eines jeden lebenden Menschen. Wenn also von Gattungsmässigkeit für sich die Rede ist, von ihrem Wirksamwerden oder Fehlen, muss ein Bewusstsein qualitativ anderer, höherer Art ins Auge gefasst werden. Es handelt sich um den, hier bereits dargestellten Unterschied des partikularen Menschen von jenem, der sich über die eigene Partikularität bewusstsinnmässig zu erheben imstande ist. Die gesellschaftlich-praktische Realität einer solchen Art des Bewusstseins kann unmöglich bezweifelt werden; die ganze Geschichte der Menschheit als Erfülltsein von praktischen Wirkungen derartiger Tätigkeiten kann solche Zweifel nicht aufkommen lassen.

Andererseits muss ihre gesellschaftliche Genesis, ihre ontologische Beschaffenheit sorgfältig kritisch untersucht werden, wenn man dabei nicht idealistischen Fetischisierungen zum Opfer fallen will. Die für uns diesmal wichtigste solche Auffassungsart ist die verdinglichende Abtrennung des sich über die Partikularität erhebenden Bewusstseins vom normalen physisch-gesellschaftlich seienden ganzen Menschen. Seit der Entstehung animistischer Vorstellungen, aber besonders seit der

spätantiken grossen Menschheitskrise und ihrer Kulmination im ~~den~~ Christentum hat diese Auffassung einen grossen Einfluss auf das ontologische Menschenbild. Und gibt man die - ausgesprochene oder stillschweigende - ontologische Voraussetzung all dieser Lehren, nämlich die metaphysisch schroffe, in doppelter Richtung verdinglichende Gegenüberstellung des "physischen" und des "geistig-seelischen" Menschen einmal zu, so steht die in weiten Kreisen noch immer verbreitete Lehre von der selbständig existierenden, allein relevanten Seele wieder vor uns. Im Falle des blossen Kontrastierens von "Körper" und "Seele" kann keine Erkenntnistheorie diesen Dualismus erfolgreich anfechten. So sagte selbst ein Ernst Bloch: die Seele "ist phänomenologisch selbständig gegeben" und fügte nur einige ironische Bemerkungen über die Ohnmacht des "psychophysischen Parallelismus" hinzu.<sup>20/</sup> Und tatsächlich, wenn man nach phänomenologischer Vorschrift die Wirklichkeit "in Klammer setzt", erscheint schon das Subjekt der teleologischen Setzung in jedem beliebigen Arbeitsakt als etwas selbständig Seiendes dem die Setzung "durchführenden" Körper gegenüber. Man vergisst dabei leicht, dass es eben die phänomenologische Methode selbst ist, die eine Illusion der unmittelbaren Erscheinungswelt zu einer gedoppelten Substantialität verdinglicht, die aus dynamischen Einheitsakten des gesellschaftlichen Seins und so aus der an ihr nicht weg diskutierbaren primären Gesellschaftlichkeit eine anthropologische Naturtatsache macht. Beizt dem uns hier allein interessierenden Problem des partikularen und nicht partikularen menschlichen Seins und Bewusstseins, scheint sogar ein Riss, eine Scheidung innerhalb dessen "ideeller" Sphäre vor sich zu gehen: in der Erhebung des Menschen über seine eigene Partikularität setzt diese Bewegung stets ein bereits sehr weitgehend ver-

gesellschaftetes Bewusstsein voraus, in unserem Fall das über das eigene gegebene gesellschaftliche Sein als Frau, mit allen seinen seinhaft-realen Folgen. Der Akt der Erhebung besteht gerade darin: einzusehen, dass ein Sein dieser Art der echten Gattungsmässigkeit des Menschen doch nicht entspricht, denn bei aller vielfältigen Gesellschaftlichkeit des Menschen bleibt seine Gattungsmässigkeit – im Sinne der Marx-Kritik an Feuerbach – doch eine stumme. Sie ist es freilich nicht im Sinne der reinen Unmittelbarkeit. Denn auch der vollständig partikular bleibende Mensch ist sich einer bestimmten Zugehörigkeit zur Gattung, zu ihren jeweilig gegebenen Erscheinungsformen jeder Zeit bewusst, diese Zugehörigkeit kann sogar als Motiv seiner einzelnen Handlungen dienen. Aber damit ist das Wesen der Menschengattung noch lange nicht erschöpft; sie wird ja bloss in ihrer unmittelbar bleibenden Daseinsweise ins Auge gefasst. Die gedanklich und dementsprechend praktisch nicht verdinglichte Menschengattung hat die seinshafte Gegenständlichkeit eines historischen Prozesses, dessen Anfänge sich freilich der gattungsmässigen Erinnerung entziehen, dessen Auslauf gleichfalls nur perspektivisch vergegenständlichbar ist. Mit alledem ist aber die Gattungsmässigkeit ein realer Prozess, und zwar einer, der nicht neben den Individuen läuft, so dass sie seine blossen Zuschauer bleiben müssten, ihre wahre Prozesshaftigkeit besteht vielmehr darin, dass der unverdinglichte Prozess des Einzelns einen unentbehrlichen integrierenden Bestandteil der bewegten Totalität bildet. Erst indem der Einzelmensch sein eigenes Leben als einen Prozess, der Teil dieser Gattungsentwicklung ist, erfasst, erst indem er dadurch die eigene Lebensführung, die sich daraus ergebenden Selbstverpflichtungen als diesem dynamischen Zusammen-

hang zugehörige erlebt und zu verwirklichen trachtet, hat er eine wirkliche und nicht mehr stumme Verbindung zur eigenen Gattungsmässigkeit erreicht. Erst in der wenigstens ernsthaft erstrebten Intention auf eine derartige Gattungsmässigkeit des eigenen Lebens kann der Mensch seine eigene Erhebung über sein bloss partikuläres Menschsein - zumindest als Verpflichtung gegen sich selbst - sich zu eigen machen.

Entsteht eine Verneinung der im gerade vorhandenen gesellschaftlichen Sein offenkundig gewordenen Widersprüche zwischen Produktivkräften und Produktionsverhältnissen, gewinnt er deshalb einen massenhaften Charakter, so kann aus den eben geschilderten Erlebnissen sogar ein Moment des subjektiven Faktors einer Revolution werden. Wir wissen, dass alle diese Konflikte ideologisch ausgefochten werden. Der nicht teleologische Charakter der gesellschaftlichen Gesamtentwicklung, ihre notwendige Ungleichmässigkeit, besonders so wie die seinhaften Folgen des Gesamtprozesses im gesellschaftlichen Sein und Schicksal der Einzelmenschen in Erscheinung treten, muss deshalb, auch wenn eine revolutionäre Massenhaftigkeit noch nicht entstanden ist, oder die Beschaffenheit des Objekts nicht dazu führen kann, subjektiver Faktor einer Revolution zu sein, in vielen Fällen Konflikte hervorrufen, die - wie jeder gesellschaftliche Konflikt - nur ideologisch ausgefochten werden können. Es zeigt sich dabei nämlich oft, dass die im Alltagsleben normal funktionierenden Entscheidungen der gesellschaftlich gestellten Alternativen mit einem einfachen Befolgen der traditionellen, gewohnheitsmässigen, rechtlichen, moralischen etc. Normen nicht befriedigend beantwortet werden können. Die vor uns stehenden Konflikte werden primär in individuellen Fällen individuell ausgetragen. Entscheidend bleibt

dabei, dass für das Individuum die Notwendigkeit einer solchen individuellen Alternativentscheidung gesellschaftlich aufgegeben wird. Es kann sie nun mit Auflehnen oder Sichfügen beantworten /etwa Nora und Frau Alving bei Ibsen/, die Alternative bleibt ihrem allgemein gesellschaftlichen Wesen nach dieselbe, da sie ja nichts weiter ist als das Inerscheintreten eines Widerspruchs der gesellschaftlichen, der gattungsmässigen Entwicklung im Leben von einzelnen Individuen. Konflikte dieser Art haben sich aus der unendlichen Anzahl bloss individueller Zusammenstösse gerade durch diesen gesellschaftlich fundierten Charakter der Wahl und ihrer Entscheidungsmöglichkeiten heraus. Es muss im handelnden Subjekt keineswegs immer zu einer theoretischen Klarheit darüber kommen, dass es - letzten Endes - einen neuen Gesellschaftszustand verwirklichen will, wenn es gegen die herrschenden ideologischen Austragungsweisen bestimmter Konflikte sich persönlich auflehnt. Die Gesellschaftlichkeit des Konflikts kommt jedoch gerade darin zum Ausdruck. Der Gegensatz zwischen Entwicklung der einzelnen Fähigkeiten des Menschen und ihrer Entfaltungsmöglichkeiten als Individuen steigt, wie gezeigt, aus der Produktion, aus der Entwicklung unmittelbar hervor, und ist und bleibt für die Gesamtgesellschaft die letztthin ausschlaggebende Gestalt solcher Gegensätze. Da aber jede von der Produktion hervorgebrachte Strukturänderung der Gesellschaft früher oder später, in radikalen Wendungen oder in allmählichem Hinüberwachsen auf alle Lebensäusserungen der Menschen, die, wie wir wissen, sich ständig stärker vergesellschaften, unformend wirken muss, muss dieser fundamentale Widerspruch allen Lebensäusserungen der Menschen zugrunde liegen.

Je vermittelter eine gesellschaftliche Betätigung oder Beziehung der Einzelmenschen mit dem Produktionsprozess zusammenhängt, desto grösseren Modifikationen müssen diese fundamentalen Widersprüche unterworfen sein. So hier, in der Beziehung von Mann und Weib. Es handelt sich jedoch auch dabei immer um eine Identität der Identität und Nicht-Identität. Die die auseinanderbrechenden Tendenzen letztthin synthetisierende Identität beruht darauf, dass die Entfaltung nur primär, von innen in Gang gesetzten Prozesses ist. Der Mensch ist eben ein antwortendes Wesen; seine Individualität erst recht. Ohne persönliche Synthesen der Fähigkeitsentwicklung, ohne Ausbildung persönlicher Antworten auf jene Fragen, zu deren praktische Bewältigung die Fähigkeitsentwicklungen führen, wären nie Individualitäten zustande gekommen. Innerhalb in dieser, gesellschaftlich tief fundierten Identität erwächst das divergierende Prinzip überall, wenn auch oft in äusserst verschiedenen Weisen, daraus, dass die Bewusstseinsformen der Gattung an sich zwangsläufige Folgen der Erhöhung der Produktivkräfte sind; ohne sie wäre ein Fortschritt dieser Art objektiv unmöglich. Die Synthese dieser Fähigkeiten zur Individualität ist nun ebenfalls ein notwendig verlaufender Prozess, denn ohne eine Synthese überhaupt wäre eine Entwicklung, ein Brauchbarwerden, eine Anpassung an die wechselnden Bedürfnisse der Produktion etc. gleichfalls unmöglich. Der Unterschied ist "nur", dass die Persönlichkeit auf dem Niveau der Gattungsmässigkeit an sich unmöglich anders als in der Weise einer praktisch wirksam werdenden Wirklichkeit auftreten kann, um ihre Funktionen im Prozess der gesellschaftlichen Reproduktion zu erfüllen, während die Gattungsmässigkeit für sich vom

selben Gesamtprozess bloss als eine Möglichkeit hervorgebracht wird. Freilich, wie wir in anderen Zusammenhängen hervorgehoben haben, als Möglichkeit im Sinne des Aristotelischen Dynamis, als etwas latent Wirkliches, bei dem das Wann, Wie, Wieweit etc. der Wirklichkeit /Unterschiede<sup>von</sup> Inhalt, Richtung etc. mitinbegriffen/ stets einen grossen Variationsspielraum besitzt. Denn Totalität der Gesellschaft und menschliche Persönlichkeit sind zwar untrennbar miteinander verbunden, bilden die beiden Pole eines und desselben dynamischen Komplexes, sind aber in ihren unmittelbar seinhaften Entwicklungsbedingungen qualitativ voneinander verschieden. Allerdings nur soweit, dass die so entstehenden verschiedenen Bewegungsformen doch letzten Endes miteinander intim verbunden bleiben können: auch wenn diese Verbindung die der inneren Widersprüchlichkeit ist.

Gerade in diesen Verschiedenheiten kommt die Verbundenheit zum Ausdruck. Die Gattungsmässigkeit für sich äussert sich vorerst und zumeist im Alltagsleben als individuelle Unzufriedenheit mit der jeweils herrschenden Gattungsmässigkeit an sich, zuweilen auch als direkte Auflehnung dagegen. Unmittelbar geht also diese Gegenbewegung von den Einzelmenschen als Verteidigung ihrer Individualität aus, ihre grundlegende Intention, einerlei wie weit sie bewusst wird, ist aber - letzten Endes - auf die jeweils erreichbaren Formen der Gattungsmässigkeit für sich gerichtet. Natürlich kann auch hier keinerlei innere Garantie des Auftreffens auf sie gegeben sein. Auch hier handelt es sich um eine teleologische Setzung, die nicht nur an der eigenen praktischen Verwirklichbarkeit, sondern



auch an den wesentlichen Inhalten des Erstrebten vorbeigehen kann. Da es sich aber hier doch um Antwortversuche des einen Pols der gesellschaftlichen Totalität auf die konkreten Auswirkungen des anderen handelt, da in diesen "dynamei" das enthalten ist, was die individuellen Intentionen vom Standpunkt der Persönlichkeit erstreben, da beide Möglichkeiten die eines und desselben gesellschaftlichen Gesamtprozesses sind, ist ein frühes Beleuchten von Ziel oder Weg für einzelne Setzungen nie völlig versperrt. Wie im vorigen Kapitel auseinandergesetzt, können solche Ahnungen und Verwegnahmen des Möglichen in der Kontinuität der Gattungsentwicklung, in der Kontinuität der Gattungserinnerung als Momente des Entstehens des Fürsich - etwa als grosse Kunst und Philosophie, aber auch als beispielgebendes Leben - erhalten bleiben. Dort hatten wir es mit bewusstseinsmässig objektivierten Versuchen, die Gattungsmässigkeit für sich vorwegzunehmen, zu tun gehabt, deren setzende Subjekte, um solche Setzungen vollziehen zu können, sich über die eigene Partikularität erheben mussten und konnten. Hier mussten wir auf diese Zusammenhänge hinweisen, um Genesis und Wirksamkeit solcher Erhebungen auch im Alltagsleben der Menschen klarer zu erblicken. Allerdings muss in Betracht gezogen werden, dass den Akten des Alltagslebens seinsmässig die Priorität zukommt. Das Echo, das blosse Objektivierungen erhalten, ja ihre blosse Entstehungsmöglichkeit weist klarerweise darauf hin, dass in solchen Objektivierungen zum Ausdruck kommende Alternativentscheidungen in denen der Weg zu der nicht mehr partikulären Persönlichkeit, ihre Inhalte und Gegenstände, ihre gesellschaftlichen Ver-

aussetzungen und Folgen verallgemeinert Darstellung finden: dem sozialen Gehalt nach gerade jene Fragen zur Sprache bringen, die einen wichtigen Teil der Einzelmenschen in ihrem Alltagsdasein tief bewegen. Wäre so ein Kunstwerk, so eine Philosophie wirklich nichts anderes als das Produkt einer sogenannten "genialen" Persönlichkeit, könnten sie sich ebenso wenig in Vorbild schaffender Weise objektivieren, wie die Tatsache, dass eine objektiv revolutionäre Situation im gegebenen Fall einen aktiven subjektiven Faktor auslöst, unmöglich wäre, wäre ihr nicht eine relativ lange Periode, eine relativ grosse Masse der Einzelentscheidungen von Einzelmenschen in ihrem Alltagsleben vorgegangen. So verworren und richtungslos dieses Alltagsleben sehr oft zu sein scheint, nur in ihm können die faktischen und ideologischen Verkörperungen zur Gesellschaftlichkeit allmählich heranreifen. Verkörperungen zur Gesellschaftlichkeit. Ja man kann in den allermeisten Fällen deutlich wahrnehmen, dass die Erkenntnisstrahlen der Ontologie des Alltagslebens einer Zeit sich auch in ihren höchsten Objektivierungen wiederfinden.

Diese Zusammenhänge erhellen das ontologisch entscheidend wichtige Faktum, dass es, vor allem, keine Entfremdung als allgemeine oder gar überhistorische, anthropologische Kategorie geben kann, dass die Entfremdung stets gesellschaftlich-geschichtlichen Charakters ist, dass sie in jeder Formation, in jeder Periode von deren real wirkenden sozialen Kräften neu ausgelöst wird. Das widerspricht selbstredend der historischen Kontinuität nicht, diese wirkt sich aber stets in einer konkreten, in einer widerspruchsvoll ungleichmässigen Weise aus: die öko-

nomische Aufhebung einer entfremdenden gesellschaftlichen Situation kann sehr oft eine sie überwindende neue Form der Entfremdung herbeiführen, der gegenüber alt erprobte Kampfmittel sich nunmehr als ohnmächtig erweisen. Wir haben es jedoch hier nicht bloss mit einem gesellschaftlich-geschichtlichen Phänomen zu tun, um daraus alle Folgerungen ziehen, sondern auch mit einem, dessen primäre Wirksamkeit den Einzelmenschen als Einzelmenschen betrifft. In einem verallgemeinerten Sinne bezieht sich das natürlich auf alles, was gesellschaftlich geschieht: nur infolge des sozialen Summierens von Einzelakten können gesellschaftlich relevante Gegenständlichkeiten, Prozesse etc. überhaupt zustande kommen. Im Produktionsprozess jedoch entsteht diese summierende Synthese derart unwiderstehlich spontan, dass die Leistung des Einzelmenschen, seine sich darin ausdrückende Eigenart in der ökonomischen Totalität nur als gesellschaftlich notwendige Arbeitsart, im wesentlichen nur als Durchschnitt zur Geltung gelangen kann. Diese Wirkung der Produktion auf die einzelnen Fähigkeiten der Menschen hebt sich höchstens in wissenschaftlichen Spitzenleistungen auf; hier ist allerdings die Wirkung der nach vorwärts drängenden ökonomischen Kräfte eine bereits vermittelte. Für eine Ontologie des gesellschaftlichen Seins ist aber mit dieser Erkenntnis gleich wichtig, einzusehen, dass die Auswirkung auf die menschliche Persönlichkeit eine direkte, unmittelbar und unaufhebbar auf sie als solche bezogene sein muss. Was die gesellschaftliche Allgemeinheit, die Wirkungen grosser Objektivationen zeigen, hebt diesen individuellen Charakter nicht auf. Im Gegenteil. Der gesellschaftlich so wichtige Tatbestand, dass die Entstehung und Wirksamkeit der nicht mehr partikularen Persönlichkeit

nur auf diesem Wege zustandezukommen vermag, gibt einer jeden solchen individuellen Stellungnahme eine - wenn auch oft praktisch verschwindende - Möglichkeitsrelation zur Geschichte der Menschengattung. Gerade weil die nicht partikuläre Persönlichkeit nur dadurch entsteht, dass in ihr die Selbstentwicklung und Selbstklärung letzten Endes eine Entwicklung und Klärung der für sich seienden Menschengattung meint, kann diese Verbundenheit der nicht mehr partikulären Persönlichkeit mit der Gattungsmässigkeit für sich die wirkliche Überwindung der "Stummheit" der Gattung realisieren.

Erst wenn dieses unzerreissbare Band zwischen nicht mehr partikulärer Persönlichkeit und Gattungsmässigkeit für sich klar geworden ist, kann das Entfremdungsproblem weiter konkretisiert werden. Denn erst dann wird es einerseits evident, dass die Entfremdung vor allem ein Hemmnis für die Entstehung der Nichtpartikularität des Menschen bedeutet. Nicht als ob eine geistig-sittliche Erhebung über die Partikularität ein unfehlbares Schutzmittel gegen Entfremdung sein könnte. Es darf nämlich nicht vergessen werden, dass die gesellschaftlich-ökonomisch wirkenden Komponenten auch in die Lebensführung der partikulären Menschen entstellend eingreifen können. Um von Sklaverei und Leibeigenschaft gar nicht zu reden sei nur an die Frage der Arbeitszeit im Kapitalismus des 19. Jahrhunderts erinnert. Diese Entfremdungen können zwar so drastisch werden, dass sie jeden individuell-ideologischen Widerstand in den Hintergrund drängen, allerdings ohne diesen je völlig zu annullieren. Die eigenartige Dialektik der Entfremdung zeigt sich auf höherem Niveau auch darin, worüber in späteren Zusammenhängen ausführlicher die Rede sein wird, dass verschiedene Bestrebungen auf

Hinausgehen über die Partikularität, z.B. bedingungslose Hingabe an eine Sache von objektiv gesellschaftlicher Bedeutung, zu Entfremdungen sui generis führen kann. /Die Problematik der Stalinzeit, des alten Preussentums etc. hängt damit eng zusammen./ Denn gerade eine solche bedingungslose - und sehr oft kritiklose - Hingabe kann zwar zu einer bestimmter Seiten Steigerung der Persönlichkeit führen, kann sie aber auch weitgehend oder völlig entfremden. Andererseits ist es aber sicher, dass je partikularer ein Mensch bleibt, desto hilfloser ist er Entfremdungseinflüssen ausgeliefert. Der grosse Kampf der antiken sittlichen Kultur gegen die Herrschaft der Affekte über den Einzelmenschen ist - ohne dass damals noch der Begriff der Entfremdung als solcher ins Gedankenleben der Menschheit eingetreten wäre - objektiv ihre gesellschaftlich-moralische Abwehr. Freilich bloss unter den besonderen sozialen Bedingungen der Polis. Denn in dieser bestand die Überwindung der Partikularität noch vorwiegend in der der bloss personengebundenen, egoistischen Affekte, für die nicht mehr partikulare Person gab die Moral des Polisbürgers - tendenziell - Richtung und Halt. Es ist darum kein Zufall, dass erst auf viel späterer und höherer Stufe der Gesamtentwicklung die geniale Einsicht Spinozas entstehen konnte: "Ein Affekt kann nur gehemmt oder aufgehoben werden durch einen Affekt, der entgegengesetzt und der stärker ist, als der zu hemmende Affekt." <sup>21/</sup> Erst damit wird die nicht partikulare Persönlichkeit zu einem sozialen "Mikrokosmos", also zu einem echt wirkungsvollen Gegenpol der Entwicklung der Gesellschaft als Totalität. Natürlich ist dabei Spinoza ein später theoretischer Gipfelpunkt. Die Persönlichkeit in diesem

eigentlichen, höheren Sinn entsteht erst dann, wenn der Zusammenbruch des vom Sein in der Polis geregelten Lebens die soziale Geborgenheit des nicht partikularen Ichs in der polisbürgerlichen Lebensführung vernichtet hat. Die Krise, die daraus entstand, hat das Christentum und ihre langwährende ideologische Herrschaft möglich gemacht, indem das in der Antike heimatlos gewordene nicht partikulare Ich mit Hilfe einer religiösen Entfremdung einen Boden für ihre Entfaltung zu finden schien. /Über diese Frage wird im nächsten Abschnitt ausführlich die Rede sein./ Erst die Krisenzeit: die die Geburt der modernen bürgerlichen Gesellschaft, mit dem niemals so entschiedenen Zurückweichen der Naturschranke, mit der sich rasch steigenden Vergesellschaftung alles Gesellschaftlichen und mit ihm eng verbunden der der Persönlichkeit im eigentlichen Sinne /samt all ihrer spezifischen Problematik/ entstehen liess, konnte zu einer solchen dialektisch totalen Auffassung der Beziehung des Menschen zu den eigenen Affekten auf dem Weg zu einer nicht partikularen Persönlichkeit führen.

Mit alledem erhellt sich für uns der historische, prozesshafte Grundcharakter der Entfremdung und ihrer /subjektiven, bewusstseinsmässigen/ Überwindung. Zu einem adäquaten Verständnis dieses Phänomens gehört aber noch die darin objektiv eingeschlossene Einsicht, dass Entfremdung in Einzahl bloss einen rein abstrakt theoretischen Begriff vorstellt. Will man zu ihrem echten Sein gedanklich vordringen, so muss man zum Verständnis dessen gelangen, dass die Entfremdung als reales Phänomen des gesellschaftlichen Seins real nur in der Form der Pluralität auftreten kann. Damit sind nicht bloss die individu-

ellen Unterschiede innerhalb dieses seinshafter Phänomens gemeint; jeder Allgemeinbegriff hat ja als Seinsgrundlage eine solche Differenzierung der individuell verschiedenen Einheiten. Die pluralistische Seinsweise der Entfremdungen bedeutet jedoch, darüber weit hinausgehend, voneinander qualitativ verschiedene dynamische Komplexe der Entfremdung und ihrer bewusstseinsmässigen, subjektiven Überwindungsversuche. Ja die einzelnen Entfremdungen sind voneinander in einer so weitgehenden seinsmässigen Selbständigkeit vorhanden, dass es immer wieder Menschen in der Gesellschaft gibt, die entfremdende Einflüsse in einem Komplex ihres Seins bekämpfen, andere Komplexe dagegen widerstandlos hinnehmen, ja es kommt sogar nicht allzu selten vor, dass zwischen solchen - vom Standpunkt der Entfremdung - entgegengesetzten Tätigkeitsrichtungen ein die Persönlichkeit stark beeinflussender kausaler Zusammenhang besteht. Ohne auf diese Frage jetzt detailliert eingehen zu können, verweise ich nur auf den in der Arbeiterbewegung oft vorkommenden Fall, dass Menschen, die ihre Entfremdung als Arbeiter leidenschaftlich, auch erfolgreich bekämpfen, im Familienleben ihre Frauen tyrannisch entfremden, um dadurch bei einer neuen Entfremdung ihrer selbst landen zu müssen. Das ist kein Zufall, auch nicht einfach eine "menschliche Schwäche". Wir haben bereits wiederholt auf die qualitativ verschiedene Dynamik hingewiesen, mit der sich bei den Menschen die Entwicklung ihrer Fähigkeiten, bzw. die ihrer Persönlichkeit durchsetzt. Daraus folgt, im Gegensatz zum von der Entwicklung der Produktivkräfte diktierten primären, spontan-notwendigen Prozess /die Differenzierungen innerhalb dieses

Bereichs sollen keineswegs geleugnet werden, sie haben aber mit unserer gegenwärtigen Frage nur ausnahmsweise etwas näheres zu tun/, in dem es sich vor allem um die Ausbildung, um die Umbildung etc. von einzelnen Fähigkeiten handelt, dass sich hier die Intention der menschlichen Aktivität auf die Persönlichkeit als Totalität richten muss.

Um jede entstellende Vereinfachung auszuschliessen, muss festgestellt werden, dass sich natürlich auf dem Niveau der Partikularität im Laufe der Ausbreitung und Vervollkommnung der gesellschaftlichen Arbeitsteilung ebenfalls eine Art von Persönlichkeit bilden muss, und zwar ebenso gesellschaftlich, wie die Entwicklung der einzelnen Fähigkeiten vor sich geht. Es ist eine bestimmte von der Produktion in ~~im~~ Gang gebrachte Spontaneität darin, wie die einzelnen Fähigkeiten untereinander, wie die gesellschaftlich geleistete Arbeit mit dem Privatleben in Einklang gebracht werden usw. Aus solchen Wechselwirkungen entstehen fraglos individuelle Differenzierungen mit deutlich sichtbar werdenden persönlichen Zügen, mit persönlichen Arten auf die Zusammenhänge zu reagieren, mit betont subjektiven Affekten etc. Alldas spielt sich jedoch wesentlich doch auf dem Niveau der Gattungsmässigkeit an sich ab, was sich schon darin zeigt, dass einige ausgesprochene Formen der Entfremdung zwischen Mensch und Mitmensch dabei als persönliche Eigenarten anerkannt zu sein pflegen. Man denke bloss an bürokratisch-erstarrte Routinemenschen, an Streben und Kleber, an Haustyrannen etc., die nicht nur selbst diese ihre Eigenschaften als Bestandteile ihrer Persönlichkeit bejahen, sondern auch von



ihrer Umwelt, kraft und nicht trotz ihrer Eigenschaften, als Persönlichkeiten geachtet werden. Das Entstehen von Persönlichkeiten dieser Art ist natürlich ein gesellschaftlich-geschichtliches Faktum von hoher Bedeutung. Denn diese ersten spontanen, unmittelbaren, oft weitgehend entfremdeten Persönlichkeitssynthesen bilden jene soziale Seinsbasis, aus der allein das nicht mehr partikuläre Individuum herauswachsen kann. Es darf nämlich dabei nie vergessen werden, dass die ordnenden Prinzipien des gesellschaftlichen Lebens /von Tradition bis zu Recht und Moral/ ideologische Waffen sind, um gesellschaftliche Konflikte auszufechten, dass sie deshalb in vielen Fällen Träger des gesellschaftlichen Fortschritts sind. Ihr Einfluss auf jene teleologischen Setzungen der Einzelmenschen, der für das jetzt behandelte Niveau der Persönlichkeitsentwicklung weitgehend charakteristisch ist, darf also keineswegs einfach als negativ, als ausschliesslich entfremdend aufgefasst werden. Da die Gattungsmässigkeit an sich stets einen Möglichkeitsspielraum für die für sich seiende schafft, muss ihr Verhältnis auch solche Zusammenhänge aufweisen. Das bedeutet objektiv die Möglichkeit eines latenten Vorhandenseins und Wirkens von Tendenzen, die auf eine Gattungsmässigkeit für sich, auf eine nicht partikuläre Individualität gerichtet sind. Freilich: bloss die Möglichkeit, und zwar eine, die sowohl allgemein wie in den Einzelentscheidungen immer wieder ins Entgegengesetzte umschlagen kann. Subjektiv kann gerade aus der apodiktischen Sicherheit, mit der solche ideologischen Regelungsprinzipien aufzutreten pflegen, eine innere Erstarrung, eine Kritiklosigkeit etc. der beteiligten Menschen entstehen. Man muss also bei Betrachtung der Be-

ziehungen dieser beiden Systeme nicht bloss auf die sehr vielfältigen Übergangserscheinungen zwischen partikularen und nicht partikularen Persönlichkeiten faktisch achten, sondern zugleich die gesellschaftliche Notwendigkeit ihres Herauswachsens aus demselben Boden der sozialen Wirklichkeit theoretisch zu erfassen suchen. Dabei spielt natürlich die Klassenzerklüftung dieser Gesellschaften eine entscheidende Rolle, vor allem darin, wohin sich die Einzelmenschen, auch als Einzelmenschen im Alltagsleben orientieren. Es ist interessant zu beobachten, wie früh dieses Problem schon in der Antike erkannt wurde. Es gehört zu den wichtigsten dramaturgischen Neuerungen von Sophokles, dass er in der Gegenüberstellung von Antigone und Ismene, von Elektra und Chrysthemis diesen gesellschaftlich fundamentalen Gegensatz zwar nicht theoretisch formuliert, aber von der Gestaltung der Praxis der Menschen aus als entscheidendes Faktum klar erkannt hat.

Dieser lange Exkurs war notwendig, um unsere bloss begonnenen Betrachtungen über die Entfremdung im Verhältnis von Mann und Weib konkretisiert zu Ende zu führen. Denn erst jetzt wurde es möglich, die unlösbare Verbundenheit und zugleich die praktisch-menschliche Widersprüchlichkeit gesellschaftlicher und individueller Bestimmungen des Entfremdungsgebiets zu überblicken. Natürlich sind sämtliche Lebensbedingungen in diesem Verhältnis gesellschaftlich bestimmt; selbst das individuelle Streben, über das unmittelbar gesellschaftlich Gegebene hinauszugehen, hat hier seine Quelle. Darum kommt es wiederholt vor, dass zwar die Grundrichtung der gesellschaftlichen Entwicklung enge und entfremdende Formen für

dieses Verhältnis schafft, dass jedoch dieselben Entwicklungstendenzen spontane Wege finden, um Bedürfnisse höherer Ordnung doch irgendwie zu befriedigen. Es genügt vielleicht an die griechische Ehe der Polisblüte zu erinnern, deren Monogamie aus der Frau eine Art von entfremdeter Hausklavin macht; der gesellschaftlich unüberstehliche Drang für einen Verkehr der Geschlechter auf menschlich höherem Niveau erobert jedoch für sich spontan ein Erfüllungsgebiet im Hetairismus, wo sich "die einzigen griechischen Frauencharaktere entwickelten, die durch Geist und künstlerische Geschmacksbildung ... über das allgemeine Niveau der antiken Weiblichkeit hervorrangen ... "22/ Dass solche Frauen diese ihre Erhebung über ihre "normale" Entfremdung nur durch ihre Prostitution, also durch ein anderes Selbstentfremden erringen konnten, zeigt wie eng damals die objektiven Grenzen für die innere wie äussere Menschlichkeit auf diesem Gebiet gezogen waren. Ideologisch zeigt freilich die Entwicklung der griechischen Tragödie, dass ein deutliches Gerichtetsein auf die Gattungsmässigkeit für sich auch über diese im Leben unübersteigbare Realität sich hinwegsetzt.

In den letzten Jahrhunderten bringt die ökonomische Entwicklung auf dem Niveau der Gattungsmässigkeit an sich ungeheuerere Fortschritte hervor: die ökonomisch selbständige Existenzmöglichkeiten der Frauen werden in steigendem Masse gesellschaftlich verwirklicht, und bedeutende Frauen /es genügt an Madame Curie zu denken/ zeigen die Lügenhaftigkeit ihrer intellektuellen Minderwertigkeit dem Manne gegenüber deutlich auf. Ist aber damit das von Fourier bis Marx aufgeworfene

grosse Problem von der fundamentalen Entfremdung in der Beziehung von Mann und Weib, die Selbstentfremdung beider in diesem Verhältnis, ihr wechselseitiges Entfremden und Entfremdetwerden wirklich nur Lösung gelangt? Niemand darf das behaupten, im Gegenteil, die Krisenhaftigkeit der Lage wird in weiten Kreisen immer offener. Wir haben gelegentlich in anderen Zusammenhängen darauf angespielt, dass viele der heutigen Sexbewegungen zwar auf die Befreiung des Weibens von seiner Entfremdung in der Beziehung zum Mann gerichtet sind, dass sie aber, mit dem ideologischen Masstab der revolutionären Arbeiterbewegung, als Befreiungskampf gegen die ökonomisch-soziale Entfremdung, gemessen, bloss auf dem Niveau der Maschinenstürmerei, also auf einem sachlich höchst anfänglichen Niveau stehen. Es wird in ihnen mit Recht betont, dass der bloss wirtschaftliche Fortschritt, als Grundlage für die ökonomische Selbständigkeit in der Lebensführung der Frau, als ökonomisches Sprengen der altgewohnten sozialen Entfremdungsformen noch sehr wenig zur wirklichen Lösung der Probleme, zum Durchsetzen der de facto Gleichheit der Frauen in der Arbeit und im Familienleben beigetragen hat. Die Gleichheit muss also vor allem auf dem spezifischen Boden ihrer Konfiskation, auf dem der Sexualität selbst erkämpft werden. Die sexuelle Hörigkeit der Frau ist sicher eine der fundamentalsten Grundlagen ihrer Hörigkeit überhaupt, umso mehr als die ihr entsprechenden menschlichen Einstellungen nicht nur im Vorstellungs- und Affektenleben der Männer eine bedeutende Rolle spielen, sondern im Laufe von Jahrtausenden sich ganz tief in die eigene

Psychologie der Frau eingegraben und sich dort fest<sup>ge</sup>setzt haben. Der Befreiungskampf der Frau gegen diese ihre Entfremdung ist also deshalb seinsmässig nicht bloss gegen die vom Mann ausgehenden Entfremdungsbestrebungen gerichtet, sondern muss auch eine eigene innere Selbstbefreiung intentionieren. In dieser Hinsicht hat die moderne Sexbewegung einen entschieden positiven, progressiven Kern. Es ist in ihr - bewusst oder unbewusst - eine Kriegserklärung gegen jene Ideologie des "Habens" enthalten, die, wie wir es bei Marx gesehen haben, eine der fundamentalen Grundlagen jeder menschlichen Entfremdung ist, die auch auf diesem Gebiet ohne eine radikale Kündigung der sexuellen Hörigkeit der Frau unmöglich verwirklicht werden kann.

Bei aller grundlegenden Bedeutung ist dies aber doch nur ein Moment, wenn auch ein noch so wichtiges der realen, der gesamten Befreiung. Der Mensch bleibt, bei einem noch so weitgehenden Zurückweichen der Naturschranke in unaufhebbarer Weise doch eine Art von Naturwesen, und die Konfiskation, die Verkümmerng seines naturhaften Daseins muss deshalb sein gesamtes Leben entstellen. Es darf aber gleichzeitig nie vergessen werden, dass das Zurückweichen der Naturschranke, das Immer-Gesellschaftlicherwerden seines Naturwesens nicht minder die Grundlage seiner Existenz als Mensch, als menschliches Gattungswesen, als Individuum bildet. Eine isolierte sexuelle Befreiung allein kann also die zentrale Frage, das Menschlichwerden der Geschlechtbeziehungen unmöglich zu einer echten Lösung bringen. Sie birgt in sich vor allem die Gefahr, dass vieles, was die bisherige Entwicklung an gesellschaftlicher Vermenschlichung

der puren Sexualität errungen hat /Erotik/ dabei wieder verlorengelht.<sup>23/</sup> Erst wenn die Menschen Beziehungen zueinander finden, die sie in untrennbarer Weise als /gesellschaftlich gewordene/ Naturwesen und zugleich als gesellschaftliche Persönlichkeiten vereinen, kann die Entfremdung im Geschlecht<sup>S</sup>leben wirklich überwunden werden. Die alleinige Betonung des rein sexuellen Moments in diesem - berechtigten und wichtigen - Befreiungskampf kann sehr leicht, wenigstens zeitweilig, die altmodischen Entfremdungen durch neomodische ersetzen. Denn Sexualität, etwa nach dem Ausdruck der Kommunistin Kollontai, als "Glas Wasser" hat auch eine wichtige Komponente, die weitgehend jener männlichen Sexualität entspricht, mit der diese die Frauen jahrtausendlang entfremdeten, zugleich freilich auch sich selbst entfremdend. Das häufige Umschlagen solcher Bewegungen ins platt-altmodisch Philisterhafte, das unter dem Deckmantel einer pornographischen Exzentrizität zur Verherrlichung eines wirklichen Masochismus, der selbstgewählten bedingungslosen Unterwerfung der Frau führen kann, zeigt an einem Beispiel diese Gefahr, diese Schranke im Befreiungsprozess klar auf. Der subjektive Faktor dieses Entfremdungsgebiets ist also noch weit entfernt von einem Ausnützenkönnen jenes Möglichkeitsspielraums, die die ökonomische Entwicklung für die Gattungsmässigkeit an sich sozial ~~w~~ bereits geschaffen hat. Dieses Gebiet ist aber für das Verständnis des dialektischen Zusammenhangs zwischen Gattungsmässigkeit an sich und für sich und zugleich für die widerspruchsvolle Dynamik des objektiven und des subjektiven Faktors der gesellschaftlichen Entwicklung der Menschheit - gerade wegen seiner

extremen Beschaffenheit - ausserordentlich lehrreich. Denn ebenso wie die sozialen Errungenschaften in der objektiven Sphäre der Gattungsmässigkeit an sich zwar die unerlässlichen Bedingungen für die Überwindung der Entfremdungen schaffen, können sie auf ihre faktische Verwirklichung weitgehend einflusslos bleiben. Das zeigt die Sphäre der geschlechtlichen Verhältnisse in deutlichster Plastik, denn in ihr kann die reale Verwirklichung, die reale Wirksamkeit des subjektiven Faktors nur in der Form einer unaufhaltbar individuellen Praxis zur Verwirklichung gelangen. Die echte Beziehung von Mann und Weib, das volle Ins-leben-versetzen der Einheit von Sexualität und Menschsein, Persönlichkeitsein kann nur im individuellen Verhältnis je eines konkreten Mannes zu einer je konkreten Frau real hervortreten. Der bekannte Engelssche Ausspruch, dass bei aller Allgemeinheit einer jeden gesellschaftlichen Praxis die Bedeutung der Einzelmenschen nie gleich Null ist, erhält hier eine Bestätigung in der Form einer qualitativen Steigerung, die deutlich zeigt, dass der einzelmenschliche Gegenpol der gesellschaftlichen Totalität eine nicht zu unterschätzende, oft Entscheidung bringende Komponente des sozialen Gesamtprozesses ist.

Diese Widerlegung einer - Marx immer völlig fernstehenden - "rein objektiven" gesellschaftlichen Entwicklung, verknüpft mit einer totalen Ausschaltung der wirklich lebenden Einzelmenschen, kann auch in einer weiteren Hinsicht zur wirklichkeitstreuen Ontologie des gesellschaftlichen Seins und Werdens beitragen. Marx hat die menschlichen Probleme des Kommunismus immer in einer sehr zurückhaltenden, absichtlich abstrakt bleibenden Weise behandelt. Mit vollem Recht, da es

prinzipiell unmöglich ist, konkrete Formen und Inhalte von künftigen menschlichen Reaktionen auch für relativ kurze Strecken des sozialen Prozesses, auch in Fällen, in denen die ökonomischen Komponenten mit hoher Wahrscheinlichkeit vorausbestimmbar sind, vom Standort der jeweiligen Gegenwart auch nur einigermaßen in konkreter Bestimmtheit zu erfassen. Marx hat sich deshalb - in bewusst schroffem Gegensatz zu jedem Utopismus - auf die allerallgemeinsten Prinzipien, oft auf die seinsmassigen objektiven Voraussetzungen der notwendigen Wandlungen im Wesen der Einzelmenschen beschränkt. Dieses kritische Vermeiden einer jeden utopistischen Einstellung ermöglicht, aus den Perspektiven des Gesamtprozesses bestimmte menschlich konkrete Folgerungen zu ziehen, die geeignet sind, die menschlichen Vorbedingungen einer kommunistischen Gesellschaft mit der ihr entgegenführenden ökonomischen Bewegung in Einklang zu bringen. Uns interessiert in diesem Zusammenhang vor allem das Problem der Entfremdung und hier gerade ihre Auswirkungen auf den Menschen als sinnliches Gesellschaftswesen. Wir haben bereits früher die sehr bedeutende Feststellung von Marx angeführt, dass die gesellschaftliche Überwindung des "Habens", als Grundkategorie der Beziehung der entfremdeten Menschen zu der sie umgebenden Wirklichkeit dahin führen kann, dass die Sinne "unmittelbar in ihrer Praxis Theoretiker geworden" sind. Für den durchschnittlichen Menschen der Klassengesellschaft ist damit etwas ausgesprochen, das - unmittelbar - sehr utopisch klingt. Steht doch sein ganzer Lebensprozess in schroffer Gegensätzlichkeit dazu, und zwar nicht nur zur Zeit von Marxens Wirksamkeit, in der das materielle Elend



der Werktätigen einen solchen Gebrauch der Sinne unmöglich machte, sondern auch, und sogar erst recht in unserer Gegenwart des kapitalistisch manipulierten Wohlstandes. Wenn man nun darin eine Art Utopismus erblicken will, dass Marx diese Verhaltensweise der überwältigenden Mehrzahl der Menschen für gesellschaftlich überwindbar hält, so denke man vor allem - aber bloss vorläufig - an ein so uraltes und auch heute wirksames gesellschaftliches Phänomen wie die Kunst. Freilich muss man dabei von ihrer unbefangenen Betrachtung als gesellschaftlicher Tätigkeit der Menschen in der Gesellschaft ausgehen, nicht von entstellenden Theorien, die entweder in ihr ein - in der Wirklichkeit nirgends vorhandenes - rein kontemplatives Verhalten erblicken oder das in ihr immer enthaltene Parteinehmen ebenso sinnlos einheitlich verabsolutieren.

Die Kunst ist als gesellschaftliche /ideologische/ Praxis letzten Endes nur aus dem Modell dieses Gebiets, der Arbeit zu verstehen. Wir haben seinerzeit feststellen können, dass jedem praktischen Arbeitsakt eine - möglichst genau wahrheitsgemässe - gedankliche Widerspiegelung des teleologischen Prozesses und seiner Objektwelt vorangehen muss. Diese Ineinanderverschlungenheit von teleologisch-praktischer Setzung und wahrheitsgetreuer Wirklichkeitsbetrachtung charakterisiert nun auch das schöpferische Verhältnis in der Kunst und - mutatis mutandis - auch die Rezeptivität ihr gegenüber. Natürlich bringt der Gegensatz von materieller und ideologischer Praxis zugleich wichtige Unterschiede, sogar Gegensätze zwischen ihnen hervor. Der für uns hier wichtigste

ist, dass die wahrheitsgetreue Wiedergabe der Wirklichkeit zwar in beiden Gebieten die Voraussetzung des Gelingens /des Werts des Produkts/ bildet, dass es aber erstens im Arbeitsprozess um das Herstellen eines für konkrete Aufgaben nützlichen konkreten Objekts handelt und das Erfassen der Wirklichkeit ausschliesslich auf dessen bestmögliche konkrete Brauchbarkeit gerichtet ist, das Objekt der Kunst dagegen die gesamte, für den Menschen in Betracht kommende Wirklichkeit sein muss /der Stoffwechsel mit der Natur inbegriffen/. Zweitens, dass auf je einer konkreten Produktionsstufe der Wert des Produkts der Arbeit sich schaff danach scheidet, ob es unmittelbar brauchbar oder unbrauchbar ist, während im künstlerischen Schaffen das Feld, die Möglichkeit von Wert oder Unwert ausserordentlich weit gestreckt, in voraus kaum bestimmbar ist. Drittens ist der Wert der Arbeit streng zeitgebunden, jeder Schritt der Produktivität kann etwa bis dahin höchst Wertvolles zu völliger Wertlosigkeit degradieren, während für die bedeutenden Produkte der Kunst eine Jahrtausende übernehm überdauernde Wirkung möglich ist.

All das hat zur Folge, dass das Arbeitsprodukt der Entfremdung vorwiegend gleichgültig gegenübergestellt ist, aus der höchsten Entfremdung im Arbeitsprozess können Produkte von höchster gesellschaftlicher Nützlichkeit entstehen, worin gerade diese Neutralität zum Ausdruck kommt. Das Kunstwerk, wenn es wirklich eines ist, hat dagegen ein permanentes, immanentes Gerichtetsein gegen die Entfremdung.<sup>24/</sup> Eine einfache "photographisch" noch so vollkommen treue Reproduktion der Wirk-

lichkeit könnte unmöglich derartige Wirkungen auslösen. Es war und ist die Aufgabe der Kunst den Wegen zur Defetischisierung nachzugehen; hier können und müssen wir uns auf das ontologische Problem beschränken. Die Antwort lautet stets einfach: indem der Künstler die Welt mit den Augen der echten Individualität, die eine tiefe und energische Intention auf die Gattungsmässigkeit für sich des Menschen und seiner Welt in sich schliesst, betrachtet, kann mit ihrem blossen Dasein eine die Entfremdung bekämpfende und eine von ihr befreite Welt in der künstlerischen Mimesis entstehen, ganz unabhängig von den subjektiv-partikularen Anschauungen des Künstlers selbst. /Die Sinne sind eben, wie Marx fordert, Theoretiker geworden./ Die Klassiker des Marxismus /Marx selbst bereits in der "Heiligen Familie", Engels über Balzac, Lenin über Tolstoi sprechend/ haben auf diese ontologische Grundfrage im Entstehen der Kunstwerke unmissverständlich klar hingewiesen. Die frühe Formulierung von Marx lautet noch einfach und lapidarisch: "Eugene Sue hat sich über den Horizont seiner engen Weltanschauung erhoben." Engels und Lenin geben bereits ausführliche Analysen darüber, wie und wo eine solche konkrete Erhebung stattfinden kann.<sup>25/</sup> Das ontologisch Gemeinsame und Bedeutsame liegt darin, dass es sich in sämtlichen untereinander noch so verschiedenen Fällen darum handelt, wie der betreffende Künstler eine persönliche Welt an sich hat, die spontan aus seiner Gattungsmässigkeit an sich herauswächst und die er im Schaffensprozess zu der praktisch vollendeten Überwindung seiner eigenen Partikularität /kritiklose Hinnahme der jeweiligen Gattungsmässigkeit an sich/ verwendet, und wie er dadurch als Schaffender eine nicht mehr partikuläre Persönlichkeit wird. So Balzac aus

einem Menschen mit royalistisch reaktionären Sympathien zum grossen synthetischen Kritiker der kapitalistischen Zivilisation, so Tolstoi aus einem Aristokraten mit gefühlsmässigen Sympathien für die Bauern zu dem Verkünder eines plebejisch-demokratischen Humanismus und zu einer daraus folgenden vernichtenden Kritik der Klassengesellschaft. Diese für die weltgeschichtliche Rolle der Kunst fundamentale Anschauung wird im wesentlichen von vielen grossen Künstlern, besonders in ihrer Praxis geteilt, wenn sie auch - falls sie dieses ~~Praktik~~ Problem theoretisch überhaupt aufwerfen und nicht bloss in ihrer Praxis realisieren - terminologisch oft ganz anders sprechen.

Diese Frage kann hier natürlich nicht in der ihr geziemenden Breite behandelt werden. Um ihre direkte Beziehung zu unserem Problem, zu dem der Sinne als Theoretiker klar hervortreten zu lassen, sei nur an einzelne Stellungnahmen grosser Künstler kurz erinnert. Wir gehen dabei auf die mythisch verdinglichten, oft ins Überindische projizierten Inspirationslehren nicht näher ein. Wichtiger ist, wie moderne Künstler, für die es selbstverständlich ist, dass ihre partikulare Subjektivität die Basis der sinnlichen Reproduktion der Wirklichkeit in ihren Werken bildet, dennoch das Ich, das der Vollendung des Werks zugrunde liegt, gerade mit der eigenen Partikularität schaff kontrastieren. Die verachtungsvolle Ausschaltung des Autors in seiner Partikularität seitens Flaubert ist wohlbekannt. Tolstoi kritisiert sich wegen seines oft wiederkehrenden partikular-subjektiven Verhaltens zu einzelnen Figuren mit grosser Härte. Cézanne hält die eigene partikulare Person für einen

guten Registrier-Apparat der Wirklichkeit, wenn diese aber sich in die Reproduktion der Wirklichkeit einmengt, lehnt er diese Tätigkeit des "Erbärmlichen" radikal ab, da sie das Wesentliche, was er vom Kunstwerk fordert, der Natur in den er-scheinungsmässigen Veränderungen ihres Ansichseins Dauer zu verleihen, trübt und stört. Der Gegensatz von partikulärer Persönlichkeit und Erhebungen über sie liesse sich noch durch zahlreiche Bekenntnisse dieser Art belegen; unabhängig davon wie dies formuliert wird, liegt dieser Gegensatz der Selbstverständigung echter grosser Künstler immer wieder zugrunde.

In jeder dem Wesen nach angemessenen Rezeptivität spielt sich ein vielfach ähnliche Prozess ab. Die theoretisch von der Kunstgeschichte /im weitesten Sinne/ höchst selten registrierte Tatsache, dass bloss naturalistische Werke /Wiedergabe der Welt vom Blickpunkt des partikular-unmittelbaren Menschen/ sehr rasch veralten, während das künstlerische Erfassen der Erhebung darüber, in die Welt der Gattungsmässigkeit für sich Jahrtausendlang lebendig wirkend überdauern kann, ist ein Zeichen der gesellschaftlichen Realität und Bedeutsamkeit dieser ontologischen Konstellation. Darin kommt ein weiterer äusserst wichtiger Zug der Gattungsentwicklung zum Vorschein, dass nämlich die spontan gesellschaftliche Ausbreitung der Gattungsmässigkeit an sich zwar bei sehr vielen Menschen zumeist auf dem Niveau der Partikularität stehen zu bleiben pflegt, dass sie aber ebenfalls spontan stets Möglichkeitsspielräume für die Gattungsmässigkeit für sich hervorbringt. Um vorläufig auf dem Gebiet der Kunst, und zwar auf dem ihrer wesentlich sinnlichen Objektivationen zu

bleiben, ist in Ungarn vom Komponisten Zoltán Kodály, dem Freund und Mitspieler Béla Bartóks die Initiative zu einer sehr erfolgreichen und noch mehr versprechenden pädagogischen Bewegung eingeleitet worden. Sie geht von der Überzeugung Kodálys aus, dass es keinen unmusikalischen Menschen gibt, nur musikalisch schlecht erzogene. Von dieser Grundanschauung aus sind Lehrpläne entstanden und zum Teil verwirklicht worden, denen zufolge schon bis jetzt breite Massen zur Fähigkeit, höchste Musik von Bach bis Bartók nicht nur rezeptiv angemessen aufzunehmen, sondern bis zu einer bestimmten Höhe auch adäquat zu reproduzieren ausgebildet wurden. Andererseits zeigt die Massenhaftigkeit der spontan entstandenen, von ursprünglicher künstlerischen Empfindung erfüllten Kinderzeichnungen, dass solche Möglichkeiten generell vorhanden und wirksam sind. Dass diese urwüchsig visuellen Fähigkeiten der Kinder am Problem der wahrhaften Wiedergabe der Wirklichkeit zu scheitern pflegen, zeigt bloss die allgemeinen Grenzen einer solchen Spontaneität auf, ist aber keine Widerlegung der These, dass die bloss partikular-sinnliche Einstellung zur Welt die Möglichkeit in sich birgt, ins Nichtpartikulare hinüberwachsen zu können.

Schon diese wenigen Hinweise zeigen, dass die Überwindung der Partikularität als Möglichkeit für alle Menschen in den verschiedensten Lebenssphären latent ständig vorhanden ist. Der Unterschied dieser ~~xxx~~ Art der gesellschaftlichen Praxis und ihrer Höherentwicklung von der rein ökonomischen der Gattungsmässigkeit an sich ist eben, dass diese sich dem Wesen nach unabhängig von Wissen und Wollen der Menschen durchsetzt, während in jener die Intentionen der teleologischen Setzungen

auf die Ergebnisse unmittelbar und entscheidend einwirken, wenn sie auch nicht notwendig von einem richtigen Bewusstsein begleitet werden. Und zwar naturgemäss in einer widerspruchsvolleren, ungleichmässigeren Weise als die rein oder vorwiegend ökonomischen Tendenzen. Beide beruhen zwar unmittelbar auf teleologischen Setzungen der Einzelmenschen. Die ökonomischen Tendenzen setzen sich aber in einer Weise durch, dass sie den Einzelmenschen Aufgaben stellen, die diese, bei Strafe des Untergangs, nur in bestimmten, ökonomisch vorgeschriebenen Weisen beantworten können. Wir haben freilich gesehen, dass der direkt wirkende Überbau der jeweiligen ökonomischen Struktur auf den Gebieten der sie unmittelbar ergänzenden Ideologien /Recht etc./ schon bedeutendere Ungleichmässigkeiten zeigt /etwa Rezeption oder Nichtrezeption des römischen Rechts/. Diese Ungleichmässigkeiten können jedoch von den Subjekten aus wirksam werden, wenn die einzelmenschlichen teleologischen Setzungen sich zu einem gesellschaftlich relevanten subjektiven Faktor der jeweiligen Ordnung verdichten. Die Beschaffenheit ihrer Wirksamkeit muss also, bei bestimmten Abweichungen von der rein ökonomischen Praxis, doch manche und nicht unwichtige Züge von deren Wesensart als Grundlage der eigenen gesellschaftlichen Wirklichkeit besitzen.

Die Objektivationen auf dem Niveau der reinen Ideologie sind natürlich ebenfalls den allgemeinen Entwicklungsnotwendigkeiten der Menschheitsgeschichte unterworfen. Sie unterscheiden sich von den oben erwähnten vor allem darin, dass ihre Objektivation und Verwirklichung neue Nuancen des Sinnes erhält.

Dieses Neue tritt darin zu Tage, welches Gewicht die Entäusserung innerhalb ihrer untrennbaren Einheit mit der Vergegenständlichung besitzt. Es ist klar, objektiv kann jene aus keiner real vollzogenen teleologischen Setzung eliminiert werden; ob sie bewusst oder gar zum Problem wird, kann allerdings zuweilen gesellschaftlich unmittelbar vernachlässigt werden, so etwa in der Sklavenarbeit; aber gerade hier zeigt es sich - objektiv ökonomisch -, dass die gesellschaftliche Summe dieser ignorierten individuellen Komponente als letzter Grund für ihre Minderwertigkeit, für den geringen Grad ihrer Produktivität zum Ausdruck gelangt. Über den anderen Pol muss gesagt werden, dass die innere Tendenz zur Entäusserung, zum Ausdruck der menschlichen Individualität eine physiognomielose blosse Stimmung, eine unbestimmte, abstrakte Möglichkeit bleibt, wenn sie nicht imstande ist, für sich eine, wie immer geartete Vergegenständlichung zu finden. Die bei allen inneren Divergierungen der beiden Komponenten untrennbare Einheit im Akt der teleologischen Setzung enthält die klare, unwiderlegliche Kritik aller Anschauungen, die der spiritualistisch isolierten menschlichen Individualität /der "Seele"/ ein Sein sui generis, das vom gesellschaftlichen Sein des Menschen unabhängig existieren könnte, zusprechen. Die Geltung etwa für alle Vernunftwesen, womit die Ethik Kants diese Unabhängigkeit von der Gesellschaft zu begründen vermeint, hält keiner ontologischen Kritik stand. Denn der kategorische Imperativ, mit dessen Hilfe Kant zu dem nicht partikularen Mensch gelangen will, isoliert diesen zwar unmittelbar und scheinbar von der Welt der Partikularitäten,



kann jedoch kein reales Kriterium für die in ihm enthaltenen Vergegenständlichungen und Entäusserungen bieten. Denn sowohl dieser Imperativ selbst, wie sein alleiniges Geltungsgebiet /Vernunftwesen/ sind nichts weiter als eine sich auf Logik beschränkende, das Seinsfundament logisch entstellende Abstraktion der eigentlichen gesellschaftlichen Welt von allen ihren Tendenzen auf Gattungsmässigkeit für sich. Die Logisierung versetzt diese Akte in einen sozial luftleeren Raum und die daraus gefolgerte Widerspruchslosigkeit, als abstraktive Verallgemeinerung, führt in allen wesentlichen konkreten Fragen zu unlösbaren Antinomien. /Man denke an das bekannte, auch hier bereits erwähnte Beispiel von Deposit./ Durch diese logizistische Struktur ist nämlich einerseits der kategorische Imperativ aus der gesellschaftlich-geschichtlichen Sphäre abstraktiv herausgehoben, er verliert ihren seinsmässig ursprünglichen und entscheidenden, auf die Ereignisse der Wirklichkeit konkret antwortenden Charakter, andererseits muss die hier postulierte Vernunftswelt eine prinzipiell widerspruchslöse sein, womit derartige fundamental ethische Phänomene wie der Konflikt der Pflichten aufhören Gegenstände der Ethik zu sein, usw. usw.

Wenn wir also dieser für das Verständnis der Entfremdung entscheidend wichtigen Konstellation wirklich näher kommen wollen, müssen wir alle derartigen idealistischen Isolierungsversuche der individuellen Ethik von ihrem real seinsmässigen gesellschaftlich-geschichtlichen Boden beiseiteschieben, uns ausschliesslich auf die wirkliche Dialektik der Vergegenständlichung und Entäusserung /Entwicklung der Fähig-

keiten und der Persönlichkeit/ konzentrieren. Die spontan notwendige Entstehung und Entfaltung der Vergegenständlichung haben wir soeben geschildert. Um die Eigenart der Entäusserung zu begreifen, mussten wir kurz auf den Gegensatz des hier Gemeinten mit der idealistischen Entgesellschafterung der Individualität hinweisen. Denn es handelt sich um ein Verhalten, dessen Genesis und Auswirkung zu allertiefst gesellschaftlich-geschichtlich bestimmt ist, wenn auch seine unmittelbare Erscheinungsweise oft Gegensätzlichkeiten zu der spontanen Notwendigkeit der Vergegenständlichungsformen in ihrer jeweils normalen Erscheinungsweise zeigt. Die objektiv untrennbare Einheit von Vergegenständlichung und Entäusserung bleibt dabei selbstredend bestehen, obgleich in ihrer inneren Struktur wichtige Veränderungen vor sich gehen. Die wichtigste dabei ist eine gewisse objektive Präponderanz der Entäusserung in der vollendeten Objektivierung der teleologischen Setzungen. Dieser Präponderanz darf freilich nicht allzu wörtlich, **nicht** allzu direkt verstanden werden. Wir haben ja eben in den Feststellungen von Marx und seinen bedeutenden Nachfolgern, in den Konfessionen etwa Cézannes sehen können, dass das Überwinden der partikularen Subjektivität die entscheidende Voraussetzung gerade der echten Objektivierung /also der echten Vergegenständlichung/ bildet. Diese ist aber - in sämtlichen Fällen des echten Gelingens - nicht einfach eine Vergegenständlichung sondern zugleich, untrennbar davon eine Entäusserung des nicht mehr partikularen Subjekts. Im Gegensatz also zu den Objektivierungen der Gattungsmässigkeit an sich, wo die Adäquatheit der Entäusserung des Subjekts nichts oder wenigstens wenig Entscheidendes mit dem objektiven

Gelingen oder Misslingen der Vergegenständlichung zu tun hat, ist hier eine angemessene Vergegenständlichung ohne eine Enttäuschung gerade dieser Art, die eben das nicht partikulare Subjekt angemessen zum Ausdruck bringt, unmöglich. Es entsteht also eine hohe Form der in die Objektivierung rein aufgegangenen Subjektivität, obwohl oder gerade weil die Intention der Setzung gerade auf das Eliminieren /allerdings der partikularen/ Subjektivität gerichtet war. Diese Struktur zeigt sich in allen hohen Formen der Ideologie, selbstredend, was hier leider nicht entsprechend behandelt werden kann, die echt ethische Praxis der Individuen mitinbegriffen.

Damit sind natürlich bloss die beiden Pole der Objektivierungen ihren wichtigsten inneren dynamischen Strukturverhältnissen entsprechend charakterisiert. Wenn wir nun einen Blick auf die Prinzipien der Übergänge zwischen ihnen werfen, so müssen wir, wie schon bis jetzt, davon ausgehen, dass die Entfremdung nur eines der Phänomene der Vergesellschaftung ist. Sei ihre Wichtigkeit noch so gross, darf sie nie als alleinige Objektivierung des gesellschaftlichen Prozesses betrachtet werden. Eine solche Auffassung wäre bloss eine sozial transformierte Wiedergeburt von Hegels Fehler, nämlich der allgemeinen Identifikation von Entfremdung und Gegenständlichkeit /Vergegenständlichung/. Die Übergangsformen zwischen den Objektivierungen der Gattungsmässigkeit an sich und für sich, in ihrem Zusammenhang mit der partikularen und nicht mehr partikularen Persönlichkeit, zeigen in ihrer Dynamik zweierlei Richtungen. Erstens garantiert das blosses Faktum der soeben beschriebenen Objektivierung mit der Präpon-

deranz der Entauserung keineswegs den Sieg der Gattungsmassigkeit für sich über die an sich, des Überpartikularen über das Partikulare. Wenn einmal ideologische Formen zum Aufrechten solcher Konflikte entstanden sind, so können die hier stattfindenden teleologischen Setzungen sowohl die der für sich seienden herbeiführen. Die Geschichte zeigt sogar, dass eine sehr grosse Anzahl der Kunstwerke, der Philosophien, der - der Form nach - ethischen Lebensentscheidungen nicht nur sich nicht über das Niveau der Gattungsmassigkeit an sich, der Partikularität im individuellen Leben erhebt, sondern sogar in bewusster Weise deren gesellschaftlich-menschliche Superiorität unterstützt. Man denke bloss an die "action gratuite" Gides als Prinzip des menschlichen Handelns. Es zeigt sich also sogleich, dass wenn man Tendenzen innerhalb des gesellschaftlichen Seins verfolgt, man sie stets und vor allem auf Gehalt und Richtung hin zu beurteilen hat, nicht nach dem Formengebiet, dem sie freilich notwendig angehören. Eine Ausnahme bildet bloss die Sphäre der reinen Ökonomie, in der bestimmte Tendenzen sich, freilich dem Tempo, dem konkreten Geradesosein nach oft in sehr verschiedener Weise, aber doch letzten Endes zwangsläufig durchsetzen. Auf allen ideologischen Gebieten kann man vor allem gesellschaftlich gestellte Fragen und alternative Antworten auf sie als Grundcharakter beobachten. Dieser Alternativcharakter bezieht sich nicht bloss auf die vom jeweiligen gesellschaftlichen Sein aufgeworfenen Fragen - man denke an solche Kontraste wie Descartes-Pascal, Hegel-Kierkegaard etc. - sondern auch auf Niveau, Richtung, Intention etc. der Antworten.

Die Möglichkeiten also, dass die höchsten ideologischen Formen nicht dem Bewusstmachen der Gattungsmässigkeit für sich, der Entfaltung der echten menschlichen Persönlichkeit, dem Bekämpfen der Entfremdung in ihnen dienen, sondern im Gegenteil nicht bloss die Gattungsmässigkeit an sich als allein mögliche Daseinsform empfinden, sondern mehr oder weniger bewusst darauf gerichtet sind, die Irreführung, die Herabsetzung der Persönlichkeit bis zur blossen Partikularität, das Befestigen der Entfremdung zu fördern.

Natürlich ist auch eine ideologische Gegenbewegung immer wieder feststellbar. Es wird erst in der Ethik möglich sein, genau klarzulegen, wie die verschiedenen ideologischen Formen, die die menschliche Praxis unmittelbar regeln, faktisch ununterbrochen ineinander übergehen, einander als Begründung, Ergänzung etc. fortwährend benötigen. Diese Beschaffenheit ihrer Dynamik hat für unser gegenwärtiges Problem zur Folge, dass viele ideologischen Aeusserungsweisen, die unter formalen Bedingungen die Ausbildung, die Verfestigung etc. der Gattungsmässigkeit an sich zu fördern pflegen, wichtige, oft sogar entscheidende Funktionen in der Entwicklung ihres Fürsichseins spielen können. Die Möglichkeit eines derartigen Funktionswechsels ist natürlich jeweils gesellschaftlich-geschichtlich bedingt. Darum muss er in den verschiedenen Formationen nicht nur sehr verschiedene Inhalte, Formen, Richtungen etc. zeigen, es erhalten sogar verschiedene Gebiete im Laufe der Menschheitsentwicklung ganz entgegengesetzte Bedeutungen, die nur ein formalistischer Soziologismus auf einen Nenner zu bringen imstande ist. Man denke etwa an die einen

Gesellschaftszustand konservierenden Funktionen der Tradition. Auf jener Stufe der gesellschaftlichen Entwicklung, die wir in anderen Zusammenhängen, mit Marx, dahin charakterisiert haben, dass ihre ökonomische Reproduktion auf einer bestimmten Stufe ein Optimum erreicht, das von der weiteren Entwicklung der Produktivkräfte nur zerstört werden kann, entstand etwa die antike Kunst. In ihr hat die moralisch-politisch ungebrochene Polisbürgerschaft eine entschiedene Tendenz auf die damals mögliche Gattungsmässigkeit für sich, während der Auflösungsprozess in der Zerstörung dieses Seins und der aus ihr entsteigenden Traditionen - bei vielfacher Progressivität in anderen Hinsichten - zur Privatisierung des ganzen Lebens, zur Degradierung des Fürsich zu einem blossen Ansich der Gattungsmässigkeit führen muss. Ganz anders in den vollendeten vergesellschafteten Formationen, in denen die Entwicklung der Produktivkräfte keine Widersprüche dieser Art aufwirft. Die konservierende Rolle der Tradition kann also bei veränderter ökonomischer Struktur entweder eine Tendenz zum Fürsich oder eine zum Ansich haben. Marx hat, wie wir gesehen haben, mit Recht davor gewarnt, solche "bornierte" Vollendungen zu überschätzen, sie als Vorbilder für die Gegenwart zu betrachten. Er hat aber gleichzeitig die Selbstzufriedenheit in unserer derartigen Gesellschaft als "gemein" charakterisiert<sup>26/</sup> und an einer anderen Stelle gezeigt, dass sogar das auf Missverständnis beruhende Verherrlichen der Polismenschen ideologisch notwendig war, um der Umwandlung des feudalen Absolutismus in die bürgerliche Gesellschaft den notwendigen welthistorischen Schwung zu geben.

MTA FIL. INT.  
Lukács Arch.

Es ist Aufgabe des Historikers die Missverständnisse in diesen Ideologien festzustellen. Indem jedoch die Ideologien aus diesen Missverständnissen ein Vehikel zum Ausfechten solcher epochalen Gegensätze gemacht haben, würden sie praktisch zu Förderern des Kampfes um das gattungsmässige Fürsichsein in der Menschheitsgeschichte. Es ist freilich für die konkrete Charakteristik dieser - und jeder anderen derartigen - Kontinuität notwendig zu wissen, dass im Verbreiten und Durchsetzen dieser Wendung nicht die Tradition, sondern das Recht /Konstitution/ das vermittelnde Medium war. Das Recht ist nun im normalen gesellschaftlichen Alltag vorwiegend ein Instrument zum geltenden Fixieren des jeweiligen ökonomischen status quo, zwecks seines glatten Funktionierens; es hat also auf dieser Ebene keinerlei Gerichtetsein auf die für sich seiende Gattungsmässigkeit der Menschen. Es ist aber auch hier wichtig, klar zu sehen, dass die Intention auf das Fürsichsein als Möglichkeit im Recht ebenfalls enthalten ist, dass diese gegebenen falls explosiv zum Ausdruck gelangen kann. Man denke etwa an die Dreyfuss-Affäre. Sie war natürlich hauptsächlich ein bloss politischer Machtkampf des Tages, jedoch das auch praktisch so wichtige Auftreten von Jaures, Zola, Anatole France und anderer war von solchen Intentionen geleitet und erfüllt, und die Wirkung dieser verwirklichten Intentionen trug nicht wenig zum Ausgang bei. Man muss also klar sehen, dass eine Ungleichmässigkeit, ein Auf und Ab bei den ideologischen Austragungsorganen der Gesellschaft sowohl in der Form des Aufschwungs wie in der der Degradation ein generell gesellschaftliches Phänomen ist, und weder das eine noch das andere Extrem kann ihre Kontinuität in der weltgeschicht-

lihen Trendlinie für die Mission der höheren Ideologien aufheben. Die gesellschaftlich konkrete Untersuchung der typischen und ausnahmsmässigen Übergänge verhütet aber eine erstarrte Auffassung dieser Mission. Entscheidend bleibt, wo, wann und wie ein beispielgebendes Auftreten für die Gattungsmässigkeit für sich, für das echte Persönlichkeitswerden der Menschen, gegen ihre Entfremdung faktisch erfolgt.

Die letzten Betrachtungen gingen allerdings über das Phänomen der Entfremdung hinaus; wir müssen aber auch hier wiederholen, dass die Entfremdung nur eine wichtige Form im Unterdrückungsprozess des Menschseins ist, bei weitem nicht die einzige. Wenn wir nun gegen gewisse einseitige Verabsolutierungen protestieren, so soll damit die Entfremdung nicht als auf sich gestelltes Sondergebiet des gesellschaftlichen Aufbaus aufgefasst werden, noch weniger als eine ewige "condition humaine", die wegen ihrer Allgemeinmenschlichkeit jenseits der Klassenkämpfe stehen könnte. Im Gegenteil. Ohne an unserer Grundposition etwas zu ändern, können wir sagen: es gibt keinen Klassenkampf, in dem das Für und Wider der jeweils wichtigen Formen der Entfremdung gegenüber nicht eine direkte oder indirekte, entscheidende oder episodische Bedeutung hätte. Auch soll man sich vor formalistischen Simplifizierungen hüten, wogegen das wirksamste Mittel, die möglich genaue Erkenntnis der jeweiligen historischen Lage in ihrem gesellschaftlichen Geradesosein ist, selbstredend nur dann, wenn man diese Lage gedanklich nicht zu einer statischen Zuständigkeit erstarren lässt, sondern sie in ihrer konkreten Dynamik, in ihrem konkreten Woher? und Wohin? zu begreifen bestrebt ist. Tritt man an die Phänomene der



Entfremdung mit solchen Methoden heran, so wird sofort sichtbar, dass ein sehr grosser Teil ihrer Erscheinungsweisen vom Standpunkt der Konsolidierung einer ökonomischen und politischen Herrschaft für diese positive Funktionen auszuüben höchst geeignet ist. Und zwar gerade als Entfremdung, man könnte sagen, weitgehend unabhängig davon, ob die entfremdete Ideologie sich gedanklich nach vorne oder nach rückwärts zu orientieren scheint. Das ist gerade heute deutlich sichtbar, indem die am stärksten auf Konformität gerichteten Gedanken- und Gefühlssysteme der modernen Entfremdung im unmittelbaren Ausdruck hypermodern, jede Vergangenheit, Tradition etc. verwerfend zu sein sich vorgehen. Natürlich hat dabei die Entfremdung objektiv wesentliche Hilfsfunktionen, diese sind aber einerseits nicht ohne Bedeutung, andererseits sind die wichtigsten Entfremdungen mit den zeitgenössischen Ausbeutungsverhältnissen eng verbunden. Man denke an die Kämpfe um die Arbeitszeit. In seiner Broschüre "Lohn, Preis und Profit", die wesentlich dem gewerkschaftlichen Klassenkampf gewidmet ist, spricht Marx über die Arbeitszeit genau in derselben Weise, wie er in seiner Jugend, in den "Ökonomisch-philosophischen Manuskripten" die in der Gegenwart herrschende Arbeitszeit als prägnante Form der Entfremdung entlarvt hat: "Die Zeit ist der Raum für die menschliche Entwicklung. Ein Mensch, der keine freie Zeit zur Verfügung hat, dessen ganze Lebenszeit, abgesehen von den bloss physischen Unterbrechungen durch Schlaf, Mahlzeit usw., durch seine Arbeit für den Kapitalisten in Anspruch genommen wird, ist weniger als ein Lasttier." <sup>27/</sup> Man sieht wie untrennbar der praktische Klassenkampf des Tages an die ökonomisch ausschlaggebende

Lage gebunden ist. Ob ein Arbeiter etwa im 19. Jahrhundert den Zwölfstundentag für ein allgemein menschlichen Schicksal hielt oder ein heutiger seine Manipuliertheit durch die grosskapitalistisch gewordene Organisation des Konsums und der Dienste für einen endlich erreichten Zustand des menschlichen Wohlstands hält, so entsprechen beide - der Form nach so verschiedene - Entfremdungsweisen ganz genau den jeweiligen ökonomisch-sozialen Zielsetzungen des Grosskapitals. Und es ist dabei klar, dass, je starker die Entfremdung das gesamte Innenleben der Arbeiter erfasst, desto ungestörter kann die Herrschaft des Grosskapitals funktionieren. Der ideologische Apparat des Kapitalismus ist also je entwickelter desto stärker darauf eingestellt, solche Entfremdungsformen in den einzelnen Menschen fester zu fixieren, während für die revolutionäre Arbeiterbewegung, für das Erwecken, Fördern, möglichst Organisieren des subjektiven Faktors, das Entlarven der Entfremdung als Entfremdung, der bewusste Kampf gegen sie ein wichtiges Moment /freilich: trotzdem nur ein Moment/ der Vorbereitung zur Revolution bildet.

Ohne dabei auf die Entfremdung als solche auch nur in einer Anspielung einzugehen, analysiert Lenin diese Lage in seiner Frühschrift "Was tun?" in erschöpfender Weise. Bekanntlich bildet der Gegensatz von blosser Spontaneität und Bewusstheit im Klassenkampf der Arbeiter sein zentrales Thema. Dieser Gegensatz ist aber methodologisch angesehen nie ein bloss psychologischer, sondern stets ein gesellschaftlich-inhaltlicher: die Frage, welche Momente der kapitalistischen Ausbeutung das Verhalten der sich gegen sie auflehrenden Arbeiter wesentlich be-

stimmen. Die Spontaneität ist die unmittelbare Reaktion auf das ökonomische Sein und Werden. Der blosser Kampf um höheren Lohn, um kürzere Arbeitszeit erschüttert das Grundverhältnis von Kapitalist und Arbeiter nicht wesentlich; es ist klar, dass etwa die Herabsetzung der Arbeitszeit von 12 auf 11 1/2 Stunden eine faktische Errungenschaft der Arbeiter sein kann, sie berührt jedoch die Funktion der Arbeitszeit als Mittel der Entfremdung selten entscheidend. Das hier entstehende Bewusstsein ist nach unserer hier gebrauchten Terminologie auf dem Niveau einer Gattungsmässigkeit an sich verbleibend. Wenn nun Lenin dieser Spontaneität - die er, beiläufig gesagt, auch im individuellen Widerstand gegen den damaligen Zarismus /Terrorismus/ wiederfindet - eine Bewusstheit gegenüberstellt, so bedeutet diese das gedankliche Erfassen und zugleich das praktische Bekämpfen des kapitalistischen Systems als Totalität. Darum kann diese Bewusstheit unmöglich in der Arbeiterklasse spontan entstehen, sie muss "von aussen" an sie herangebracht werden, damit wird sie allerdings zu einer "Selbsterkenntnis" der Klasse.<sup>28/</sup> Es ist nur konsequent, dass bei einer solchen Bewusstheit die klassenmassigen Unterschiede in der Abstammung der revolutionär gewordenen keine Bedeutung mehr haben.

Der Leser, der unsere früheren Auseinandersetzungen verfolgte, wird unschwer in diesem Verhältnis das Niveau erkennen, das wir als Gattungsmässigkeit für sich bezeichnet haben; dass Lenin diesen ganzen Fragenkomplex ausschliesslich vom Standpunkt der politischen Aktivität betrachtet, ist gerade eine Bestätigung unserer Feststellung, dass die Entfremdung nichts auf sich selbst Gestelltes, nichts

sozial-menschlich völlig Selbständiges ist, sondern ein Element des gesellschaftlichen Entwicklungsprozesses, in welchem sie, je nach den Umständen, vollständig zu verschwinden scheint oder ihre Eigenart offenkundig bewahrt. Und dass Lenin in seiner Analyse, scheinbar, nicht von den Einzelpersonen ausgeht, deren Setzungen eben für jeden die eigene Entfremdung befestigen oder bekämpfen, ändert ebenfalls nichts daran, dass in seinen Ausführungen die unseren objektiv mitenthalten sind. Auch wir haben die Beziehung des Einzelmenschen zur Totalität der sozialen Bestimmungen als Grundlage einer jeden Gattungsmässigkeit für sich dargestellt, und aus Lenins Darlegungen geht klar hervor, dass der Weg von der Spontaneität zur Bewusstheit in jedem Einzelmenschen persönlich zurückgelegt werden muss.

Der noch so prägnant typische Charakter einer bestimmten Entfremdung darf aber ihr historisch wesentliches Werden nie verdenken. Entfremdung ist eine gesellschaftlich-geschichtliche Weise des Menschenlebens. Hier kann natürlich unmöglich der Versuch gemacht werden, diesen Prozess, wenn auch noch so skizzenhaft darzustellen. Es kann nur nochmals darauf hingewiesen werden, dass die von uns, nach Marx, charakterisierten zwei grossen Etappen der Vergesellschaftung der Gesellschaft sehr wichtige Folgen auch für diese ihre innere Beschaffenheit haben. Wenn wir an jene Gesellschaften erinnern, in denen das ökonomische Überschreiten des eigenen sozialen Optimums innere Zersetzungstendenzen hervorbringen muss /Sklavenwirtschaft vom Typus der Polis und, freilich mit vielen neuen Zügen, Feudalismus/, so ist für beide charakte-

ristisch, dass die Stellung des Menschen in der Gesellschaft von seiner Geburt aus gesellschaftlich-naturhaft bestimmt bleibt. Das hat für unser Problem zur Folge, dass einerseits die Gattungsmässigkeit für sich unmöglich in reiner, entwickelter, alles umfassender Form zum Ausdruck gelangen kann, dass jedoch andererseits und zugleich ihre damals mögliche Form ein - relativ - festes gesellschaftliches Fundament besitzen kann. Auch das spielt sich beim Polisbürger in reineren Formen ab als beim Standemitglied. Das Gerichtetsein auf eine Gattungsmässigkeit für sich ist solid gesellschaftlich fundiert/eine bornierte Vollendung nach Marx/. Das ökonomische Hinausgehen dieses Gesellschaftssystems über diese sicheren, plastischen, festen, wenn auch eng gezogenen Bedingungen kann erst mit der Auflösung der Polis, mit dem Entstehen der Persönlichkeit als Privatmenschen einsetzen. Jede Standeschichtung hat ihrerseits diesen Auflösungsprozess zur Voraussetzung; das Christentum verdankt ja seine Weltgeltung gerade seiner Fähigkeit, auf die neue Entfremdung des Privatmenschen eine - freilich neu entfremdende - gesellschaftlich befriedigend wirkende Antwort gefunden zu haben. /Über die hier auftauchenden konkreten Probleme kann erst im nächsten Abschnitt die Rede sein. Es gehört jedoch ebenfalls zum gesellschaftlichen Schicksal des Christentums, dass es sich von der anfänglichen radikalen Neutralisierung eines jeden objektivierten gesellschaftlichen Aufbaus /"gebet dem Kaiser, was des Kaisers ist"/ zu einer Aufbau- und Stützungsideologie der Standeschichtung der Gesellschaft durchgearbeitet hat. Marx charakterisiert die dadurch entstehenden

der Struktur so: "Die Feudalität. Die alte bürgerliche Gesellschaft hatte unmittelbar einen politischen Charakter, d.h. die Elemente des bürgerlichen Lebens, wie z.B. der Besitz oder die Familie oder die Art und Weise der Arbeit, waren in der Form der Grundherrlichkeit, des Standes und der Korporation zu Elementen des Staatslebens erhoben. Sie bestimmten in dieser Form das Verhältnis des einzelnen Individuums zum Staatsganzen, d.h. sein politisches Verhältnis."<sup>29/</sup> Und an einer anderen Stelle nennt er diese Gesellschaftsform eine "Demokratie der Unfreiheit".<sup>30/</sup> Diese kurz gefasste Charakteristik, in der die Problematik solcher Gesellschaften nicht zum Ausdruck gelangen kann /in der Gesamtdarstellung von Marx freilich ja/ ist für unser Problem jetzt nur als Kontrast zur modernen bürgerlichen Gesellschaft auf kapitalistischer Grundlage, so wie sie, vor allem aus den Stürmen der grossen französischen Revolution entstand, wichtig.

Wir greifen wieder auf die Konzeption von Marx zurück. Als entscheidendes Spezifikum betrachtet er, den Formulierungen der revolutionären Konstitutionen entsprechend: "Endlich gilt der Mensch, wie er Mitglied der bürgerlichen Gesellschaft ist, für den eigentlichen Menschen, für den homme im Unterschied von dem citoyen, weil er der Mensch in seiner sinnlichen individuellen nächsten Existenz ist, während der politische Mensch nur der abstrahierte, künstliche Mensch ist, der Mensch als eine allegorische, moralische Person. Der wirkliche Mensch ist erst in der Gestalt des egoistischen Individuums, der wahre Mensch erst in der Gestalt des abstrakten citoyen anerkannt."<sup>31/</sup> Daraus wird jene, von der neuen Ökonomie des Kapitalis-

mus, von der gesteigerten Vergesellschaftung der Gesellschaft hervorgebrachtem neue Strukturbeschaffenheit des Bewusstseins verständlich, die für unser Problem, für die neuzeitliche Seinsweise der Entfremdung entscheidend charakteristisch ist. Die materielle Grundlage des gesellschaftlichen Lebens erhält auch im individuellen Bewusstsein des Einzelmenschen, des "homme" der Konstitutionen jene Priorität des materiellen Seins, die - objektiv - natürlich in jeder Gesellschaft vorhanden ist. Wenn hier von Bewusstsein die Rede ist, so werden damit nicht - erkenntnistheoretisch wie immer angelegte - Theorien, Weltanschauungen etc. gemeint, sondern jenes Bewusstsein, das die praktischen Handlungen des Einzelmenschen im Alltagsleben regelt. Und da besteht, infolge der hier zwangsläufig und spontan zum Ausdruck kommenden Notwendigkeit "bei Strafe des Untergangs", diese seinsmässige Priorität des ökonomischen Lebens als Basis einer jeden Existenz in der Gesellschaft. Es ist die reine Erscheinung der Gattungsmässigkeit an sich, während alles, was darüber hinausgeht, nur in einer ideellen Form ins Leben treten kann.

Es ist, wenn man die moderne Seinsform der Gesellschaftlichkeit richtig einschätzen will, höchst wichtig, von diesem Gegensatz auszugehen und klar zu sehen, dass dieser Idealismus in seiner Gegensätzlichkeit zu dem sozialen Materialismus des "homme" nichts mit dem Gegensatz von "Körper" und "Seele" etwa der Religionen zu tun; die beiden Gegensatzpaare kreuzen sich im Leben und Denken sehr oft, ohne je zu einem wirklich klaren Verhältnis zu kommen. Die weltanschauliche Wendung, die die Lehren von Marx im menschlichen Denken vollziehen, beruht gerade

darauf, dass er einerseits diesen neuen sozialen Materialismus schon früh mit dem alten naturwissenschaftlichen in einen ontologischen Zusammenhang bringt /man denke an die einheitliche Wissenschaft der Geschichte in der "Deutschen Ideologie", viel später an das Verhältnis zu Darwin etc./, andererseits, dass er Sein, Rolle, Funktion etc. der idealistischen Motive des Handelns aus der Ontologie des gesellschaftlichen Seins seinhaft begreift. Diese Linie versucht Engels schon im "Feuerbach" und später in den Briefen seiner letzten Lebensjahre zur Geltung zu bringen. Im wesentlichen ohne nennenswerten Erfolg. Die herrschenden Theorien in der Periode der zweiten Internationale waren eine Mischung von mechanischem Materialismus auf dem Gebiet des rein Ökonomischen und von entweder einer ebenfalls mechanischen Abhängigkeit alles Nichtökonomischen oder eine Art von subjektivem Voluntarismus /Kants Einfluss etc./. Lenin hat freilich, wie früher gezeigt wurde, die Proportionen der richtigen Zusammenhänge theoretisch wieder hergestellt. Unter Stalin wurde der Marxismus jedoch wieder zu einer unorganischen Mischung von mechanischer Notwendigkeit und Voluntarismus /grobe Manipulation/ entstellt.

Diese richtigen Proportionalitäten des Marxismus müssen wiederhergestellt werden, will man an das Phänomen der Entfremdung methodologisch richtig herantreten. Vor allem muss begriffen werden, dass die hier so wichtige, nicht mehr partikuläre Persönlichkeit des Menschen ein Prozess ist, der sich unmittelbar auf ideeller Ebene abspielt, aber untrennbar davon ein bedeutsames Moment des gesellschaftlichen Seins - gerade als objektiven Seins - bildet. Denn obwohl der Übergang von



Partikularität zum Sicherheben darüber sich unmittelbar stets rein ideell als Bewegung innerhalb des Bewusstseins eines Einzelmenschen vollzieht, ist das Wesen beider, da sie gesellschaftlich bedeutsame und wirkungsvolle teleologische Setzungen veranlassen, ein gesellschaftlich produzierter, gesellschaftlich wirkungsvoller Bestandteil des gesellschaftlichen Seins. Dem entspricht, dass das Prinzip der Scheidung zwischen partikularem und nicht mehr partikularem Bewusstsein auf den gesellschaftlichen Inhalt der verschiedenen Stufen der Praxis basiert ist. Dieser Inhalt ist vom allerersten Akt der Arbeit angefangen immer gesellschaftlich; die Arbeit ist, sagt Marx, "die Vergegenständlichung des Gattungslebens des Menschen."<sup>32/</sup> Dieses Gattungsleben erhält in der stetigen, aber stets ungleichmässigen Entfaltung des gesellschaftlichen Seins simultan, aber ebenfalls ungleichmässig, eine sowohl objektive wie subjektive, sowohl extensive wie intensive Steigerung. Über beide war bereits wiederholt die Rede. Das untrennbar Gemeinsame daran ist die immer wachsende Vergesellschaftung der Gesellschaft /Zurückweichen der Naturschranke/ und damit das Heranreifen der Menschengattung als einer nicht mehr stummen, wie die objektiv seienden und sich innerhalb bestimmter Grenzen entwickelnden biologischen Gattungen sind und bleiben müssen. Die Überwindung einer solchen Stummheit beruht auf dem menschlichen Bewusstsein als auf ihr notwendiges Medium, wobei nie vernachlässigt werden darf, dass dieses infolge seiner unlösbaren Verankertheit im gesellschaftlichen Sein, einen unaufhebbar antwortenden Charakter hat. Von diesen Gesichtspunkten geleitet haben wir die Zusammengehörigkeit und zugleich die Wi-

dersprüchlichkeit von Gattungsmässigkeit an sich und für sich schon früher in ihrem Zusammenhang und Gegensatz von Entwicklung der menschlichen Fähigkeiten und der menschlichen Persönlichkeit im Laufe dieses Vergesellschaftungsprozesses behandelt. Persönlichkeit ist also auf allen ihren Entwicklungsstufen, in allen ihren Aeusserungsweisen, in ihrer gesamten Richtung, Dynamik und Struktur eine gesellschaftliche Seinskategorie: "Das Individuum ist das gesellschaftliche Wesen. Seine Lebensäusserung - erscheine sie auch nicht in der unmittelbaren Form einer gemeinschaftlichen, mit anderen zugleich vollbrachten Lebensäusserung, - ist daher eine Aeusserung und Bestätigung des gesellschaftlichen Lebens,"<sup>33/</sup> sagt Marx. Dass, gerade vom Standpunkt des gesellschaftlichen Seins, hier vielfach anders geartete Entwicklungstendenzen wirksam sind, wie bei den Ausbreitungen, Erhöhungen, Intensivierungen etc. der einzelnen Fähigkeiten, haben wir ebenfalls bereits gezeigt. Das kann jedoch niemals soviel bedeuten, dass diese grundlegenden, schlechthin fundierenden gesellschaftlichen Kräfte voneinander absolut geschieden sein können; es zeigt sich bloss, dass je entfernter eine Art der menschlichen Praxis von ihrem Ursprung und Modell in der Arbeit ist, desto grössere Modifikationen muss das Modell in der Wirklichkeit der Praxis aufzeigen.

Es handelt sich dabei vor allem um die wachsend bestimmende Bedeutung des Zufalls für das Leben der Menschen. Während im Arbeitsprozess selbst, infolge des Entstehens der Durchschnittsarbeit als hier ausschlaggebender Seinsbestimmung die Zufälligkeit bloss als Grenzwert in der statistischen Wahr-

scheinlichkeit der Gesetzmässigkeiten hervorzutreten pflegt, wird sie jetzt zu einer wesentlichen - je nachdem: positiv oder negativ wertigen - Seinsqualität der so entstehenden gesellschaftlichen Seinszusammenhänge. Wir haben uns auf den Ausspruch von Marx berufen, dass es gegebenenfalls stets zufällig ist, wer jeweils an der Spitze einer Arbeiterbewegung steht. Das bezieht sich nicht nur auf die Sphäre der Politik, sondern auf das gesamte Gebiet einer jeden ideologischen Tätigkeit. Selbstredend müssen wir uns hier ebenso davor hüten, die Kategorie des Zufalls erkenntnistheoretisch-logisch zu verabsolutieren, wie wir bestrebt sein müssen, seinen angeblichen Gegenpol, die Notwendigkeit nicht zu einem Fetisch erstarren zu lassen. Die Zufälligkeit, ob z.B. ein Krieg einen begabten militärischen Führer finden wird, hat einen breiten sozialen Bestimmungsrahmen, ist in einem gesellschaftlich-geschichtlichen Möglichkeitsspielraum tief eingebettet. Man denke daran - was schon Bismarck als Tatsache beobachtete -, dass etwa die deutsche, antidemokratische Entwicklung für das Entfalten von <sup>st</sup>ategischen Fähigkeiten, die sich ohne politische Einsicht unmöglich ausbilden können, auch dann höchst ungünstig ist, wenn Bildung, Zucht etc. die taktischen Fähigkeiten auf ein sehr hohes Niveau heben. Natürlich wirken auf den verschiedensten Gebieten entsprechend verschiedene Tendenzen, Fragen, die infolge des jeweiligen Standes und der Beschaffenheit der ökonomisch-sozialen Entwicklung sozusagen in der Luft liegen, d.h. permanent und stark wirkende Komponenten der Ontologie des Alltagslebens werden, vielfach

in einer Begabungen verschieden fördernden Weise aus. Die Zufälligkeit ist also keineswegs eine absolute, ja sie kann so evident aus der gesellschaftlichen Tatsachenverkettung entspringen, dass man oft - freilich: post festum - geneigt ist, darin nur die Momente der Notwendigkeit zu erblicken. Diese Zufälligkeit ist aber trotzdem eine unaufhebbare; sie reicht bis zu den physiologischen Anlagen je einer bestimmten ideologischen Praxis und bis zur echten Begabung für sie herab.  
/Absolutes Gehör und musikalisches Talent./

Wir sind auf diese soziale Verflochtenheit von Zufall und genereller Determiniertheit darum etwas ausführlicher eingegangen, weil in Bezug auf das Phänomen der Entfremdung gerade in dieser Hinsicht extrem polarisierte, aber gleicherweise irreführende Vorurteile herrschen. Einerseits entwickelt die Ontologie des Alltagslebens häufig Vorstellungen von der "schicksalhaften" unüberwindlichen Beschaffenheit der Entfremdung. Dass die Ideologien der herrschenden Klassen an der psychologischen Fixierung von Entfremdungen als "naturgegebenen" interessiert sind und für sie ununterbrochen propagandistisch auftreten, ist eine Selbstverständlichkeit. Sie wurde, wenigstens bewussterweise, ungewollt und unwillkürlich unterstützt von jenen Fetischisierungen des Marxismus, die weite und einflussreiche Kreise der zweiten Internationale beherrschten, in deren mechanistischer Auffassung die Entfremdung hinter ihren ökonomischen Grundlagen so gut wie völlig verschwand; andererseits wird, ebenso mechanisierend fetischistisch angenommen, dass der Übergang aus Sozialismus ipso facto, also rein mechanisch notwendig mit dem Kapitalismus auch seine

ideologischen Folgen aus der Welt schafft; es gab ja sogar Auffassungen, wonach mit dem Entstehen des Sozialismus sogar die Wissenschaft der Ökonomie überflüssig wird. Der Stalinismus seinerzeit hat zwar die polemische Kritik Lenins gegen die Theorien der zweiten Internationale verbal übernommen, in seiner Praxis /und in den "Theorien", die zu deren Rechtfertigung entstanden sind/, jedoch ebenfalls den Standpunkt vertreten, dass die bloße Einführung des Sozialismus ein Ende der Entfremdung mit sich führt.

Will man nun gegen diese Phalanx von Verurteilen das Wesen der Entfremdung richtig erfassen, so muss man auch hier auf die Theorien von Marx selbst zurückgreifen, die in unseren bisherigen Ausführungen bereits verschiedentlich behandelt wurden. Dazu muss zusammenfassend gesagt werden: erstens ist jede Entfremdung ein ökonomisch-sozial fundiertes Phänomen; ohne entscheidende Wandlung der ökonomischen Struktur kann sich durch keine individuelle Aktion an diesen Grundlagen etwas Wesentliches ändern. Zweitens ist jede Entfremdung auf dieser Basis doch vor allem ein ideologisches Phänomen, dessen Folgen das individuelle Leben eines jeden beteiligten Menschen so vielseitig und fest unklammern, dass ihre subjektive Aufhebung nur als Tat des jeweilig beteiligten Individuums praktisch verwirklicht werden kann. Es ist also durchaus möglich, dass einzelne Menschen das Wesen der Entfremdung theoretisch zu durchschauen imstande sind, in ihrer Lebensführung jedoch entfremdet bleiben, ja unter Umständen sich noch tiefer entfremden, denn jedes subjektive Moment der Entfremdung kann nur durch praktisch richtige Setzungen des beteiligten Individuums, durch welche er sei-

ne Reaktionsweise auf gesellschaftliche Tatsachen, auf sein Verhalten zu seiner eigenen Lebensführung, zu seinen Mitmenschen faktisch-praktisch ändert, überwunden werden. Die individuelle, auf sich selbst gerichtete Tat ist also die unumgängliche Voraussetzung für ein wirkliches /und nicht bloss verbales/ Aufheben einer jeden Entfremdung in ihrer Bezogenheit auf das gesellschaftliche Sein je eines Einzelmenschen. Drittens, wie ebenfalls bereits früher hervorgehoben wurde, gibt es im gesellschaftlichen Sein nur konkrete Entfremdungen. Entfremdung ist eine wissenschaftliche, freilich für die Theorie unentbehrliche, also eine vernünftige, Abstraktion. Es ist dabei klar, dass sämtliche Entfremdungsformen, die in einer Periode wirksam werden, letzten Endes in derselben ökonomischen Struktur der Gesellschaft fundiert sind. Ihre objektive Überwindung kann also - nicht: muss - durch den Übergang in eine neue Formation oder durch die eine neue strukturell verschiedene Periode derselben Formation bewerkstelligt werden. Es ist deshalb sicher kein Zufall, dass in jeder radikalen, revolutionären Kritik eines Gesellschaftszustandes, die auf wirkliche Umwälzungen oder zumindest auf gründliche Reform ausgeht, Tendenzen vorhanden sind, die verschiedene Entfremdungsweisen theoretisch auf ihre gemeinsame gesellschaftliche Wurzel zurückführen, um sie mit dieser Wurzel gemeinsam auszureissen.

Anders steht es in den meisten Fällen des individuell-subjektiven Überwindens der eigenen Entfremdung. Hier ist es durchaus möglich und kommt auch in der Wirklichkeit häufig vor, dass Menschen mit Leidenschaft eine, sie am meisten drückende Entfremdung bekämpfen und zugleich auf anderen Gebieten, an anderen Entfremdungen völlig achtlos vorbeigehen

an anderen Entfremdungen völlig achtlos vorbeigehen. Ja, besonders in Fällen wo der Mensch in der einen Entfremdung sich als ihr leidendes Objekt erlebt, während er in der anderen der - gesellschaftlich irreführte - aktive Vermittler ihres objektiven Seins im realen einzelmenschlichen Fall ist, kann er bei allem tiefst überzeugten Hass gegen die erste Entfremdung in der zweiten weiter eine aktiv entfremdende Rollen spielen. Fallada hat in seinem bekannten Roman "Kleiner Mann was nun?" treffend geschildert, wie Vater und Sohn, ehrliche und überzeugte Aktivisten der Befreiung der Arbeiter /also Kämpfer gegen die Entfremdung/ Frau und Tochter gegenüber Unterdrücker und Ausbeuter des übelsten kleinbürgerlichen Typus /also entfremdende und selbstentfremdende Kräfte/ bleiben. Hier, wo für uns das ontologische Problem der Entfremdung im Mittelpunkt des Interesses bleibt, müssen wir uns mit einer blossen Beschreibung solcher wichtigen Tatsachen begnügen. Die konkreten Probleme, die aus dieser Lage, aus dem seinhaften Pluralismus der Entfremdung entspringen, können erst in der Ethik ihrer Bedeutung entsprechend behandelt werden. Es handelt sich dabei um eines der grössten Hindernisse im echten Menschwerden, Persönlichwerden des Menschen. Die Ontologie des gesellschaftlichen Seins kann deshalb hier nur das Problem feststellen, dass die Notwendigkeit, die eigene Entfremdung für sich selbst auf subjektiven Wegen zu überwinden, unter keinen Umständen einen Subjektivismus, eine Gegenüberstellung von Persönlichkeit und Gesellschaftlichkeit vorstellt, wie die verschiedenen philosophischen oder psychologischen Richtungen der Gegenwart, die an diese Frage mit ihrem

gewöhnlichen Gedankenapparat heranzutreten gewöhnt sind, meinen. Eine Persönlichkeit, die seinsmässig unabhängig von der Gesellschaft, in der sie lebt, wäre, kann es nicht geben und demzufolge ist diese so weit verbreitete Gegenüberstellung von Persönlichkeit und Gesellschaft eine hohle Abstraktion. Je tiefer persönlich ein Problem der Entfremdung einen Menschen in seiner echten Individualität trifft und bewegt, desto gesellschaftlicher, desto gattungsmässiger ist es selbst. Dementsprechend intentionieren solche Akte desto stärker auf die Gattungsmässigkeit für sich, je tiefer persönlich sie geworden sind, einerlei wie weit das klar oder richtig bewusst geworden ist.

Es ist nicht hier der Ort, über Ursprung und Wesensart dieser Gegenüberstellung zu sprechen, die von den idealistischen Auflösungserscheinungen des Hegelianismus /Bruno Bauer und Stirner/ ausgehend, über Kierkegaard, über Heideggers "das Men" bis zu Mannheims "freischwebende Intelligenz" das bürgerliche Denken weitgehend beherrscht haben. Es wäre nicht allzu schwer in der gesellschaftlichen Lage einer bestimmten Schicht der bürgerlichen Intelligenz die seinsmässigen Grundlagen zu diesen abstrakten Gegenüberstellungen aufzufinden. Wichtiger ist es, klar zu sehen, dass eine solche Einstellung - wenn, was selten geschieht, konsequent durchgeführt - notwendig zu einer Verarmung und Entstellung der wichtigsten Probleme gerade des persönlichen Lebens führt. Das kann man bei Heidegger, bei den Anfängen von Sartre unschwer beobachten, und es ist sicher kein Zufall, dass gerade beim letzteren ein ununterbrochen verstärktes Bestreben vor sich geht, in den Problemen



der individuellen Entscheidungen den gesellschaftlichen Gehalt aufzudecken. Und gerade die Geschichte der bedeutendsten Literatur liefert hier eine Fülle von faktischen Widerlegungen solcher abstrakten Kontrastierung: von Homer bis Thomas Mann sind alle grossen Konflikte des Seins in den Beantwortungsversuchen auf die Widersprüche der Gesellschaft dem tiefsten Gehalt nach fundiert. Wo praktische Versuche der Abstraktion entstehen - einerlei ob von Huysmans oder Gide oder einer heutigen Berühmtheit die Rede ist - entsteht zwangsläufig ein faktisches Herabsinken auf das ordinär-alltäglichste Niveau eines überspannten Philistertums, eines trunkenen Spiessbürgers, wie Gottfried Keller sagt. Auch die sogenannten Sonderlinge, auf die man sich dabei oft beruft, sind, wenn sie nicht bloss pathologische Narren sind, konkrete Outsider konkreten gesellschaftlichen Tendenzen gegenüber, bei Cervantes nicht minder, als bei Dickens, Dostoiowski oder Raabe. Wir glauben also, das Recht zu haben, die primäre Gesellschaftlichkeit /Intention auf Gattungsmässigkeit für sich/ bei jedem Problem der Gefährdung der Persönlichkeit, bei dem ihrer Verteidigung, bei jeder ihrer Niederlage, bei jeder Entfremdung und bei jedem Kampf gegen sie zu betonen. Es ist kein Zufall, das sehr oft gerade jene Ideologen, die in ihrer eigenen Praxis die menschliche Persönlichkeit faktisch zur blossen Partikularität erniedrigen, in ihrer Kritik des Marxismus diesem vorwerfen, die historische Bedeutung der Menschen und Persönlichkeit ungenügend oder überhaupt nicht erkannt zu haben.

Wir können diese allgemeinen, einleitenden Bemerkungen zur Entfremdung als Phänomen des gesellschaftlichen

Seins nicht abschliessen, ohne einen ihrer ontologisch wichtigsten Züge, ihre Prozesshaftigkeit kurz zu berühren. Wir haben früher festgestellt, dass es seinhaft nur Entfremdungen gibt /und die Entfremdung als allgemeiner Begriff in der Einzahl nur eine wissenschaftlich schwer entbehrliche Abstraktion ist/, ebenso müssen wir jetzt zur Feststellung kommen, dass die Menschen in der gesellschaftlichen Wirklichkeit sich selbst und auch ihre Mitmenschen entfremden, für ihre eigene Person auch für andere diese Bekämpfen etc., dass der Prozess der aus diesen Akten des gesellschaftlichen Lebens, auf den der objektiven Totalität der Gesellschaft und auf den der Einzelpersonlichkeit die allein seiende Form dessen ist, was wir theoretisch Entfremdung nennen können. Entfremdung ist also seinsmässig nie etwas Zuständliches, sondern immer ein Prozess, der sich innerhalb eines Komplexes - Gesamtgesellschaft bzw. menschliche Einzelindividualität - abspielt. Diese Prozesshaftigkeit, wie überall in der Gesellschaft, wo die teleologische Setzung von Einzelmenschen ihre wesentliche Grundlage ausmacht, besteht notwendigerweise aus diesen Setzungen einerseits und aus den Kausalreihen, die sie in Gang setzen andererseits. Da diese dynamischen Wechselbeziehungen zwischen teleologischen Setzungen und kausalen Ablaufsreihen ständig wirksam sind, da im gegebenen Fall für das Individuum die entscheidende Frage ist, wie der Komplex dieser Bewegungen auf ihn selbst als Komplex einwirkt oder zurückwirkt, ist es klar ersichtlich, dass dabei alles ungleichmässig, widerspruchsbeladen, in ständiger Bewegung verlaufen muss. Schon

die Rückbezüglichkeit auf die eigene Persönlichkeit hat zur Folge, dass dabei sehr oft die Folgen der Setzungen ganz anders ausfallen, als sie bewusst beabsichtigt waren, dass sie der Regel nach nicht die geplante Rationalität der Arbeitsakte haben können. Natürlich bleiben trotzdem die allgemeinen Gesetze der Bewegungen dieser Art in Geltung. Besonders der Unterschied zwischen Umständen, die geradezu eine radikale Entscheidung, ein Ja oder Nein den entfremdenden Faktoren gegenüber in den Mittelpunkt drängen und zwischen Phasen, ~~es~~ seien sie günstig oder ungünstig, die wir, nach Churchills Worten als Perioden der Konsequenzen bezeichnet haben. Die Umstellung von Inhalt, Richtung etc. ist natürlich im letzteren Fall weitaus schwerer, und praktisch führt er in sehr vielen Fällen eine endgültige Fixierung der Lebenstendenzen - den Schein eines Zustandes - herbei. /Handlungen, die zur Routine geworden sind./

Freilich kompliziert sich die Lage in diesem Falle dadurch, dass jede entfremdende Tendenz objektiv gesellschaftlich verwurzelt, also permanent die Motive der Setzungen beeinflussend wirksam ist, während der Kampf gegen diese Prozesse des Entfremdetwerdens immer neue Entschlüsse des Individuums und ihr Umsätzen in die Praxis erfordert. Die Anpassung setzt bloss ein Sichtragenlassen vom allgemeinen Strom voraus, der Wille zum Widerstand immer erneute, neu durchdachte /oder ~~zu~~ zumindest tief erlebte/ und, wenn nötig, kämpfvoll ins Leben geführte Entschlüsse. So ist der Mensch der Klassengesellschaften immer von Geburt an als Komplex in einen Komplex eingefügt,

dessen Wirkungstendenzen spontan in der Richtung seines Entfremdens wirksam sind. Gegen diese Vielheit von wirkenden Kräften musste er ununterbrochen die eigenen Kräfte zur Selbstwehr mobilisieren. Von jeder Persönlichkeit, von jeder Etappe ihrer Entfaltung kann also gesagt werden: sie ist das Produkt einer eigenen Tätigkeit, Ausgangspunkt ihrer Weiterentwicklung. Aber auch eine noch so starke Rolle der eigenen Kräfte im Prozess der Emanzipation von dem Entfremdetwerden bringt den Menschen nie in die früher erwähnte abstrakte Gegensätzlichkeit zur Gesellschaft. Im Gegenteil. Was wir eigene Kräfte nannten hat zwar ihre Wurzeln in der ursprünglichen /aber in Wechselbeziehungen zur Gesellschaft entwickelten/ Persönlichkeit des betreffenden Menschen, ihre Entfaltung oder Rückentwicklung geht in einem ununterbrochenen Prozess der Aneignung der vergangenen und gegenwärtigen Ergebnisse der Entwicklung der Gesellschaft vor sich. Die zum eigenen Lebensinhalt gewordene Überzeugung /die freilich auch bloss Gefühl oder Ahnung sein kann/ von der Realität der Gattungsmässigkeit für sich ist die stärkste Waffe gegen das Entfremdetwerden, das dem Menschen zur Verfügung stehen kann. Solche Kämpfe, ihr Auf und Ab machen die Seinsweise der Entfremdung aus; ihre unmittelbare Zuständigkeit ist ein blosser Schein.

MTA FIL. INT.  
Lukács Arch.

2.

Die ideologischen Aspekte der EntfremdungReligion als Entfremdung

Die Betrachtungen des ersten Abschnitts haben gezeigt, dass die Entfremdung sehr weitgehend auch ein ideologisches Phänomen ist, dass insbesondere der subjektiv-individuelle Befreiungskampf von ihr einen wesentlich ideologischen Charakter hat. Diese Seinslage macht es notwendig, dass wir unsere Aufmerksamkeit vorerst auf jene Momente dieser Prozesse richten, die einen spezifisch ideologischen Charakter haben. Erst nach ihrer Erkenntnis, erst auf Grundlage dieser Erkenntnis /oft freilich in Abgrenzungen von ihr/ werden wir in Stand gesetzt, das Phänomen selbst in seiner ganzen Gestalt konkret und adäquat zu erfassen. Wir werden sehen, dass das unmittelbar fundierende Element dabei das ist, was wir in früheren Betrachtungen die Ontologie des Alltagslebens genannt haben. Denn es ist bereits aus den bisherigen Darlegungen klar geworden: die Entfremdung eines jeden Einzelmenschen wächst unmittelbar aus seinen Wechselbeziehungen mit seinem eigenen Alltagsleben heraus. Diese ist im Ganzen wie in Details ein Produkt der jeweils herrschenden ökonomischen Verhältnisse, und selbstverständlich üben diese die letzten Endes entscheidenden Einflüsse auf die Menschen, auch auf ideologischen

Gebieten aus. Dem widerspricht es aber nicht, im Gegenteil konkretisiert nur die jeweils aktuellen Inhalte und Formen, dass das vermittelnde Medium zwischen der allgemeinen ökonomischen Struktur der Gesellschaft und dem betroffenen Einzelmenschen eben dieses Sein des Alltagslebens ist. Wenn also ein ideologisches Phänomen auf sein Wesen, auf seine Aktualität, auf seine Wandlungsrichtungen etc. hin untersucht werden soll, so kann man an den Problemen der Ontologie des Alltagslebens unmöglich vorbeigehen. So wie die ökonomische Struktur und Entwicklung einer Gesellschaft die objektive Basis der Phänomene ergibt, so die Ontologie des Alltagslebens jenes allseitige Medium der Unmittelbarkeit, das bei den meisten Menschen die Form ist, die sie mit den geistigen Tendenzen ihrer Zeit in konkrete Kommunikationen setzt. Menschen, die von den eigentlichen, von den klarsten und höchsten ideologischen Äusserungen ihrer Zeit fortlaufend direkt berührt werden und in ihrer Praxis stets direkt auf sie reagieren, gehören zu den Ausnahmen. Aber selbst bei diesen bleiben die Einwirkungen der Ontologie des Alltags wirksam. Wir werden deshalb dieses Vermittlungsgebiet nie vernachlässigen dürfen.

Das bedeutet freilich nicht, dass wir diese so einflussreiche Unmittelbarkeit als das gesellschaftlich allein Gegebene zu betrachten hätten, dass wir die grossen ideologischen Schlachten einer Periode, in denen die dominierenden geistigen Tendenzen zum dauernd wirkenden Begriff oder zur bleibenden Gestalt geformt werden, irgendwie ver-

nachlässigen dürften. Erst der Zusammenhang aller drei Komplexe ergibt die gesellschaftliche Totalität je einer Periode, ihre Proportionalitäten, die besondere Qualität des in ihr herrschenden Geistes. Darum muss die Analyse unseres Problemkomplexes mit der Auflösung des Hegelianismus, mit dem Auftreten Feuerbachs, mit der Kritik von Marx an diesen und an seinen im Idealismus befangen gebliebenen Anhängern beginnen. Die Beurteilung des Hegelschen Philosophie steht ohne Frage im Mittelpunkt dieser Diskussion. Hier, im Gegensatz zur Aufklärung, mit der sie sonst intimer und frühzeitiger verbunden ist, als man allgemein annimmt, wird nicht die Religion mit der Philosophie als ausschliessende Gegensätzlichkeit kontrastiert, es wird im Gegenteil der Versuch gemacht, die Religion ins System der Philosophie restlos zu integrieren. Das wäre an sich noch nichts radikal Neues, eher ein Fortführen der allgemeinen Linie der deutschen idealistisch-philosophischen Entwicklung /Kant/, wenn diese Integration bei Hegel nicht spezifische Kennzeichen erhalten hätte. Erstens fasst Hegel nicht ein Nebeneinander menschlicher Stellungnahmen zur Aussen- und Innenwelt in eine erkenntnistheoretisch unterbaute Einheit zusammen, wie Kant, bei dem Hegel kritisch von einem "Seelensack" spricht. Die Integration erfolgt vielmehr als Darstellung des Entwicklungsprozesses des Geistes /der Menschheit/ in welchem der Religion die vorletzte Stelle zukommt: eine Höhe auf dem Wege der Selbstentfaltung des Geistes, die nur von der Philosophie selbst übertroffen wird, allerdings bei einer Überwindung, die an den entscheidenden Inhalten nichts Wesentliches ändert, da die Inhalte bloss vom Niveau der blossen

Vorstellung /Religion/ auf das des Begriffs /Philosophie/ erhöht werden. Zweitens ist dieser Prozess zugleich der der Entfremdung, infolge des Setzens der Gegenständlichkeit überhaupt /Hegels Bestimmung der Entäusserung/ und der der Aufhebung jeder Entfremdung durch die Selbstverwirklichung des Geistes, durch die Realisation des identischen Subjekts-Objekts, also auf verschiedenen Stufen der Vollendung, in Religion und Philosophie.

Die materialistische Opposition Feuerbachs gegen den zentralen Systemgedanken Hegels, der Versuch seiner materialistischen Widerlegung hat also die Entfremdung zu einem Hauptthema. Die Religion ist für Feuerbach keine Vorform im Überwindungsprozess der Entfremdung, sondern im Gegenteil die Urform der Entfremdung. Feuerbach greift dabei - in unmittelbar, aber nur unmittelbar berechtigter Weise - auf alte Traditionen der materialistischen Religionskritik zurück, letzten Endes auf die Feststellung von Xenophanes: "Doch wenn die Ochsen und Rosse und Löwen Hände hätten oder malen könnten mit ihren Händen und Werke bilden wie die Menschen, so würden die Rosse Rossähnliche, die Ochsen oxsenähnliche Göttergestalten malen und solche Körper bilden, wie jede Art gerade selbst das Aussehen hätte. Bei Die Aethiopen behaupten ihre Götter seien schwarz und stumpfnasig, die Thraker blauäugig und blondhaarig." 1/

Das für uns entscheidende Motiv ist dabei, dass Feuerbach die Hegelsche Integration der Religion in den Prozess des Selbstwerdens des Geistes /der Menschheit/ nicht nur kündigt, sondern geradezu umkehrt und den gesamten Idea-



lismus als eine widerspruchsvoll weltlich gewordene Theologie entlarvt: "Wie die Theologie den Menschen entzweit und ent-  
äussert, um dann das entäusserte Wesen wieder mit ihm zu iden-  
tifizieren, so vervielfältigt und zersplittert Hegel das ein-  
fache, mit sich identische Wesen der Natur und des Menschen, um  
das gewaltsam Getrennte dann wieder gewaltsam zu vermitteln." 2/  
Das bedeutet aber noch bei weitem keine echte materialistische  
Kritik der Hegelschen Auffassung der Entfremdung, bloss ein  
summarisches Verdikt, dass die ganze Hegelsche Philosophie  
ebenfalls eine Abart der Entfremdung ist. Den Weg dazu bahnt  
die höchst einfache materialistische Erkenntnistheorie Feuer-  
bachs. Da nach ihr nur das unmittelbare sinnliche Sein echte  
Realität ist, bedeutet jede auf Gedanken /auf Abstraktion/  
beruhende Weltauffassung schon ipso facto eine Entfremdung:  
"Abstrahieren heisst das Wesen der Natur ausser die Natur, das  
Wesen des Menschen ausser den Menschen, das Wesen des Denkens  
ausser den Denkakt setzen. Die Hegelsche Philosophie hat den  
Menschen sich selbst entfremdet, indem ihr ganzes System auf  
diesen Abstraktionsakten beruht. Sie identifiziert zwar wieder,  
was sie trennt, aber nur auf eine selbst wieder trennbare, mit-  
telbare Weise. Der Hegelschen Philosophie fehlt unmittelbare  
Einheit, unmittelbare Gewissheit, unmittelbare Wahrheit." 3/  
Dieser Appell an die sinnliche Unmittelbarkeit lässt die ganze  
Entfremdungproblematik Hegels, die Marx bald darauf in den  
"Ökonomisch-philosophischen Manuskripten" so breit und tief kri-  
tisiert hat, noch einfach links liegen. Das hat für das theoretische  
Verständnis des Phänomens vorerst zur Folge, dass nicht

so sehr die gesamte Welt der Religion, sowie das Weltbild Hegels mit der Wirklichkeit selbst kontrastiert wird, sondern dass die Religionskritik sich zu einer erkenntnistheoretischen Kritik der Theologie verengt, dass damit die Kritik weniger die der wirklichen Religion, als ihrer zur Religionsphilosophie verdünnten und verallgemeinerten Gestalt wird. Diese Methode hat allerdings eine ~~x~~ lange Tradition. Der Gegensatz von Theologie und - neuer, wirklicher - Philosophie spielt bereits in 17 - 18. Jahrhundert eine grosse Rolle. Die Abstempelung Hegels zu einem Kryptotheologen ist für die weitere Auflösung des Hegelianismus tatsächlich wichtig geworden.

So hat Feuerbach einen schweren Stein ins Rollen gebracht; ohne sein Auftreten wäre die Auflösung der Hegelschen Schule leicht zu einem Dozenten- und Literatengezänk geworden ohne philosophisch wesentlich über Hegel hinauszuführen. Das hat Marx sehr deutlich gesehen. Nicht umsonst sagt er in den "Ökonomisch-philosophischen Manuskripten": "Feuerbach ist der einzige, der ein ernsthaftes, ein kritisches Verhältnis zur Hegelschen Dialektik hat und wahrhafte Entdeckungen auf diesem Gebiete gemacht hat, überhaupt der wahre Überwinder der alten Philosophie ist." <sup>4/</sup> Das hindert aber weder ihn, noch den anfangs für Feuerbach begeisterteren Engels daran, klar zu sehen, dass die einfache Wendung von den idealistischen Vermittlungen Hegels zu einer materialistischen Unmittelbarkeit die wirklich wesentlichen Probleme des Umbaus der Hegelschen Dialektik völlig ungelöst lässt, dass Feuerbach teils an den entscheidenden Problemen dieses philosophischen Umbruchs

achtlos vorübergeht, teils viele wichtigen Fragen der Dialektik in einer derart simplifizierten Unmittelbarkeit behandelt, dass das fortschrittlich Gemeinte in eine rückschrittliche Sinnlosigkeit umschlägt. Fürs erste sei die Bemerkung von Marx aus der "Deutschen Ideologie" angeführt: "Soweit Feuerbach Materialist ist, kommt die Geschichte bei ihm nicht vor, und soweit er die Geschichte in Betracht zieht, ist er kein Materialist. Bei ihm fallen Materialismus und Geschichte ganz auseinander...". Und Engels seinerzeit kritisiert Feuerbachs Darlegungen über das Verhältnis von Wesen und Erscheinung in ungefähr gleichzeitigen Aufzeichnungen, wie folgt: "Das Sein ist kein allgemeiner, von den Dingen abtrennbarer Begriff. Es ist Eins mit dem was ist ... Das Sein ist die Position des Wesens. Was mein Wesen, ist mein Sein ... Nur im menschlichen Leben sondert sich, aber auch nur in abnormen, unglücklichen Fällen Sein vom Wesen.- Ereignet es sich, dass man nicht da, wo man sein Sein, auch sein Wesen hat, aber eben wegen dieser Scheidung auch nicht wahrhaft, nicht mit der Seele da ist, wo man wirklich mit dem Leibe ist. Nur wo Dein Herz ist, da bist Du. Aber alle Dinge sind - natuwidrige Fälle ausgenommen - gerne da, wo, und gerne das, was sie sind.' ... Eine schöne Lobrede auf das Bestehende. Naturwidrige Fälle, wenige, abnorme Fälle ausgenommen, bist Du gerne mit dem siebenten Jahre Türschliesser in einer Kohlengrube, vierzehn Stunden allein im Dunkel und weil Dein Sein, so ist es auch Dein Wesen ... Es ist Dein "Wesen" unter einen Arbeitszweig subsumiert zu sein." ✓

Die von Anfang an vorhandene kritische Einstellung von Marx zur Philosophie Feuerbachs hinderte ihn

nicht daran, wie wir gesehen haben, klar zu sehen, dass dessen Auftreten den entscheidenden Anstoss dazu gab, die Hegelsche Philosophie wirklich zu überwinden, aus dem philosophischen Materialismus eine echte und umfassende Weltansicht zu formen, die imstande sein wird, zur theoretischen Grundlage der tatsächlichen, der nicht bloss politischen, sondern auch sozialen Umwälzung zu werden. Schon in 1843 sieht er die Lage so: "die Kritik der Religion ist die Voraussetzung aller Kritik". Vor diesem Satz steht jedoch bereits die Feststellung: "Für Deutschland ist die Kritik der Religion im Wesentlichen beendet". Sein Hinausgehen über Feuerbach ist also in erster Reihe ein Ausweiten des Problems auf das gesellschaftlich-materielle Sein und Werden der Menschen. Feuerbachs Feststellung, dass nicht die Religion den Menschen, sondern der Mensch die Religion macht, ergänzt Marx deshalb in einer Weise, die die religiöse Entfremdung und ihr theoretischen Entlarven zu einem allgemeinen politisch-sozialen Problemkomplex der Menschheitsgeschichte ausweitet: "Und zwar ist die Religion das Selbstbewusstsein und das Selbstgefühl des Menschen, der sich selbst entweder noch nicht erworben oder schon wieder verloren hat. Aber der Mensch, das ist kein abstraktes, ausser der Welt stehendes Wesen. Der Mensch, das ist die Welt des Menschen, Staat, Sozietät. Dieser Staat, diese Sozietät produzieren die Religion, ein verkehrtes Weltbewusstsein, weil sie eine verkehrte Welt sind. Die Religion ist die allgemeine Theorie dieser Welt, ihr enzyklopädisches Kompendium, ihre Logik in populärer Form, ihr spiritualistischer Point-d'honneur, ihr Enthusiasmus, ihre moralische Sanktion, ihre

feierliche Ergänzung, ihr allgemeiner Trost- und Rechtfertigungsgrund. Sie ist die phantastische Verwirklichung des menschlichen Wesens, weil das menschliche Wesen keine wahre Wirklichkeit besitzt. Der Kampf gegen die Religion ist also mittelbar der Kampf gegen jene Welt, deren geistiges Aroma die Religion ist." 7/

Diese Ausdehnung des Problems, dieses entschiedene Überschreiten der provinziellen deutschen Problemstellung, die auf einen Staat, der noch keine bürgerliche Revolution durchgemacht, zugeschnitten war, in der freilich objektiv bereits die wichtigsten Wechselbeziehungen zwischen Religion und Alltagsleben in der kapitalistischen Gesellschaft gestreift waren, bringt den Fragenkomplex von Religion und Entfremdung in die richtige Beziehung zu den universell-revolutionären Tendenzen der Zeit. Während Bruno Bauer noch über die eng provinzielle dreiviertel-theologische und darum sachlich-gesellschaftlich unlösbare Frage meditiert, wie die politische Emanzipation, die staatsbürgerliche Gleichberechtigung der Juden mit ihrer eigenen inneren Emanzipation / Emanzipation von der religiösen Befangenheit im Judentum, von der menschlichen Entfremdung durch die judische Religion / philosophisch in Einklang gebracht werden kann, schiebt die überlegene, politisch-historische Einsicht von Marx alle damit verknüpften Scheinprobleme beiseite. Er führt aus: "... nicht der sogenannte christliche Staat, der das Christentum als seine Grundlage, als Staatsreligion bekennt und sich daher ausschliessend zu anderen Religionen verhält, ist der

vollendete christliche Staat, sondern vielmehr der atheistische Staat, der demokratische Staat, der Staat, der die Religion unter die übrigen Elemente der bürgerlichen Gesellschaft verweist." 8/ Daran schliesst sich konsequenterweise eine ausführliche Analyse der Emanzipation, so wie sie sich in ihren klassischen Formen, in Frankreich und in den Vereinigten Staaten bereits verwirklicht hat.

Die Unterscheidung des "idealistischen" ci-toyen vom real gesellschaftlichen homme ist der gesellschaftlich ontologische Ausgangspunkt. Die Menschenrechte, die so entstehen, entspringen aus der ökonomischen Beschaffenheit der bürgerlichen Gesellschaft, die "in anderen Menschen nicht die Verwirklichung, sondern vielmehr die Schranke" der Freiheit des Menschen erblickt. Die Menschenrechte in den klassischen Konstitutionen der bürgerlich-revolutionären Epoche formulieren also die Rechte dieses homme. Nur ein wenig paradox zugespitzt könnte man ihre Beziehung zu unserem Problem so formulieren: sie geben dem Menschen die volle Freiheit, sich gesellschaftlich und naturgemäss auch ideologisch nach eigenen Belieben zu entfremden. Ohne allerdings das Spezialproblem der Entfremdung hier direkt zu berühren, formuliert Marx die so entstehende, den Menschenrechten entsprechende Lage wie folgt: "Keines der sogenannten Menschenrechte geht also über den egoistischen Menschen hinaus, über den Menschen, wie er Mitglied der bürgerlichen Gesellschaft, nämlich auf sich, auf sein Privatinteresse und seine Privatwillkür zurückgezogenes und vom Gemeinwesen abgesondertes Individuum ist. Weit

entfernt, dass der Mensch in ihnen als Gattungswesen aufgefasst wurde, erscheint vielmehr das Gattungsleben selbst, die Gesellschaft, als ein den Individuen äusserlicher Rahmen, als Beschränkung ihrer ursprünglichen Selbständigkeit. Das einzige Band, das sie zusammenhält, ist die Natur-Notwendigkeit, das Bedürfnis und das Privatinteresse, die Konservation ihres Eigentums und ihrer egoistischen Person." 9/ Die Frage der religiösen Emanzipation wird also durch solche Revolutionen ebenso gelöst wie nicht gelöst: die Aenderung zeigt sich in wesentlich gleicher Weise auf sämtlichen Gebieten des Lebens: "Der Mensch wurde daher nicht von der Religion befreit, er erhielt die Religionsfreiheit. Er wurde nicht vom Eigentum befreit. Er erhielt die Freiheit des Eigentums. Er wurde nicht von dem Egoismus des Gewerbes befreit, er erhielt die Gewerbe-freiheit." 10/

Erst die soziale Revolution, die die realen Grundlagen des gesellschaftlichen Lebens der Menschen faktisch und radikal umwälzt, vermag für die religiöse Entfremdung, wie für alle Formen des weltlichen Menschenlebens eine reale Lösung bringen: "Erst wenn der wirkliche individuelle Mensch den abstrakten Staatsbürger in sich zurücknimmt und als individueller Mensch in seinem empirischen Leben, in seiner individuellen Arbeit, in seinen individuellen Verhältnissen, Gattungswesen geworden ist, erst wenn der Mensch seine 'forces propres' als gesellschaftliche Kräfte erkannt und organisiert hat und daher die gesellschaftliche Kraft nicht mehr in der Gestalt der politischen Kraft von sich trennt, erst dann ist

die menschliche Emanzipation vollbringt." 11/ Mit alledem entsteht jedoch nicht bloss eine grosse weltgeschichtliche Perspektive für die Aufhebung der religiösen Entfremdung, sondern zugleich ein bedeutendes Gesamtbild aller gesellschaftlich hervorgebrachten Entfremdungen. Die Religion hört damit keineswegs auf, eine wichtige Form der menschlichen Entfremdungen zu sein, sie wird nur in den gesellschaftlichen Gesamtzusammenhang aller Entfremdungen eingefügt. Die ökonomischen Grundlagen dieses historisch notwendig universellen Entfremdungskomplexes, sowie alle philosophischen Implikationen, die daraus entspringen, hat Marx in seinem nächsten Werk, in den "Ökonomisch-philosophischen Manuskripten" eingehend untersucht. Dem Wesen des so visierten gesamtgesellschaftlichen Problems entsprechend liegt das Hauptgewicht auf der Aufdeckung und Analyse der durch die kapitalistische Ökonomie produzierten Entfremdungen der Menschen in der Gesellschaft. Dieses Werk analysiert vor allem die Entfremdung des Arbeiters im Kapitalismus. Marx betrachtet jedoch die Entfremdung im ~~Kapitalismus~~ als eine universelle Eigentümlichkeit des Kapitalismus. In seiner auf das eben genannte Werk unmittelbar folgenden Schrift, in der "Heiligen Familie" wird die Entfremdung im Kapitalismus als universelles, Bourgeoisie und Proletariat in gleicher Weise sich unterwerfende Phänomen dargestellt, allerdings simultan mit dem Aufzeigen seiner Widersprüchlichkeit, die eine völlig entgegengesetzte Reaktion auf sie in den von ihr betroffenen feindlichen Klassen zur Folge hat: "Die besitzende Klasse und die Klasse des Proletariats stellen dieselbe menschliche



Selbstentfremdung dar. Aber die erste Klasse fühlt sich in dieser Selbstentfremdung wohl und bestätigt, weiss die Entfremdung als ihre eigene Macht, und besitzt in ihr den Schein einer menschlichen Existenz; die zweite fühlt sich in der Entfremdung vernichtet, erblickt in ihr ihre Ohnmacht und die Wirklichkeit einer unmenschlichen Existenz." 12/

Diese Erkenntnis der Universalität in den verschiedensten Erscheinungsformen der Entfremdung ist jedoch weit entfernt davon, ihr gesellschaftlichen Dasein einfach quantitativ auszudehnen. Die Marxsche Erkenntnis zeigt vielmehr die qualitativ-struktiven, real gesellschaftlich-geschichtlichen Verallgemeinerungen auf, die sich aus dieser Universalität der Entfremdung ergeben. Das erste Moment dabei haben wir gesehen: die ökonomische Entstehung und Beschaffenheit von sozialen Entfremdungen, die, obwohl, wie oben gezeigt, sie historisch vielfach das Schicksal der religiösen teilen, doch in ihrer gesellschaftlichen Seinsart brutal und massiv reale Lebensmächte sind, nicht einfach ideologische Verzerrungen des menschlichen Weltbilds, wie in der ursprünglichen Feuerbachschen Konzeption. Es geht also, schon rein theoretisch, um viel mehr als um eine Konfrontation von Theologie und wahrheitsgetreuer Weltansicht oder um die der Theologie mit dem Hegelschen Idealismus. Um die Universalität der seienden Entfremdungen auch nur theoretisch zu erfassen, ist eine Gesellschaftslehre sowie ihre neue Methodologie vonnöten. Marx bleibt aber, konsequenterweise, auch hier nicht stehen. Da die entscheidenden Entfremdungen reale Lebenslagen, Er-

gebnisse realer ökonomisch-sozialer Prozesse sind, kann ihre echte Überwindung, ihre wahrhafte Aufhebung unmöglich bloss einen, wenn auch noch so hochentwickelten, theoretischen Charakter haben. Realitäten in der Gesellschaft sind stets Ergebnisse einer, wenn auch noch so wenig bewussten und gewollten, Praxis. Ihre Aufhebung muss deshalb, wenn sie wirklich eine Aufhebung sein will, über die bloss theoretische Einsicht hinausgehen; sie muss selbst Praxis, Gegenstand einer gesellschaftlichen Praxis werden.

Bei dieser theoretischen Vollen-  
dung der Universalität solcher Erkenntnisse durch ihre Umsetzung in eine Praxis der Menschheit verliert notwendigerweise die Entfremdung ihre isolierte Sonderstelle im Kosmos der gesellschaftlichen Phänomene. In der blossen Theorie blieb etwa die Entfremdung des Arbeiters - berechtigterweise - als besonderes Phänomen in den Wechselbeziehungen seiner kapitalistischen Ausbeutung stehen. Schlägt eine solche Erkenntnis in gesellschaftliche Praxis um, so verschwindet das Sondersein der Entfremdung im gemeinsam-universellen praktischen Akt des Abrechnens mit der Ausbeutung. /Dieses Verschwinden der Selbständigkeit der Entfremdung wurde bereits allgemein ontologisch als notwendig aufgezeigt. Dass damit ihre seinsmässige Selbständigkeit nicht vollständig aufhört, zeigt die Praxis selbst: nach jeder solchen Aufhebung oder radikalen Umgestaltung der ökonomischen Welt wirft das neue gesellschaftliche Sein stets und spontan die Frage auf: ist nun mit diesem Wandel auch die Entfremdung verschwunden oder kehrt sie, evtl. in neuen Formen,

doch wieder zurück?/ Entscheidend bei alledem ist die Einsicht, dass das gesellschaftliche Sein nur durch menschliche Praxis in ein Anderssein verwandelt werden kann. Die Linkshegelianer haben aus einem auf Fichte zurückgeführten Hegel, aus der Weiterbildung der theoretischen Schranken und Schwächen Feuerbachs eine allgemeine und abstrakte Vertheoretisierung dieses Problemkomplexes zusammengezimmert, wonach Einsicht, Durchschauen, Entlarven etc. einer Entfremdung bereits ihre Aufhebung bedeuten würde. Es handelt sich dabei - dies sei jetzt beiläufig gesagt - nicht um eine spezifisch ideologische Eigenart der vierziger Jahre; mit einer solchen wäre es kaum mehr der Mühe wert sich noch heute zu beschäftigen. Diese Einstellung ist vielmehr, gerade unter den Formen des Feststellens, des Bekämpfens, des Entlarvens der Entfremdung noch immer lebendig; diese Suprematie des rein Theoretischen, diese offene oder stillschweigende Ausschaltung der Praxis ist auch bis heute wirksam geblieben, dass dies sich nicht mehr in einer entstellten Hegelschen Terminologie abspielt, sondern je nachdem Aufschriften wie Geworfenheit, Entideologisierung, Provokation, Happening etc. trägt, ändert am Wesen der Sache gar nichts. Marx geht in seiner Polemik gegen die Linkshegelianer von der "Selbstenttäusung der Masse" aus. Er polemisiert nun gegen diese Einstellung so: "Die Masse richtet sich daher gegen ihren eigenen Mangel, indem sie sich gegen die selbständig existierenden Produkte ihrer Selbsterniedrigung richtet, wie der Mensch, indem er sich gegen das Dasein Gottes kehrt, sich gegen seine eigene Religiosität kehrt. Weil aber jene praktischen Selbstenttäusungen der Masse in der wirklichen Welt auf eine äusserliche Weise exis-

tieren, so muss sie dieselben zugleich auf eine äusserliche Weise bekämpfen. Sie darf diese Produkte ihrer Selbstentäusserung keineswegs für nur ideale-Phantasmagorien, für blosse Entäusserungen des Selbstbewusstseins halten, und die materielle Entfremdung durch eine rein innerliche spiritualistische Aktion vernichten wollen... Die absolute Kritik /Bruno Bauer und sein Kreis - G.L./ jedoch hat von der Hegelschen Phänomenologie wenigstens die Kunst erlernt, reale, objektive, ausser mir existierende Ketten in bloss ideelle, bloss subjektive, bloss in mir existierende Ketten, und daher alle äusserlichen, sinnlichen Kämpfe in reine Gedankenkämpfe zu verwandeln." 15/

Wir sahen: die Debatte um die Aufklärung der Frage: was ist religiöse Entfremdung und wie sie überwunden werden kann, hat sich sehr weit von den anregenden Provokationen Feuerbachs entfernt, und sie lässt die ersten allgemeinsten Umrisse des neuen Marxschen Materialismus, seiner Philosophie der gesellschaftlich-geschichtlichen Menschheitsentwicklung bereits klar erblicken. Der Ausgangspunkt, die Religion als Entfremdung, als Typus der vorwiegend ideologischen Entfremdung, erweist sich keineswegs mehr als ausschlaggebendes Moment in diesem Universalbild. Das Ideologische - und damit war der entscheidende Schritt zu seiner Enträtselung getan - erweist sich als ein Produkt, als ein Derivat des materiellen Selbstreproduktionsprozesses der Menschheit. Damit ist der methodologische Ort für die Beantwortung der von Feuerbach aufgeworfenen Fragen genau angegeben, diese Rektifikation selbst geht aber weit über die Initiative von Feuerbach hinaus. In den "Ökonomisch-

-philosophischen Manuskripten" zeigt Marx die entscheidenden allgemeinen Umrisse der konkreten und realen Lösung dieser von Feuerbach noch abstrakt-ideologisch aufgeworfenen Frage: damit die entfremdende Projektion des Wesens des menschlichen Lebens ins Transzendente aufhöre, muss der Mensch seine eigene Genesis, sein eigenes Leben als Moment eines Prozesses begreifen, in welchem er selbst stets aktiv handelnd beteiligt ist, der deshalb auch sein eigener realer Lebensprozess ist. Marx weist dabei auf die wissenschaftlichen Ergebnisse der Geognosie und, dem Stand der damaligen ~~Kinz~~ Wissenschaft entsprechend, auf die generatio aequivoca als auf die "einzige praktische Widerlegung der Schöpfungstheorie" hin. Dabei sieht er die gesellschaftlichen Schwierigkeiten der allgemeinen Ausbreitung dieser Lehre ganz klar, und zwar vor allem in der allgemeinen Abhängigkeit des Menschenlebens von ihm fremden Mächten in seiner Gegenwart. "Die Schöpfung ist daher", sagt er, "eine sehr schwer aus dem Volksbewusstsein zu verdrängende Vorstellung", obwohl alle Fragen des menschlichen Alltagslebens, die die Schöpfung als Antwort auf die Genesis des Menschen erheischen, bloss Produkte falscher Abstraktionen sind. Diese können nur durch die Entwicklung der Menschheit im Sozialismus wirklich beantwortet werden, womit Marx zu der Perspektive zurückkehrt, die wir bereits dargestellt haben. "Indem", sagt er, "für den sozialistischen Menschen die ganze sogenannte Weltgeschichte nichts anderes ist, als die Erzeugung des Menschen durch die menschliche Arbeit, als das Werden ~~in~~ der Natur für den Menschen, so hat er also den anschaulichen, unwiderstehlichen Beweis

von seiner Geburt durch sich selbst, von seinem Entstehungs-  
prozess. Indem die Wesenhaftigkeit des Menschen und der Natur,  
 indem der Mensch für den Menschen als Dasein der Natur, und die  
 Natur für den Menschen als Dasein des Menschen praktisch, sinn-  
 lich, anschaulich geworden ist, ist die Frage nach einem fremden  
 Wesen, nach einem Wesen über der Natur und den Menschen - eine  
 Frage, welche das Geständnis von der Unwesentlichkeit der Natur  
 und des Menschen einschliesst - praktisch unmöglich geworden."<sup>14/</sup>  
 Der bloss theoretische Atheismus ist dieser welthistorisch  
 konkreten Widerlegung des Schöpfergottes gegenüber eine bloss  
 Abstraktion. Im Laufe der späteren Entwicklung von Marx hat sich  
 dieser Problemkomplex wesentlich konkretisiert. Freilich ist  
 die Wissenschaft in unseren Tagen der Entstehung des organischen  
 Lebens auf einem ganz anderen Niveau der Wirklichkeitserkennt-  
 nis näher gekommen, aber die Theorien Darwins, die Ableitung der  
 Genesis des Menschen als Menschen aus der eigenen Arbeit hat  
 Marx selbst miterlebt, theoretisch bearbeitet, ohne diesen  
 Entwurf der Jugendzeit prinzipiell verwerfen zu müssen. Die  
 ontologische Priorität des genetischen Prozesses für die Mensch-  
 werdung, des Prozesses der Selbsttätigkeit gegenüber einer je-  
 den Entfremdung bleibt, wie wir alsbald sehen werden die theore-  
 tische Grundlage einer jeden echten Kritik der Religion.

Die an sich wichtigen Detailprobleme der mensch-  
 lichen Entfremdung in der Religion und durch sie verblassten al-  
 lerdings im Schatten der grossen welthistorischen Perspektiven,  
 die Marx aufzeichnete, ohne sie dabei in seinem konkreten Gerade-

sosein konkret zeigen zu können. Das hatte zur Folge, dass mit allmählichem Verschwinden des Verständnisses für die besondere dialektische Art von Marx, an grosse Prozesse theoretisch heranzutreten, in der Periode der zweiten Internationale, selbst bei den besten Theoretikern, wie Plechanow, die von uns angedeutete weiterführende Kritik Feuerbachs immer mehr in Vergessenheit geriet und seine ursprüngliche beschränkte Eigenart wieder einen methodologischen Einfluss erhielt; ja es geschah nicht selten, dass weniger die kritische Weiterführung Feuerbachs durch Marx als der Einfluss von jenem in den Mittelpunkt des theoretischen Interesses rückte. Damit verengte sich auch die Kritik der religiösen Entfremdung wieder in die Richtung einer bloss theoretischen Kritik der Theologie, zu ihrer Konfrontation mit den bestimmten neuen Ergebnissen der Naturwissenschaft. Das reale gesellschaftliche Verhältnis der Religion zum Menschen der heutigen Gesellschaft, ihre seinsmässige Grundlage, ihre Beziehung zu den konkreten gesellschaftlichen Seinskomplexen und zu ihren ideologischen Reflexen - das, was wir hier als Ontologie des Alltagslebens zu bezeichnen pflegen - wurde so gut wie vollständig vernachlässigt. Und da, worauf wir alsbald detaillierter eingehen müssen, gerade in der gegenwärtigen Krise der Religion diese Probleme eine zentrale Wichtigkeit erhalten haben, war es unvermeidlich, dass ein Missverhältnis zwischen Marxismus /sowohl in seiner stalinistisch-dogmatischen wie in seiner revisionistischen Form/ und effektiver überzeugender Religionskritik entstehen musste.

Es ist heute im historischen Rückblick nicht allzu schwer, die Ursachen, die dazu führten, zu erkennen. Man darf nie vergessen, dass die Schriften des jungen Marx in den vierziger Jahren, am Vorabend der europäischen Revolution verfasst wurden. Und auch deren Niederlage setzte das Problem des Herannahens von neuen Revolutionen nie vollständig von der Tagesordnung der Arbeiterbewegung ab. Es gab die Pariser Kommune, es gab das Sozialistengesetz Bismarcks, es gab die Zeit der Massenstreiks, der russischen Revolution von 1905, den ersten Weltkrieg, die Revolution von 1917 und die von ihr in Mitteleuropa ausgelöste revolutionäre Welle. Das hatte zur Folge, dass in fortschrittlich intellektuellen Kreisen, weit über die wirklichen Revolutionäre hinausgehend, vielfach Meinungen verbreitet waren, die auf allmähliges oder krisenhaftes Absterben der Religion hinzielten. Bei seiner Gesamteinstellung zur deutschen Geschichte wird man Treitschke sicher nicht so auslegen, als ob er mit der allgemeinen Entwicklung der vorrevolutionären Radikalen sympathisiert hätte. Es ist so, als Abbild von Zeitströmungen charakteristisch, dass er über den in den dreissiger Jahren sehr einflussreichen preussischen Minister Altenstein schrieb: "an seinem gastlichen Tische wurde zuweilen kühl die Frage erörtert, ob das Christentum noch zwanzig oder fünfzig Jahre dauern werde." <sup>15/</sup> Das scheint dem Hegelbild bei Feuerbach zu widersprechen. Man vergesse aber nicht, dass gerade er die Hegelsche Philosophie auch so charakterisierte: "Die spekulative Philosophie ist, als die Verwirklichung Gottes, zugleich die Position, zugleich die



Aufhebung oder Negation Gottes, zugleich Theismus, zugleich Atheismus".<sup>16/</sup> Und es ist kein Zufall, dass der junge Marx an den Broschüren Bruno Bauers, die Hegel als esoterischen Atheisten dargestellt haben, mitbeteiligt war, dass Heinrich Heine in seinen Erinnerungen an Hegel, den er noch persönlich gekannt hat, immer wieder auf diese seine "esoterische" Zweideutigkeit in der Sache der Religion anspielt. Ohne hier auf das Verhältnis von Hegel selbst zur Religion näher eingehen zu können, muss man doch sagen, dass zumindest seine nicht zur Veröffentlichung bestimmten Aufzeichnungen deutliche Zeichen einer solchen Zweideutigkeit zeigen. So etwa aus der Jenaer Periode: "Eine Partei ist dann, wenn sie in sich zerfällt. So der Protestantismus, dessen Differenzen jetzt in Unionsversuchen zusammenfallen sollen; - ein Beweis, dass er nicht mehr ist. Denn im Zerfallen konstituiert sich die innere Differenz als Realität. Bei der Entstehung des Protestantismus hatten alle Schismen des Katholizismus aufgehört.- Jetzt wird die Wahrheit der christlichen Religion immer bewiesen, man weiss nicht für wen; denn wir haben doch nicht mit den Türken zu tun."<sup>17/</sup> Die theoretische Integration des geistigen Gehalts der Religion in die Philosophie Hegels - identischer Gehalt bei jener auf dem Niveau der Vorstellung, bei dieser auf dem des Begriffs - enthält auch letzten Endes eine philosophische Zweideutigkeit, nämlich dass der Religion einerseits jede Selbständigkeit an Gehalt genommen wird, dass sie aber andererseits zugleich als wichtiger Faktor des gesellschaftlichen Lebens\* philosophisch integriert werden muss.

\* In der Handschrift steht noch hier: "...in das System des staatlich-gesellschaftlichen Lebens /bei Hegel: objektiver Geist/"...

Damit entsteht ein ontologisches Zwielficht von Sein und Nichtsein. Und es ist für den Geist dieser ganzen Periode bezeichnend, dass die gedanklichen Tendenzen zur Rettung der inneren Selbständigkeit und Integrität der Religion - je konsequenter sie sind, desto entschiedener - ihr nicht einen neuen, aus den Bedürfnissen des gesellschaftlichen Lebens herausgewachsenen Gehalt zu geben versuchen, sondern im Gegenteil das originär Religiöse in einer folgerichtig zu Ende geführten reinen Irrationalität erblicken. Das ist am deutlichsten bei Kierkegaard zu sehen. Schon in dem Frühwerk "Furcht und Zittern" /es ist in 1843, im selben Jahr erschienen, in dem die "Ökonomisch-philosophischen Manuskripte" entstanden sind/ verweist er die Lösung der echten gesellschaftlichen und daher rationalen Konflikte der Tragödie zu, während er den religiösen Kontakt der Menschen mit Gott als völlig irrational auffasst. Während das Aufopfern Iphigenien durch Agamemnon ein völlig rationaler, jeden verständlicher, ethischer /also gesellschaftlicher/ Akt ist, ist das Gottesgebot an Abraham, seinen Sohn Isaak aufzuopfern eine "teleologische Suspension des Ethischen", etwas in keiner rationalen Weise Verstehbares. Der tragische Held, im Gegensatz zu Abraham, tritt in kein privatpersönliches Verhältnis zu Gott. Wird nun in einer derart radikalen Weise nur das ausschliesslich persönliche, in keiner Hinsicht gesellschaftliche Verhältnis des Einzelmenschen zu Gott als allein religiöses Verhältnis anerkannt, so ist es für Kierkegaard offenkundig, dass die tatsächlich existierende Kirche nichts mehr mit Christi Verkündigung, nichts mehr mit echter Religion zu tun haben kann. In seinen \* letzten Broschüren formuliert er

diese Antinomie mit einer grotesk-brutalen Offenheit: "Auf diese Weise kann man jede beliebige Religion siegreich in der Welt einführen; und das Christentum, auf diese Weise eingeführt, ist zum Unglück gerade das Gegenteil von Christentum. Oder muss nicht in unseren klugen Zeiten jeder Jüngling leicht verstehen, dass nach einigen Generationen der Glaube, der Mond sei aus grünem Käse gemacht, die herrschende Religion im Lande sein würde /wenigstens in der Statistik/, wenn der Staat den Einfall bekäme, ihn als solche einführen zu wollen, wenn er zu diesem Zweck 1000 Besoldungen einen Mann mit Familie aussetzen und rasches Avancement in Aussicht stellen würde - wenn er sein Vorhaben konsequent durchführen würde?" 18/

Die Formulierung Kierkegaards zeigt, bei allen satirischen Untertönen das Umschlagen eines grotesken Gegensatzes, über welchen noch ausführlicher zu sprechen sein wird, ins Absurde. Denn in der konkreten, gesellschaftlich determinierten Dialektik der religiösen Entwicklung mag das weltliche Leben der Kirchenanhänger vom Standort der wirklich Glaubenden als willkürlicher Unsinn erscheinen, ein allgemein gewordenes Verhalten kann aber in keiner Gesellschaft - weder religiös noch weltlich - in Geltung bleiben und funktionieren, wenn es nicht irgendwie, mit noch so verkehrten Begründungen doch ein real-gesellschaftliches Bedürfnis befriedigt. Es ist kein Wunder, dass Karl Jaspers, dessen Philosophie letzten Endes die Religion, ohne ihre Entfremdungstendenzen tatsächlich zu kritisieren, bejaht, über Kierkegaards Position sagt: "Wäre sie wahr, so würde damit ... die biblische Religion am Ende sein." 19/ Die gesell-

schaftlich real vorhandenen Gegensätze innerhalb der christlichen Religion haben die grossen Schriftsteller dieser Epoche weitaus tiefer und wirklichkeitsnäher geschildert als die meisten Theoretiker, und zwar weitgehend unabhängig davon ob und wie sie für die eigene Person religiös waren. Man denke vor allem an Dostoiewskis Grossinquisitorepisode in dem "Brüder Karamasow". Ihr letzter Gehalt - und darauf müssen wir uns hier beschränken - ist, dass die Nachfolge der Lebensführung Jesu die Kirche und mit ihr die ganze Zivilisation ins Verderben stürzen würde.

Dostoiewskis grosser Antipode Tolstoi hat das Problem des Gegensatzes in seiner Spätzeit nicht nur als Lehre verkündet, er versuchte auch sein eigenes Leben dem Vorbild Jesu anzupassen. Abgesehen von seinen Tagebüchern, in denen die daraus entstehenden persönlichen Tragikomödien zum Ausdruck gelangen, hat er im Drama "Das Licht leuchtet in der Finsternis" die weite Spanne der katastrophalen und lächerlichen Konsequenzen geschildert, die notwendig entstehen, wenn diese Lebensführung mit der bürgerlichen Wirklichkeit praktisch konfrontiert wird. Oder man denke an Baudelaires Gedicht über die Verleugnung Jesu durch Peter. Ich zitiere nur die Schlussstrophe:

- Certes, je sortirai, quant à moi, satisfait  
 D'un monde où l'action n'est pas la soeur du rêve;  
 Puissé-je user du glaive et périr par le glaive!  
 Saint Pierre a renié Jésus... il a bien fait! 20/

Dieses Thema hört nicht auf, die bedeutendsten Schriftsteller der zweiten Hälfte des 19. und des Anfangs des 20. Jahrhunderts zu beschäftigen. Es genügt vielleicht, wenn ich an das "Gelobte

Land" von Pontoppidan, an "Emanuel Quint" von Gerhard Hauptmann erinnere. Die so entstehenden tragikomischen Grotesken gehen jedoch nie darauf ein, jene gesellschaftlich-menschliche Wirklichkeit, in der die Ethik Jesu zur traurigen Groteske wird, als eine Welt zu schildern, in der die atheistische Weltanschauung die gesellschaftlich herrschende wird. Im Gegenteil. Diese ist, wie bei Kierkegaard, die Welt des gegenwärtigen Christentums. Ein anderer bedeutender Schriftsteller J.P. Jacobsen zeigt in "Niels Lyhne", wie der Atheist in der "christlichen" Gesellschaft ~~um~~ eine Art von Outcast ist. Da wir hier keine Literaturgeschichte betreiben, sondern die bedeutendsten Werke als Wiedergabe der Wirklichkeit, als Ausdruck ihrer tiefsten realen Lebenstendenzen zu erfassen versuchen, können wir zusammenfassend sagen - was übrigens dem literarischen Gehalt des Romans von Dostoiowski genau entspricht - dass es gerade die christliche Gesellschaft ist, die den wiederkehrenden Jesus als Fremdkörper aus sich austossen würde.

Freilich ist das jetzt Angedeutete ein ganz kleiner, wenn auch nicht bedeutungsloser Ausschnitt aus der gesellschaftlichen Wirklichkeit, die hier gemeint ist. Wenn wir früher die theologisch-religionsphilosophische Kritik der religiösen Entfremdung bei Feuerbach, als zu eng, als zu schmal bezeichnet haben, so haben wir dabei - unmittelbar philosophisch-historisch - daran gedacht, dass Hegel die Religion als die Mittelstufe des absoluten Geistes behandelt und dabei auch als Systematiker übersieht, dass die wirklichen Wurzeln der Religion, ihres wirklichen Entstehens und Vergehens sich in

der eigentlichen Sphäre<sup>V</sup>, die Hegel als objektiven Geist bezeichnet, in der er Gesellschaft, Recht, Staat behandelt, befinden. Dabei muss, wie gezeigt, besonders betont werden, dass die Religion mit den wichtigsten Erscheinungsweisen des objektiven Geistes auch jene Organisationsformen teilt, die diesen, ohne \* ihre ideologische Beschaffenheit aufzuheben, auch die Kennzeichen des Überbaus verleihen /Machtapparat für die Ausfechtung ideologischer Krisen/. Ohne diese Frage in der gebührenden Breite behandeln zu können, genügt ein Blick auf die geschichtliche Wirklichkeit, um zu sehen, dass die Religion ein universalgesellschaftliches Phänomen ist; anfangs - und in vielen Fällen auch viel später - ein Regelungssystem des gesamten gesellschaftlichen Lebens; dass sie vor allem das gesellschaftliche Bedürfnis erfüllt, das Alltagsleben der Menschen zu regeln, und zwar in einer Form, die in irgendeiner Weise imstande ist, auf die Lebensführung aller in Betracht kommenden Einzelmenschen ~~xxxx~~ einen direkten Einfluss auszuüben. /Diese allgemeine Aufgabe hat natürlich in den verschiedenen Gesellschaften höchst verschiedene Gestalten. In der Blütezeit der Polis war ein solcher Einfluss auf die Sklaven gar nicht beabsichtigt; im Feudalismus dagegen spielte er bei den Leibeigenen, im städtischen Handwerk etc. eine grosse und wichtige Rolle usw.

Das bringt in jeder Religion eine gewisse Tendenz zur Universalität der Beeinflussungsmittel hervor, von Tradition bis Recht, Moral, Politik etc. gibt es kein gesellschaftlich einflussreiches ideologisches Gebiet, das die Religion nicht zu beherrschen versucht hätte. Während

<sup>V</sup> des gesellschaftlichen Seins, in der Sphäre

aber - je entwickelter eine Gesellschaft ist, desto mehr - die ideologischen Regelungsweisen notwendig Tendenzen zu abstraktiven Verallgemeinerungen, zu gedanklichen Verselbständigungen ausbilden /man denke an die Entwicklung etwa des Rechts/, darf in der Religion, wenn sie ihre gesellschaftlichen Funktionen erfüllen will, nie der oft sehr kompliziert organisierte Kontakt mit den speziellen Schicksalen der Einzelmenschen als Einzelmenschen des Alltagslebens verlorengehen. Wie sich diese Parallelität von weltlicher und religiöser ideologischer Leitung praktisch durchsetzt, zeigt wieder, je nach der ökonomisch-sozialen Entwicklungshöhe einer Gesellschaft, je nach Stand, Formen, Inhalte etc. der Klassenkämpfe ausserordentlich verschiedene Formen. Sicher ist bloss, dass selbst bei völliger Konvergenz der Gebote und Verbote, die beide Gruppen zur Geltung zu bringen bestrebt sind, die Mittel dazu ausserordentlich verschieden ausfallen müssen. Das Recht will z.B. das Alltagsleben der Menschen im Interesse einer bestimmten Klasse auf bestimmter ökonomischen Entwicklungsstufe vor allem durch allgemeine Androhung von Strafen beherrschen; das blosses weitgehende Einhalten dieser Gebote und Verbote durch die Mehrheit der Menschen reicht als Erfüllung einer solchen Zwecksetzung völlig aus. Es ist nun durchaus möglich, ja in den meisten Fällen wirklich, dass die religiöse Regelung dieselben Probleme in der - letzten Endes - selben Weise zu lösen bestrebt ist, wie das Recht. Ihre Mittel werden aber spezifische qualitative Akzente erhalten, die oft weit über den möglichen Wirkungsbereich des Rechts hinaus-

gehen. Man denke etwa an den ersten Weltkrieg. Das Recht kann dem Menschen seine völkerrechtliche Legitimität darlegen, kann darauf hinweisen, dass in der grossen Reihe von Mord, Totschlag etc. das Töten des Feindes durch den Soldaten nicht vorkommt. Das alles ist nicht ohne Wichtigkeit. Wenn jedoch die verschiedenen Konfession damit hervortreten, dass der Mensch, indem er seine Pflichten dem eigenen Vaterland gegenüber restlos erfüllt, seine Seele rettet, den heiligen Überlieferungen der christlichen Menschheit treu bleibt usw., so haben sie das damalige zentrale Klasseninteresse der herrschenden Klassen mit ganz anderer Intensität und Tiefe der Wirkung gefördert, als dies das Recht je zu vollbringen vermöchte. Es ist ohne weiteres einleuchtend, dass solche Effekte nur erzielt werden können, wenn die sich realisierenden teleologischen Setzungen auf reiche Erfahrungen darüber basiert sind, was der Durchschnittsmensch im Alltagsleben für wahr, seiend, wichtig etc. hält, welche konkrete Formen solche Vorstellungen über die Wirklichkeit seiner Umwelt als Wirklichkeit überhaupt in ihm erwecken, mit einem Wort, wie die Ontologie des Alltagslebens in einem bestimmten Zeitpunkt für bestimmte Typen der Menschen beschaffen ist.

Freilich darf dieser Unterschied zwischen religiösen und "weltlichen" Regelungen der menschlichen Handlungen nicht vulgarisiert vereinfacht, nicht auf den abstrakten Gegensatz von unmittelbar und gedanklich konstruiert reduziert werden. Auch für die Religion entsteht, parallel mit der Differenzie-



rung der gesellschaftlichen Verhältnisse, die Notwendigkeit, ihre Entscheidungen begrifflich subtil zu begründen. Der Teufel ist ein Logiker, wird im Falle Guido de Montefeltro bei Dante festgestellt. Wenn aber, wie hier bei Dante, solche Tendenzen zur juristischen Subtilität doch die Evidenz einer möglichen Massenwirkung /Wirkung auf eine Masse von Einzelmenschen im Alltagsleben/ bewahren sollen, so müssen sie in die Praxis des Alltagslebens unmittelbar evident rückversetzbar sein. So bei Dante in diesem Fall, dass die Reue ohne Umsetzung in Praxis für das Heil wertlos sei.<sup>21/</sup> Die von Luther bekämpfte Auffassung des Sündenerlasses als Ware ist ein deutliches Zeichen solcher Tatbestände. Dass auch diese Beeinflussungsmittel mitunter sogar auf lange Zeitstrecken reibungslos funktionieren können, hebt diese Gegensätzlichkeit nicht auf, zeigt bloss, dass sie nie einen absoluten, sondern stets nur einen tendenziellen Charakter hat. In den einzelnen Fällen entscheidet darüber die vom Stand der Klassenstruktur und der Klassenkämpfe determinierte Ontologie des Alltagslebens. Es genügt an die Funktion und Rolle der Religionen in den Weltkriegen zu erinnern, die freilich nicht nur Erfolge dieser ihrer Funktionen zeigen, sondern auch Auflehnungen gegen sie.

Bevor wir jedoch uns auf eine einigermaßen konkrete Analyse einer konkret historischen Erscheinungsweise der Ontologie des Alltagslebens einlassen könnten, müssen wir jene allgemeinen und infolge der Wesensbeschaffenheit des gesellschaftlichen Lebens immer wiederkehrenden Bestimmungen etwas näher betrachten, die einer jeden teleologischen Setzung,

MTA FIL. INT.

Lukács Arch.

120

jeder praktischen oder mit der Praxis zusammenhängenden theoretischen Stellungnahme der Menschen im Alltag zugrunde liegen. Dazu muss gleich eingangs unsere bereits öfter dargelegte These wiederholt werden: dem Alltagsleben liegt eine unmittelbare Beziehung zwischen Theorie und Praxis zugrunde. Diese Unmittelbarkeit muss zwar in den theoretischen Vorbereitungsakten einer jeden - noch nicht zur absoluten Routine gewordenen - Arbeit gekündigt werden. Darin muss nämlich die objektive, unabhängig vom Bewusstsein existierende wahre Beschaffenheit von Arbeitsmitteln, Arbeitsgegenstand etc. objektiv richtig begriffen werden, soll der Arbeitsprozess zu einer erfolgreichen Verwirklichung des in der teleologischen Setzung enthaltenen Arbeitszieles führen. /Es ist deshalb kein Zufall, dass die Verselbständigung dieses Vorbereitungsprozesses der Arbeit zur Wissenschaft und damit zu einem Hinausgehen über diese unmittelbare Verknüpftheit von Theorie und Praxis geführt hat./ Das an sich auf Objektivität gerichtete Nachdenken über die Möglichkeiten der geplanten Arbeitsakte verlässt allerdings diese Unmittelbarkeit nur in Bezug auf das jeweilige konkrete Arbeitsziel. Es kann also die allgemeine unmittelbare Verbindung von Theorie und Praxis im Alltag nie von Grund aus umwälzen. Selbst heute, nach Entwicklung einer ganzen Reihe von selbständig gewordenen Wissenschaften ist diese Struktur des Alltagslebens /auch für die Wissenschaftler selbst in ihrem Alltagsdasein/ dem Wesen nach unverändert funktionierend erhalten geblieben.

Die Befreiung aus dieser universellen Vor-

herrschaft der Unmittelbarkeit in der Beziehung von Theorie und Praxis hat gesellschaftsontologisch einen weitgehend individualisierten Charakter. Ist ja die unmittelbare Erscheinungsform dieses Verhältnisses die Vorherrschaft der menschlichen Partikularität im Ich, die der Affekte in den Reaktionen auf das umgebende Leben, so dass zu ihrer Überwindung eine innere, selbstkritische Umstellung der Persönlichkeit auf diesen in den Objekten liegenden oder zu liegen scheinenden Verhältnissen vonnöten ist. Daraus folgt jedoch keineswegs, dass diese Art der Auffassung und Verarbeitung der jeweils umgebenden Welt, die in ihrer objektiv wirksamen Totalität eine solche Ontologie des Alltagslebens ergibt, einen rein subjektiven Charakter hätte. Im Gegenteil. Alle konkret wirkenden Kräfte, Probleme, Situationen, Konflikte etc., aus denen sich diese Ontologie zusammensetzt, sind objektive Phänomene, zumeist, nicht immer, wie wir sehen werden rein objektiv gesellschaftlichen Charakters. Vom Menschen jedoch, der hier, wie überall, ein antwortendes Wesen ist, hängt es ab, ob er auf diese auf ihn spontan zukommenden Tatsachen spontan oder sich bewusst über die eigene Partikularität erhebend reagiert. Bläben seine Reaktionen auf dem Niveau einer solchen Spontaneität stehen, wird deshalb seine Praxis, die Kontinuität seiner teleologischen Setzung bloss oder vorwiegend von derartigen Motiven bestimmt, so integriert er sich selbst in diese Welt des Alltagslebens, wird diese für ihn seine unaufhebbare, endgültig reale Umwelt, auf deren Probleme er dementsprechend ihrer unmittelbaren Beschaffenheit entsprechend reagiert. Die Summe

dieser Reaktionen muss deshalb in jeder Gesellschaft eine bedeutsame Komponente der Totalität der wirksamen Tendenzen ausmachen.

Uns interessiert gegenwärtig vor allem die Frage, wie aus einem solchen gesellschaftlich entstandenen Subjekt-Objekt-Verhältnis die Vorstellung eines transzendenten Motors aller individuellen wie kollektiven Akte, aller in der Gesellschaft /den Stoffwechsel mit der Natur mitinbegriffen/ sich ergebenden Bewegungstendenzen, Situationen als Antwort der Menschen auf eine so beschaffene Wirklichkeit herauswächst. Wenn wir nun die wichtigsten ontologischen Motive dieses Komplexes ins Auge fassen wollen, so fällt vor allem die, in anderen Zusammenhängen bereits behandelte, Situation auf, dass die Menschen ihre teleologischen Setzungen niemals mit adäquater Kenntnis sämtlicher dabei effektiv wirksamer Kräfte zu vollziehen imstande sind. Dass diese Lage eine wichtige Komponente der Arbeit selbst ist, leuchtet sofort ein; sie ist es sowohl im positiven wie im negativen Sinne. Die Unkenntnis sämtlicher Bestimmungen führt nämlich nicht nur und nicht immer ein Scheitern herbei, die unbekanntes Motive können vielmehr unter Umständen zu einer nicht beabsichtigten Vervollkommnung der Arbeit, zu ihrer Anwendbarkeit auf nicht vorhergesehene ~~in~~ Fälle, Gebiete etc. zustandebringen. Die Wirkung dieser Lage im übrigen Alltag ist noch weitaus verwirrender. Vor allem entstehen sehr oft Lagen, in denen "bei Strafe des Untergangs" sofort gehandelt werden muss, ohne auch nur den Versuch wagen zu können, eine Übersicht der wirksamen Faktoren ernsthaft in Angriff zu nehmen.

Aber selbst, wo die Umstände einen zeitlichen Spielraum fürs Nachdenken gestatten, gibt es sehr häufig unübersteigbare Schranken der erkenntnismässigen Übersicht. Solche Schranken bestehen ständig bereits in Bezug auf die verschiedenen gesellschaftlich-ökonomischen Kräfte, die das Alltagsleben der Menschen beherrschen. Auch wenn sie mit der Zeit wissenschaftlich erkennbar und damit prinzipiell beherrschbar werden, nimmt dieser Prozess nicht selten Jahrtausende in Anspruch; man denke etwa an die Rolle des Geldes im ökonomischen Leben, die zumindest für Altertum und Frühmittelalter eine schicksalhafte Transzendenz erfüllt und auch heute im Alltagsleben der Durchschnittsmenschen nicht selten ihre Schicksalhaftigkeit beibehält. Man denke etwa an die Inflationswellen nach dem ersten Weltkrieg. Wir können hier naturgemäss diese Beispiele nicht häufen; wir verweisen daher nur auf das Faktum, dass der Mensch des Alltags nur im ständigen Kontakt mit anderen Menschen sein Leben zu führen imstande ist, und dass die Menschenkenntnis, als Erkenntnis der wahren Beschaffenheit eines Einzelmenschen, <sup>als</sup> die Voraussetzung seines unmittelbar zukünftigen Handelns sich nie zu einem wirklichen Wissen erheben kann, usw. usw. Die Alltagspraxis ist also immer von einem weiten, vollständig unmöglich zu bewältigbaren Umkreis des Unerkennbaren umgeben. Ist es ein Wunder, wenn in einer solchen, qualitativ wie quantitativ stets variirten, aber im Grundzug konstanten Lebenslage der Menschen - in der Unmittelbarkeit des Alltags - die Transzendenz mit der Immanenz der erfassbaren Umgebung notwendig koexistiert, sie als eine letztthin entscheidende Wirklichkeit wahrgenommen wird?

Und es ist wieder so, dass nur eine Verhaltensweise des Menschen, die über diese Unmittelbarkeit des Partikularen hinauszugehen fähig ist, der hieraus entstehenden Entfremdung in die Transzendenz entgegenwirken kann. Auf dem Niveau der einfachen Unmittelbarkeit ist es selbstverständlich, dass der Mensch bestrebt sein wird, das aktuell Unbewältigte mit jenen Mitteln zu bewältigen, die sich in der vorangegangenen, seine Lebensführung fundierenden Praxis bereits bewährt haben.

Es ist allgemein bekannt, dass die erste Kategorie des gedanklichen Ordners und Beherrschens der objektiven Wirklichkeit die Analogie ist. Wenn Hegel über den Analogieschluss /sicherlich eine entwickeltere, spätere Form seiner Anwendung in der Praxis/ sagt, es wären die Schranken der Induktion, die zum Analogieverfahren führen, so handelt es sich auch bei ihm sachlich um jene Unendlichkeit der Bestimmungen, die wir als Schranke der Erkennbarkeit bei den praktischen Setzungen festgestellt haben. Und konsequenterweise sieht er die Berechtigung der Analogie darin, dass der "Instinkt der Vernunft ... ahnen lässt", dass empirisch gefundene Bestimmungen in der Gattung des Gegenstandes begründet und damit Vehikel zur Ausdehnung der Erkenntnis geeignet sein können. Er fügt hinzu, ohne auch nur einen Versuch zu machen, Kriterien der Richtigkeit anzugeben, dass die Analogien oberflächlich oder gründlich sein können.<sup>22/</sup> Damit weicht aber Hegel vor der wirklichen Frage aus. Von seiner logisch orientierten Methodologie aus gesehen, verständlicherweise, denn es ist tatsächlich unmöglich, logische Kriterien dafür anzugeben, wann eine Analogie ober-

flächlich, wann sie wirklich auf das Sein auftreffend ist. Das ist eine rein ontologische Frage: ihre Lösung hängt vom Geradesosein jener Phänomene ab, die in der Analogie zueinander in Beziehung gebracht werden. Dafür kann es keine abstrakte Regel geben: hinter sehr ähnlich erscheinenden Prozessen kann völlig Divergentes stecken, hinter unmittelbar keinerlei verwandte Züge zeigenden, hane Verwandtes. Darum ist die Analogie letzten Endes zwar überhaupt kein echtes Erkenntnismittel, wohl aber die natürliche, unausrottbare Art, auf neue Phänomene zu reagieren, sie ins System der bereits erkannten einzuordnen. Darum steht sie - ohne mögliche Kontrolle im Voraus - am Anfang des Erkenntnisprozesses der Wirklichkeit, darum wird sie von der Entfaltung des wissenschaftlichen Denkens zu einem subjektiven Impuls für - unabhängig von ihr zu überprüfenden - Hypothesen degradiert.

Diese ontologische Lage macht es verständlich, dass die Analogie in den Anfangstadien des Denkens - und noch lange nach den Anfängen im eigentlichen Sinne - eine ausserordentliche Rolle spielt, dass das Alltagsdenken sich noch heute in praktisch höchst wichtigen Fragenkomplexen auf nie stützt: so ist z.B. das, was wir im Alltagsleben Menschenkenntnis zu nennen pflegen, meistens eine mehr oder weniger kühne oder vorbehaltsvolle analogische Verallgemeinerung vergangener Erfahrungen. Es ist klar, dass ein das menschliche Dasein so tief fundierender Komplex wie die Arbeit bei der Bildung primitiver Analogieschlüsse und bei deren Systematisation eine zentrale Bedeutung erlangen musste. Die Ausweitung der

Arbeitserfahrungen auf die Totalität des Seins zeigt zwei Hauptaspekte. Erstens das Faktum eines teleologischen Zustandekommens von Dingen, Prozessen etc., was naturgemäss & die - in der Arbeit selbst richtige, ausser ihr analogisch höchst zweifelhaft - Folgerung in sich schliesst, die so entstehenden Tatsachen, auch wenn von der Natur selbst die Rede ist, seien als Produkte einer konkret setzenden Absicht entstanden. Selbst auf entwickelter Stufe, nach vielen negativen Erfahrungen tauchen solche Erklärungsversuche der Wirklichkeit mit einer unwiderstehlich scheinenden Spontaneität auf, um die Lücken unseres Wissens auszufüllen, um in den transzendent-unerkannten Umkreis jener Welt, die wir praktisch, wenigstens partiell beherrschen und praktisch ganz beherrschen wollen, einzudringen. Es ist wohl nicht zu bezweifeln, dass den ersten Versuchen, diese Transzendenz zu beherrschen, der Magie ein Analogisieren solcher Art zugrunde liegt. In ihrer abstrakten Struktur hat deshalb die Magie sehr viele formelle Analogien zur Arbeit und zur anfänglichen Erkenntnis, die sie auszuführen, weiterzubilden verhilft. Wir glauben, dass Frazer diese Phänomene vielfach nüchterner, weniger manipuliert betrachtet hat, als das in unserer Gegenwart vielfach geschieht. Den magischen Versuchen, den unbewältigten Umkreis des Alltagslebens faktisch zu beherrschen, liegen anfangs der Arbeit sehr ähnliche Weltansichten zugrunde: mit denen nämlich von den Menschen unerkannte, unpersönliche Konstellationen, Prozesse etc. in den Dienst der Menschen zu stellen, ihre Gefährlichkeit für

MTA FIL. INT.

Lukács Arch.

127



ihn aufzuheben oder zumindest zu mildern versucht wurde. Freilich da diese Prozesse nicht wie die der Arbeit selbst materiell erprobt und kontrolliert werden konnten, musste zu ihrem Ersatz Bewusstseinsmässiges /Zaubersprüche, Zeremonien etc./ treten, unter Umständen mimetische Nachahmungen jener Vorgänge, die man praktisch zu beherrschen versuchte /Höhlenmalerei, Tänze etc./. Es ist charakteristisch, dass viele solche Methoden an die ersten Arbeitsprozesse angehängt wurden und aus diesen oft sehr lange Zeiten hindurch nicht eliminiert wurden, wenn sie später auch oft bloss in der Form eines - halbgegläubten Aberglaubens weiterlebten.

Der Übergang von Magie zur Religion, der sich freilich in ausserordentlich abwechslungsreichen Formen, sehr variiert vollzogen hat, besteht dem Wesen nach darin, dass der Mensch das - arbeitsanalogische - magische, also direkte Beherrschenwollen der Naturvorgänge aufzugeben sich gezwungen sieht, dass er - wieder analogisch - hinter diese sie setzende Potenzen /Götter, Dämonen, Halbgötter etc./ projiziert und sein Bestreben nunmehr darauf richtet, mit verschiedenen Verfahren deren Gunst zu gewinnen, damit sie nun ihrerseits den Ablauf der Ereignisse den jeweiligen gesellschaftlich-menschlichen Interessen gemäss regeln. Die Analogie folgt dabei den Weg der Vergesellschaftung. Je mehr sich diese Vorstellungen entwickeln, je mehr sie sich von der anfänglichen Magie entfernen, je spiritualistischer sie werden, desto klarer tritt in ihnen das Modell der menschlichen Arbeit hervor,

so z.B. in der mosaischen Schöpfungsgeschichte, die auch ein Nacheinander, eine Planmässigkeit, sogar die Notwendigkeit des Ausruhens für den Arbeitenden in das Gesamtbild einbezieht. Dass dabei die Arbeit nun als das geistige Setzen der Arbeitsprodukte zum Ausdruck gelangt, dass der hier gefasste teleologische Entschluss unmittelbar, ohne materiellen Arbeitsprozesses die Verwirklichung des Zieles herbeiführt, ist einerseits ein Erbe der Magie, andererseits zeigt es entwickeltere, spiritualisiertere, gesamtgesellschaftlichere Stadien in der Entwicklung solcher Ideologien. Auf die notwendige Spiritualisierung kommen wir alsbald zurück. Hier sei nur noch als Kontrast erwähnt, dass z.B. Hephaistos das Schild des Achilleus noch mit eigener manueller Arbeit herstellt.

Dem Schöpfergott liegen also ganz unmittelbar die Analogien der Arbeitserfahrungen der Menschen zugrunde. Es gibt aber in diesem Prozess noch weitere Bestimmungen, die den vollendeten Ausbau dieser so universeilen und einflussreichen Entfremdungsform ermöglichen. Zu der einfachen Analogie des Arbeitsprozesses tritt nämlich das, was Marx Verdinglichung zu nennen pflegt. Um die Bedeutung dieser Weise der seinsmässigen Betrachtung der Dinghaftigkeit beginnen. Obwohl die Ausbildung einer umfassenderen und tieferen Naturerkenntnis immer entschiedener dazu führt, die physisch-chemischen und die physiologischen Prozesse als das echt fundamentale Prinzip des Seins in der Natur zu begreifen, ist es klar, dass die Existenz der Dinge keineswegs ein blosser Schein, nicht einmal eine blosser Erscheinungsweise ist, sondern eine Seinsform, die die fundamentalen Naturprozesse unter bestimmten

Umständen in der Unmittelbarkeit verschwinden lässt. Marx hat bei der Feststellung der Prozesshaftigkeit als das Primäre in <sup>V</sup> hingewiesen. Dem widerspricht jedoch keineswegs, dass die Erde in diesem Prozess, durch ihn permanent, vielfach, qualitativ verändert, doch eine bestimmte, im Wandel relativ konstante Dinghaftigkeit in ihrer Gegenständlichkeit bewahrt. Und so geht das in der Natur bis hinunter zu den Kieselsteinen. Demgemäss kann die Arbeit - selbst ein Prozess - teils einen Naturprozess für den Menschen unmittelbar nutzbar machen, teils verwandelt sie ein Ding in ein anderes wieder: nützliches - Ding, etwa einen Stein in ein Werkzeug.

Damit wäre an der eben skizzierten Dualität von Prozess und Ding durch ihr Gesellschaftlichwerden noch nichts geändert. Jedoch bereits die von uns in anderen Zusammenhängen hervorgehobene Aenderung in der Seinsweise des Arbeitsprodukts: das nicht nur ein Gegenstand, sondern auch eine Vergegenständlichung ist, was zur Folge hat, dass sein Fürunssein nicht mehr bloss ein Produkt des Erkenntnisprozesses ist, wie bei den Naturgegenständen, sondern mit seiner seinshaften Beschaffenheit, mit dem Geradesosein seiner objektiven Gegenständlichkeit organisch notwendig verbunden existiert, konstituiert hier einen folgeschweren Unterschied. vor allem dass dieses gegenständliche Fürunssein nur im ökonomischen Reproduktionsprozess sein Sein erweisen und bewahren kann. Marx stellt diese Lage so dar: "Machen Produktionsmittel im Arbeitsprozess ihren Charakter als Produkte vergangener Arbeit geltend, so durch ihre Mängel... Im gelungenen Produkt ist die Vermittlung seiner

<sup>V</sup> der Natur auf die Entwicklung der Erde als Prozess richtig

Gebrauchseigenschaften durch vergangene Arbeit ausgelöscht. Eine Maschine, die nicht im Arbeitsprozess dient, ist nutzlos. Ausserdem verfällt sie der zerstörenden Gewalt des natürlichen Stoffwechsels. Das Eisen verrostet, das Holz verfault... Die lebendige Arbeit muss diese Dinge ergreifen, sie von den Toten erwecken, sie aus nur möglichen in wirkliche und wirkende Gebrauchswerte verwandeln."<sup>23/</sup> Diese Marxsche Bestimmung zeigt deutlich das Wesen eines solchen durch die Arbeit entstandenen Fürunsseins. Einerseits existiert es nur bei gelungener Arbeit als seiende Komponente eines seiendes Komplexes. /Das Produkt der misslungenen Arbeit bleibt naturhaft, mit einem naturhaften, bloss gedachten Fürunssein./ Andererseits versinkt das nicht gebrauchte Arbeitsprodukt wieder in ein bloss naturhaftes Sein. Dieses Fürunssein als wirkliches Sein ist also eine Kategorie bloss des gesellschaftlichen Seins.

Aber auch durch diese unlösbare Gebundenheit des objektiv seienden Fürunsseins an sein bestimmtes Gebrauchtwerden /evtl. Verbrauchtwerden/ im ökonomischen Prozess, zeigt sich dieses gesellschaftliche Sein ebenfalls ~~ein~~ als eine Verdinglichung. Bevor wir die spezifischen Bestimmungen dieser Kategorie mit den Worten von Marx darlegen würden, müssen wir darauf hinweisen, dass in dem ausschliesslichen Gebrauch bestimmter Dinge als Träger streng differenzierter Funktionen für jeden Prozess die Tendenz entsteht, sein Funktionieren in einer rein dinghaften Weise zur Geltung zu bringen. Je entwickelter die technisch-ökonomischen Arbeitsweisen einer Gesellschaft sind, desto vielfältiger und entschiedener

dener. Dabei entsteht unmittelbar noch nichts, worin Kräfte, die nur Entfremdung führen, wirksam werden müssten. Man gebraucht z.B. eine elektrische Lampe, indem man beim Anzünden bzw. Auslöschten an einen Knopf drückt, und normalerweise fällt dabei keinem ein, auch nur entfernt daran zu denken, dass er einen Prozess in Gang, bzw. ausser Gefecht setzt. Der elektrische Prozess ist im Rahmen des Alltagsseins zu einem Ding geworden. Es ist klar, dass das Alltagsleben, nicht nur auf hochentwickelten Stufen voll von solchen spontanen, nicht bewusst werdenden Verdinglichungen ist. Man könnte vielleicht verallgemeinernd sagen, überall, wo die Reaktion auf einen Prozess, sei es in der Produktion, im Verkehr oder in der Konsumtion bereits nicht mehr bewusst, sondern vermittels von bedingten Reflexen vollzogen wird, werden die in Betracht kommenden Prozesse spontan verdinglicht. Die so entstehenden Reaktionen auf die Aussenwelt beziehen sich natürlich auch auf die Natur; der Fluss wird im Alltagsleben der Regel nach ebenso verdinglicht, wie das Schiff, das darauf fährt. ~~Es~~ Wie unentbehrlich diese praktisch-gedankliche Stellungnahme zur Wirklichkeit ist, zeigt sich darin, dass die Sprache - je vielseitiger sie als gesellschaftliches Kommunikationsmittel dient, desto stärker - die von ihr ausgedrückten Prozesse in dinghaften Formen zum Ausdruck bringt. / Schon in der magischen Rolle der Namen und Benennungen ist diese Tendenz wahrnehmbar. / Der Gebrauch der Sprache auf vielen ideologischen Gebieten / Recht, Verwaltung, aber auch Information in der Presse etc. / verstärkt permanent diese Tendenz und übt auf die Tagesgespräche derartig

gerichtete Auswirkungen aus. Der ständige Kampf etwa der politischen Sprache gegen die der Alltagsentwicklung zeigt, wie sehr dadurch die innere Stellungnahme der Menschen den unmittelbaren Ereignissen ihres Lebens, zu deren Träger und Objekte verdinglichend modifiziert wird.

Wir wiederholen: die bis jetzt beschriebenen Prozesse haben in ihrem Wesen noch keinerlei direkte Beziehung zu jenen Verdinglichungen, die, wie wir gleich sehen werden, in der Ontologie des Alltagslebens zu einem wichtigen Fundament jener Verdinglichungen werden, von denen ein gerader Weg zu den Entfremdungen selbst führt. Nur müssen unsere früheren Bemerkungen in zwei Richtungen ergänzt werden: einerseits verstärken vom Standpunkt der Entfremdung an sich "unschuldige" gesellschaftliche Verhaltensarten, wenn sie tief ins Alltagsleben eindringen, die Durchschlagkraft jener, die bereits direkt in dieser Hinsicht wirken, andererseits werden die Einzelmenschen desto leichter von Entfremdungstendenzen erfassbar - man könnte sagen: inklinieren desto spontaner und widerstandsunfähiger auf diese, - je mehr ihre Lebensbeziehungen abstrahierend verdinglicht und nicht als konkret, spontan prozesshaft wahrgenommen werden. Das bedeutet, dass der Zivilisationsprozess zwar ununterbrochen neue Kenntnisse über Natur und Gesellschaft hervorbringt, es wäre aber ein Rückfall in die Illusionen der Aufklärung, zu meinen, diese könnten von selbst geistige Waffen gegen Entfremdungen überhaupt sein; auch gegen die religiöse. Fast könnte man sagen: im Gegenteil. Denn je mehr das Alltagsleben der Menschen - vorläufig noch im bisher angegebenen

Sinn - verdinglichende Lebensformen und Lebenssituationen schafft, desto leichter wird der Mensch des Alltagslebens sich diesen ohne geistig-moralischen Widerstand als "Naturgegebenheiten", geistig anpassen, und dadurch kann im Durchschnitt - ohne prinzipiell notwendig zu sein - ein abgeschwächter Widerstand gegen echte, entfremdende Verdinglichungen entstehen. Man gewöhnt sich an bestimmte verdinglichte Abhängigkeiten und entwickelt in sich - wieder: möglicherweise, im Durchschnitt, nicht sozial notwendig - eine allgemeine Anpassung auch an entfremdende Abhängigkeiten. Nun ist es klar, dass die Verdinglichung, die Verwandlung der Reaktion auf Alltagsgegebenheiten rein durch bedingte Reflexe mit der Entwicklung der Produktivkräfte, mit der Vergesellschaftung des gesellschaftlichen Alltags zunehmende Tendenzen zeigt: sie beeinflussen etwa bei einem Kutscher früherer Zeiten weit weniger das persönliche Verhalten als bei einem heutigen Autoführer.

Dies alles vorausgesetzt können wir zur eigentlichen Marx'schen Bestimmung der Verdinglichung übergehen. In seinen für die Ontologie des gesellschaftlichen Seins grundlegenden Analysen der Warenstruktur, die in sein Hauptwerk einführen, nennt er die Warenform eine "gespenstige Gegenständlichkeit", in welcher die materiell realen konkreten Gegenstände und Prozesse der Produktion von Gebrauchswerten zu einer "blossen Gallerte unterschiedsloser menschlicher Arbeit, d.h. der Verausgabung menschlicher Arbeitskraft ohne Rücksicht auf die Formen ihrer Verausgabung" werden. <sup>24/</sup>

Auf dieser Basis, auf Grund des Wesens dieser gesellschaftlich mit spontaner Notwendigkeit entstehenden Konstellation erwächst aus dem Warenverkehr als materiell-geistiger Reproduktionsform der menschlichen Gesellschaft die eigentliche, die gesellschaftlich relevante Verdinglichung. Marx bestimmt ihr Wesen wie folgt: "Das Geheimnisvolle der Warenform besteht also einfach darin, dass sie den Menschen die gesellschaftlichen Charaktere ihrer eigenen Arbeit als gesellschaftliche Natureigenschaften dieser Dinge zurückspiegelt, daher auch das gesellschaftliche Verhältnis der Produzenten zur Gesamtarbeit als ein ausser ihnen existierendes gesellschaftliches Verhältnis von Gegenständen. Durch dies quid pro quo werden die Arbeitsprodukte Waren, sinnlich übersinnliche oder gesellschaftliche Dinge... Es ist nur das bestimmte gesellschaftliche Verhältnis der Menschen selbst, welches hier für sie die phantasmagorische Form eines Verhältnisses von Dingen annimmt." Und es ist sicher kein Zufall, dass er, im unmittelbaren Anschluss an die zuletzt zitierten Worte, an die Wesenszeichen der religiösen Entfremdung erinnert: "Hier scheinen die Produkte des menschlichen Kopfes mit eigenem Leben begabte, untereinander und mit den Menschen in Verhältnis stehende selbständige Gestalten." 25/

Wir befinden uns in keinen Widerspruch zu dieser Bestimmung von Marx, wenn wir das, was wir "unschuldige" Verdinglichungen genannt haben, von den eigentlichen trennen und ihre Genesis in eine Periode vor Ware und Warenverkehr verlegen. Die Marxsche ontologische Ableitung der Eigenart des Ge-



gesellschaftlichen Seins, weist tatsächlich auf zwei genetische Ausgangspunkte hin. Einerseits wird stets in konsequenter Weise hervorgehoben, dass die Arbeit sowohl historisch-genetisch wie dem Wesen des Seins nach Fundament des Menschwerdens und entscheidende, unentbehrliche Triebkraft der Reproduktion wie der Höherentwicklung des Menschseins ist. Andererseits leitet Marx im "Kapital" das theoretisch-historische Gesamtbild von Sein und Werden der Gesellschaft nicht mit der Analyse der Arbeit, sondern mit der der Warenstruktur, des Warenverhältnisses ein. Dass es sich dabei um eine ontologisch spätere, die eigentliche Genesis miteinbegreifende Stufe des Menschwerdens und Menschseins handelt, zeigt sich schon darin, dass die Arbeit /als konkrete, Gebrauchswerte schaffende Tätigkeit/ein ununterbrochen gegenwärtiges, aber zugleich immer von neuem aufgehobenes Moment des Komplexes Warenverhältnis bildet. Die Verwandlung der konkreten Arbeit in abstrakte, die gesellschaftlichen Schicksale dieser neuvergegenständlichten Form, der abstrakten Arbeit machen eben in ihrer Dynamik im Sein das Wesen der Ware aus. Ökonomisch ist es also evident, dass der Warenverkehr die Arbeit voraussetzt, während es eine Arbeit, sogar eine, deren Entwicklung bereits zur gesellschaftlichen Arbeitsteilung führt, vor der Existenz der Ware durchaus möglich ist.

Betrachten wir nun diesen bis zur Trivialität selbstverständlichen Tatbestand auf seine gesellschaftlich-ontologische Beschaffenheit hin, so ergibt sich vorerst, dass in der Arbeit für sich betrachtet, von ihren primitivsten An-

fängen bis zu ihren höchsten Verwirklichungen der Stoffwechsel der Gesellschaft mit der Natur das übergreifende Moment bildet. In der Organisation der Arbeitsteilung kommen freilich immer stärker rein gesellschaftliche Bestimmungen zur Geltung, der Prozess an sich jedoch, den sie dirigieren, kann diesen Gehalt nie verlieren, ja nicht einmal abschwächen. In dieser Hinsicht besteht zwischen Steinschleifen in der Urzeit und Atomzertrümmerung von heute kein Seinsunterschied. Das hat nun für den Arbeitsprozess selbst - letztthin wieder unabhängig davon, wieviel wissenschaftliche Erkenntnis die jeweilige teleologische Setzung miteinbegreift, - die Folge, dass in seiner praktischen Durchführung keine Verdinglichung im eigentlichen Sinne stattfinden kann. Der Arbeitende muss praktisch jedes Ding als Ding, jeden Prozess als Prozess behandeln, soll das Arbeitsprodukt die teleologische Zielsetzung adäquat verwirklichen. Diese Absolutheit in den das Bewusstsein korrigierenden und kontrollierenden Funktionen des Arbeitsprozesses bezieht sich jedoch ausschliesslich auf jene Vergegenständlichungen, auf die die teleologische Setzung der jeweiligen Arbeit selbst direkt gerichtet ist. In der so erreichten Vergegenständlichung verschwindet der Herstellungsprozess, während er bei jeder praktischen Fehlentscheidung gesellschaftlich-menschlich wieder als Negativität relevant wird: "Machen Produktionsmittel im Arbeitsprozess ihren Charakter als Produkte vergangener Arbeit geltend, so durch ihre Mängel ... Im gelungenen Produkt ist die Vermittlung seiner Gebrauchseigenschaften durch vergangene

Arbeit ausgelöscht", sagt Marx.<sup>26/</sup> Es muss aber bei solchen Tätigkeiten unmissverständlich festgehalten werden, dass ihre Richtigkeit eine unmittelbar und ausschliesslich praktische, auf ein immer konkretes Verhältnis bestimmter Wirkungsweisen von konkreten Prozessen und Dingen bezogene ist; wie sich das dabei wirksam werdende subjektive Bewusstsein sonst äussert /also verdinglichend oder nicht verdinglichend/, ist auf dieser Stufe, in diesen Zusammenhängen gleichgültig. Die unaufhebbare Unabhängigkeit der Naturgegenstände und Naturprozesse von ihren Reflexen im Bewusstsein macht die dabei auftauchenden Verdinglichungen - natürlich unter den eben fixierten Bedingungen - "unschuldig", d.h. sie müssen keineswegs notwendig Entfremdungen herbeiführen oder deren Entstehung erleichtern. Die sehr dies der Fall ist, zeigt sich darin, dass die Fundamente der Sprache /samt ihren verdinglichenden Verallgemeinerungen/, ein beträchtlicher Teil der bedingten Reflexe aus diesem Prozess des Stoffwechsels der Gesellschaft mit der Natur entstanden sind, ohne rein von sich aus in der menschlichen Praxis zu Entfremdungen führen zu müssen.

Die Verwandlung der konkreten Arbeit in eine Abstrakte, des Gebrauchswerts in Tauschwert ist dagegen ein rein gesellschaftlicher Prozess, ein ausschliesslich von den Kategorien des gesellschaftlichen Seins bestimmter. Das Wesen solcher Prozesse beschränkt sich also nicht mehr auf die Verwandlung einer naturhaften Gegenständlichkeit in eine gesellschaftliche Rolle, Funktion etc. der Vergegenständlichungen im dynamischen Komplex ökonomisch-sozialer Prozesse. Zu deren

Wesen gehört es aber auch, dass der Mensch nicht mehr als alleiniges Subjekt in einem prinzipiell subjektjenseitigen Zusammenhang figuriert, wie im reinen Stoffwechsel der Gesellschaft mit der Natur; er wird vielmehr zum simultanen Subjekt und Objekt der hier entstehenden gesellschaftlichen Wechselwirkungen. Damit setzt das für die Entwicklung der Menschengattung so wichtige Zurückweichen der Naturschranke, die Vergesellschaftung der gesellschaftlichen Beziehungen ein. Wir haben bereits in verschiedenen Zusammenhängen darauf hingewiesen, dass dabei Prozesse entstehen, deren unmittelbare Ausgangspunkte stets einzelne teleologische Setzungen der Menschen bilden, die jedoch in ihren gesellschaftlich entstehenden Synthesen rein kausal beschaffen sind, und auch ihr Weg, ihre Richtung, ihr Tempo etc. haben nichts mit Teleologie zu tun. Diese objektiv nicht teleologische Wirklichkeit, die Umwelt der menschlichen Praxis, ist also eine rein gesellschaftliche, auch der Stoffwechsel mit der Natur, womit die Gesellschaftlichkeit selbst einsetzt, ist zwar an sich von Anfang an gesellschaftlich vermittelt, diese Vermittlung wächst aber ununterbrochen sowohl quantitativ wie qualitativ und beherrscht immer stärker das ganze menschliche Leben in seinen Inhalten wie in seinen Formen. Da nun, wie wir wissen, die kausalen Prozesse in der Gesellschaft nur durch Veranlassen ~~von~~ Alternativentscheidungen in den Subjekten der Praxis sich durchsetzen können, muss der veränderte, gesellschaftlicher gewordene Charakter dieser Setzungen auch auf ihre Subjekte in veränderter Weise zurückwirken.

MTA FIL. INT.  
Lukács Arch:

139

Will man diese Veränderungen ontologisch begreifen, so darf man nie vergessen, dass die primäre wie fundamentale Form dieser neuen Seinsweise des Menschen seine ökonomische Tätigkeit im eigentlichen Sinne bildet. Die neue "gespenstige" Gegenstandsform des Tauscherts schafft hier - mit der ökonomischen Entwicklung in steigendem Masse - immer weitergetriebene, immer universellere Verdinglichungen, die auf den höchsten Stufen, im Kapitalismus schon direkt in Entfremdungen, in Selbstentfremdungen umschlagen. Es genügt darauf hinzuweisen, dass es zum Wesen der kapitalistischen Produktion gehört, dass für den Arbeiter seine eigene Arbeitskraft zur Ware, zum Tauschwert wird, die er am Markt, wie jede andere Ware zu verkaufen gezwungen ist. Vom Kauf und Verkauf des Sklaven als instrumentum vocale geht hier ein notwendiger Weg, bei dessen Untersuchung nicht vergessen werden darf, dass er einerseits einen klaren ökonomisch-sozialen Fortschritt mit sich führt, andererseits und zugleich auch, - bei Aenderung der ökonomischen Formen - eine Steigerung der Verdinglichungen und Entfremdungen zu gesellschaftlich entstehenden Selbstverdinglichungen und Selbstentfremdungen. Wie radikal dabei die Prozesse sich verdinglichen, zeigt die Rolle, die das Geld im Alltagsleben /und nicht nur darin, sondern bis hinauf zur generellen ökonomischen Praxis, bis zur ökonomischen Theorie von Marx / spielt.

Es wird gerade hier sichtbar, wie solche Verdinglichungen ins Religiöse umschlagen können. Hier aller-

dings in einer negativen /verteufelten/ Form, wie die auri sacra fames im Altertum; das Verteufeln unterscheidet sich jedoch als ontologische Form der Entfremdung in nichts als im negativen Vorzeichen von der "normalen" Vergöttlichung; wir haben in anderen Zusammenhängen darauf hingewiesen, dass im Calvinismus das erfolgreiche Handhaben des Tauscherts als gottbestimmtes Zeichen der certitudo salutis wirksam wurde. Es ist nicht hier der Ort, detailliert auszuführen, wie dieser notwendige Weg zur äussersten Selbstentfremdung alle Aeusserungen des gesellschaftlichen Lebens, auch die, die nicht unmittelbar zur ökonomischen Produktion gehören, durchdringt; es reicht aus, ~~z~~ ein Beispiel dieser Handlungen anzuführen. In einer ständischen Gesellschaft ist die äussere wie innere Lebensführung des Einzelmenschen durch seinen Stand geregelt. Die geistvollen Hochstapler dieser Zeit mussten also nur die Aeusserlichkeiten ihrer sozialen Daseinsweise zum Gegenstand einer entfremdeten <sup>id</sup> Verdinglichung machen, um als Akteure die Vorteile der Zugehörigkeit zu einem höheren Stand persönlich usurpieren zu können. Der Reiz, den manche von ihnen noch heute ausüben, beruht darauf, dass dazu eine geistvolle Aktivierung ihrer eigenen Persönlichkeit notwendig war. Heute, wo, wie Marx sagt, die Beziehungen der Menschen zu ihrem sozialen Status rein zufällig wurde, erfolgt eine auf höherem Schein dirigierte Prestigekonsumention, die unter allen Umständen selbstentfremdend, das Individuum entstellend und erniedrigend wirken muss.

MTA FIL. INT.  
Lukács Arch.

141

Diese Entwicklung des gesellschaftlichen Seins zeigt sich auch in der religiösen Entfremdung. In grossen Zügen, freilich mit viel gleitenden Übergängen, Ungleichmässigkeiten kann man sie als den Weg von der Magie zur Religion am einfachsten bezeichnen. Frazer hat, vollständig unberührt vom Marxismus, diesen Übergang richtig aus dem Fortschritt der menschlichen Zivilisation abgeleitet, indem gerade deren Entwicklung im Menschen das Gefühl der Ohnmacht den von ihm unbekannt und unerkennbar wirkenden Seinskräften gegenüber erweckt. Mit dieser Entwicklung "gibt er zugleich die Hoffnung auf, den Gang der Natur mittels seiner eigenen selbständigen Hilfsquellen, d.h. mit Hilfe der Magie, zu lenken, und er sieht immer mehr zu den Göttern auf als zu den einzigen Bewahrern jener übernatürlichen Kräfte, die er einst mit ihnen zu teilen behauptete. Mit der fortschreitenden Erkenntnis nehmen daher Gebete und Opfer die führende Stelle in dem religiösen Ritus ein, und die Magie, welche einst als gleichberechtigt galt, ~~ist~~ wird allmählich in den Hintergrund gedrängt und sinkt zur schwarzen Kunst herab."<sup>27/</sup> Bemerkenswert ist dabei, dass Frazer, obwohl er vom Problem der Verdinglichung und Entfremdung keine Ahnung hat, die Tatsachen beschreibend ihre höhere Stufe in der Entwicklung der Religion klar ins Licht rückt.

Das eigentliche Problem dieser Art von Verdinglichung setzt also mit dem von Marx analysierten Phänomen des Warenverkehrs ein. Das Wesentliche besteht darin, dass nunmehr die eigene Praxis des Menschen von ihm selbst verdinglicht wird. Natürlich hängt die Universalität, die qualitative Beschaffen-

heit bei so entstehender Verdinglichung von der Entwicklungsrichtung und Eigenart der Ökonomie selbst ab, ist ja das Durchdringungsein der praktischen Beziehungen der Menschen zueinander davon bestimmt, wie der Warenverkehr ihr Funktionieren beeinflusst. Auch diese Feststellung verstärkt die Wahrheit des bisher Ausgeführten: die Entwicklung in der Gesellschaft, ihr ständiges Gesellschaftlicherwerden muss die Einsicht der Menschen in die wahre Beschaffenheit der von ihnen spontan vollzogenen Verdinglichungen keineswegs verstärken. Es zeigt sich im Gegenteil eine wachsende Tendenz, sich diesen Lebensformen kritiklos zu unterwerfen, sie als unaufhebbare Bestandteile eines jeden menschlichen Lebens sich immer intensiver, die Persönlichkeit immer stärker bestimmend anzueignen. Manche Gegensätzlichkeiten, Ungleichmässigkeiten der Entwicklung erkennen ihr Wesen, wenn sie in diesem Zusammenhang betrachtet werden. Man denke etwa an die zunehmende Entmenschlichung des Sklavendaseins im Altertum, an die Selbstentfremdung der Sklavenhalter, die bereits in der Bezeichnung eines Menschen als *instrumentum vocale* enthalten ist. Natürlich ist Sklaverei schon an sich eine Entfremdung, und zwar für alle Beteiligten; sie erreicht aber ihre objektive, wie auf die Menschen am stärksten entstellend rückwirkende Seinsform, wenn der Sklave zu einer allgemeinen Ware geworden ist und zum "naturhaft"-brutalen Auslöschen des menschlichen Wesens in diesen Beziehungen der Menschen zueinander auch noch das verdinglichende Prinzip des Warewerdens hinzutritt. /Ähnliches, freilich nicht Identisches kann man bei der feudalen Verwandlung der Arbeits- und



Produktenrente in Geldrente beobachten./

Es zeigt sich dabei eine Doppelbewegung: einerseits löscht die Entwicklung bestimmte Formen der Selbstverdinglichung aus, allerdings zumeist nur so, dass auch hier die Naturschranke zurückweicht und eine primitivere Verdinglichung durch eine raffiniertere abgelöst wird. Das führt spontan nicht nur eine Erhöhung der ökonomischen Basis des Lebens für die Mehrzahl der Menschen herbei, sondern zugleich eine Humanisierung und eine Enthumanisierung solcher Selbstverdinglichungen. Man denke daran, wie etwa die niemals tierische, sondern immer gesellschaftlich-menschliche Grausamkeit zugleich zunimmt und abnimmt; ein Vergleich von Dshingis Kan und Eichmann illustriert deutlich diese simultane Doppelbewegung. Es entstehen eben aus den ökonomisch notwendig sich umwälzenden Produktionsverhältnissen ihnen entsprechende, ebenfalls notwendige gesellschaftlich-persönliche Verhaltensarten, die diese innerlich gedoppelten Bewegungen hervorrufen. Diese lassen in bestimmten Fällen gewisse Verdinglichungsformen als mit der menschlichen Entwicklung bereits unvereinbare verschwinden, schaffen jedoch zugleich entwickeltere, vergesellschaftetere neue Formen, denen oft eine noch stärkere Tendenz zu neuen Verdinglichungen innewohnt. So wird jeder bisherige Fortschritt zu einem Rückschritt, und jede nicht streng ontologische Entwicklungstheorie der Gesellschaft muss an dieser unaufhebbarer, innerlich widerspruchsvollen Ungleichmässigkeit scheitern.

MTA FIL. INT.  
Lukács Arch.

144

Man kann die Verdinglichung und Entfremdung im ökonomisch-sozialen Entwicklungsprozess unmöglich verstehen ohne die Einsicht, dass ihre jeweils neue Formen stets Produkte eines ökonomischen Fortschritts sind. Die vulgär-mechanischen Auffassungen des Fortschritts stehen theoretisch hilflos vor dem ökonomisch-sozialen Zwang, an Stelle veralteter Verdinglichungen neue - auch bezüglich des Grades der Verdinglichung - vollkommeneren zu setzen. Sie muss diese entweder sophistisch aus der Welt herauszudiskutieren versuchen, wie dies die literarischen Apologeten des Kapitalismus lange Zeit getan haben, oder muss an dem menschlichen Fortschritt verzweifeln. Eine Ausnahme bilden bloss jene neopositivistischen Soziologen, die in den wohlmanipulierten Verdinglichungen den Gipfel des Fortschritts, das wohlverdiente und würdige "Ende der Geschichte" erblicken. Die romantische Kritik des Kapitalismus hat dagegen zuweilen die neuen Verdinglichungs- und Entfremdungsformen scharfsinnig kritisiert, freilich um ihnen ökonomisch überholte Stadien, ihre primitiveren, gesellschaftlich weniger differenzierten Verdinglichungen und Entfremdungen als Ausweg und Muster gegenüberzustellen. Die schwere Überwindbarkeit beider typisch falschen Anschauungen beruht darauf, dass jede zugleich ein Moment der Richtigkeit enthält. Die vulgäre Fortschrittslehre stützt sich auf die unleugbare, tendenziell ununterbrochene ökonomische Höherentwicklung, zu meist auf allen drei Gebieten, die wir bereits wiederholt charakterisiert haben. Dabei zeigt diese ökonomische Entwick-

lung zweifellos den Fortschritt auf, der in Bezug auf die Gattungsmässigkeit an sich verwirklicht wird. Im romantischen Antikapitalismus dagegen besteht das Moment der Wahrheit darin, dass individuelle Durchbrüche von der Gattungsmässigkeit an sich zu der für sich seienden prinzipiell immer möglich sind; sie können aber, unter für sie günstigen Umständen, die freilich nicht immer vorhanden sind, sich sogar zu sozial relevanten Tendenzen ausbreiten und vertiefen. Es ist also die Einsicht in die Identität von Identität und Nichtidentität innerhalb der menschlichen Entwicklung zur Gattungsmässigkeit nötig, um die echte Dialektik gedanklich richtig zu erfassen.

Wir sahen: die Verdinglichung, die Marx im Warenverkehr als ihr in dem unkritisch-unmittelbaren Verhältnis zu ihm ideologisch notwendig innewohnend beschreibt, führt mit einer bestimmten Zwangsläufigkeit zur Selbstverdinglichung des Menschen, zu der seiner Lebensprozesse, wodurch diese Art der Verdinglichung, im Gegensatz zur früher dargelegten allgemein ontologischen Form, eine innere Tendenz erhält, direkt in Entfremdung zu übergehen. Je stärker die Herrschaft dieser letzteren Tendenz im ökonomisch-sozialen Leben einer Gesellschaft fundiert ist, desto ausgebreiteter wird auch die Tendenz, an sich - vom Standpunkt der Entfremdung - "unschuldige" Verdinglichungsformen zu Vehikeln der Entfremdung auszubilden. Darum muss jeder Versuch, die ideologische Entwicklung zu begreifen, von deren widerspruchsvoller Ungleichmässigkeit ausgehen. Denn, wenn von der einen Seite die wachsende Ent-

faltung der Arbeit, der aus ihr herauswachsende und parallel damit selbständig werdende fortlaufende Vervollkommnung der Wissenschaft die Einsicht der Menschen auch in Bezug auf ihre eigene gesellschaftliche Praxis vermehrt und vertieft, ist es auf der anderen Seite ebenso unzweifelhaft, dass dieselbe ökonomische Entwicklung die gesellschaftlichen Verdinglichungen ebenso in die Breite treibt, wie sie sie ins Gedanken- und Gefühlsleben der Menschen verankert. Diese letzte Tatsache ist wieder eine der Ontologie des Alltagslebens, und gerade hier lässt sich leicht wahrnehmen, wie solche Alltagserfahrungen von der Wissenschaft nicht nur - teilweise - kritisiert und überlegt, sondern sehr oft mit angeblichen Begründungen unterbaut und verfestigt werden. Man denke an das berühmte Problem von Leib und Seele, an die Annahme der Möglichkeit einer unabhängigen Existenz dieser von jenem. Die alten Begräbniszereemonien zeigen nichts von einer solchen völlig selbständigen Existenz der "Seele"; im Gegenteil sie enthalten magisch-zereemonielle Behandlungsarten des /toten/ Körpers, um die Seele dazu zu veranlassen, den Hinterbliebenen Günstiges zu tun, oder ihnen Schädliches zu vermeiden. Gerade der Tod zeugt also für das noch nicht gesellschaftlich verdinglichte Denken zumindest ebenso stark für die letztthinige Untrennbarkeit von Leib und Seele wie dagegen.

Einen entscheidenden - unmittelbar schwer zu widerlegenden - Beweis für die angebliche selbständige, schöpferische Existenz und Aktivität des Psychischen bietet gerade

die Arbeit, in der wie bisher wiederholt gezeigt wurde, das Subjekt der teleologischen Setzungen unmittelbar sowohl als "Schöpfer" des Arbeitsprodukts, wie als selbständig existierende, die Produktion von sich aus leitende Potenz erscheint. Den Zusammenhang der Schöpferkonzeption mit der Verdinglichung haben wir bereits behandelt und gezeigt, dass die scharfe, genaue, metaphysische Trennung den wirklich funktionierenden Prozess in "selbständige", voneinander unabhängige, aktive und passive Entitäten zerreisst und gerade deshalb das seiende Werden des Produkts nur aus einem solchen schöpferischen Akt zu erklären vermag. Werfen wir nun einen Blick darauf, wie die in der Arbeit immanent enthaltene, jedoch erst durch den Warenverkehr zu ihrer vollen "Geistigkeit" herausgearbeitete schöpferische Subjektivität durch die hier vollzogene Selbstverdinglichung des Menschen zu Sein eines selbständigen geistigen Lebens "vervollkommnet" wird. Dass das verdinglichte Produkt eine solche Schöpfung mit logischer Notwendigkeit erfordert, haben wir bereits gesehen. Wenn nun ein unmittelbares, übergangloses Umschlagen des Ideellen ins Materiell-Reelle im Warenverkehr zur allgemeinen gesellschaftlichen Wirklichkeit wird, so wird dadurch die "gespenstige Gegenständlichkeit" der Ware gesellschaftlich verallgemeinert und vertieft.<sup>28/</sup> So wird es nahe liegend, das ideelle Moment zum "Schöpfer" dieser ganzen Welt in einem völligen Aufsichselbstgestelltsein zu stilisieren. Die Wissenschaften untersuchten vorwiegend bloss die konkreten Prozesse in ihrer Unmittelbarkeit, ohne solche Fragen auch nur zu

berühren. Die Wissenschaftstheorien /Methodologien, Erkenntnislehren etc./ gehen dagegen ihrerseits - nicht zuletzt auch unter dem Druck der Ontologie des Alltagslebens - gerade von dieser Konstellation aus, betrachten sie als unaufhebbare Gegebenheit eines jeden Daseins, dem gegenüber nur eine Kantsche, erkenntnistheoretische Problemstellung: wie ist sie möglich? statthaft ist. Ohne hier auf die Geschichte ~~xt~~ solcher Anschauungen näher eingehen zu können, können wir doch - im Gegensatz zu den heute herrschenden Ansichten - feststellen, dass die Erkenntnistheorien im allgemeinen der wahrhaft seinmässigen Beschaffenheit jener Objektstrukturen, von denen sie auszugehen vorgeben, völlig kritiklos gegenüberstehen. Man könnte hinzufügen, je "moderner" desto mehr. Gehört es doch gerade zum Wesen ihrer Methode, - um "rein wissenschaftlich" zu bleiben - die wahre Seinsfrage nach Möglichkeit immer entschiedener auszuschalten. So die Neukantianer im Vergleich zu Kant selbst, so der Neopositivismus in seinen entschiedenen Anfängen. So sagt Carnap sehr klar: "Die Wissenschaft kann in der Realitätsfrage weder bejahend noch verneinend Stellung nehmen, da die Frage keinen Sinn hat." <sup>29/</sup> Das ist hier im Sinne der Verherrlichung der reinen Manipulation, der völligen Ausschaltung jedes Realitätsproblems gemeint, denn in der unmittelbar darauf folgenden Begründung führt Carnap das Beispiel von Geographen an, die zu entscheiden haben, ob in Afrika ein Berg wirklich existiere oder legendär sei. Was die "empirische Wirklichkeit" betrifft, kommen sie zu dem gleichen Ergebnis,

unabhängig davon, wie sie die Seinsfrage beantworten. Die Frage, ob der Berg wirklich existiere, ist für Carnap ein philosophisches Scheinproblem. Dank einer solchen Manipulation mit dem Terminus "empirische Wirklichkeit" weicht der Neopositivismus vor jeder echten Seinsfrage aus; denn es ist klar, dass jeder seiner beiden Gelehrten, wenn er den Berg sieht, betritt, misst etc. - nicht als Philosoph, sondern als schlichter Mensch des Alltags - unerschütterlich davon überzeugt ist, dass etwa sein wirklicher Fuss auf einem wirklichen Boden steht usw.

Dieses extreme Beispiel zeigt, wie man erkenntnistheoretisch das Sein aus der Welt hinausmanipulieren kann. Das hat für unser Problem höchst wichtige Folgen. Denn nicht immer soll bei einer solchen Ausschaltung des Seinsproblems stehengeblieben werden. Husserl hat etwa der Wesenschau das "In-Klammer-Setzen" der Wirklichkeit als methodologische Bedingung vorangestellt. Seine Nachfolger, bereits Scheler, noch entschiedener Heidegger haben gerade hier den Ausgangspunkt für eine neue idealistische Seinslehre gefunden. Nun verschwindet gerade Komplexität, Prozess, Wechselwirkung etc. aus jeder Phänomengruppe, sobald seine Wirklichkeit in Klammer gesetzt wird, ja die Prozedur selbst bedeutet wesentlich eine isolierende Verdinglichung des Phänomens selbst. Darum ist das "In-Klammer-Setzen" eine so populäre und moderne erkenntnistheoretische Methode geworden, nicht nur um Nichtseiendes in Seiendes zu verwandeln, sondern unter Umständen, - wie das sowohl im Existenzialismus wie im Strukturalismus täglich vor-

kommt - aus dem Nichtseienden ein eigentlich und wesentlich Seiendes zu machen. Ist einmal die bewusstseinsmässige menschliche Subjektivität aus einer prozessierenden und prozesshaften Komponente des gesellschaftlichen Seins zu einer selbsttätigen Substantialität verdinglicht worden, was gedanklich in der Spätantike ebenso leicht zu vollbringen war, als im zwanzigsten Jahrhundert, so kennt der Verdinglichungsprozess keine Schranken mehr. Man darf aber - wieder im Gegensatz zu jeder erkenntnistheoretischen Einstellung - nie vergessen, dass die Entwicklung des gesellschaftlichen Alltagslebens das Bedürfnis nach einem solchen Sein, die Bedingungen seines Gedacht- und Erlebtwerdens erst produziert, wenn das Verankertsein des Menschenwesens in seiner eingeborenen Gemeinschaft bereits aufgehört hat, treibendes, schützendes, sinngebendes Prinzip für das Einzelleben zu sein, wenn das für ihn wesentliche Leben zu dem des Privatmenschen geworden ist. Im Hades von Homer kommt nur die vitale Werthaftigkeit des Lebens überhaupt einem Jenseits gegenüber zur Geltung und noch viel später ist für die bei Thermopylä gefallenen Spartaner, ja - mutatis mutandis - auch für Sokrates nur das Sichbewähren im Dienst der Polis das, was dem Menschenleben ein Zentrum, einen Sinn, ein echtes Sein verleiht, was das Weiterleben nach dem Tode /in der Erinnerung der Polisbürger/ möglich macht. Erst die Auflösung der Poliskultur, das Erwachen des Privatlebens zur alleinigen Daseinsweise des Einzelmenschen wirft das Problem der Sinnhaftigkeit oder Sinnlosigkeit des rein individuellen Lebens auf. Stoizismus und Epikureismus ba-



sieren bereits auf diesen Weltzustand, appellieren an die moralischen, das individuelle Leben individuell gestaltenden Kräfte des Einzelmenschen, um für ihn - aus eigener Kraft, unter Ungunst der sozialen Umstände - doch ein sinnvolles Leben und damit auch einen sinnvollen Tod, einen Tod, der ein sinnvolles Leben sinnvoll abschliesst /Problem der Erlaubtheit des Selbstmordes/, zu ermöglichen. Es liegt jedoch im Wesen der Sache, dass dieser philosophisch fundierte Weg nur der einer intellektuellen und sittlichen Aristokratie, der Weisen sein konnte; die Masse - auch die der Freien - war von vorneherein nicht mitgemeint. Natürlich soll man auch die an sich demokratische, auf jeden Bürger bezogene Polisethik nicht historisch stilisieren. Es genügt einen Blick auf die Lustspiele von Aristophanes zu werfen, um zu sehen, wie wenig von einer praktisch realisierten Allgemeinheit die Rede sein konnte. Trotzdem ist das Sollen hier prinzipiell an alle gerichtet, während die Stoa ebenso prinzipiell nur den Weisen meint. Und das ist, auch sozial angesehen, ein qualitativer Unterschied.

Darum konnten diese Formen, aus denen das "unglückliche Bewusstsein", wie Hegel sagt, entsprang, nie eine wirkliche allgemeine, wenn auch praktisch kaum allgemein befolgte Geltung erlangen, wie das für die Polismoral der Fall war. Dieses so entstehende unglückliche Bewusstsein war eines der Entzweiungen, die die bloss privat gewordene Existenz als normal-alltägliche in den Menschen ausgelöst hat. Das Bewusstsein funktioniert, nach Hegels richtiger Beschreibung im Menschen "als des gedoppelten nun widersprechenden Wesens". Die Lage beruht

auf dem Widerspruch im Menschen selbst zwischen wesentlich und unwesentlich; in der Polis war es stets von vornherein klar, was hierher, was dorthin gehört. Dabei erscheint als Wesen - bereits formell und Verdinglichungen zur Konkretisierung erfordern - "das einfache unwandelbare", als unwesentlich, das "vielfach wandelbare" eben die unmittelbar gegebene, partikuläre Beschaffenheit des Menschen. Während in der Polisethik das Volkswohl als letztlich entscheidendes Prinzip von vornherein, von selbst einerseits auf Konkretisierung, auf Aktualisierung angelegt war, andererseits die Seinsforderung der partikulären Persönlichkeit von vornherein beiseite **Schob**, sind die neuen Prinzipien der menschlichen Existenz und Praxis aus der Entzweiung des Menschen mit der Gesellschaft, in der er lebt, und folglich aus seiner inneren Entzweiung entsprungen. Dabei darf nicht vergessen werden, dass diese Entzweiung die erste ideologische Erscheinungsform des Prozesses ist, in dem allmählich durchgehends die vergesellschaftete Form der Gesellschaft und die echte menschliche Individualität entstehen. Erst rückblickend, wozu bereits bei Hegel Ansätze vorhanden sind, können wir die wirkliche Bedeutung dieser Wandlung einschätzen. Solange die aus dem "unglücklichen Bewusstsein" /und seiner Entfaltung zum Christentum/ entsprossenen Formen als Abschluss und Krönung des menschlichen Wesens aufgefasst wurden, musste das notwendig zu Entstellungen führen, darunter zur Unmöglichkeit einer Kritik der auf den Menschen bezogenen Verdinglichung. Das hat zur Folge, dass beide Prinzipien abstrahierend und widersprüchlich sein müssen. Hegel beschreibt diese Bewusstseinsform, wenn auch

höchst abstrakt, doch im Wesentlichen richtig: "Indem es zunächst nur die unmittelbare Einheit beider ist, aber für es nicht beide dasselbe, sondern entgegengesetzte sind, so ist ihm das eine, nämlich das einfache unwandelbare, als das Wesen, das andere aber, das vielfach wandelbare, als das Unwesentliche. Beide sind für es einander fremde Wesen; es selbst, weil es das Bewusstsein dieses Widerspruchs ist, stellt sich auf die Seite des wandelbaren Bewusstseins und ist sich das Unwesentliche: aber als Bewusstsein der Unwandelbarkeit, oder des einfachen Wesens, muss es zugleich darauf gehen, sich von dem Unwesentlichen, d.h. sich von sich selbst zu befreien. Denn ob es für sich wohl nur das Wandelbare, und das Unwandelbare ihm ein Fremdes ist, so ist es selbst einfaches, und hiermit unwandelbares Bewusstsein, dessen hiermit als seines Wesens sich bewusst, jedoch so, dass es selbst für sich wieder nicht dieses Wesen ist." <sup>30/</sup> Das Wesentliche ist unmittelbar seinsmässig irreell und kann nur als abstraktes Sollen ein gesellschaftliches Sein besitzen, während das Unwesentliche /die partikuläre Persönlichkeit/ unmittelbar seinsmässig die stärkste Wirksamkeit hat, obwohl es nunmehr vom Menschen selbst, als ihn beherrschende Seinsweise, verworfen werden muss.

Jede dieser Widersprüchlichkeiten entwickelt unmittelbar als Lösung und Erfüllung eine Selbstverdinglichung und postuliert die Entstehung eines dieser entsprechenden "Schöpfers". Das Wesentliche, da es vom gesellschaftlichen Sein aus nicht spontan konkretisiert wird, muss einen abstrakten

Charakter erhalten; dieser wird jedoch nicht bloss in seiner Anwendung auf den konkreten Einzelfall problematisch /wie das auch bei Setzungen von Recht und Moral notwendig und häufig vorkommt/, sondern in seinem Gesetzsein selbst, da das notwendig allgemeine Prinzip des Wesens sich nunmehr unmittelbar nur als Wesentlichwerden des Unwesentlichen, nur als Heilsweg der individuellen Seele erfüllen kann. Wenn auch im Laufe der Entwicklung nur allzu oft konkrete Setzungen als Bedingungen dieses Heils von den Religionen aufgestellt werden, ist deren innere sachliche Verankertheit sowohl im Heil überhaupt, wie in dem Gerichtetsein auf die Einzelperson als Einzelperson immer widerspruchsvoll, immer problematisch. Der Einzelmensch konnte /und kann/ gattungsmässig werden, indem er im jeweiligen gesellschaftlichen Sein jene Bestimmungen als sein eigenes, über die Partikularität hinausweisendes Dasein und Wesen bejaht und zu verwirklichen trachtet. Das Heil der Seele als allgemeines und einzelnes Ziel muss aber gerade diese konkreten Vermittlungen der Gattungsmässigkeit überspringen und die Vollendung des individuellen Lebens mit einer - transzendenten - Erlösung des Menschengeschlechts überhaupt unmittelbar und darum unaufhebbar widersprüchlich vereinigen. Auf der einen Seite ist die jeweils gegebene Partikularität des Menschen objektiv stets eine Verwirklichung der jeweiligen Gattungsmässigkeit an sich. Da nun diese, wie wir gesehen haben, objektiv stets den konkreten Möglichkeitsspielraum der Gattungsmässigkeit für sich schafft, können aus den so entstehenden Widersprüchen zwar tiefe, ja

unlösbar Konflikte, bis zur aktuell-faktischen Unlösbarkeit der Tragik entstehen, sie bleiben aber doch Konflikte innerhalb eines konkret historischen gesellschaftlichen Seins, während ideologisch eine gedoppelte Abstrahierung entstehen muss: das Wesen des Menschen wird für ihn selbst transzendent, eine Verkündigung aus dem Jenseits des /gesellschaftlichen/ Menschenlebens; sucht er ja gerade im Jenseits, die Erfüllung, die Erhöhung über die eigene Partikularität, die sein eigenes gesellschaftliches Sein infolge der Verdinglichung ihm immanent nicht einmal als Möglichkeit zu zeigen imstande sein kann. Dem entspricht, dass seine Partikularität, das "unbeständig Unwesentliche" an ihm selbst ebenfalls eine verdinglichende Degradation erfahren muss. Sie ist nicht mehr Ausdruck einer Gattungsmässigkeit an sich, deren Höherführung zum Fürsichsein darin als Möglichkeitsspielraum gegeben ist, selbst wenn die Verwirklichung zum tragischen Untergang führt; es muss vielmehr eine Degradation erleiden, indem sie als das bloss Kreatürliche am Menschen, als menschlich-untermenschlich verdinglicht wird, als etwas, was nur mit transzendenter Hilfe aus diesem dem Menschen zugleich naturhaften und unwürdigen Zustand befreit werden kann.

Ohne vorerst noch auf die Vielheit der in dieser Konstellation permanent gesetzten Schöpfer-Geschöpf-Beziehungen einzugehen, richten wir unsere Aufmerksamkeit auf die Verdinglichungen, die in der Folge der metaphysischen Trennung von Seele und Leib entstehen müssen. Während in früheren Stadien

Gattungsmässigkeit an sich und für sich zwar Entwicklungsstufen der Menschen bezeichneten, bestimmten beide doch gleicherweise zugleich die Lebensformen der Menschen als vereinheitlichende Totalität von Tendenzen mannigfacher Art, in der das Materielle und das Bewusstseinshafte in ununterbrochenen lebendigen Wechselwirkungen zueinander standen. Jetzt wird jedoch die Sphäre des Unwesentlichen als die der Kreatürlichkeit zu einer Art von körperlichem Kerker der Seele, dessen Verlassen erst die sinnvolle Existenz der Seele garantieren kann. Diese Konstruktion ist bereits - auf heidnischem Boden bleibend - für die Neuplatoniker vorhanden; sie dominiert die wesentliche weltanschauliche Aktivität der verschiedenen Sekten etc. der generellen Privatisierung; im frühen Christentum steigert sich in allein konsequenter, freilich radikal phantastischer Weise diese Sehnsucht, das Kreatürliche radikal hinter sich zu lassen, sich davon befreit zur Sinnhaftigkeit des Lebens zu erheben, zu den Wunsch- und Traumbildern der Apokalypsen, in denen die radikale Zerteilung des Seins zwischen Unwesentlichen und Wesentlichen durch den Weltrichter endgültig besiegelt wird, die ein ewiges, durch nichts gehindertes Leben auf dem Niveau der sich selbst erreichten, in diesem Sicherreichen erlösten Seele von der Gottheit verliehen und garantiert wird. /Trotz verschiedener mythologischer Varianten gehört auch der Manichismus in diese Gruppe./ Abgesehen vom Kontrast der irdischen Immanenz zur Transzendenz in einem überirdischen Jenseits wird dabei ein ontologisch entscheidender Gegensatz sichtbar: zwischen der unaufhebbarer Prozesshaftigkeit der von der jeweiligen Verknüpfung

aller irdisch determinierten Lebensführungen und zwischen der ewig gewordenen, endgültigen Zuständigkeit im Sein der erlösten Seelen. Es soll natürlich nicht verkannt werden, dass sich darin eine innerlich wie äusserlich vielfach abgestufte, vom Ordinarsten bis zum Subtilsten reichende Sehnsucht der Menschen verbirgt. Wir wollen gar nicht vom Rentnerideal sprechen, das die Zeit des Alters mitunter des ganzen Lebens in einem sorglos unveränderlichen Zustand der permanent erfüllbaren Lebenswünsche fixieren möchte. Wenn man aber auch menschlich-moralisch Höheres, ja ganz Hohes meint, so darf der hier entscheidende Gegensatz von Dauer als Prozess der permanenten Selbsterneuerung und von "ewiger" Zuständigkeit als Sicherung für das Verbliben auf einer bestimmten seelischen Höhe nicht übersehen werden. In der letzteren Intention - mag ihr menschlicher Gehalt noch so tief, noch so stark auf Verewigung echter Werte gerichtet sein - steckt mit innerer seinsmässigen Notwendigkeit ein Basieren auf Verdinglichung. Jede menschliche Eigenschaft, jede Leistungsfähigkeit, jede Tugend etc. wird sogleich verdinglicht, wenn ihre Dauerhaftigkeit nicht auf ununterbrochen, stets erneuerten einzelnen Setzungen, deren Kontinuität erst die Dauer in der Reproduktion ausmacht, beruht; sogar ihre bloss aus Wiederholung der setzenden Akte bestehende Reproduktion kann sich auf dem Wege der Routine in eine mehr oder weniger erstarrte Verdinglichung verwandeln.

Es ist nicht schwer einzusehen, dass die Erfüllung einer jeden Sehnsucht nach Erlösung nur in verdinglichten Formen erfolgen kann. Keine Geistigkeit, keine Lei-

denschaft im Entwerfen und in den Verwirklichungsversuchen, vor allem im Erträumen solcher Erfüllungen kann dieser ontologischen Notwendigkeit der Verdinglichung entgehen. Nimmt man die höchste dichterische Verkörperung der Sehnsucht nach Erlösung der menschlichen Persönlichkeit, Dantes "Göttliche Komödie", so kann man gerade im Gegensatz der immer erneuten, lebendigen Wirkung der "Hölle" zum gelehrtenhaften Achtungserfolg des "Paradieses" ansehen, dass die tragischen oder tragikomischen unlösbaren Konflikte dort den menschlichen Lebensprozess in seiner seinsmässigen echten Prozesshaftigkeit widerspiegeln, währen hier auch echte Tugenden zu einer Verdinglichung erstarren, wobei nur - letzten Endes spielhafte, bestenfalls subjektiv-lyrische - Scheinbewegungen den Schatten den Schein einer unverdinglichten Lebenshaftigkeit verleihen können. Das ist kein Zufall, sondern folgt notwendig aus dem Setzen eines menschlichen Daseins in der Form der Verewigung seiner guten, in der des Auslöschens seiner schlechten Eigenschaften, ja seiner blossen Schwächen. Nicht nur verdinglicht sich durch das Verschwinden der permanent kampfvollen, der prozesshaften Reproduktion der Persönlichkeit, diese selbst zur erstarrten Totalität, sondern auch die einzelnen Eigenschaften müssen sich bis zu einem gewissen Grade verdinglichen, damit sie quantitativ aneinander messbar, in die überirdische Hierarchie einordbar werden, damit ihre Kämpfe aufhören ein innerer kathartischer Prozess zu sein, so dass es in extremen Fällen sogar möglich wird, Schuld und Sühne in einer Art von Warenverkehr zu verdinglichen /Ablass-



frage/. Man pflegt von idealistischer Seite dem "Kommunistischen Manifest" vorzuwerfen, dass es behauptet, es sei von der kapitalistischen Gesellschaft "die persönliche Würde in den Tauschwert  $\sqrt$  geworden? Es besteht freilich der Unterschied, dass die weltliche Verdinglichung, das offen markt-mässige Zur-Ware-werden von Tugenden und Laster in zynischer Offenheit auftritt und leichter durchschaubar wird, als sie in ihren transzendent-theologischen Formen war /und vielfach noch heute ist/. Hier kommt es nur darauf an, ohne auf historische Details eingehen zu können, dass das Setzen einer jeden Transzendenz, die auf das Gestalten des eigenen Lebens durch die Menschen selbst gerichtet ist, eine Reihe, eine Gruppe, ja ein System von Verdinglichungen entstehen lässt, die zur ideologischen Konsequenz haben, dass die Menschen sich leichter, widerstandsloser, oft sogar begeistert entfremden lassen, dass der ideologische Kampf gegen das den Menschen erniedrigende Prinzip in der Entfremdung auch innerlich gehehmt, ja vollständig aufgehoben wird.

Ein wichtiges ideologisches Moment dieser als unwiderstehlich scheinenden Macht der Entfremdung sind jene Verdinglichungsformen, die von der Annahme einer absolut selbständigen, substantiellen Existenz des jeweils teleologisch setzenden Subjekts ausgehen. Wir haben diese Frage bereits gestreift, jetzt kommt es darauf an, das verdinglichende Motiv in dieser Setzungsart weiter zu konkretisieren. Man kommt dabei schon am Ausgangspunkt zu dem bedeutsamen Kreuzweg der Ontologie: ist dieses setzende Subjekt ein Produkt der Ent-

$\sqrt$  aufgelöst<sup>31/</sup> - ist aber aus dem Heil der Seele im Christentum etwas anderes als ein - freilich spiritualisierter - Tauschwert

wicklung, so ist seine eigene Tätigkeit notwendig durch und durch prozesshaft, ist nichts weiter als die Einheit in der sich reproduzierenden, selbstbewahrenden Kontinuität der Lebensführung. Jedoch bei einer Einheit, die nur im Prozess sich zu erhalten und zu erneuern vermag, bedeuten tausend vollführte Entschlüsse bloss eine Möglichkeit /eine Wahrscheinlichkeit/ dafür, dass im tausendersten Fall die Entscheidung ebenso ausfällt. Da für die menschliche Wirklichkeit, soweit sie nicht rein physisch oder physiologisch determiniert ist, nur eine Notwendigkeit "bei Strafe des Untergangs" in Wirksamkeit tritt, kann keine noch so häufige Wiederholung einer Setzung die absolute Garantie für ihre Wiederkehr unter neuen Umständen bieten. Das ist bereits eine objektive Grundtatsache in der Ontologie des gesellschaftlichen Seins. Durch die oben beschriebene Verdinglichung entsteht ein völlig entgegengesetzter ideologischer Schein, der indem er unter Umständen im Denken und Erleben der Mehrzahl wirksam wird, zu einem - objektiv scheinenden - Bestandteil dessen erwächst, was wir als Ontologie des Alltagslebens bezeichnet haben, deren Auswirkungen derart beschaffen sind, dass sie im Bewusstsein der Beteiligten als objektives Sein auftreten. Und damit verschwindet die Wechselwirkung zwischen Subjekt und Umwelt, das Antworten des Subjekts auf die Fragen, die die Bewegung der ihm äusseren Wirklichkeit für es aufwirft, Sein Handeln wird entweder eine metaphysische Folge seiner Subjektsbeschaffenheit oder das mechanische Resultat von Milieukräften. Indem solche Überzeugungen sich verbreiten und verfestigen,

wird eben dadurch die Verdinglichung zu einem gesellschaftlichen Kraftfaktor, so dass sie auf die Menschen des Alltagslebens - trotz ihrer in Wirklichkeit rein ideologischen Beschaffenheit - als eine, ja als die Wirklichkeit einwirkt. Bei dem jetzt zu behandelnden Fall der selbständigen Existenz des menschlichen Subjekts, als seiner seinsmässigen Unabhängigkeit sowohl von jeder gesellschaftlichen Umwelt, wie von den physiologischen Gesetzen, die den Organismus regieren, kommt es vor allem auf das Geschaffensein nicht nur des Seins, sondern auch des Geradesoseins an. Die konkreten Formen dieses Geschaffenseins sowie des unverändert Erhaltenbleibens der zur ursprünglich geschaffenen Substantialität wechseln natürlich historisch, sie bewahren aber gerade die entscheidenden stabilmachenden Züge. In der Erbsünde erscheint diese Natur der Verdinglichung am prägnantesten, indem darin die Eigenart des Menschseins mit allen seinen dynamischen Widersprüchen einer solchen mechanisch fixierten, nur transzendent aufhebbareren Verdinglichung untergeordnet wird. Aber das so verdinglicht-substanzierte Ganze muss diese seine Struktur in den Details bewahren: die einzelnen Eigenschaften des Menschen, seine Tugenden wie seine Laster erhalten ebenfalls eine so verfestigte Seinsweise, so dass das, was konsequent zu Ende geführt, im religiösen Loben immer wieder auftaucht, mit dem Geschaffensein des Menschen in seinem Geradesosein bereits sein - transzendentes - Heil oder Verworfenheit mitenthält. Diese Auffassung beherrscht natürlich nicht alle Etappen der religiösen Entwicklung in gleicher Weise,

aber die Möglichkeiten einer Aktivität des menschlichen Subjekts sich selbst gegenüber haben in dieser Sphäre ebenfalls einen transzendierend verdinglichenden Charakter. Am deutlichsten spricht sich das im Gebet aus, als Appell an die Transzendenten Macht, an uns etwas für unser Heil Wichtiges zu vollziehen; auch die Askese ist nur scheinbar ein echt aktiver Prozess, denn in ihr werden bestimmte Teile des Komplexes Leib-Seele isolierend, verdinglichend abgesondert, in Gegensatz gebracht, um durch solche Operationen den Einfluss des Leibes auf die Seele, auf ihr Heil zu brechen. Das verdinglichende Selbständigmachen des Subjekts führt so zu einem gedanklich-praktischen Zerreißen des seinsmässig immer einheitlichen - wenn auch natürlich sich in Widersprüchen und Konflikten bewegenden - Lebensprozesses, dessen aktive Komponenten in solcher Umformung sich zu stabilen und "substanzhaft"-permanent wirkenden Verdinglichungen fixieren. Die ganze Religionsgeschichte ist erfüllt von solchen Erstarrungen der dynamischen Momente des Lebens und - verständlicherweise - mit Auflehnungen dagegen. Die sogleich zu behandelnde Frage der Sekten und Religionen ist weitgehend, freilich keineswegs vollständig von solchen Prozessen der Verdinglichung, des Kampfes dagegen, der auf neuem Boden entstehenden neuen Verdinglichungen erfüllt. Gerade die Tatsache eines ständigen gesellschaftlich-geschichtlichen Wandels von Erstarrungen und Wiedererstattungen menschlicher Lebensprozesse zeigt, dass es sich hier niemals um Dinge, niemals um seinsmässige oder gar um ewige Substanzialitäten handeln kann, sondern bloss um Verdinglichungen der realen Prozesse. Es

gibt nichts Verdinglicheres als Dogmen und doch gibt es wenig, dessen Wesen und Gehalt einem so permanenten Wandel unterworfen wäre, als es gerade bei Dogmen der Fall zu sein pflegt.

Solche Verdinglichungsprozesse sind jedoch keineswegs auf die religiöse Sphäre beschränkt. Der Warenverkehr, die kapitalistische Ökonomie, die später aus ihr herauswachsende Manipulation, ihre jeweiligen ideologischen Reflexe produzieren natürlich täglich und stündlich Verdinglichungen im Massenmasstabe. Ihre ökonomische Urform hat Marx selbst beschrieben, und er versäumte nicht bei ihren komplizierteren Erscheinungsformen auf das Originalmodell zurückzuweisen. Ich führe nur ein Beispiel aus der Fülle an. Bei Betrachtung des Geldkapitals schreibt Marx über den gesellschaftlichen Charakter des Reichtums: "Dies sein gesellschaftliches Dasein erscheint also als Jenseits, als Ding, Sache, Ware, neben und ausserhalb der wirklichen Elemente des gesellschaftlichen Reichtums." Er setzt diese Analyse bei den Geldkrisen fort, bei denen in Erscheinung zu treten scheint, "dass die gesellschaftliche Form des Reichtums als ein Ding ausser ihm existiert." Und er zeigt in der Entwicklung der Ökonomie die immer wieder neu reproduzierte Verdinglichung als wichtiges Moment auf, wobei er auch darauf hinweist, dass die objektive Höherentwicklung der Ökonomie zwar die ontologische Absurdität solcher Verdinglichungen hervorbringt, zugleich jedoch in der Erscheinungswelt sie als unaufhebbare und ideologisch herrschend wirkende Momente immer wieder neu reproduziert: "Das

kapitalistische System hat dies in der Tat gemein mit früheren Produktionssystemen, soweit auf Warenhandel und Privataustausch beruhen. Es tritt aber erst in ihm am schlagendsten und in der grotesksten Form des absurden Widerspruchs und Widersinns hervor, weil 1/ im kapitalistischen System am vollständigsten die Produktion für den unmittelbaren Gebrauchswert, für den Selbstgebrauch der Produzenten aufgehoben ist, also der Reichtum nur als gesellschaftlicher Prozess existiert, der sich als Verschlingung von Produktion und Zirkulation ausdrückt; 2/ weil mit der Entwicklung des Kreditsystems die kapitalistische Produktion diese metallene Schranke, zugleich dingliche und phantastische Schranke des Reichtums und seiner Bewegung, beständig aufzuheben strebt, sich aber immer wieder den Kopf an dieser Schranke einstößt." 32/

Ideologisch ist diese Tendenz der Verdinglichungen ganz deutlich in den Wirkungen der kapitalistischen Arbeitsteilung auf die Wissenschaften sichtbar. Nicht in der Differenzierung infolge der Arbeitsteilung zeigt sich dieser Effekt so am deutlichsten. Die Differenzierung selbst ist eine unerlässliche Voraussetzung der genauen Erkenntnis, der theoretischen und praktischen Bewältigung der Wirklichkeit. Die Verdinglichung zeigt sich erst dort - allerdings allgemein und massenhaft -, wo spontan oder "erkenntnistheoretisch begründet", die praktisch /richtig oder falsch/ aufgefasste Selbständigkeit eines Wissenszweiges als ein selbständiges Sein sui generis aufgefasst wird. Auch hier verschwindet damit sowohl jede reale Genesis, wie auch jeder wirkliche Prozess, der

seinhaft immer ein totaler ist, der in seiner realen Beschaffenheit diese erkenntnistheoretisch oder methodologisch gezogenen Grenzen nie respektiert, dessen Erkenntnisbild jedoch - von solchen Methodenlehren und von der ihnen entsprechenden Praxis vergewaltigt - bereits als beliebig manipulierbares Sein erscheint. Die Folgen solcher Einstellungen zeigen sich schon in der rein einzelwissenschaftlichen Praxis, der zentrale Ort ihrer Herrschaft jedoch ist die Synthese der Wissenschaften bis zu einem Weltbild, bis zur Philosophie. So gut wie alle Krisen des philosophischen Denkens unserer Zeit entspringen aus solchen Konstellationen der Verdinglichung, einerlei ob diese sich als positivistische Wirklichkeitslosigkeit und darum Ideenlosigkeit, als manipulierende Entideologisierung oder als subjektivistisch überspannte Willkür und demzufolge, letzten Endes, als Vorherrschaft eines Irrationalismus zeigt.

Auch dieser Verdinglichung dringt aus dem Leben ins Denken und nicht umgekehrt, wenn sie auch auf die Ontologie des Alltagslebens der Gegenwart stark abfärbt. Diese verursachende Priorität des Lebens zeigt sich in den bewusstseinsmässigen Objektivationen selbst: von der Sprache bis zu den Motiven der Taten durchdringt der Verdinglichungsprozess alle Lebensäusserungen der heutigen Menschen. Man denke etwa daran, wie zum immanenten Verständnis des Seins geschaffene, angebliche Seinskategorien wie Milieu und mechanisch erfasste Vererbung das Ganze der auf Fortschritt, auf Befreiung von religiösen Vorurteilen gerichteten Weltanschauungen zeitweilig vollständig verdinglicht haben. Die grosse Literatur hat im Allgemeinen eine,

oft erfolgreiche defetischisierende Tendenz; inx dieser Zeit wurden aber selbst bei bedeutenden Schriftstellern, wie Zola oder Ibsen, diese Verdinglichungen, mit ihren Menschen und Schicksale deformierenden Wirkungen fast mit der Intensität der religiösen Entfremdung in ihre Werke, sie entstellend, einverleibt. Selbstverständlich kann das Verhältnis des Menschen zu sich selbst, zu seinen eigenen Taten, Fähigkeiten etc. von diesen Einwirkungen nicht frei bleiben. Tolstoi spottet oft darüber, dass die "Gebildeten" die künstlerische Begabung als etwas selbständig, von der sonstigen Persönlichkeit unabhängig Existierendes auffassen. Schon vor seinem Auftreten hat Schopenhauer den schlagendsten Beweis für die Richtigkeit dieser Polemik geliefert, indem er stolz-bewusst verkündete: die Ethik eines Philosophen sei für dessen eigenes Leben ohne Verbindlichkeit, was in einer verdinglichten Welt ebenso evident und wahr zu sein scheint, wie das etwa ein Warenhausbesitzer das volle Recht hat, seine Anzüge bei einem Massschneider verfertigen zu lassen.

Das alles bezieht sich noch auf jene Etappe der ökonomischen Entwicklung, deren Grundtendenz eine Befreiung von religiösen Entfremdungen war. Es ist selbstverständlich, dass die entfremdenden Wirkungen der Verdinglichungen dort noch stärker wirksam werden, wo ideologische Gegenbewegungen auftreten, und zwar solche, die nicht mehr direkte und einfache Erneuerungen der religiösen Ideologie erstreben, sondern die Ergebnisse der neueren Wissenschaften in den Dienst einer



politisch-sozialen Reaktion zu stellen bestrebt sind. Wir denken dabei in erster Linie an die Rassentheorien des 19. Jahrhunderts, deren Beziehungen zu einer Art von sozialem Darwinismus allgemein bekannt sind. Es ist ebenso bekannt, dass auf solchen Wegen von Gobineau über Chamberlain bis Rosenberg-Hitler die ganze Entwicklungsgeschichte der Menschheit in eine Permanenz der angeblich ursprünglichen und im Wesen unveränderlichen Rasseigenschaften verwandelt wurde. In der konsequenten Durchführung verschwindet aus Geschichte und Wesen des Menschen jeder Prozess, jede Entwicklung. Der Mensch ist nichts weiter als eine - je nach Abstammung - reine und unreine Verkörperung seiner Rassenessenz, einer Verdinglichung, deren Genesis freilich ebenso unerklärbar bleibt, wie die göttliche Erschaffung des Menschen in den Religionen. Diese verdinglichende Ideologie, wenn sie sich der ökonomischen Grundlage eines imperialistischen Monopolkapitalismus bemächtigt, führt dann zu den alibekanntem Entfremdungen der faschistischen Systeme. So entgegengesetzt jedoch die ökonomische Basis, die gedankliche Begründung des Sozialismus auch ist, darf nicht vergessen werden, dass die Stalinsche Ideologie es zustande gebracht hat, den Marxismus selbst zu verdinglichen. Sind nach Marx in den Übergangsperioden verschiedene Formen der Entfremdung, als Erbschaft der Vergangenheit möglich, so ist es klar, dass die Verdinglichung in die Theorie und Praxis hineingetragen, die sonst zum Absterben verurteilten Tendenzen der Entfremdung zu einem neuen Leben erweckt, sie

quantitativ ausdehnt, qualitativ vertieft. Die so oft aus anderen Gesichtspunkten aufgeworfene Forderung eines radikalen Bruchs mit der Stalinschen Methode, zeigt ihre Notwendigkeit auch auf diesem Gebiet.

Es ist kein Zufall, dass schon vor der eigentlichen Vorbereitungsperiode zu jenen massenreaktionären Strömungen, die dann im Faschismus ihre Aufgipfelung erreichten, die Erneuerung des Mythos, die Sehnsucht nach einer Wiederkehr von mythenschaffenden Zeiten eine wachsend bedeutende Rolle spielte. Mit dem Darwinismus in der organischen Welt, mit den von Morgan initiierten ethnographischen Untersuchungen entstand die wissenschaftliche Grundlage, die Vorgeschichte und Geschichte des Menschwerdens als einen immanenten, innerlich notwendigen historischen Prozess aufzufassen, der jeden Appell an Transzendenz ins Reich der Märchen verbannt und den Menschen als von Natur und Gesellschaft geschaffenes - menschlich gesprochen: selbstgeschaffenes - Wesen begreiflich macht. Aus ideologischen Gründen, die erst am Schluss dieses Abschnitts ausführlich behandelt werden können, lösten diese Möglichkeiten offene wie versteckte Widerstände aus. Die offenen sind leicht begreiflich, da in den bürgerlichen Gesellschaften höchst selten ein wirklich radikaler Bruch mit der Ständeschichtung vollzogen wurde, so dass - gerade und insbesondere im Alltagsleben - die Traditionen dieser Periode /Abstammung etc./ lebendig wirksam geblieben sind. Damit entstehend ein spontanes soziales Wertvorurteil gegen die Ab-

stammung des Menschen aus der Tierwelt, für sein Geschaffensein von Gott, worin die "weitanschaulichen" Überreste der adeligen /oder patrizischen etc./ Ursprünge gefühlsmässig betont waren. Wenn wir noch hinzufügen, dass das einstige Befreiungspathos des Atheismus oder Pantheismus im 19. Jahrhundert mehr oder weniger verblasste, ist das Outcast-sein der Anhänger solcher Lehren im Alltag der bürgerlichen Gesellschaft nicht mehr Überraschend.\* Da freilich trotz alledem der wirkliche Glaube an die offiziellen religiösen Verkündigungen doch weitgehend im Abnehmen begriffen war, ist es leicht verständlich, dass nicht nur die reaktionären Strömungen eine Sympathie für die ideologische Erneuerung der Mythen hegten, sondern diese auch stark ins Alltagsleben der Intelligenz eindringen, ja geradezu geistigen Mächten wurden.

Diese geistige Anziehungskraft der Mythen beruht zwar, genau betrachtet auf blossen Analogien, enthält also überwiegend bloss willkürliche Ähnlichkeiten, ist aber als gesellschaftliches Bedürfnis nicht zufällig. Denn die Mythen selbst waren auch ursprünglich stark davon bestimmt, auf die Fragen des "was tun?" einer primitiven Gemeinschaft durch die Schilderung ihrer fiktiven Genesis, auf die Sollensfrage mit einer die Genesis verdinglichenden Seinsdarstellung zu antworten. In welcher Form diese Verwandlung des Entstehungsprozesses in ein einmaliges, als endgültig, als transzendent bestimmtes Sein vollzogen wurde, ist natürlich nach Ort und Zeit,

\* In der Handschrift steht noch: "Jacobsen schildert im "Niels Lyhne" sehr gut diese gesellschaftliche Lage."

nach der Beschaffenheit der jeweiligen Gemeinschaft ausserordentlich verschieden. Was hier für uns - vom Standpunkt der Gegenwartsprobleme - bedeutsam ist, ist die ideologische Doppelseitigkeit des vom Mythos gesetzten, zur Geltung erhobenen Seins: einerseits wird die transzendente Genesis der betreffenden Menschengruppe mit der apodiktischen Sicherheit einer Offenbarung seinshaft dargestellt und fixiert, andererseits sind diese Offenbarungen der Regel nach einem ununterbrochenen Umwandlungsprozess ausgesetzt. Bei Wandlungen der äusseren Lage, der inneren Beschaffenheit und damit der materiellen und ideologischen Bedürfnissen einer solchen Gesellschaft entsteht auch das Bedürfnis einer Neuinterpretation der Genesismythen, bei grösserer Entfernung vom Ursprung das einer mehr oder weniger partiellen oder sogar totalen Umwandlung der Mytheninhalte. Es ist hier nicht der Ort die Art dieser Wandlungen näher zu untersuchen; sie erfolgt überall aus dem Aufbau, aus der Wachstumsproblematik der gerade interessierten Gesellschaft; dadurch werden auch jene Organe bestimmt, die auf diese Wandlungen aktiv-schöpferisch einwirken, Priesterschaften, die die ursprünglichen Formen zu konservieren trachten, Ideologen, wie in Hellas, die fast in jeder Generation Umwandlungen produzieren etc. Für uns ist nur wichtig, dass das gesellschaftliche Bedürfnis durch ein zum Glauben Fixieren des Seins der Genesis und ihrer Folgen ein uraltes ist. Seine Elementarität als Moment des Alltagslebens zeigt sich darin, unter wie verschiedenen Bedingungen und bei diesen entspre-

chenden verschiedenen Inhalten und Formen diese verdinglichenden Reaktionen des Alltagslebens, das verdinglichende Verwandeln des Prozesses der Genesis in ein Sein, das geeignet scheint die gegenwärtige Praxis zu leiten und zu regulieren, einsetzen und mit wie grossen Variationen sie die Erfüllung dieser ihrer elementaren Bedürfnisse durchsetzen.

Wir sind auf die weite, räumliche wie zeitliche Verbreitung und auf die tiefen Einwirkungen der Verdinglichung als Vermittlungskategorie der Entfremdung vor allem darum so detailliert eingegangen, obwohl wir hier die Frage naturgemäss keineswegs auch nur annähernd erschöpfen konnten, weil die dabei hervortretenden Zusammenhänge geeignet sind, Wesen und Wirksamkeit der Sphäre, die wir Ontologie des Alltagslebens nennen, weiter zu konkretisieren. Wie wir gesehen haben ist das spezifische Kennzeichen der hier entstehenden Lage, dass die Verdinglichungen, obwohl sie an sich ideologischen Charakters sind, auf die Menschen als Seinsweisen wirken. Das kann ihre ideologische Beschaffenheit selbstredend nicht aufheben, unterscheidet sie jedoch von manchen anderen Ideologien insofern, als diese zumeist direkt und ausgesprochen als Ideologien auf die Menschen einwirken, als geistige Mittel ihre gesellschaftlichen Konflikte auszufechten. Im strikt allgemeinen Sinne ist die Verdinglichung ebenfalls nichts weiter als ein derartiges ideologisches Mittel. Im Alltagsleben, unter der Bedingung eines unmittelbaren Zusammenhangs von Theorie und Praxis sind zwei verschie-

dene Funktionsarten der Ideologie möglich: entweder wirken sie rein als Ideologien in Form eines Sollens, das den Entschlüssen der Einzelmenschen im Alltagsleben Richtung und Form verleiht, oder die in ihnen enthaltene Seinsauffassung erscheint den Menschen des Alltagslebens als das Sein selbst, als jene Wirklichkeit, auf welche angemessen reagierend er allein fähig wird, sein Leben seinen Bestrebungen gemäss einzurichten. Diese Zweiteilung ist auf entwickelteren Stufen der gesellschaftlichen Entwicklung ohne Frage vorhanden. Derselbe Mensch, der etwa in der Erbsünde eine fundamentale Tatsache des menschlichen Seins erblickt, wird z.B. das Gebot, dass die Kinder ihre Eltern ehren sollen, als Sollen auffassen und folgen, ohne sich verpflichtet zu fühlen, diesen Unterschied gedanklich zu klären, ohne sich verpflichtet zu fühlen, ihn unmittelbar überhaupt wahrzunehmen; er kann z.B. das Gebot in einem gegebenen Fall einhalten, ohne den geringsten Zweifel am Sein der Erbsünde aufkommen zu lassen, ja er kann gegebenenfalls einen eigenen Fehltritt vor sich selbst gerade aus ihrem Sein erklären. Bei einer solchen Trennung sind jedoch zwei Vorbehalte nötig. Der erste bezieht sich darauf, dass wir es auch hier mit einer gesellschaftlich-geschichtlichen Entwicklung und keineswegs mit einer überhistorischen "Struktur" des menschlichen Zusammenlebens zu tun haben. Das Recht etwa, als prägnante gesellschaftliche Form der effektiven Trennung des Sollens vom Sein für die Unmittelbarkeit des Alltagslebens ist ein relativ spätes Produkt der gesellschaftlichen Arbeitsteilung.

Auf primitiven Stufen erscheint dagegen das, was seinsmässig dem Sollen entspricht, als eine unmittelbare Folge des Seins, wie es im Bewusstsein der Menschen dieser Stufe lebendig wirksam ist. Eine bestimmte Trennung von Sollen und Sein ist also auf dem Gebiet der Ideologie /in der unmittelbaren Arbeit ist der Unterschied stets klar/ eine notwendige Folge der fortschreitenden gesellschaftlichen Arbeitsteilung, des Zurückweichens der Naturschranke im Leben der Gesellschaft. Daran kann und muss sich nun unser zweiter Vorbehalt anschliessen. Jedes Sollen, wie wir das aus der Analyse des Arbeitsprozesses wissen, entspringt aus der Leitung und Regelung von teleologischen Setzungen und ihrer richtigen Durchführung, selbstredend in einer bestimmten Seinslage, bei aus ihr folgenden bestimmten Inhalten der Setzungen selbst. Jedes Sollen setzt also, sowohl in seinen Voraussetzungen, wie in seinen erwarteten Folgen bestimmte Formen des Seins voraus; seine Ablösung vom Sein, sein Geiten als Sollen kann also niemals den Status einer völligen Unabhängigkeit vom Sein erhalten, wie dies z.B. bei Kant und seinen Nachfolgern als seine absolutierende "Setzung" gemeint war. Wenn wir also in der Ontologie des Alltagslebens die Wirkungen der Ideologie danach betrachten, ob sie auf die beteiligten Menschen als /angebliches/ Sein oder einfach als Sollen einwirken, so kann damit stets nur eine Differenzierung innerhalb des Funktionierens der Ideologien gemeint werden, niemals ein ontologisches Gegenüberstehen von Sein und Sollen. Das, was auf diese Weise im Alltagsleben als Sein wirk-

sam wird, hört deshalb nie auf eine Ideologie zu sein; auch seine gesellschaftliche Lebensbedeutung beruht auf seinem Ge-eignetsein, gesellschaftliche Konflikte auszufechten.

In diesem Verhalten der Alltagspraxis, das auf die metaphysische Trennung von Sollen und Sein nicht eingeht, steckt also, vom Standpunkt des unmittelbaren Handelns ein relativ gesundes Gefühl. Dieses wird durch die Erfahrung der Tagespraxis noch verstärkt, vor allem dadurch, dass die Gebote des Sollens zumeist durch Sanktionen gesellschaftlich durchgesetzt werden. Das ist nicht nur beim rechtlichen Sollen der Fall, obwohl dabei naturgemäss die Sanktion eine entscheidende Rolle spielt, wie das seinerzeit Max Weber mit den Worten: "Männer mit der Pickelhaube werden kommen ..." zu illustrieren pflegte. Man darf aber nicht vergessen, dass überall, wo Tradition, Gewohnheit, Sitte etc. die Alltagstätigkeit regeln, solche Sanktionen, auch wenn sie sich nur in der öffentlichen Meinung der unmittelbaren und darum für den reibungslosen Ablauf des Alltagslebens höchst wichtigen Umgebung äussern, praktisch von grösster Bedeutung sind. Diese öffentliche Meinung, ohne Organ, ohne objektive Fixierung umgibt und durchdringt für den Menschen des Alltags jenes Leben, innerhalb dessen seine Handlungen sich abspielen müssen und wird damit, für ihn, ein Bestandteil, ja ein bestimmendes Hauptmoment seiner Alltagswirklichkeit. Einerlei ob es sich um Schule oder Elternhaus, um Arbeitsstätte oder Heim, um Kind oder Erwachsenen handelt, entsteht hier ein seinsartig wirkender Faktor des Alltagslebens. Die Seinsartigkeit zeigt sich in prägnanter Weise dort,



wo bestimmte Imperative die Reaktionen der Menschen zu bestimmen trachten. In der Frage, ob und wie weit sie befolgt werden, spielt, nicht als gegenteiliges Sollen, sondern als Eigenschaft des umgebenden Lebens selbst eine entscheidende Rolle, wie diese öffentliche Meinung auf Unterwerfung, auf Umgehen des Gebotes oder auf Auflehnung dagegen zu reagieren erwartet wird. Wir wissen z.B. aus eigener Alltagspraxis, dass das Übertreten gewisser rechtlicher Verbote in bestimmten Fällen als ehrenrührig, in anderen als "Kavaliersdelikt" von dieser öffentlichen Meinung aufgenommen wird und es ist eine allgemein bekannte Tatsache, dass daraus ganz verschiedene Reaktionen zu erfolgen pflegen. Welcher Betrug als entehrend, welcher als Geschicklichkeit aufgefasst wird, wird in den meisten Fällen auf dieser Grundlage bestimmt. Dazu kommt, dass - bei unveränderten In-Geltung-bleiben der juristischen Regelung - dieses "Sein" stets für die Menschen eine gewisse Dichte oder Gelockertheit, Undurchdringlichkeit oder löcheriges Wesen etc. offenbart. Die die Beobachter oft überraschenden Wendungen im Verhalten der Massen zu bestimmten Institutionen, Ereignissen etc. haben sehr oft ihren Grund darin, dass diese verdinglichte "Seinsmasse" in dem einen Fall als unzerstörbar, in dem anderen als weich auf die Menschen einwirkt. Und nicht das ist dabei das Überraschende, dass solche Reaktionsweisen auf das Alltagssein oft Täuschungen unterworfen sind, sondern dass sie häufig Stärke oder Schwäche eines Regimes unmittelbar richtig zum Ausdruck bringen.

Die Einwirkung eines solchen "Seins" beschränkt sich natürlich nicht auf die Praxis der Menschen des Alltags

im engeren Sinne. Auch diese steht ja immer in einem innigen Zusammenhang mit ihren Überzeugungen über das Wesen der Wirklichkeit als solcher. Und die Art, wie diese Wirklichkeit in den Köpfen und Herzen der Menschen des Alltags lebt, gehört zu den wichtigsten unmittelbaren Bestimmungsgründen auch ihres praktischen Verhaltens. Dabei ist, auf dem Niveau dieser Unmittelbarkeit, keineswegs die objektive Richtigkeit oder Falschheit dieser Überzeugungen praktisch entscheidend, vielmehr wie ihr Einfluss sich in der unmittelbaren Einheit von Theorie und Praxis des Alltags auswirkt. So können Konstellationen, die für den ihnen gegenüber unbefangenen Beobachter als völlig absurd erscheinen, lange Zeiten hindurch reibungslos funktionieren, während objektiv rationale Verfahrensweisen ganz ausserhalb dieses Horizontes der Praxis bleiben, also praktisch überhaupt nicht in Betracht kommen. Unsere wachsende Erkenntnis z.B. auf dem Gebiet der Ethnographie hat eine Fülle des interessantesten Materials über solche Tatbestände geliefert, allerdings ohne dass daraus die richtigen Folgerungen in Bezug auf die Ontologie des gesellschaftlichen Seins auf dem Niveau der Unmittelbarkeit des Alltags gezogen worden wären. Vor allem ist es eine historische Selbsttäuschung zu glauben, derartige ideologischen Einstellungen wären bloss ein Spezifikum ökonomisch und darum wissenschaftlich primitiver Zustände. Natürlich bringt die Entwicklung der Arbeit, der Arbeitsteilung, überhaupt der Ökonomie, die Ausbreitung und Vertiefung des Wissens über Naturvorgänge, über Gesellschaft und Geschichte qualitative Veränderungen in den hier unter-

suchten ideologischen Ausdrucksweisen hervor.

Es wäre aber der reine Fortschrittillusionismus, zu glauben, dass die Entwicklung hier bloss die Funktion hätte, Verdinglichungen theoretisch wie praktisch zu zerstören. Illusionisten dieser Art, die auch heute massenhaft vorhanden sind, übersehen, dass solche Entwicklungen der Regel nach simultan mit der Zersetzung alter Verdinglichungsformen neue, zeitgemässe, wohlfunktionierende zu schaffen pflegen, ja man kann sehr häufig beobachten, dass die Verdinglichungen und die aus ihnen erwachsenen Entfremdungen eher Produkte von ökonomisch-sozialen Höherentwicklungen als von primitiven Stadien sind. Marx beschreibt z.B. bei der Analyse der Verwandlung der Grundrente in Geldrente einen solchen Fall und fasst das Prinzipielle daran so zusammen: "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 dem, dem inneren Zusammenhang entfremdeten und, für sich isoliert genommen, abgeschmackten Erscheinungsformen fühlen sie sich ebenfalls so zu Hause wie ein Fisch im Wasser."<sup>33/</sup> Da es sich hier primär um Wandlungen im gesellschaftlichen Sein selbst, allerdings auf dem Niveau des Alltags handelt, sind diese mit einem Gedankenapparat,

dessen Methodologie ausschliesslich oder überwiegend von Erkenntnistheorie und Logik bestimmt ist, nicht erfassbar. Es ist nicht uninteressant zu beobachten, wie z.B. im Pragmatismus eine gedankliche Einstellung entwickelt wurde, die unmittelbar-primär an ~~zeit~~ solche Komplexe orientiert war. Ohne reale ontologische Fundamentierung konnte er jedoch bloss eine Outsiderform des radikalen Relativismus, oft auf richtige Beobachtungen begründet, zustande zu bringen.

Jetzt können wir auf einer so errungenen Grundlage zur Analyse der religiösen Entfremdung als zum Archetypus aller vorwiegend ideologisch vermittelten Entfremdungen zurückkehren. Die primäre gesellschaftliche Funktion einer jeden Religion ist die Regelung des Alltagslebens jener Gesellschaft oder Gesellschaften, in welcher oder in welchen sie zur Herrschaft gelangen. Es ging ihr eine Periode der Magie voran. Aber auch in dieser ist es eine Lebensfrage für jede, noch so kleine und primitive Gemeinschaft, das Zusammenleben im Alltag irgendwie unmittelbar zu regeln, die Alltagspraxis eines jeden Einzelmenschen mit den allgemeinen Interessen in Einklang zu bringen, so verschwindend anfangs das Konfliktgebiet auch sein mag. Bevor eine Klassendifferenzierung einsetzt, bevor die bis dahin im Gemeinschaftsleben aufgehenden Einzelmenschen ihre persönlichen Bedürfnisse distinkt ausbilden, kann diese Regelung weitgehend spontan, als Überlieferung von Erfahrungen, als daraus entstehende Sitte, Tradition, Gewohnheit etc. funktionieren. Erst auf entwickelterer Stufe muss die Gesellschaft dazu eigene Organe schaffen. Marx und

Engels zeigen überzeugend, dass der Staat /und in ihm das Recht/ erst mit dem Entstehen von antagonistisch interessierten Klassen zu einer gesellschaftlichen Notwendigkeit für die herrschende Klasse wird, und erst dementsprechend die ganze Gesellschaft beherrscht. Es gehört jedoch zum Wesen der staatlichen Einrichtungen, dass sie in Verteidigung der allgemeinen Interessen einer Gesellschaft /selbstredend den Interessen der herrschenden Klasse entsprechend/ in ihren notgedrungenen Generalisierungen über das unmittelbare Leben der Einzelmenschen im Alltag abstraktiv, verallgemeinernd hinausgehen müssen, um das für sie wirklich Relevante mit Hilfe eines System von Geboten und Verboten für sie angemessen zu regeln. Natürlich bildet die Gesellschaft selbständig ergänzende Korrekturen von der Gewohnheit bis zur Moral aus, um die klassenmässig allgemeinen Interessen den jeweiligen Bedürfnissen entsprechend bis tief ins Einzelleben des Alltags eingreifend durchzusetzen. Die bisherigen gesellschaftlichen Entwicklungen zeigen jedoch, dass auch diese Ergänzungen nicht ausreichen. Es ist bereits eine relativ hohe Kulturstufe, eine Kultiviertheit der Einzelmenschen in ihrer grossen Mehrzahl, was bis jetzt noch keine Klassenkultur erreichen konnte, nötig, damit diese eine breite und tiefe soziale Wirkung ausüben imstande sein können. Und die höheren Formen des geistigen Überbaus, die allmählich zur Selbständigkeit erwachsen, Wissenschaft, Philosophie, Kunst sind zwar einerseits - prinzipiell - unentbehrlich für die innere Klärung einer Gesellschaft, zum Bewusstmachen ihrer historischen Stelle in der Kontinuität zwischen Vergangenheit und Zukunft und für die

daraus entspringenden menschlichen Aufgaben, andererseits können jedoch ihre Produkte der Regel nach höchst selten so tief ins Alltagsleben einzutauchen, um auf dieses einen zugleich breiten und entscheidenden Einfluss ausüben zu können. Es ist also leicht ersichtlich, dass dieses ganze System der verschiedenen ideologischen Formen gerade vom Standpunkt der Leitung der Einzelmenschen im Alltag grosse Lücken und Risse haben muss.

Daraus erwächst unmittelbar das gesellschaftliche Bedürfnis nach Religion. Daraus folgt aber, dass keine gesellschaftlich echt wirksame Religion je eine vereinzelt und innerlich genau differenzierte Ideologie sein kann, wie etwa Recht und Moral. Sie muss zu einem komplizierten, ausserordentlich abgestuften, vielfältigen Gebilde werden, um von den partikularsten Einzelinteressen des Alltagsmenschen eine Brücke zu den grossen weltanschaulichen Bedürfnissen der jeweiligen Gesellschaft in der Totalität ihres Ansichseins zu schlagen. Es handelt sich dabei jedoch nicht bloss um ein System einander ergänzenden ideologischen Faktoren, der Brückenschlag muss vielmehr zugleich eine vital funktionierende Verbindung zwischen dem partikularen Leben der Einzelmenschen und den allgemeinen Fragen der Gesellschaft herstellen, und zwar so, dass der betreffende Einzelmensch die ihm dargebotenen Lösungen von allgemeinen Problemen als Antwort auf jene Fragen erlebt, die ihn in seiner partikularen Existenz als unerlässliche Aufgaben der eigenen speziellen Lebensführung beschäftigen. Dabei darf auch nicht vergessen werden, dass diese Zielsetzungen des All-

tagslebens ihrem Inhalt nach weltliche, diesseitige sind. Kein Mensch würde wünschen, transzendente Mächte in Bewegung zu setzen /würde also an ihrer Existenz nicht glauben/, wenn er nicht von ihnen eine Hilfe für seine diesseitig-irdischen Zielsetzungen erhoffen würde. Die ist wenigstens der Ausgangspunkt der religiösen Bedürfnisse. Max Weber betont dies gleich am Eingang zu seiner Religionssoziologie und führt dazu die Bibelworte an: "Auf das es Dir wohl gehe und du lange lebst auf Erden." 34/

All dies kann natürlich nur einen sehr allgemeinen Rahmen ergeben. Konkret bedeutet auf jeder Gesellschaftsstufe sowohl die einzelne Partikularität wie das weltanschaulich Allgemeine etwas qualitativ Verschiedenes, so dass natürlich auch die ideologischen Mittel ihrer Verknüpfung miteinander in jeder Formation qualitativ verschieden ausfallen müssen. Immerhin zeigt schon diese sehr verallgemeinert schematisierende Betrachtung für jede Religion eine Besonderheit an Sein und Funktion allen anderen ideologischen Formen gegenüber. Es zeigt sich z.B. so gleich, dass das Vergleichen der theoretischen Theologie mit Wissenschaft und Philosophie derselben Periode, also etwa der Hegelschen Behandlung der Religion auf dem Niveau des Absoluten Geistes über ihre eigentlichen Probleme, die primär allgemein gesellschaftliche sind, hinweggehen muss und so nicht ins Zentrum der realen Probleme zu treffen imstande ist. Das Vergleichen, die wechselseitige Polemik,

die Anpassung etc. sind natürlich Tatsachen oft von grosser Bedeutung, nicht aber für das soziale Schicksal der Religionen schlechthin entscheidend. Ob ein theologisch formuliertes Dogma sich hält oder praktisch wie theoretisch aus dem Verkehr gezogen wird, hängt in primärer Weise nicht von solchen Koordinierbarkeiten ab, vielmehr davon, wie weit es das Alltagsleben der Menschen praktisch zu leiten imstande ist. Damit soll keineswegs behauptet werden, dass die Kämpfe der Theologie mit den Organen der weltlichen Erkenntnis für das Schicksal der Religionen gleichgültig wären. Sie können, besonders in relativ entwickelten Gesellschaften, vor allem in Zeiten eines Umbruchs eine grosse Rolle darin spielen, wie die führenden Schichten einer Gesellschaft zu den in ihr herrschenden Religionen stehen. So wichtig das unter Umständen auch werden mag, so gross diese Einwirkungen in säkulerem Massstab langer Revolutionen auch werden können, auch der Einfluss solcher Tendenzen kann sich erst von den Veränderungen im Alltagsleben der Menschen vermittelt durchsetzen. Der Unglaube der Intellektuellen erhebt sich erst zu einer gesellschaftlich relevanten Massenstimmung, zu einer sozialen Macht, wenn die neuen Wahrheiten sich auch im Alltagsleben durchzusetzen beginnen, wenn sie für die darin ausgeübte reale Praxis eine greifbar massgebende Bedeutung erlangen.

Das wirkliche gesellschaftliche Leben der Religionen besteht also in dieser ihrer Universalität, die darauf gerichtet ist, dass das gesamte Leben eines jeden einzelnen Menschen der Gesamtbevölkerung von oben bis unten, von den höchsten Fra-



gen der Weitsicht bis zu den schlichtesten Verhältnissen des Alltags zu beherrschen. Und diese Universalität drückt sich in einem - potenziell - universellen System von Aussagen über die Wirklichkeit /die Transzendenz natürlich mitinbegriffen/ aus und gibt nun damit zusammenhängende, aus ihnen folgende Richtlinien für die gesamte Praxis eines jeden Einzelmenschen ab, die sie bestimmenden und begleitenden Gedanken und Gefühle mitinbegriffen. Jede Religion enthält also in sich sämtliche Inhalte, die in einer normalen Gesellschaft das gesamte System des Überbeus, das sämtlicher Ideologien zu enthalten pflegt. Welches Verhältnis in den gesellschaftlich-geschichtlich gegebenen Fällen zwischen allen diesen Ideologienkomplexen besteht, ist eine historische Frage der Formationen, auf die wir hier unmöglich eingehen können. Der scharfe Gegensatz sei gleichzeitigen Parallelitäten gerade in dieser Frage zwischen Hellas und Israel bedarf keiner Erläuterung und gibt damit einen Hinweis auf die hier möglichen Variationen. Hier werden wir, soweit wir überhaupt auf konkrete Einzelheiten eingehen können, vor allem das Christentum ins Auge fassen, da in ihm, infolge des bereits zur Zeit seines Entstehens relativ stark ausgebildeten sozialen Daseins des Privatmenschen eine noch stärkere, deutlicher wahrnehmbare Linie zu den Entfremdungsproblemen der gegenwärtigen Kultur sichtbar wird als in anderen Religionen.

Für unseren Problemkreis ist dabei von höchster Wichtigkeit jene, in der Geschichte sich immer wieder zeigende

innere Differenzierung, die man allgemein als den Gegensatz von Sekte und Kirche zu bezeichnen pflegt. /Natürlich ist dieses Phänomen auch in anderen Religionen, die mit dem Anspruch auf gesamtgesellschaftliche Universalität und auf institutionalisierte Kontinuität auftreten, vorhanden. Ebenso zeigt diese Gegensätzlichkeit in den verschiedenen Religionsentwicklungen sowohl verwandte wie verschiedene Züge. Wir können hier auf diese Unterschiede nur verweisen, aber unmöglich auf sie näher eingehen./ Da unser Ausgangspunkt die Wirkung auf das Alltagsleben der Menschen ist, taucht sogleich das Moment der Unmittelbarkeit auf, die für den ganzen Aufbau, für die gesamte Wirklichkeit der Religionen ebenso ausschlaggebend ist, wie für das Alltagsleben selbst. Diese Unmittelbarkeit ist eine gedoppelte: vor allem muss der Verkünder jeder religiösen Lehre als unmittelbares Sprachrohr der Transzendenten Macht auftreten, d.h. mit dem Anspruch, dass das Verkündete keine bloss persönliche Ansicht, Erfahrung, Erlebnis, kein eigenes Denkergebnis sei, sondern die Offenbarung der jeweils geglaubten oder neu verkündeten transzendenten Macht. Diese Offenbarung muss deshalb geglaubt werden, weil sie eine Offenbarung ist; weder intellektuelle Beweise, noch sinnliche Evidenzen /wie in der Kunst/ können als primäre Kriterien der Echtheit in Frage kommen. Nur durch einen solchen Glauben kann ein Geoffenbartes zum festen religiösen Besitz einer Gemeinde werden.

Sekte und Religion unterscheiden sich deshalb nicht in diesen ihren Grundlagen. Beide müssen sich auf ge-

glaubten oder neu verkündeten transzendenten Macht. Diese Offenbarung muss deshalb geglaubt werden, weil sie eine Offenbarung ist; weder intellektuelle Beweise, noch sinnliche Evidenzen /wie in der Kunst/ können als primäre Kriterien der Echtheit in Frage kommen. Nur durch einen solchen Glauben kann ein Geoffenbartes zum festen religiösen Besitz einer Gemeinde werden.

Sekte und Religion unterscheiden sich deshalb nicht in diesen ihren Grundlagen. Beide müssen sich auf geglaubte Offenbarungen stützen. Der wesentliche Unterschied ist bloss, dass die Sekten an der Unmittelbarkeit, an der permanenten und tief ins Allerpersönlichste hinunterreichenden Wirkung ihrer Lehren und deren Lebenskonsequenzen festhalten und daher nur diejenigen Menschen als ihnen zugehörig anerkennen, die restlos diese Lehren zum Leitfaden ihres eigenen Lebens machen. Dagegen ist jede Religion, die zur Kirche geworden ist, auf allgemeine Verbreitung gerichtet; sie muss darum die Zugehörigkeit teils objektiv organisiert zu Institutionen erheben, teils ist sie innerhalb dieser Universalität, um sie praktisch aufrechtzuerhalten, ihrem Anhang gegenüber stets zu grossen Konzessionen in Bezug auf Glauben und vor allem auf Lebensführung gezwungen. Diese schroffe Gegenüberstellung, so richtig sie in ihrer Allgemeinheit auch sei, würde, starr festgehalten und zu Ende geführt, den wahren Tatbestand im Verhältnis von Sekte und Kirche doch verfälschen. Vor allem: ein bestimmtes Element der Sektenglauben ist für jede Kirche, innerhalb einer jeden Kirche letzten Endes unentbehrlich.

Jede Kirche - wie auch die meisten weltlichen Massenbewegungen - entstehen "sektenhaft", aus der Revolte einer gesellschaftlich-moralisch den inneren Gegensätzlichkeiten der eigenen Formation gegenüber besonders empfindlichen Minorität. /Auch die erste Gemeinschaft um Jesu Verkündigung war zweifellos eine Sekte, erst mit dem Apostel Paulus zeigen sich die ersten, noch ziemlich unsicheren, oft noch immer sektenhaften Umrisse einer Kirche./ Weiter wäre es gerade vom Standpunkt des gesellschaftlich-geschichtlichen Wesens der Religion, von dem ihrer sozialen Funktion falsch, eine "echte" Religiosität der Sekten gegen die erstarrte, erstarrende, verdinglichende Routine der Kirchen einseitig in den Vordergrund zu stellen. Es ist richtig, dass das Sektenhafte am Anfang einer jeden neuen Religion steht, ebenso, dass die bei allen Übergängen solcher Impulse bedarf, um sich einem radikal erneuerten Alltagsleben entsprechend zu regenerieren, jedoch nur die Kirche ist imstande, das religiöse Gerichtetsein auf die gesellschaftliche Gesamtheit, auf die Lebensführung aller Menschen auszudehnen. Eine Kirche ist, sagt Max Weber, "eine Gnadenanstalt, die ihr Licht über Gerechte und Ungerechte scheinen und gerade die Sünder am meisten unter die Zucht des göttlichen Gebots nehmen will." 35/

Wir stehen also vor dem echten, gesellschaftlich-geschichtlichen Widerspruch, dass einerseits das Entstehen, die innere Erneuerung einer Kirche zumeist von sektenhaften Tendenzen ausgeht, dass aber andererseits die gesellschaftlich-geschichtliche Lebensfähigkeit einer solchen Richtung sich dadurch erhalten und entwickeln kann, dass sie sich im wirk-

lichen Alltagsleben der Alltagsmenschen äussern, anpasst, deren wichtigste Bestrebungen zum wesentlichen Inhalt, der religiösen Erneuerung, der religiösen Wiedergeburt macht, was der Regel nach unmöglich ist, ohne gerade auf jene Offenbarungsinhalte zu verzichten - besser gesagt: ohne sie zu sozialen Kompromissen zu verwässern -, die ursprünglich den unmittelbar hinreissenden Inhalt der religiösen Erneuerung ausgemacht haben. Es wäre sicher lehrreich die Geschichte jener Wandlungen ausführlich zu analysieren, in der die Parusie, das Ende dieser Welt mit dem Jüngsten Gericht in eine für das Alltagsleben immer unverbindlichere "zeitlose" Ferne verschoben wurde, in der die Verwandlung der Jesus-Sekte in Israel zur Weltkirche des Christentums geworden ist. Ohne die Möglichkeit zu besitzen, die sehr komplizierte und höchst umstrittene Geschichte der Verschiebung der Parusie ins zeitlich völlig Unbestimmte auch nur skizzenhaft verfolgen zu können, sei nur darauf hingewiesen, dass auch diese Entwicklung einen tiefen sozialen Widerspruch in sich enthielt. Bei der Analyse der nachapostolischen Schriften schreibt Buonaiuti darüber: "Wenn Gott eines Tages in der Welt das Reich der Gerechtigkeit und des Friedens einrichten wird, wird er es dann tun, indem er eine wahrhaft empirische Gleichheit und Solidarität einführt, die auf einem gleichen Anteil an den Gütern der Welt beruhen, oder wird er es vielmehr tun, indem er das absolute Gesetz der Liebe und der Brüderlichkeit einführt, das Unterschiede der Kasten und der Klassen nicht berücksichtigt, da diese das geistige Schicksal der Menschen nicht belasten

dürfen? Diese beiden Strömungen beherrschen die Geschichte des Christentums im zweiten Jahrhundert.<sup>56</sup> Diese Fragestellung zeigt ganz klar, was für soziale Hoffnungen der Unterschichten an die nahe Parusie geknüpft waren, dass also nur die Verschiebung ihres Datums ins Unbestimmte die religiöse Vorherrschaft ihrer Loslösung von einer gesellschaftlichen Umsetzung sichern konnte; wodurch natürlich auch die ursprüngliche plebejische Sektenhaftigkeit verblasst, um einem stärker organisierten modus vivendi mit dem Besitzenden Platz zu machen. Der Einfachheit willen sei hier nur noch auf den Gestaltswandel der calvinistischen Prädestinationslehre hingewiesen. Jeder weiss, dass die protestantische Bewegung sich ursprünglich in erster Reihe gegen die Institutionalisierung des Heils der Seele gerichtet hat, deren verdinglichende Wirkungen sich, wie wir gesehen haben, bereits zu ihrem Zur-Ware-werden, zu einem Waren- und Geldverkehr mit ihm geführt haben. Indessen reichte ein blosses Verwerfen der "Missbräuche" für diese Erneuerung ideologisch nicht aus; an die Stelle der alten, verkommenden Vorstellung vom Heil der Seele musste etwas radikal Neues gesetzt werden, um den Menschen eine - dem Wandel der Zeiten entsprechende - neue transzendente Vision ihres jenseitigen Schicksals zu geben. Calvin war hier der weitaus radikalste. Er verwarf jede Möglichkeit für die Menschen dieses ihr Schicksal innerhalb ihres irdischen Menschendaseins zu erkennen. "Er verwirft", sagt Max Weber, "prinzipiell die Annahme: man könne bei anderen aus ihrem Verhalten erkennen, ob sie erwählt oder verworfen seien, als einen ver-

messenen Versuch in die Geheimnisse Gottes einzudringen. Die Erwählten unterscheiden sich in diesem Leben äußerlich in nichts von den Verworfenen". Die Ausbreitung des Calvinismus führte indessen mit gesellschaftlicher Notwendigkeit zu einer entschiedenen Modifikation. Für die Menschen des neuen, sich kapitalisierenden Alltags war nicht nur die alte, verkommene, feudale Form der certitudo salutis untragbar geworden, sie wünschten zugleich auch neue, den entstehenden neuen Lebensformen entsprechende positive Verfassung. Max Weber beschreibt diesen früh einsetzenden Umwandlungsprozess so: "Soweit dabei nicht die Gnadenwahl uminterpretiert, gemildert und im Grunde aufgegeben wurde, treten namentlich zwei miteinander verknüpfte Typen seelsorgerischer Ratschläge als charakteristisch hervor. Es wird einerseits schlechthin zu Pflicht gemacht, sich für erwählt zu halten und jeden Zweifel als Anfechtung des Teufels abzuweisen ... Die Mahnung des Apostels zum 'Festmachen' der eigenen Berufung wird also hier als Pflicht, im täglichen Kampf sich die subjektive Gewissheit der eigenen Erwähltheit und Rechtfertigung zu erringen, gedeutet. An Stelle der demütigen Sünder, denen Luther, wenn sie in reinem Glauben sich Gott anvertrauen, die Gnade verheißt, werden so jene selbstgewissen 'Heiligen' gezüchtet, die wir in den stahlharten puritanischen Kaufleuten jenes heroischen Zeitalters des Kapitalismus und in einzelnen Exemplaren bis in die Gegenwart wiederfinden. Und andererseits wurde, um jene Selbstgewissheit zu erlangen, als hervorragendstes Mittel rastlose Berufsarbeit eingeschärft."<sup>37/</sup> Wie insbesondere, die bis zum Vorabend unserer

Tage reichende Frühgeschichte dieser Ideologie in den Vereinigten Staaten zeigt, wurde im Alltagsleben die erfolgreiche kapitalistische Tätigkeit zum deutlichen, gesellschaftlich allgemein anerkannten Kennzeichen der certitudo salutis. Auch diese Bewegung zeigt, wie die kirchlichen Verallgemeinerungen eine Steigerung der Verdinglichung in die Struktur der religiösen Ideologie mit sich führen. Diese "gesicherte" Form der certitudo salutis verlangt nicht nur zwei Verdinglichungen, die der irdischen Lebensführung und die des Heils, sondern ist auch eine Steigerung der verdinglichenden Tendenz selbst im Vergleich zu Calvins ursprünglicher radikal transzendent-irrationalistischen Konzeption.

Solche Entwicklungen zeigen nicht bloss das Verblässen von kühnsten höchst radikalen Verkündigungen. Es erscheint in ihnen zugleich die gedoppelte Heilsperspektive einer Differenzierung, die im religiösen Verhalten vom überspannten Maximum bis zu einem noch heilsicheren Minimum reicht. Buonaioni zeigt, dass die dezidierte Wendung zu einer solchen Differenzierung mit der Konstantinischen Rezeption des Christentums, mit seiner Erhebung zur Staatsreligion eng zusammenhängt. Er zitiert dabei die Betrachtungen des Eusebius von Caesarea über die religiöse Normalität dieser radikal dualistischen Anleitung zur Lebensführung. Die christliche Lebensführung hat danach zwei distinktverschiedene Normen: "Die eine führt über die Natur hinaus, hat nichts zu tun mit der gewohnten und normalen Lebensweise. Sie gestattet die Ehe nicht, noch das



Zeugen von Kindern. Den Erwerb von Eigentum duldet sie nicht. Sie verwandelt die Lebensgewohnheiten der Menschen von Grund auf und macht, dass sie, von himmlischer Liebe angespornt nur noch Gott dienen ... Doch gibt es ein anderes Leben, das die Rechte und Pflichten des staatlichen und sozialen Lebens des Menschengeschlechtes nicht verwirft. Heiraten, Kinder zeugen, seinem Beruf nachzugehen, sich den Gesetzen des Staates unterwerfen und in jeder Hinsicht die Aufgaben des normalen Bürgers erfüllen, sind Aeusserungen des Lebens, die sich mit dem christlichen Glauben völlig vereinbaren lassen, wenn sie an den festen Vorsatz gebunden sind, die Frömmigkeit und die Hingabe an den Herrn zu bewahren." 38/

Dabei ist es entscheidend wichtig, dass beide Normen als echt christlich nebeneinander existieren sollen und können. Zur Zeit der Verkündigung von Jesu selbst drückt der Ausdruck "gebet dem Kaiser, was des Kaisers ist" bestenfalls die völlige religiöse Gleichgültigkeit allem bloss Irdischen gegenüber aus. Wo es zur moralischen Praxis kommt, muss der reiche Jüngling, der zwar die Gesetze genau einhält, der aber, weil er nicht imstande ist, sein Vermögen unter den Armen zu verteilen, sich beschämt und unerlöst von Jesus wegschleichen muss. Die eben angedeutete gedoppelte Allgemeinheit des Christentums gibt ihm aber bereits die Möglichkeit ohne solche Opfer ein vollwertiges Mitglied /wenn auch, wie die Mehrheit der Menschen, zweiten Ranges/ der Kirche zu werden. Das sehr früh einsetzende organisatorische Geschick der Kirche konnte in normalen Zeiten durch die Mönchs-

orden die religiös Anspruchsvolleren in ihr Gesamtsystem restlos integrieren. Dass dabei auch hier einerseits Kompromisse, Reduktionen der genuinen /Sekten-/ Religiosität ins glatt Integrierbare vollzogen werden mussten, zeigt das Schicksal des Franz von Assisi am plastischsten. Wo dies nicht möglich war, entstanden zumeist blutig unterdrückte Sektenbewegungen, wie während des ganze<sup>n</sup> Mittelalters. In ihnen äussert sich der hier überall vorhandene Zusammenhang zwischen den vitalen Widersprüchen des Alltags und den spontan aktuellen religiösen Bedürfnissen.

Diese Widersprüche äussern sich vor allem darin, dass die Religiosität der Sekten so häufig mit Explosionen des plebejischen Alltags, mit dessen unmittelbar materiellen Bedürfnissen zusammenfiel. Anfangs gingen mit vielen Krisen allmählich die ursprünglich plebejischen Sekten in die konstantinische Staatskirche auf, im Mittelalter rebellierten diese oft ganz offen gegen eine angeblich christliche, feudale Gesellschaftshierarchie. Erst mit der Entstehung des Kapitalismus kommt es zu vollkommen neuen Formen, an denen sich jedoch - mutatis mutandis - ähnliche Transformationen von Sektenartigkeit zur Kirchenhaftigkeit wiederholen. Je mehr der Kapitalismus die ganze Gesellschaft durchdringt, ihr gesamtes Alltagsleben seinen Gesetzen unterwirft, desto grösser wird der Abstand zwischen subjektiv aufrichtigem religiösem Glauben und Kirchenzugehörigkeit. Leider gibt es über dieses so wichtige Problem so gut wie gar keine auch nur einigermaßen

zuverlässige empirisch-soziologische Untersuchung, so dass wir selbst über die Gegenwart sehr wenig Konkretes wissen; weder die Grössenordnung der wirklich Gläubigen innerhalb der Kirche, noch woran ihre Mitglieder glauben oder zweifeln, warum sie der Kirche noch angehören etc. Nur um etwas wie eine Andeutung der hier erwachsenden Probleme zu geben, führe ich einige Bemerkungen Max Webers über diesen Komplex an, so über Religiosität als Snobismus der Intellektuellen, "um ihr inneres Ameublement stilvoll mit garantiert echten alten Gerätschaften auszustatten";<sup>39/</sup> so über einen Handlungsreisenden in der USA, der ihn im Zug aufklärt: "Herr, meinethalben mag jeder Mann glauben oder nicht glauben was immer ihm passt; aber: wenn ich einen Farmer oder Kaufmann sehe, der überhaupt keiner Kirche angehört, so ist er mir nicht für 50 Cts gut: - was kann ihn veranlassen, mich zu bezahlen, wenn er an gar nichts glaubt?";<sup>40/</sup> so über eine Baptistentaufe, die erfolgt ist, weil der Betreffende eine Bank aufmachen wollte, und zwar in einer Gegend, wo es sehr wenig Baptisten gibt. Durch die Taufe bekommt er jedoch ihre Kundschaft, weil die der Taufe vorangehende genaue Untersuchung des Lebenswandels "als eine derart absolute Garantie der ethischen Qualitäten eines Gentleman, vor allem; der geschäftlichen, gelte, dass dem Betreffenden die Depots der gesamten Umgegend und schrankenloser Kredit konkurrenzlos sicher seien. Er sei ein 'gemachter Mann'." <sup>41/</sup>

Die Weberschen Beispiele sind vielleicht Extreme, aber ebenso sicher so beschaffen, dass sie in der Masse der

Kirchenanhänger einen nicht unbeträchtlichen Prozentsatz ausmachen. Die heutige Kirche bestimmt freilich weitaus weniger die Alltagserscheinungen des gesellschaftlichen Lebens als im Mittelalter. Dort musste man, wenigstens dem äusseren Anschein nach glaubender Kirchenanhänger sein, um seine Lebensfunktionen in der Standeshierarchie überhaupt ausüben zu können, und der Verdacht, ein Ketzer zu sein, konnte sehr oft die gesellschaftliche, ja die physische Existenz gefährden. Im Kapitalismus ist diese Gefahr zwar abgeschwächt, aber nur abgeschwächt, keineswegs vollständig verschwunden, wenn auch inquisitionsartige Sanktionen nicht mehr eingesetzt werden können. Dass aber die von Max Weber zuletzt erwähnten Verhaltensarten Massenstimmungen ausdrücken, zeigt in unseren Tagen das Beispiel des höchst geschickten sozialdemokratischen Manipulanten Herbert Wehners, der in Durchführung des Godesberger Programms sich veranlasst sah auch Kirchenpredigten zu halten. Zu den Weberschen massiv materiellen Interessen tritt also hinzu, dass man um als gesellschaftlich *comme il faut* zu gelten eine gewisse "gläubige" Zugehörigkeit zu einer Kirche öffentlich markieren muss. Es waren im 17 - 18. Jahrhundert ideologische Kämpfe nötig, um gesellschaftlich glaubhaft zu machen, dass Religionslosigkeit oder gar Atheismus überhaupt mit einem sittlichen Leben vereinbar seien. Der höfische Atheismus des 18. Jahrhundert hat in bestimmten, politisch-sozial sogar progressiven Kreisen diese Vorurteile unterstützt; man denke an die "Räuber", an die Attacken Robespierres gegen das "Aristokratische" am Atheismus. Erst mit der Verbreitung des Atheismus

in der revolutionären Arbeiterbewegung des 19-ten Jahrhunderts, als Weltanschauung einer völlig diesseitigen, irdischen Erfüllung aller berechtigten menschlichen Bestrebungen, entstand dagegen eine kräftige Gegenbewegung, die natürlich auch auf das bürgerliche Freidenkertum abfärbte; immerhin bewahrte, wie gezeigt wurde, das Niels Lyhne-Schicksal eines Outcasttums eine gewisse gesellschaftliche Typik.

Doch war es für die ideologische Widersprüchlichkeit dieser Periode charakteristisch, dass die - als tragisch gefasste - praktische Unvereinbarkeit der Nachfolge der ethisch-menschlichen Verkündigung Jesu mit der bestehenden Gesellschaft von den bedeutenden Dichtern wiederholt und ausdrucksvoll gestaltet wurde; wir haben schon früher auf Dostoiowski und Tolstoi hingewiesen. Der hier dargestellte Widerspruch ist ein echter und ist darum geeignet, auf das von uns soeben aufgezeigte, innerlich widerspruchsvolle und zugleich unaufhebbare Verhältnis ein neues gesellschaftlich-geschichtliches Licht zu werfen. Wir meinen die unzerstörbare Faszination, die seit fast zwei Jahrtausenden von dem Persönlichkeitsbild des neutestamentarischen Jesus ausstrahlt. Es hätte hier keinen Sinn, auf die groben Widersprüche - deren Nebeneinander sich von magischem Wandertätertum bis zur Verkündigung einer hochwertigen rein menschlichen Tätigkeit ausdehnt, - näher einzugehen. Die verschiedenen Perioden haben ja dieses sachlich so unvereinbare Material stets den jeweils brennenden

Gegenwartsbedürfnissen entsprechend verschieden ausgelegt, und das so lange Lebendigbleiben der Jesus-Gestalt ist nichts anderes als die - grossen inneren Wandlungen unterworfenen - gesellschaftliche Kontinuität derartigen Interpretationen. In der Langlebigkeit dieses Bildes drückt sich der Doppelcharakter der Sektenreligiosität, ihre Kraft und ihre Schwäche simultan aus. Die Kraft entspringt daraus, dass die echten, die Gesellschaft stark bewegenden, oft erschütternden Sekten von den wirklichen, grösseren, erweckteren Menschengruppen tief bewegenden Widersprüchen ausgehen, für diese einen menschenwürdigen, die vorherrschenden Verdinglichungen und Entfremdungen sprengenden Ausweg suchen. Daraus folgt, was bereits in der Wirksamkeit Jesu plastisch hervortrat, ihre vorwiegend plebejische Orientiertheit, denn auch dort, wo die entscheidenden Formulierungen der Sektenlehre unmittelbar von Intellektuellen ausgehen /Thomas Münzer/ sind Ausgangspunkt, Gedankenrichtung, Zielsetzung doch plebejischen Charakters. Das ist nur allzu leicht verständlich. Eine Gesellschaftsform mag sich im Auflösungsprozess befinden; dieser wird jedoch vor allem in den unteren Schichten als die Erschütterung aller Existenzgrundlagen erlebt, während die oberen Nutzniesser dieses Prozesses von ihm relativ weniger intensiv berührt bleiben können /man denke etwa daran, wie die Vernichtung der ursprünglichen, relativen, Gleichheit des Parzellenbesitzes auf die Polisbürger in Athen und in Rom gewirkt hat/. Aber auch bei jeder wachsenden Ungleichheit, auch wenn sie sich nicht zu einer akuten Gesellschaftskrise ent-

wickelt, müssen die Reaktionen sozial ähnliche sein. Niemand wird behaupten, dass eine ideologisch-religiöse plebejische Opposition, die hier anknüpft, unbedingt und immer sich auf Jesus berufen müsste, auch wenn sie dabei, naturgemäss, an die Bibel anknüpft. Man denke etwa an die, von uns in anderen Zusammenhängen angeführten Verse: "Als Adam grub und Eva spann, wo war denn da der Edelmann?"

Es ist aber ebenso offensichtlich, dass das Verjagen der Händler aus dem Tempel, das Gespräch mit dem reichen Jungen, die Bergpredigt etc. im grossen Massstabe Anknüpfungspunkte solcher Art liefern konnten und tatsächlich geliefert haben. Je nach aktuellen Bedürfnis, nach aktuellen Zielsetzungen, nach Klassenlage der Auswählenden etc. entstehen höchst verschiedene Jesus-Bilder. Keineswegs ist jeder Traktat über die Nachfolge seines Lebens im unmittelbaren Sinn auf Umsturz gerichtet; sie haben trotzdem eine gemeinsame, gegen die verdinglichenden und durch deren Vermittlung entfremdenden Wirkungen der von den Kircheninstanzen theoretisch wie praktisch kultivierten Bibelauslegungen gerichtete Intenzionen. Meister Eckhard war z.B. im unmittelbar-gesellschaftlichen Sinn gewiss kein Revolutionär. Doch greift er in einer Predigt, die, nicht zufällig, die Vertreibung der Händler aus dem Tempel zum Gegenstand hat, die sogenannten guten Werke als Verdinglichungen und Entfremdungen, als Abwege von der wahren Nachfolge Jesu an: "Seht, lieben Kinder, alles dies sind Kaufleute: die sich hüten vor groben Sünden, und wären gern gute Leute und tun ihre

Werke Gott zu Ehren, als Fasten, Wachen, Beten und was sonst, allerhand guter Werke: und tun sie doch in der Absicht, dass ihnen unser Herr etwas dafür gebe, oder ihnen tue, was ihnen lieb ist. Kaufleute sind das alle! Ganz im groben Sinn." 42/

Da nun die Menschen des Alltagslebens mit dem, was sie von jeweiligen Stand der ökonomischen Entwicklung aus entfremdet und erniedrigt, in ihrer menschlichen Existenz gefährdet, ja zugrunderichtet, in unmittelbarer Beziehung stehen, wirken solche Predigten mit der Einstellung auf die Entfremdung direkt, persönlich, menschlich, unmittelbar ablehnend zu reagieren, notwendig als erhebend und begeisternd. Und da derartige - in jedem einzelnen subjektiven Fall subjektiv verständliche, berechnete - Affekte über den gewohnten Alltag hinausweisen, da sie schon affektmässig und erst recht zum Gedanken erhoben über die blosse, unmittelbare Partikularität hinausweisen, da ihre letztthinige Intention, durch die Vermittlung des hier überall im Vordergrund stehenden Mitmenschen, durch die Verknüpfung des eigenen Auswegs mit dessen Geschick, letzten Endes auf Gattungsmässigkeit für sich gerichtet ist, ist es kein Zufall, dass Gestalten wie Jesus, in und mit seiner Verkündigung, Dauerwirkungen haben, die sich nur mit denen der höchsten Leistungen von Kunst und Philosophie vergleichen lassen. Es ist kein Zufall, dass in den letzten zweitausend Jahren diese Wirkung der Person Jesu nur mit der von Sokrates verglichen werden kann; was die unmittelbaren Auswirkungen, nicht bloss die auf die intellektuell-gedankliche Entwicklung bezogene des Sokrates



betrifft, ist jene natürlich weitaus gewaltiger als diese. Und es ist ohne Frage ein Mangel der marxistischen & Religionskritik, dieser Seite des Komplexes nicht genügend Aufmerksamkeit gewidmet zu haben. Kolakowski hat also durchaus recht, dieses Problem in einer eigenen Studie aufzuwerfen. Er irrt bloss darin, dass er das Phänomen falsch verallgemeinert, und meint, Marx hätte dieses Motiv, das "seine Wurzeln bei Jesus hat, das im modernen Christentum gegenwärtig ist, meistens im Ketzertum, höchst selten in der Kirche", ebenfalls aufgenommen und weitergeführt.<sup>43/</sup>

Es ist zwar richtig, es genügt aber doch nicht, diese unmittelbar von der Einzelperson des Alltagslebens auf die Gattungsmässigkeit für sich gerichtete Intention wahrzunehmen und ihren - keineswegs unbedeutenden, aber trotzdem höchst problematischen - Wert im Kampf gegen die Entfremdung anzuerkennen. Es kommt vielmehr darauf an, Wesen und Funktion solcher Intentionen im Kampf der Menschheit um ihre eigene Gattungsmässigkeit richtig wahrzunehmen und entsprechend zu würdigen versuchen. Wollen wir von dem bisher erreichten Blickpunkt das Verhältnis von Sekten und Kirche nochmals zusammenfassend betrachten, so kommen wir, ganz allgemein gesprochen, zu dem Ergebnis: die Kirche als umfassende, auf Allgemeingültigkeit ausgerichtete Organisation steht in allerengstem Zusammenhang mit der von den Menschen jeweils erreichten, verwirklichten oder in Verwirklichung begriffenen Gattungsmässigkeit an sich. /Man denke an die Entwicklung des Calvinismus, wo die

nicht mehr sektenhafte Spätform der Beziehung von erfolgreicher irdischer Tätigkeit mit dem Heil der Seele zum höchst konsequenten und einflussreichen Ausdruck der fröhenkapitalistischen Gattungsmässigkeit an sich erwuchs./ In dieser Hinsicht ist sie, wie wir gesehen haben, stets ein gesellschaftlicher Parallelkomplex zum Staate, mit dessen Geschichte die ihre in den verschiedensten und kompliziertesten Formen stets untrennbar verbunden belibt. Beide Organisationen knüpfen an die jeweils verwirklichte oder unmittelbar zu verwirklichende Stufe der Gesellschaft an, gehören also zum Überbau der jeweils erreichten ökonomischen Struktur, der diese hervorbringenden und aus ihr entspringenden ökonomisch-sozialen Tendenzen. Wenn wir gegen die Behandlung Hegels der Religion als Etappe in der Entfaltung des absoluten Geistes protestiert haben, so lag dem gerade dieser Tatbestand zugrunde. Alle Anstrengungen der Kirche, die praktisch unabwendbare Stellungnahme zu diesen Fragen durch gedankliche Verallgemeinerungen zu fixieren, stabilisieren, funktionsfähig zu machen /also Dogmen, ihre theologische Auslegung und Begründung etc./ sind von diesen Bewältigungsversuchen des Alltagslebens bestimmt und nicht umgekehrt. Und da, wie ebenfalls gezeigt wurde, die Kirche die Regelung und Führung des Alltagslebens der Menschen, bis hinunter zu jedem Einzelmenschen stets als Hauptaufgabe betrachtet hat, kann sie sehr oft in ein Konkurrenz-, ja Kampfverhältnis zum Staate kommen, obwohl das Grundbestreben beider darauf gerichtet ist, die jeweils erreichte /oder zu erreichende/ Stufe der Gattungsmässigkeit an sich zu fördern, zu festigen, zu sichern.

Hier setzt nun die widerspruchsvolle Paradoxie des Sekteneinflusses auf die Kirchen ein. Wenn wir früher von der dauernden Faszination, die Gestalt, Worte, Taten Jesu ausstrahlen, gesprochen haben, zielten wir gerade auf dieses Problem. Ein ~~in~~ ideologisches Beherrschen des Alltagslebens des Einzelmenschen ist seitens anders möglich, als durch Sichtbarwerdenlassen erhabener Ideale, deren praktische Verwirklichung man mit gutem Gewissen versäumen kann. Die explodierend pathetische Religiosität /von Jesus angefangen/ war also ebenso notwendig wie die bereits angedeutete gleichzeitige Verschiebung der Parusie auf Sankt-Nimmerleinstag. Mit einer solchen, freilich an Inhalt, Struktur etc. oft wechselnden Ideologie kann erst die Kirche den durchschnittlichen Alltag erfolgreich verwalten, seine - mit dem Staat parallelen - Ordnungsfunktionen praktisch erfüllen. Hier ist für uns aus diesem Komplex das ideologische Moment von zentraler Wichtigkeit. Dieses intentioniert praktisch stets auf das Erhalten des jeweiligen ökonomisch-sozial-politischen status quo, d.h. wenn die Frage ideologisch gestellt ist, auf das Unterstützen der jeweiligen Gattungsmässigkeit an sich. Die Ideologien Geschichte der Kirchen wird, so ~~gxx~~ <sup>g</sup>galuben wir, sogleich verständlich und übersichtlich, wenn wir diese Intention als ihren leitenden Zentralauftrag ins Auge fassen.

Völlig anders steht es in der Sektenreligiosität, die wir vorerst in ihrer Eigenart und nicht in Bezug auf ihre Rolle in der Kirchenreligiosität betrachten. Hier wird ein Menschenideal, eine Vorbildlichkeit des mensch-

lichen Verhaltens gesucht und scheinbar gefunden, und zwar eines, das an die Individualität des Einzelmenschen appelliert - sehr oft, ja zumeist die geltenden verdinglichenden Gesetze verwerfend oder sie als unwesentlich beiseite schiebend -, jedoch so, dass der betreffende Einzelmensch seine Heilsberufenheit im praktischen Verhalten zu seinen Mitmenschen zu erproben, zu bewähren hat. Im solchen Gebot wie "und wie ihr wollt, dass euch die Leute tun sollen, also tut ihnen gleich auch ihr", oder wie "liebe deinen Nächsten wie dich selbst" usw. äussert sich ohne Frage eine Intention, die über die blosse Gattungsmässigkeit an sich weit hinausweist, die auf eine Gattungsmässigkeit für sich als die dem Menschen allein würdige seelische Beschaffenheit gerichtet ist. Wir haben im vorigen Kapitel ausführlich darüber gesprochen, welche Rolle in Klären, im Bewusstmachen dieses menschlichen Niveaus, wofür die ökonomische Entwicklung und die ihr entsprechende Gattungsmässigkeit an sich nur den - freilich unerlässlichen - Möglichkeitspielraum hervorbringt, dessen Verwirklichung jedoch allein die Tat der Menschen selbst sein kann, die sogenannten höheren reinen Ideologien, Kunst und Philosophie spielen. Sie tun das - jede mit ihren spezifischen Mitteln, jedesmal aus dem realen Stand der Gesellschaft und aus der dem entsprechenden Gattungsmässigkeit an sich ausgehend -, indem sie zu konkretisieren versuchen, in welchen Formen, welche Vermittlungen ausnützend, welche Konflikte aufwerfend eine Gattungsmässigkeit für sich zur Gestalt im Gesellschaftsleben

je einer Gegenwart zu werden vermag. Indem nun die subjektiv echte, auf ähnliche Ziele intentionierte echte Sektenreligiosität solche Probleme aufwirft, schaltet sie sich zweifellos in diese Reihe der menschlichen Bestrebungen ein; insofern hat sie Hegel in einer halbrichtigen Weise mit Kunst und Philosophie zusammen als absoluten Geist behandelt, allerdings mit dem bereits hervorgehobenen Fehlgriff, dass nicht die gesamte Religion, sondern nur diese spezifischen Strömungen in ihr derartige Intentionen haben können, woraus die weitere Abirrung vom rechten Wege folgt, dass die spezifische Problematik solcher Tendenzen innerhalb der Gesamtheit der Religionen völlig unerörtert bleiben müssen.

Diese Eigenart ist aber gerade die Frage, die für uns zur Feststellung des hier ausschlaggebenden Tatbestandes wichtig scheint. Vergleiche zwischen Theologie und Philosophie, zwischen Religion und Poesie sind natürlich nicht neu, sie haben aber bis jetzt - seismässig - sehr wenig Wesentliches ans Tageslicht gebracht. Der Vergleich mit der Poesie taucht schon bei Feuerbach auf, berührt jedoch nur an einem Punkt das wirkliche Problem, und auch dort rein zufällig, deshalb auch ohne daraus wirkliche Folgerungen zu ziehen. Feuerbach verteidigt sich nämlich dagegen, als ob seine Philosophie, die die ~~zu~~ religiöse Entfremdung zu entlarven trachtet, die Poesie der Wirklichkeit zerstören würde. Er verteidigt sich dagegen in einer ontologisch völlig verkehrten Weise. Denn das Entfernen aller anthropomorphisierenden Ten-

denzen aus der Praxis der Menschen, das Entfernen aller teleologischen Elemente aus dem Naturbild /und auch aus dem objektiven Bild der Gesellschaft/ ist ein ungeheurer Fortschritt, ohne welchen ein reales Überwinden der religiösen Entfremdung unmöglich wäre. Hier bleibt Feuerbachs Weltbild vielfach verworren. Darum sagt er: "Ich hebe so wenig die Kunst, die Poesie, die Phantasie auf, dass ich vielmehr die Religion nur insofern aufhebe, als sie nicht Poesie, als sie gemeine Prosa ist." Hier taucht freilich ein gesunder, der Möglichkeit nach weiterführender Gedanke auf, wenn er sagt: "die Religion ist Poesie. Ja, sie ist es; aber mit dem Unterschiede von der Poesie, von der Kunst überhaupt, dass die Kunst ihre Geschöpfe für nichts anderes ausgibt als sie sind, für Geschöpfe der Kunst; die Religion aber, ihre eingebildeten Wesen für wirkliche Wesen ausgibt." 44/ Die fruchtbare Möglichkeit steckt in der Negation, in der Feststellung, dass die künstlerische Setzung /und ihre Rezeption/ unter der Voraussetzung geschieht, dass der dabei gesetzte Gegenstand kein wirklich seiender, sondern ein mimetisch reproduzierter ist, während die religiösen Offenbarungen mit dem Anspruch auftreten, nicht bloss eine echte Wirklichkeit, sondern geradezu die Wirklichkeit, die eigentliche, die wahrhafte Wirklichkeit zu sein. Dieser Unterschied bleibt freilich auch Feuerbach nicht verborgen, er bleibt aber bei einer bloss konstatierenden, gewissermassen erkenntnistheoretischen Gegenüberstellung stehen und kann bloss so viel beweisen, dass die poetische Auffassung

der Wirklichkeit durch die nicht reale Gegenständlichkeit der religiösen Objekte nicht zur Prosa degradiert werden müsse.

Es handelt sich dabei jedoch, gerade ontologisch, um weitaus mehr. Denn gerade indem die Poesie die objektive Wirklichkeit mimetisch abbildet, und nichts mehr als eine solche Mimesis erstrebt, ist sie in der Lage ein homogenes Medium der Abbildlichkeit zu schaffen, in welchem die im Leben wirkenden Tendenzen andere Proportionen, andere Akzente, andere Anordnungen etc. erhalten können, als sie im Alltagsleben hatten, ohne damit dem Wesen nach gegen die grosse historische Wahrheit der Gesamtentwicklung zu verstossen. Das bedeutet natürlich kein Verwerfen der konkreten Wirklichkeit des historischen hic et nunc. Im Gegenteil. Gerade dieses, als Prozess, in seiner Gesamtbewegung soll ja die künstlerische Gestaltung aufbewahren, jedoch nicht als verallgemeinertes Abbild und Postulat /wie in der Philosophie/, sondern als bewegendes Prinzip, wodurch individuelle Lebensschicksale mit dem Gang der Menschengattung organisch verknüpft werden. Jede grosse Kunst hat, wie gezeigt wurde, die Tendenz, in individuellen Menschenschicksalen, wenn nötig in tragischen Konflikten, den Weg zu zeigen, die die Menschen von der jeweils gegebenen Gattungsmässigkeit an sich in die Richtung einer von hier aus möglichen - wenn auch damals empirisch nicht verwirklichten, ja eventuell allgemein gesellschaftlich nicht verwirklichbaren - Gattungsmässigkeit für sich treiben. Vom Standpunkt eines vulgären Empirismus oder, ästhetisch gesprochen, Naturalismus,

scheint also jede grosse Kunst etwas Utopisches an sich zu haben. Das ist aber doch bloss ein empiristisch-naturalistischer Schein. Denn, wenn hier die Bewegung der Individuen zu ihrer historisch und individuell bestimmten Gattungsmässigkeit für sich gestaltet wird, so wird weder ein Gesellschaftszustand noch ein Menschentypus utopisierend vorweggenommen, sondern im konkreten Dasein konkreter Menschen in konkret-gesellschaftlichen Situationen erscheinen jene gesellschaftlich-menschlichen Energien, jene konkreten Lebensbestimmungen, aus denen in einer bestimmten Gesellschaft die ihr als Möglichkeit innewohnende Gattungsmässigkeit für sich aus der konkret ansichseienden herauswachsen und sich - sehr oft nur tragisch - verwirklichen kann. Diese bewegende Kraft in den partikularen Menschen, über ihre eigene Partikularität hinauszustreben, gestaltet die grosse Kunst in einer gesellschafts-ontologisch nicht utopischen Weise. Es handelt sich dabei um ein elementares Faktum, das in vielen Menschenleben eine gewisse Rolle spielt, wenn auch im Alltagsleben solche Anläufe sehr häufig bloss Wünsche, bloss Gefühle eines unbestimmten Unbehagens mit der eigenen inneren Existenz bleiben und nicht einmal zu realen Versuchen einer praktischen Verwirklichung führen. Das typische Wesen der Alltagskonflikte, die aus diesem Boden herauswachsen, verleiht ihre eigene Beschaffenheit. Die Erhebung des Einzelmenschen über seine eigene Partikularität ist ein Akt, der in untrennbarer Weise zu tiefst persönlich und in seinen entscheidenden Bestimmungen objektiv



gesellschaftlich ist. Niemand kann sich über seine eigene menschliche Partikularität erheben, der nicht entschlossen ist, gegebenenfalls mit der herrschenden Gattungsmässigkeit an sich in Konflikt zu geraten und diesen Konflikt zu bestehen. Die blosse, reine Innerlichkeit, die vor solchen Erprobungen ausweicht und rein innerlich bleiben will, kann unmöglich ihre eigene Echtheit erweisen, bleibt also auch für den sie noch so tief erlebenden Menschen eine blosse abstrakte Möglichkeit ohne menschenformender Potenz. Weil nun die grosse Dichtung gerade die so vollzogenen Übergänge vom partikularen Menschen zu seiner eigenen Nichtmehrpartikularität als zentralen Gehalt setzt, können ihre Gestaltungen zwar phantastisch, mit dem empirischen Dasein ihrer Zeit nicht übereinstimmend ausfallen, sie haben aber eine tiefere historische Wahrheit, die mit Utopien nichts zu tun hat, vielmehr die höchsten, nicht immer verwirklichten, aber dem Geschichtsprozess als reale Möglichkeiten innewohnenden Tendenzen sichtbar macht.

Wir mussten diese Seite der grossen Kunst etwas eingehender darlegen, damit der wichtige ontologische Gegensatz zwischen der "Unwirklichkeit" der grossen Kunst und der "Wirklichkeit" der echtsten religiösen Erlebnisse erhellt werden könne. Es unterliegt keinem Zweifel, dass die Verkündigungen bedeutender religiöser Persönlichkeiten stets den nicht mehr partikularen Menschen, seine Gattungsmässigkeit für sich ins Auge fassen. Dass sie dies oft mit einer radikalen Kompromisslosigkeit tun, begründet ihre faszinierende Wirkung:

sowohl auf ihre Zeitgenossen wie - freilich nur zuweilen - auch auf die Nachwelt. Insofern scheint also Feuerbach mit seiner Parallele, die fast eine Gleichsetzung vorstellt, recht zu behalten. Der reale seinsmässige Unterschied, der bei einer die Wirklichkeit intentionierenden Vergleichung auftaucht, scheint auf den ersten Anblick ein geringfügiger, eine blosse Nuancendifferenz, ein Unterschied der Ausdrucksweise zu sein, hat aber, genauer betrachtet, ausserordentlich weitgehende Konsequenzen. Das Wesen dieser Unterscheidung lässt sich kurz so formulieren: die religiöse Verkündigung, der religiöse Aufruf zur Überwindung des partikularen Menschen ~~der religiöse~~ überspringt - in der überwiegenden Mehrzahl der Fälle bewusst - das gesellschaftliche Moment dieser Bewegung, sieht den so entstehenden Prozess als einen rein innerseelischen /evtl. mit kosmischem Hintergrund/ an, als den Sieg des transzendenten, göttlichen Prinzips im Menschen über die bloss kreatürlichen, irdischen, fleischlich-gesellschaftlichen Momente in ihm. Wir lassen dabei jetzt die asketischen Momente beiseite. "Der Geist ist willig, aber das Fleisch ist schwach", sagt Jesus im Gethsemane, wir erwähnen sie bloss, weil schon damit eine Akzentverschiebung der Kunst gegenüber vor sich geht: in dieser die Überwindung der Partikularität in ihrer Ganzheit, im totalen physisch-gesellschaftlichen Menschen, in jener die Spaltung des ganzen Menschen in einen geistigen und in einen physischen Teil, in einen aus der Transzendenz entstammenden und dort beheimateten und in einen, der an seinen

biologisch-sozial determinierten Lebenskreis gefesselt bleibt.  
 /Der irdisch-ethische Konflikt, etwa zwischen mutiger Hingeb-  
 ung an eine Sache und feigem Flüchten davor, hat mit dieser  
 Kontrastierung nichts zu tun; Feigheit ist ebenso ein gesamt-  
 menschlicher Affekt wie ihr Gegensatz, der Mut nicht etwar  
 Überbiologisches oder gar Übergesellschaftliches sein kann./

Mit dieser transzendenten Entgegensetzung verlieren  
 aber die aufs Überpartikulare gerichteten Intentionen ihre Ver-  
 ankertheit in, ihre Verbindu<sup>ng</sup> mit dem jeweilig konkreten ge-  
 sellschaftlich-geschichtlichen Sein. Mag der Weg, der sich  
 so von der eigenen Partikularität loslösen wollen den Seele  
 noch so innig mit den Schicksalen ihrer Mitmenschen verwoben  
 sein, die Erhebung vollzieht sich doch in einem sozial luft-  
 leeren Raum, der bestenfalls rein gleichgültig für das Wesen  
 dieser Akte ist. Darum kann das "gebete dem Kaiser, was des  
 Kaisers ist" nur im Schaffen, den eine real erwartete, bald  
 nahende Parusie wirft, über das eng-individuell Private und  
 Partikulare <sup>↓</sup> gedanklich-gefühlsmässig hinausführen. Auch hier  
 nur durch Affekte der Weltuntergangserwartung, subjektiv ver-  
 klärt. Verliert die Parusie diese Aktualität, so müssen alle  
 subjektiv über die Partikularität hinausstrebenden Tenden-  
 zen in der Praxis und darum auch ethisch-real doch irgendwie  
 in die vorhandene Gattungsmässigkeit an sich integriert werden,  
 sie verlieren gerade jenen echt bewegenden Motor zur Über-  
 windung der Partikularität, dessen wahrheitstreue Abbil-  
 dung gerade die künstlerische Mimesis auszeichnet. Also

gerade weil die Intention, über die Partikularität des Menschen hinauszugehen, in der unmittelbaren Echtheit des Sektenreligiosität die jeweilige Gattungsmässigkeit an sich überspringt, nicht in lebendiger und darum widerspruchsvoller Wechselwirkung mit ihr das Überpartikulare an der Persönlichkeit in der Gattungsmässigkeit für sich anstrebt, kann sie so leicht von den Kirchen in ihr Verteidigungs- und Aufbewahrungssystem der Gattungsmässigkeit an sich eingebaut werden.

Diese Umintegration der über die Partikularität hinausstrebenden religiösen Bewegungen und Anschauungen in eine praktisch endgültige Bejahung der Gattungsmässigkeit an sich wird von den Kirchen den Sektenintentionen gegenüber, falls diese nicht einfach mit Gewalt ausgerottet werden, immer wieder vollzogen. /Man denke an die Geschichte der Mönchsorden, vor allem an das Schicksal Franzens von Assisi und seiner Bewegung oder an die Entwicklung des Calvinismus./ Es kommt für die durchschnittliche Kirchenreligiosität darauf an, alle menschlich hohen und bedeutsamen Anläufe der Sekteninitiativen in den eigenen Kanon des offiziellen Glaubens einzubauen, mit ihrer Hilfe so weit wie möglich emotionell zustimmende Affekte auszulösen; das alles aber so, dass daraus keinerlei gesellschaftlichen status quo störende praktische Folgerungen gezogen werden können, dass die Gattungsmässigkeit an sich unangefochten die Handlungen der Menschen im Alltag de facto weiter ordne und leite. So werden religiöse Emanation

tionen wie die Bergpredigt nie für ungültig erklärt. Im Gegenteil. Sie gehören zum Kanon des Kirchenglaubens, nur entsteht ein oft unausgesprochenes Übereinkommen innerhalb der Kirche, dass es keinem Menschen einfallen soll, darin eine wirklich zu realisierende Lebenspflicht zu erblicken. /Man denke an Tolstoi/. Die Sektenvorstösse in die Richtung auf eine Gattungsmässigkeit für sich, die in ihrer eigenen Sphäre bestenfalls zu "bornierten Vollendungen", zu ethisch-utopischen Sackgassen führen konnten, ergeben dadurch einen sittlich-dekorativen Hintergrund zur bedingungslosen Anpassung an das gerade Bestehende. So erhebt sich, je weiter die kapitalistische Entwicklung fortschreitet, desto mehr auch in der Religion als unüberbrückbare Schranke eines jeden Handelns die Gattungsmässigkeit an sich: das ökonomische, gesellschaftliche, politische, ideologische status quo.

Wie mächtig diese Schranke ist, kann man sehr leicht bei Max Weber studieren. Von allen seinen Zeitgenossen hat er vielleicht am eingehendsten Unterschied und Gegensatz zwischen Sekten und Kirche untersucht, hat, wie unsere früheren Zitate gezeigt haben, über die Religiosität der Kirchenanhänger seiner Zeit keinerlei Illusionen gehabt. Trotzdem erscheint bei ihm die Ethik der Bergpredigt als das absolute, schrankensetzende Andere jeder politischen Tätigkeit gegenüber. Weber will zeigen, dass die Politik sich ausschliesslich im Gebiet der Gattungsmässigkeit an sich bewegen muss, dass die revolutionären Tendenzen - zwar nicht immer - sich praktisch auf diesem Niveau bewegen und vorwiegend mit ihren Mitteln

/Gewalt etc./ operieren, politisch-ideologisch sich von der "Realpolitik" in gar nichts unterscheiden und nur einen einzigen ideellen Gegenpol besitzen: eben die Bergpredigt. So entsteht bei ihm als alleinige Alternative der gesellschaftlich-menschlichen Praxis: Realpolitik oder Bergpredigt, wobei er selbst genau weiss - und sein Wissen sogar ironisch-demagogisch zuspitzt -, dass ein ethisches Sektierertum auf das gesellschaftliche Handeln der Menschen gar keinen realen Einfluss ausüben kann, es muss zu einer reaktionären Karrikatur werden. "Wer nach der Ethik des Evangeliums handeln will, der enthalte sich der Streiks - denn sie sind: Zwang - und gehe in die gelben Gewerkschaften."<sup>45/</sup> Weber macht sich die Polemik leicht, indem er das Gewicht auf Gewalt /-Realpolitik/ und ihrer prinzipiellen Ablehnung /Bergpredigt/ legt. Er kommt dabei theoretisch zum selben falschen Dilemma wie die Religionen nur, persönlich, mit weltlich-skeptischen Akzenten: real können die Menschen nur um die Formen der Gattungsmässigkeit an sich kämpfen; alles was darüber hinausgeht, bleibt subjektiv, gesellschaftlich irreal. Dass sich darin ein tragischer Zwiespalt seiner Persönlichkeit äussert, kann hier nicht behandelt werden.

Weber ist für uns in diesem Punkt ein blosser Repräsentant herrschender Zeittendenzen. Die Entwicklung des Kapitalismus in Breite und Tiefe führt eine Vertilgungstendenz gegen alle Bestrebungen, die gesellschaftlich über die Gattungsmässigkeit an sich, persönlich über die Partikularität des Einzelmenschen hinauszugehen streben, mit sich. Im 19. Jahr-

hundert gibt es noch grossangelegte Versuche eines solchen ideologischen Hinausstrebens, die sich freilich vorwiegend innerhalb der Schranken der Sektenreligiosität bewegen; man denke dabei vor allem an Tolstoi, bei dem freilich seine instinktiv-dichterische und darum ontologisch-kritische Einstellung immer wieder durchbricht, indem er grossartige Gestaltungen der Tragödien und Tragikomödien gibt, in denen die menschlichen Folgen sichtbar werden, die aus dem Überspringen der Gattungsmässigkeit an sich beim Erstreben ihres Fürsichseins zum Ausdruck kommen. Die generelle Entwicklung führt jedoch zu einer Verherrlichung und Kanonisierung der Partikularität des Menschen.

Das philisterhafte Sichabfinden mit dem jeweils Bestehenden ist nichts Neues. Neu ist bloss, dass die subjektiv revoltierende, subjektiv Fortschritt und Antiphilistertum verkündende Intelligenz - objektiv - doch bei Verteidigung der Partikularität ankommt, nicht bloss als bei der allein wirklichen, sondern auch als bei der allein angemessenen, allein authentischen Daseinsweise des Menschen. Es genügt vielleicht auf jenen Kampf André Gides hinzuweisen, der in der Glorifizierung der "action gratuite" gipfelt, <sup>V</sup> als "frei", als "er selbst" betrachtet werden darf, wenn er spontan-kritiklos seinen momentanen Impulsen folgt, d.h. wenn er nicht einmal einen rein innerlichen Versuch macht, sich über seine eigene momentane Partikularität zu erheben, wenn im Gegenteil dieses Steckenbleiben in der Partikularität

<sup>V</sup> und dazu führt, dass der Mensch nur dann als "echt",

gedanklich-dichterisch zum wahren Menschendasein erhoben wird. Betrachtet man diese Tendenz von ihren ontologischen Folgen aus, so steht Gide damit keineswegs auf einem einsamen Posten, er drückt vielmehr eine allgemeine Tendenz der kapitalistischen Kultur in der imperialistischen Periode aus. Hier ist nicht der Ort, auf diese Frage näher einzugehen. Es lohnt sich nicht, in den verschiedensten zeitweise herrschenden ideologischen Richtungen vom Dadaismus über den Surrealismus bis zu den Happenings das Moment der "action gratuite", das als allein und unüberwindbar wirkliche Setzen der Partikularität des Menschen in ihren zugespitzten vorübergehenden Erscheinungsweisen ausführlich aufzuzeigen. Ich führe bloss als ergänzendes Gegeben<sup>e</sup> Beispiel von der kirchlich-religiösen Seite einige Gedanken Paul Claudels an. In einem gerade an Gide gerichteten Brief nimmt er im Konflikt, den Dostojewski gestaltet hat, dezidiert die Partei des Grossinquisitors gegen Jesus, d.h. der <sup>e</sup>prinzipiellen Endgültigkeit der Gattungsmässigkeit an sich, der Partikularität des Einzelmenschens "Übrigens hat Dostojewski in seinem Zwiegespräch der Brüder Karamasow die Grösse der Kirche gespürt, obwohl er so kleinlich war, dem Grossinquisitor den Glauben zu verweigern. Dieser ist vollkommen im Recht gegen jenen falschen Christus, der durch eine unwissende und hochmütige Einmischung den grossartigen Plan der Erlösung in Verwirrung bringen will. Kirche bedeutet Einssein. 'Wer nicht mit mir sammelt, der zerstreut.' Wer nicht als Glied der Kirche handelt, kann nur



in seinen eigenen Namen handeln, er ist ein Pseudo-Christus und ein Vergeuder.<sup>46/</sup> Beispiele dieser Art liessen sich, z.B. im politischen Katholizismus des zeitgenössischen Frankreichs beliebig aufzählen.

Mit alledem haben wir uns bereits der Manipulationsperiode unserer unmittelbaren Gegenwart stark angenähert, Bevor wir jedoch einen kurzen Blick auf die Grundfragen der religiös bestimmten Entfremdungen dieser Periode werfen würden, sei es gestattet, die von uns eben als charakteristisch bezeichnete Stellungnahme bei einer bedeutenden Übergangsgestalt, bei Simone Weil kurz zu charakterisieren. Sie gehört sicher zu den prägnantesten und edelsten Gestalten der Sektenreligiosität, schon deshalb, weil für sie - trotz ihres grossen Scharfsinns und ihrer breiten Erudition - stets das, wenn auch noch so schwierige und opfervolle Umsetzen ihrer Ideen in die Praxis immer wichtiger war als deren schriftstellerischer Ausdruck. Dementsprechend ist für ihre Lebensführung die Teilnahme an den Existenzproblemen der sozial benachteiligten Menschen eine der zentralen Fragen. Diese praktische Stellungnahme ist bei ihr jedoch mit einer prinzipiellen und schroffen Ablehnung der religiösen Heilsbedeutung einer jeden sozialen Sphäre der Tätigkeit verknüpft. So sagt sie: "Die Falle der Fallen, die fast unvermeidbare Falle ist die soziale Falle. Überall, immer, in allen Dingen verschafft das soziale Gefühl eine vollkommene, das heisst eine völlig trügerische Nachbildung des Glaubens... Es ist beinahe unmöglich, den Glauben von seiner sozialen Nachbildung

zu unterscheiden ... Unter den gegenwärtigen Verhältnissen ist es für den Galuben vielleicht eine Frage auf Leben und Tod, dass man die soziale Nachbildung zurückweist." <sup>47/</sup> Oder an anderer Stelle: "Das Vegetative und das Soziale sind die beiden Bereiche, an denen das Gute keinen Anteil hat. Christus hat das Vegetative erlöst, nicht das Soziale... Das Soziale unter der Aufschrift des Göttlichen: berauschte Mischung, die jede Willkür in sich schliesst. Der verkappte Teufel. Das Gewissen erliegt der Täuschung durch das Soziale. Die überschüssige /imaginäre/ Energie ist grösstenteils dem Sozialen verhaftet. Man muss sie davon ablösen. Das ist die schwierigste Ablösung." <sup>48/</sup> Dieses Verführerische des Sozialen zeigt sich deutlich bei den Kommunisten: "So sind sie imstande", führt sie aus, "ohne Heilige zu sein - weit gefehlt - Gefahren und Leiden zu ertragen, die nur ein Heiliger einzig um der Gerechtigkeit willen ertragen würde." <sup>49/</sup> Diese Sprache ist, wie stets bei Simone Weil, klar, ohne manipulierende Diplomatie, wie bei den meisten ihrer religiös intentionierten Zeitgenossen. Man kann sagen, dass sie die von uns früher, als sachlich der sektenreligiösen Intentionen auf Gattungsmässigkeit für sich stets zu Grunde liegende, aber keineswegs immer klar ausgesprochene Tendenz des notwendigen Überspringens der Gattungsmässigkeit an sich als Prinzip ihrer Theorie und Praxis unzweideutig in den Mittelpunkt gerückt hat. Da die gegenwärtig generelle Herrschaft der universellen ökonomisch-sozial-politisch-kulturellen Manipulation wenig günstig für das Entstehen echt religiöser Sekten ist, - sie

verwandeln sich, wenn sie einigermaßen lebensfähig sind, sehr schnell in halb oder ganz kommerzielle Unternehmungen - hat diese theoretisch-praktische Stellungnahmen Simone Weils zum Sozialen eine grosse symptomatische Bedeutung: sie spricht den seinsmässig-gesellschaftlichen Kerngehalt aller echten Sektenbewegungen aus: das ausschliessliche, völlig vermittlungslose Gerichtetsein auf eine rein individuell-menschliche Erhebung über die Partikularität. Es zeigt sich dabei in voller Klarheit, dass keine Paralleltendenz zu den weltlichen Bestrebungen, sich über die Partikularität des Menschen zu erheben, eine Gattungsmässigkeit an sich zu erstreben vorhanden ist, sondern - gerade im Sinne der seinsmässigen Gesellschaftlichkeit - deren strikte Negation.

Wenn wir die Periode nach 1945 vom Standpunkt dieser Entfremdungen überblicken, was im nächsten Abschnitt erfolgen wird, so ergibt sich eine jede gesellschaftliche Aeusserung umfassende Tendenz, den Menschen in seiner Partikularität festzuhalten, ihn endgültig darin zu fixieren, dieses Seinsniveau als das zugleich allein wirklich daseiende und allein begehrenswerte, als grosse gesellschaftliche Er rungenschaft zu verherrlichen. Die allumfassende feine Manipulation als Trägerin dieser Seinskonzeption hat ihre ökonomische Grundlage in der fast vollständigen Unterordnung der Konsummittelindustrie und der Dienste dem Grosskapital. Die Wichtigkeit eines Massenkonsums auf diesem Gebiete schafft eine weit ausgedehnte ideologische Apparatur, die die Organe

der Öffentlichkeit beherrscht, deren bewegender Zentralpunkt die Prestigekonsumtion ist, die sich als Mittel zur Ausbildung eines "Image", als Anleitung zu ihr ausbildet; d.h. man kleidet sich, man raucht, man reist, man hat sexuelle Beziehungen nicht um dieser selbst willen, sondern um im eigenen Lebensumkreis den "Image" eines als solchen geachteten Typus vorzustellen. Dass dabei der "Image" eine ausgesprochene Verdinglichung des eigenen Tuns, des eigenen Zustands, je des eigenen Seins ist, ist einleuchtend. Und es ist ebenfalls ohne weiteres klar, dass die allgemeine Verbreitung und Herrschaft solcher Verdinglichungen des Alltagslebens, die Entfremdung zu einer derart grundlegenden Basis des Alltagslebens macht, dass gegen sie höchstens ganz dumpfe Proteste /Unzufriedenheit mit der Langeweile in der Freizeit etc./ zustandezukommen pflegen. Bestimmte Ereignisse lösen zwar zuweilen explosive Reaktionen aus, aber gerade dieser ihr rein unmittelbar bleibende Happening-Charakter verhindert eine vertiefte, aufs Wesentliche gehende Kritik der herrschenden Verdinglichung und Entfremdung. Eine solche kritische Opposition würde den Bruch mit den wissenschaftlich herrschenden Manipulationsweltanschauungen /vor allem mit dem Neopositivismus/ voraussetzen, sie müsste sich gegen das System, gegen die Herrschaft der Manipulation /auch der manipulierten Demokratie/ wenden. Darüber wird im nächsten Abschnitt ausführlicher die Rede sein.

Für uns geht hier die Frage der Religion,

der xix von der Religion aus entstandenen, durch sie permanent vermittelten Entfremdung im Mittelpunkt des Interesses. Dabei muss besonders ein Moment hervorgehoben werden: mit dem Zurückweichen der Naturschranke, mit der Vergesellschaftung alles Gesellschaftlichen hat jene Periode, die mit der konstantinischen Anerkennung des Christentums als Staatsreligion eingesetzt hat, ein definitives Ende gefunden. Es ist zwar immer vielfach eine Illusion gewesen, dass etwa die feudale Gesellschaftsform den Lehren des Christentums entsprochen hätte, immerhin konnte ein kontinuierlicher Anpassungsprozess der herrschenden Formen von Theorie und Praxis an die Vorstellungen der Menschen dieses Alltagslebens den Glauben erwecken, als ob dies tatsächlich der Fall wäre und auf solcher Grundlage konnte die Kirche zu einer realen gesellschaftlichen Macht werden, die zweitweilig auch den Staat sich unterwerfen konnte. Wie lange der Übergangszustand dauerte, wann er genau begann, welche Etappen er aufwies, braucht hier nicht detailliert behandelt zu werden. Sicher ist es, und das wird auch von theologischer Seite immer entschiedener anerkannt, dass dieser Zustand definitiv zu Ende sei, dass die konstantinische Periode des Christentums der Vergangenheit angehöre. So sagt Prof. P. Burgelin in der Nyborger Konferenz Europäischer Kirchen /1959/: "Im Mittelpunkt steht die neue Tatsache, dass von jetzt ab die christliche Kirche als Grundlage der sozialen Ordnung in Frage gestellt wird. In diesem Sinne ist das konstantinische Zeitalter

abgeschlossen. Und auf der anderen Seite ist die Religion nur noch in Verbindung mit der eine neue Welt bauenden Politik annehmbar; denn die Politik nimmt die tiefsten Gefühle und die erschnittesten Ideale der Menschen für sich in Anspruch. Sie verspricht das Heil auf Erden und nimmt damit die Stelle einer Religion ein.<sup>50/</sup> Die für uns wichtigsten Momente dabei sind, dass Staat und Gesellschaft in der Beherrschung des Alltagslebens des Menschen kaum mehr auf die Hilfe der Kirche angewiesen sind, zumindest hat sich die Proportion wesentlich zugunsten der weltlichen Maschinerien verschoben. Und es gibt eine ganze Reihe von Alltagsproblemen /z.B. Ehescheidung, Geburtregulierung etc./ wo die ideologischen Mittel der Kirche weit hinter dem Stand der tatsächlichen Handlungsmotiven der Menschen im Alltag zurückgeblieben sind. Das Ende des konstantinischen Zeitalters bedeutet also für die Kirchen die Aufgabe, sich den Forderungen einer universal manipulierten kapitalistischen Gesellschaft anzupassen und nicht wie früher das Fundament der Manipulation des Alltags zu sein. Das scheint gar nicht so schwer zu sein. Denn das Stehenbeiben bei dem status quo der gegenwärtigen Gattungsmässigkeit an sich verkündigt bereits der ökonomische und gesellschaftliche Apparat in einer praktisch wirkungsvollen Weise. Für die Kirchen gilt also nur, sich dieser Bewegung anzuschliessen, wobei sie ihre früheren Grundlinien ohne wesentliche Änderungen beibehalten können, sie müssen nur ihre ideologische Ausdrucksweise entsprechend modernisieren.

Dabei tauchen keineswegs unlösbare Aufgaben auf. Wir haben wiederholt auf die ideologische Zentralparole unserer Zeit, auf die der Entideologisierung hingewiesen. Sie entstand als gesellschaftliche Verallgemeinerung des Neopositivismus; da nach diesem die Wissenschaftlichkeit, die wissenschaftliche Manipulation der Tatsachen eine jede Frage nach Wirklichkeit aus dem Wörterbuch der Gelehrten als ihrer unwürdig gestrichen hat, konnte es natürlich für diese Lehre auch im gesellschaftlichen Leben keine realen Konflikte, die ideologisch ausgefochten werden, geben. Theorie und Praxis stimmen darin überein, dass es keinen gesellschaftlichen Konflikt geben könne, der nicht mit Hilfe von manipulationsmässigen Kompromissen eine befriedigende Lösung finden könnte. Diese Entfernung auch des Begriffs der Wirklichkeit aus jeder Aussage mit wissenschaftlichem Anspruch, gab naturgemäss den religiösen Ideologen einen erweiterten geistigen Spielraum. Denn solange die Wissenschaft mit dem Anspruch auftrat, die Wirklichkeit selbst gedanklich zu reproduzieren, gab es unvermeidlicherweise permanente und höchst unbequeme Konfrontationen zwischen den von ihr festgestellten und den von den Religionen als wirklich deklarierten Tatsachen. Das Entfernen des schlichten und jedem sofort verständlichen Seinsbegriffs aus jedem höheren Denken der Welt, hat in den Weltbildern einen Chaos geschaffen, da als einziges Kriterium der Wahrheit die Brauchbarkeit innerhalb eines konkreten, praktisch verifizierbaren Erkenntniskomplexes übrig blieb.

Damit ist aber das weltanschauliche Chaos keineswegs überwunden, denn so wie es möglich war in Anwendung der Ptolemäischen Astronomie einen regelmässigen Schiffsverkehr zu führen, so ist es heute möglich, einen gekrümmten Raum zur Grundlage richtiger physikalischer Kenntnisse zu machen. Von hier aus kann also für das Wirklichkeitsbild keine Grundlage geschaffen werden. Es ermöglicht bloss mit scheinwissenschaftlichen Analogieschlüssen die Wirklichkeit so weit zu relativieren, dass man ihr beliebige Bedeutung zusprechen kann. Dass davon vor allem die Religionen profitieren, ist selbstverständlich. Ich will hier nicht von Weltanschauungsclowns wie Pascual Jordan sprechen, der, wie wir gesehen haben, gut neopositivistisch die Entropie mit der Erbsünde analogisch zusammengekoppelt hat. Aber selbst ein so tief ehrlicher und ernsthafter Theologe wie Karl Barth kam in die Lage folgendes niederzuschreiben: "Schöpfer des Himmels und der Erde" heisst es im ~~Wortlaut~~ Glaubensbekenntnis. Man darf und muss wohl sagen, dass uns in diesen zwei Begriffen: Himmel und Erde, einzeln und in ihrer Zusammengehörigkeit das von Augen steht, was man die christliche Lehre vom Geschöpf nennen könnte. Diese zwei Begriffe bedeuten aber nicht etwa ein Aequivalent zu dem, was wir heute ein Weltbild zu nennen pflegen, wenn man freilich auch sagen kann, dass sich in ihnen etwas vom alten Weltbild zu vertreten. Der christliche Glaube ist nicht an ein altes und auch nicht an ein modernes Weltbild gebunden. Das christliche Bekenntnis ist im Laufe der Jahrhunderte



durch mehr als ein Weltbild hindurchgeschritten ... Der christliche Glaube ist grundsätzlich frei allen Weltbildern gegenüber, d.h. allen Versuchen gegenüber, das Seiende zu verstehen, nach Massgabe und mit den Mitteln der jeweils herrschenden Wissenschaft.<sup>51/</sup> Es wird hier nicht offen ausgesprochen - der allgemeine Druck der neopositivistischen Manipulations-"Weltanschauung" ist so stark, dass sogar ein Barth die Wendung nicht wahrnimmt -, dass damit jede Verbindung zwischen Religion und Wirklichkeit zerrissen wird. Man vergesse nicht, dass alle früheren theologisch-dogmatischen Meinungsverschiedenheiten sich auf die Wirklichkeit zu beziehen meinten. Wenn Augustin dem Pelagianismus einerseits, dem Manichäismus andererseits ein katholisches Tertium gegenüberstellte, so suchte er zwischen Tendenzen einer irdisch-anthropologisch intentionierten Diesseitigkeit und einem metaphysisch schroff ausschliessenden Dualismus die christliche Auffassung des Seins durchzusetzen, die die irdische /menschliche, gesellschaftliche, geschichtliche/ Wirklichkeit mit der Wirklichkeit von Christi Sendung /Parusie etc./ als letztthin einheitlich seiende verbindet. So war die civitas terrena neben der civitas dei kein blosser Schein, keine Einbildung, keine "Theorie", sondern es gab in seinen Augen eine letztthin einheitliche /göttliche<sup>†</sup>, transzendente/ Wirklichkeit, innerhalb deren Bereichs die irdisch-untergeordnete als solche Wirklichkeit begriffen werden sollte. Das ist die ontologische Begründung eines jeden christlich-religiösen Weltbilds von den ersten Kirchenvätern bis Calvin.

Hier ist keine Darstellung dieser Theorien möglich; nur so viel sei bemerkt, dass dabei das Sein ihm in keiner Hinsicht wirklich zukommende "Eigenschaften" /wie Vollkommenheit, Hierarchie etc./ erhalten muss, die dann der dem jeweiligen Sein zugeordneten Erkenntnis ihren spezifischen Charakter verleihen sollen. Auf alle Fälle entstand dabei eine als seiendes zusammenhängende Sphäre des Seins, die erst dann theoretisch zerbrach, als der Anfang der Entwicklung der Naturwissenschaften die Theorie von der sogenannten doppelten Wahrheit aufkommen liess. Es entstand in ihr eine Spaltung des Seins, vermittelt durch eine innere Entgegengesetztheit des ideologischen Ursprungs. Während bis dahin die theologische Bewältigung aller Probleme der Gesamtwirklichkeit den Zielpunkt einer jeden Seinsbetrachtung gebildet hatte, tritt jetzt daneben - konspirativ konkurrierend - das Bestreben, die objektive Wirklichkeit selbst, als Grundlage der menschlichen Praxis, vorerst vor allem auf dem Gebiet des Stoffwechsels der Gesellschaft mit der Natur, unabhängig von den kirchlich-ideologischen Problemkomplexen, so wie sie an sich ist, gedanklich zu bewältigen. Der unwiderstehliche Aufschwung der zum Kapitalismus führenden Tendenzen erhielt seine erste Kulmination, seinen ersten grossen Konflikt in der Periode Galileis und in ihr hat die - weltgeschichtlich - in die Defensive gedrängte religiöse Ontologie mit dem Kardinal Bellarmin ihren ersten Rückzug vollzogen, indem der Erkenntnis der Wirklichkeit eine jede ontologische Valenz entzogen und sie auf ihre rein pragmatische Nützlichkeit reduziert werden

solite, während die Wahrheiten der Theologie unabhängig von den Ergebnissen der objektiven Wirklichkeitserkenntnis im Sinne der Kirche ihre ontologische Geltung bewahren müssten. Dass der Kardinal Bellarmin damit zum Stammvater eines ontologisch-agnostizistischen Positivismus wurde, hat bereits Duhem festgestellt.

Für unsere gegenwärtigen Betrachtungen ist dabei vor allem wichtig, dass diese so folgenreiche Stellungnahme eben ein theoretisches Rückzugsgefecht gewesen ist: die Abwehrreaktion der Theologie darauf, dass die Wirklichkeit infolge der gesellschaftlichen Entwicklung und der aus ihr entspringenden Wissenschaft, Lebensweise etc. nicht mehr mit den ontologischen Kategorien der Religion bewältigbar wurde. Hier ist nicht der Ort diese Entwicklung auch nur skizzenhaft zu schildern. Wer die Anpassung an die neopositivistische Manipulation verfolgt, der die heutigen Bestrebungen, die Bibel zu "entmythologisieren" gesellschaftlich-ontologisch zu verstehen versucht, wird unschwer sehen, dass die eben zitierten Ausführungen Barths den auf historischer Kontinuität beruhenden Gegenpol zum Kardinal Bellarmin bilden. Diese Preisgabe des Wirklichkeitscharakters einer jeden Welterkenntnis, um die ontologische Alleinherrschaft der religiösen Ideologie theoretisch zu retten, dieser Verzicht auf jede Wirklichkeit der kirchlichen Verkündigung /die Bibel mitinbegriffen/ um den Traum, den Anschein ihrer Geltung durch radikale Lösung von jedem Wirklichkeitszusammenhang irgendwie zu retten.

Auch hier ist also eine Art von doppelter Wahrheit vorhanden, jedoch bereits so, das in ihr - ungewollt - die Tatsache zum Ausdruck kommt, dass weder die Wirklichkeit der Natur noch die der gesellschaftlich-geschichtlichen Entwicklung auch nur irgendeinen Kontakt mit den religiös-kirchlichen Verkündigungen über sie sachlich haben könne. Das ist aber eine Selbstzerstörung der eigenen Fundamente. Denn die Verkündigungen der Bibel haben ihre Aussagen über die Menschen und ihre Geschichte, über die Beschaffenheit der Natur und über die inneren wie äusseren Beziehungen der Menschen zu ihr im wörtlichsten Sinne als Aussagen über die Wirklichkeit, wie sie wirklich ist, gemeint. Die hier vollzogene Entwicklung ist eine Kapitulation vor der & religionsfeindlichen ontologischen Kritik, mag sie hier - diplomatisch - die Form einer variierten Neuauflage der doppelten Wahrheit auf sich nehmen. Die Kapitulation wird dadurch, nicht objektiv-sachlich, sondern manipulierend erleichtert, dass die heute herrschenden philosophischen Strömungen das objektiv-wissenschaftlich Erkennbare ontologisch zu entwerten versuchen.

Jaspers ist z.B. in direktem Sinne kein Neopositivist, jedoch um seiner eigenen Metaphysik den Schein einer Fundierung geben zu können, muss er sich gleichfalls an der neopositivistischen Entfernung der Wirklichkeit aus dem Erkenntnisbereich der Wissenschaft bejahend beteiligen: "Ein wissenschaftlichen Weltbild gibt es nicht. Zum ersten Mal in der Ge-

schichte haben wir heute durch die Wissenschaften selber völlige Klarheit darüber. Früher waren Weltbilder, die das Denken ganzer Zeitalter beherrschen konnten, wundersame Chiffren, die uns heute noch ansprechen. Das sogenannte moderne Weltbild dagegen, begründet auf die Denkungsart, die in Descartes repräsentiert ist, das Ergebnis einer Philosophie als Pseudowissenschaft, hat nicht den Charakter einer Chiffer für Existenz, sondern einer mechanischen und dynamischen Apparatur für den Verstand." <sup>52/</sup> Auch für Jaspers erhalten die entscheidenden Wirklichkeitskategorien der Religion etwas Vorhandenes, als solches Akzeptiertes und gleichseitig objektiv zu nichts Verpflichtendes. Infolge seiner Philosophie, auf die hier näher einzugehen nicht möglich ist, kann und will er die religiösen Kategorien /z.B. Offenbarung/ nicht auf ihren Seinsgehalt hin analysieren; er leugnet sie nicht, entzieht ihnen jedoch jede echt objektive Geltung. Christ sein wird so eine empirisch historische Faktizität /umgeben von der Weihe, die es im Laufe des Geschichtsprozesses sich selbst gab/: "Daher dürfen wir Abendländer aus der biblischen Religion zu leben glauben, für dieses Leben viele Gestaltungen, Wege, Grundsätze zulassen, den Besitzanspruch aber jeder Gruppe, jeder Kirche, welche auch immer sie sei, verwehren. Ein Theologe mag verachtend sagen: und wer die Bibel liest ist noch kein Christ. Ich antworte: niemand und keine Instanz weiss, wer ein Christ ist; wir sind alle Christen /biblisch glaubende Menschen/, und jedem ist es zu-

zubilligen, der Christ zu sein behauptet. Wir brauchen uns nicht hinauswerfen zu lassen aus dem Hause, das seit einem Jahrtausend das unserer Väter ist. Es kommt darauf an, wie einer die Bibel liest und was dadurch aus ihm wird." Und Jaspers setzt konsequent fort: "Da die Überlieferung an Organisation gebunden ist, die Überlieferung der biblischen Religion an Kirchen, Gemeinden, Sekten, so wird, wer sich als Abendländer dem Grunde verbunden weiss, einer solchen Organisation /sei sie römisch-katholisch, jüdisch, protestantisch usw./ zugehören, damit die Überlieferung stattfinde und der Ort bleibe, von dem möglicherweise das Pneuma, wenn es wieder wirksam würde, in die Völker gelangte." <sup>53/</sup> So ist die Zugehörigkeit zur Religion auch hier, mit allen Konsequenzen, an die Kirche gebunden, obwohl Jaspers die negativen Machtseiten dieses Komplexes klar sieht, nämlich "dass alles Kirchliche als Organisation von Macht und als ein mögliches Operationsmittel des Fanatismus und des Aberglaubens des tiefste Misstrauen verdient, obgleich es in der Welt für die Überlieferung unerlässlich ist." <sup>54/</sup> Es ist klar, dass damit jeder objektive Seinsgehalt der Religion, jede Unterscheidungsmöglichkeit zwischen echtem Glauben und Aberglauben "philosophisch" vernichtet ist.

Ohne auf andere modernisierend apologetische Verteidiger der Religion einzugehen, können wir feststellen, dass der Neopositivismus für alle die wichtigste erkenntnistheoretische Grundlage ihrer Apologetik geliefert hat. Mög-

licherweise wird ein zukünftiger Historiker etwa Carnap für die religiöse Ideologie dieser Zeit eine theoretische Bedeutung zusprechen, wie etwa Thomas von Aquino für das Hochmittelalter zukam. Natürlich gibt es unter den führenden Apologeten der katholischen Kirche auch Thomisten, wie etwa Maritain, ihr gegenwärtig in der Intelligenz einflussreichster Verteidiger, Teilhard de Chardin ist jedoch methodologisch entschieden vom Neopositivismus aus bestimmt. Dieser Zusammenhang nimmt bei ihm noch direktere und prägnantere Formen auf, als bei vielen ausserkirchlichen Apologeten. Für Teilhard de Chardin bedeutet der Neopositivismus die Freiheit, bei verbaler Bewahrung einer wissenschaftlichen, ja naturwissenschaftlichen Ausdrucksweise, bei dem selbsterweckten Schein einer exakten Wissenschaftlichkeit /unterstützt durch die Bekanntheit seiner eigenen wissenschaftlichen Leistungen, freilich auf ganz anderen Gebieten/ jeden beliebigen phantastischen Zusammenhang in die Natur hineinzuprojizieren, der seine apologetischen Absichten zu stützen scheint. So sagt er über die innere Struktur der Materie: "Nehmen wir an, dass im wesentlichen jede Energie psychischer Natur ist. Jedoch in jedem Elementarteilchen, so wollen wir hinzufügen, teilt sich diese Grund-Energie in zwei verschiedene Komponenten: eine tangentiale Energie, die das Element mit allen Elementen solidarisch macht, die im Universum derselben Ordnung angehören /d.h. dasselbe Mass von Zusammengesetztheit und 'Zentriertheit' besitzen/, und eine radiale Energie die es in der Richtung nach einem immer komplexeren und zent-

rierteren Zustand vorwärts zieht."<sup>55/</sup> Selbstverständlich kann es nicht unsere Absicht sein, den systematischen Aufbau einer solchen rein erdichteten Naturanschauung näher zu verfolgen. Wir stellen nur fest, dass als Gipfel einer solchen Neuinterpretation der Naturerkenntnis am Schluss Christus - in "exakt" naturwissenschaftlicher Terminologie als kosmischer "Punkt Omega" erscheint.<sup>56/</sup> Teilhard de Chardin stellt seinen kosmischen Gehalt so dar: "Eigengesetzlichkeit, allgegenwärtiges Wirken, Irreversibilität und schliesslich Transzendenz: das sind die vier Attribute von Omega."<sup>57/</sup> Ob auf Grundlage einer solchen "naturphilosophischen Deduktion" die katholische Kirche völlig vorschriftsmässig oder teilweise heterodox in Erscheinung tritt, ist eine innere Angelegenheit der Kirche, die uns wenig angeht. Für uns ist bloss die Feststellung wichtig, dass hier eine Auffassung des Kosmos entsteht, im Vergleich zu deren Phantastik die berüchtigtste subjektive Naturphilosophie der Romantik ein Muster wissenschaftlicher Exaktheit war. Wir müssen aber dabei im Klaren sein, dass es auch hier nicht zu einer lebensmässig-ethischen Konfrontation von Gestalt und Lehre Jesu mit der kapitalistischen Wirklichkeit kommt. Auch hier bleibt die Kirche das Grundphänomen der Religiosität, d.h. die konservierende religiöse Weihe, die die Kirche der jeweiligen Gattungsmässigkeit an sich zu verleihen bestrebt ist. Teilhard de Chardin wird nicht, wie immerhin einige protestantische Theologen von dem de facto Verschwundensein der Parusie beunruhigt. Auch diese baut sich zwanglos in den kosmisch mani-



pulierten Evolutionismus seiner Lehre ein. Ja er spricht geradezu mit, - freilich wohlwollender - Ironie über "die etwas kindliche Hast und den Irrtum in der Perspektive, die die erste christliche Generation an eine unmittelbar bevorstehende Rückkehr Christi glauben liessen". Auch diese trug zur Enttäuschung, zum Misstrauen der Gläubigen bei. Und er betrachtet das menschliche Interesse an der /unbestimmt/ kommenden Parusie als entsprungen: "Aus der Erkenntnis, dass zwischen dem Sieg Christi und dem Erfolg des Werkes, das die menschliche Anstrengung hienieden aufzubauen sucht, ein inniger Zusammenhang besteht."<sup>58/</sup> Wie in den modemässigen "futuologischen" prosaischen Phantasmen über die Zukunft führen auch bei ihm die Ergebnisse der erfolgreichen Manipulation direkt zur Erlösung der Menschheit.

Wenn der Persönlichkeit, den Denkinhalten, der Methode, den Überzeugungen etc. nach so verschiedene religiöse Ideologen in den seinsmässigen Grundlagen derart entschieden konvergieren, so muss das Ursachen haben, die auf Grundfragen des gegenwärtigen gesellschaftlichen Seins hinweisen. Eine solche Grundlage ist wie immer das Alltagsleben im Manipulationszeitalter. Hier kommen ausschliesslich jene seiner Momente in Betracht, die eine Verdinglichung des Bewusstseins und von ihr vermittelt eine Entfremdung im Menschen zu produzieren helfen. Auch diese Momente des heutigen Alltags sind oft und werden noch oft beschrieben werden. Sicher ist vieles, das in früheren Zeiten verdinglichungen und Entfremdungen

herbeigeführt hat, verschwunden. Vor allem - zumindest in den zivilisierten Ländern die Vorherrschaft jener brutalen Armut, jener menschenfresserischen Überarbeit, an denen Marx vor mehr als hundert Jahren die Probleme der Entfremdung ans Tageslicht brachte. An die Stelle der in den Hintergrund gedrängten Entfremdungen sind aber neue getreten, ihre sinnfällige Brutalität ist verblasst, jedoch nur um einer "freiwillig" bejahten den Platz zu überlassen. Nicht zufällig haben wir das Wort "freiwillig" in Anführungszeichen gesetzt, denn es handelt sich dabei wesentlich um ein Sichabfinden mit einem unmittelbar zumeist keineswegs immer als ungenehm empfundenen Zustand, den die ökonomische Entwicklung den Menschen, gewissermassen hinter ihrem Rücken, unabhängig von ihrem Bewusstsein als "Geschenk" aufgedrängt hat. Dass im allgemeinen keine Bewusstheit über die Problematik des neuen Zustandes zu entstehen pflegte, hat komplizierte Gründe. Marx hat seinerzeit die Verdinglichung und die aus ihr erwachsene Entfremdung der Menschen in der kapitalistischen Arbeit an die Funktion der Arbeitszeit anknüpfend genau beschrieben: "Sie /die Arbeit, G.L./ setzt voraus, dass die Arbeiten durch die Unterordnung des Menschen unter die Maschine oder die äusserste Arbeitsteilung gleichgemacht sind, dass die Menschen gegenüber der Arbeit verschwinden, dass der Pendel der Uhr der genaue Messer für das Verhältnis der Leistungen zweier Arbeiter geworden, wie er es für die Schnelligkeit zweier Lokomotiven ist. So muss es nicht mehr heissen, dass eine /Arbeits=/ Stunde eines Menschen gleich

kommt der Stunde eines anderen Menschen, sondern dass vielmehr ein Mensch während einer Stunde so viel Wert ist, wie ein anderer Mensch während einer Stunde. Die Zeit ist alles, der Mensch ist nichts mehr, er ist höchstens noch die Verkörperung der Zeit.<sup>59/</sup> Die Minderung der Arbeitszeit kann an sich dieses Verhältnis nicht aufheben, nur wenn sie das Ergebnis eines Kampfes ist, in welchem, durch welchen der Mensch sein gesellschaftliches Verhältnis und damit sich selbst grundlegend zu verändern imstande ist. Das ist hier nicht der Fall gewesen. Im Gegenteil. Die von Anfang an vorhandene Schwäche in der Beziehung der Arbeiter zum Kapitalisten, die Konkurrenz der einzelnen Arbeiter untereinander hat bei äußerlichen "Milderungen" keine entscheidende Änderung erfahren.

Ja diese "Milderungen" des Kampfscharakters haben ein ganzes System neuer Verdinglichungen ins gesellschaftliche Bewusstsein hineingebracht, von der "Rolle" angefangen, die der Mensch um seines Vorwärtstkommens willen zu spielen erlernt, über die Ausbildung seines "Image" im Konkurrenzkampf bis zur Prestigekonsumtion, die ebenfalls solchen Quellen entsprungen ist, reichen diese Verdinglichungen und haben die Tendenz, das ganze Leben, die Freizeit mitinbegriffen, zu entstellen. Demzufolge müssen alle Entfremdungen sich ebenfalls ständig ausbreiten und verstärken. Die objektiv zum Ausdruck kommende sowie die im Alltagsleben sich spontan verbreitende öffentliche Meinung, wie wir dies bei den

Religionen gesehen haben, wirken in der Richtung, aus der Partikularität den Menschen nicht nur etwas Unüberwindlichen, ja zutiefst Wünschenswertes zu machen, sondern stilisieren diese im Alltagsleben zu einem Fetisch, zu einem unkritisierbaren Tabu. Alldies wirkt sich in der Richtung aus, den menschlichen Widerstand gegen die eigene Entfremdung zu demobilisieren. /Die Entwicklung der Sozialdemokratie, die Enttäuschung am Sozialismus, vielfach hervorgebracht durch die Stalinsche Periode, haben diese Tendenzen noch verstärkt, haben die Werktätigen der Entideologisierung gegenüber geistig weitgehend wehrlos gemacht./ Es ist vielleicht keine Übertreibung zu sagen, dass der status quo der Gattungsmässigkeit an sich, mit allen ihr zugehörigen Verdinglichungen und Entfremdungen, noch nie eine derart kompakte ideologische Verteidigung für sich ausgebaut hat wie in unseren Tagen. Angefangen vom Konformismus des politischen und sozialen Lebens, wo selbst die "Oppositionen" nie auf konformistische Korrektheit verzichten wollen, bis zu Wissenschaft und Philosophie, die, wie wir gesehen haben, ihre Hauptanstrengungen darauf konzentrieren, einen jeden Gedanken über das Sein - die allein wirksame gedankliche Kontrolle der Verdinglichungen und Entfremdungen - aus den Köpfen der Menschen auszutreiben, bis zur Kunst, in welcher einerlei ob als Idealzustand oder als düster pessimistische "condition humaine" die Entfremdung als unüberwindlicher Naturzustand des Menschen dargestellt wird, baut sich - die nonkonformistischen Kritiker mitinbegrif-

fen ein scheinbar unüberwindliches System der Gedanken und Gefühle auf, das diesen Zustand als einen für die Menschen endgültigen, nur ~~doch~~ <sup>durch</sup> immanente Weiterbildung vervollkommenbaren darstellt.

Natürlich ist diese Vollkommenheit und Stabilität, wie es die ganze Weltgeschichte lehrt - doch nur eine Übergangserscheinung. Und tatsächlich melden sich jetzt nach Jahrzehnten einer scheinbaren Unerschütterbarkeit immer häufiger und stärker die - bisher verleugneten - inneren und äusseren Widersprüche, vorläufig freilich nur noch als Risse an der glatten Fläche der wohlmanipulierten Konformität. Ohne hier noch auf die Details einzugehen - sie kommen später zur Sprache - muss doch gesagt werden, dass man am Anfang der Auflösungsperiode dieses scheinbar so unerschütterlich kompakten Systems der universellen Manipulation zu stehen scheint. Dass die Gegenbewegungen vorerst oft einen zumeist verworrenen, einen abstrakt ideologischen Charakter haben, ist kein Beweis gegen die mögliche praktisch-soziale Perspektive ihrer Zukunftsentwicklung. Erstens taucht am Anfang einer jeden wichtigen Wende ihre ideologische Problematik zuerst auf; die Überwindung der Konkurrenz unter den einzelnen Arbeitern, die der Maschinenstürmerei etc. waren notwendigerweise stark, oft sogar vorwiegend abstrakt ideologisch gefasst und geführt. Zweitens - und das ist ein höchst wichtiger besonderer Zug des gegenwärtigen Übergangs - ist aus gerade dieser Gegenbewegung das Ideologische als wichtiges Moment nicht zu

entfernen. Denn es handelt sich ja nicht um ein Sinken des im Konsum und in den Diensten erreichten Lebensniveaus, nicht um einen Abbau der komplizierten und differenzierten Arbeitsteilung etc. sondern um ihren Umbau, um das Eliminieren ihrer Tendenzen zur Entfremdung des Menschen von sich selbst, um ihre Umwandlung in eine Seinsbasis seines Sichfindens und Sichentwickelns. Die theoretische Grundlage dazu kann nur eine echte Rückkehr zum Marxismus sein, freilich in einer Weise, die das Unverwüstliche seiner Methode zum neuen Leben erweckt, die deren Möglichkeiten, zur tieferen, wahreren Erkenntnis des sozialen Prozesses in Vergangenheit und Gegenwart wieder aktuell zu machen imstande ist.

In unseren Betrachtungen ist vorwiegend nur von Verdinglichung und Entfremdung die Rede. /Die Renaissance des Marxismus umfasst natürlich ein viel breiteres Feld, zumindest die Totalität des Entwicklungsprozesses in der Welt des gesellschaftlichen Seins./ Dabei haben wir das zentrale ontologische Problem schon bis jetzt ununterbrochen gestreift. Jede Wirklichkeit - in entwickeltester Weise das gesellschaftliche Sein - ist ein Prozess, der sich in den einzelnen Komplexen und ihren Wechselwirkungen innerhalb ihrer Totalität vollzieht. Sein ist, wie wir wissen, ein sich selbst erhaltender oder reproduzierender Prozess. Auch bei der Verdinglichung als bei einem ideologischen Moment des prozessierenden gesellschaftlichen Seins vollzieht sich eines seiner Grundgesetze, das Zurückweichen der Naturschranke. Wir haben

gesehen, dass die Verdinglichung ursprünglich an Naturerscheinungen anknüpfte, die Entwicklung der Produktivkräfte brachte erst später eine stets zunehmende Vergesellschaftung der Objekte mit sich. Damit hängt jedoch die wichtige methodologische Frage zusammen, dass hier /z.B. im Warenverkehr, beim Geld etc./ es nicht mehr um eine naturhafte Erscheinungsform der Gegenstände handelt, die unter Umständen Ausgangspunkt richtiger Erkenntnisse werden könnte, sondern bereits um einen gesellschaftlich bedingten Prozess mit seinen Widerspiegelungen in den Köpfen der Menschen, die infolge der Verdinglichung selbst die Möglichkeiten einer wahrheitsgetreuen Erkenntnis abschneiden. Je entwickelter also eine Gesellschaft wird, je vergesellschafteter ihre Struktur, desto entschiedener führt die Verdinglichung von der wahren Erkenntnis der Phänomene weg, allerdings ohne ihre technischen Manipulationen vereiteln zu müssen. Denn die Entwicklung der wissenschaftlichen Erkenntnis besteht, wenigstens tendenziell, auf allen Gebieten von Natur und Gesellschaft darin, in den unmittelbar erscheinungsmässig als dinghaft gegebenen Phänomenen jene Prozesse zu entdecken, zu erhellen, die ihr Sein tatsächlich ausmachen; soweit die Erkenntnis der Prozesshaftigkeit praktisch wichtig wird. Wir stehen damit vor dem merkwürdigen Widerspruch, dass die Höherentwicklung der Gesellschaftlichkeit die Verdinglichung einerseits im Bereich der Erkenntnis teils entwickelt, teils entwirrt, andererseits im Leben selbst, vom Alltagsleben bis zu den höchsten ideo-

logischen Formen ununterbrochen in ständig zunehmendem Masse produziert und reproduziert.

In dieser Widersprüchlichkeit ist offensichtlich das zweite Moment die Grundlage der Paradoxie: man muss im gesellschaftlichen Leben die Gründe aufdecken, die die Menschen dazu veranlassen, die Gegenstände ihrer Umwelt in einer Weise zu betrachten, die ihrer sonst bewährten Praxis vielfach widerspricht. Wir haben bereits darauf hingewiesen, dass hinter dem Gegensatz von verdinglichten oder prozessierenden Komplexen die Alternative steckt, ob der Gegenstand von einer ausser seinem ~~seienden~~ Wesen befindlichen, also möglicherweise von einer transzendenten Macht geschaffen worden ist, oder als prozessierendes Sein das jeweilige Übergangsprodukt seines eigenen Reproduktionsprozesses ist. Diese verallgemeinernde Verschiebung der Alternative kann nur dann in die Nähe der richtigen Beantwortbarkeit führen, wenn es dabei sichtbar wird, dass es sich um eine gesellschaftlich relevante praktische Frage und nicht um eine bloss theoretische Betrachtungsweise handelt. Dieses praktische Moment ist unschwer zu finden: es handelt sich um die prinzipielle äussere wie innere Unsicherheit des menschlichen Geschicks, um die Folgen der menschlichen Taten, sowohl vereinzelt wie in ihrer, vor allem, auf den Täter selbst rückbezogenen Totalität. Diese Unsicherheit hat eine unaufhebbare ontologische Basis: wir wissen, dass kein Mensch je in angemessener Kenntnis sämtlicher Umstände seines Handelns auch nur eine einzige Tat



vollbringen konnte und kann. Und auch wo diese auf höchst bewusst teleologisch bestimmten Berechnungen beruhen, zeigt die Analyse schon der einfachsten Arbeit, dass in den von ihr zum Funktionieren gebrachten Kausalreihen stets auch anderes, stets mehr enthalten ist und sich früher oder später in der Wirklichkeit durchsetzen wird, als in der planenden Absicht je bewusst enthalten sein konnte.

Den Anfang bilden notwendigerweise einzelne teleologischen Akte des Menschen. Der Umkreis der Unerkennbaren äussert sich deshalb bereits von Anfang an als Hoffnung auf Gelingen, als Furcht vor den Folgen des Misserfolgs solcher einzelnen Setzungen. Diese Affekte, die so elementar sind, dass sie, freilich vielfach ideologisch angereichert, den Alltag der ganzen Menschheitsentwicklung bis heute durchdringen, haben zur magischen Manipulation dieser Sphäre des Unerkennbaren geführt. In ihr tritt die Verdinglichung als gesellschaftlich-ideologische, vom Menschen unbewusst geschaffene und doch den Menschen objektiv-praktisch beherrschende Macht klar hervor. Diese Verdinglichungen führten freilich noch keine Entfremdungen mit sich, denn die menschliche Persönlichkeit war damals noch nicht entstanden oder befand sich derart auf Anfangsstufen, dass sie, als noch nicht positiv funktionierende, sich auch noch nicht entfremden konnte. Diese Genesis aus der Primitivität schliesst allerdings nicht aus, dass die magischen Manipulationen als Versuche, die Transzendenz je eines konkret als unerkenn-

bar geltenden Komplexes zu beherrschen; völlig ausgestorben wären. Sie sind zwar vielfach bloss in einem, teilweise spielerischen Aberglauben erhalten geblieben, es gibt aber noch immer, auch innerhalb der zivilisierten Welt, Dörfer, wo man z.B. durch Glockengeläute den Hagel abzuwehren vermeint. Die Geschichte der Religionen ist einerseits voll von Kämpfen gegen magische Überreste /Bilderstürmerei, Opfer, Sakramente etc./, andererseits bleiben sie oft sogar in höchst primitiven Formen erhalten.

Wenn wir den Übergang von der Magie zur Religion betrachten, so ist es klar, /was schon Fraser erkannt hat/,<sup>60/</sup> dass der wesentliche Schritt weiter in einem In-Beziehungsetzen des ganzen Menschen, des Menschen als gesellschaftlichen Wesens, als Persönlichkeit zu jenen Akten besteht, die die transzendenten Mächte dazu veranlassen sollen, das Erhoffte zu erfüllen, das Gefürchtete zu vereiteln. Wieweit es damit zu einer Personifikation dieser Mächte kommen muss, kann hier unbehandelt bleiben, wichtig ist nur, dass es auch dann, wenn es um die Erfüllung eines Einzelswunsches geht, diese Rückwirkung auf den Menschen als Gesellschaftswesen, als Persönlichkeit stattfindet. Wenn etwa früher bloss verhindert werden sollte, dass die "freigesetzte" "Seele" eines Verstorbenen die Überlebenden schädigt, so ist das - gerade in dieser Beziehung - etwas wesentlich anderes, als wenn der Mensch sich um das Schicksal seiner eigenen Seele nach dem Tode, um ihr Heil kümmert. Dahinter steht, dass sich der Umkreis solcher Akte sowohl in ihrer Bezugnahme auf das Subjekt wie

auf dem Gegenstand der Setzung erweitert hat. Die Einheit des Subjekts ist eine allmählich entstehende Grundtatsache des gesellschaftlichen Seins, je höher sich diese entfaltet, desto reicher und vielfältiger werden ihre funktionierenden Momente, desto stärker und reichhaltiger werden zugleich die sie zur Persönlichkeit vereinigenden gesellschaftlichen Bestimmungen. Dass die gegenständliche Welt des Menschen, das Feld seiner teleologischen Setzungen sowie ihrer Auswirkung quantitativ wie qualitativ ausweitet, ist eine bekannte Tatsache, bei der nur noch festgehalten werden muss, dass sie simultan eine verselbständigte Entfaltung der verschiedenen menschlichen Leistungsfähigkeiten und ihrer Tendenz zur Vereinigung in der Persönlichkeit, sowie auch ihr einander gegenüber widersprüchliches Verhältnis hervorbringt.

Die objektive ontologische Grundlage aller so entstehenden Widersprüchlichkeiten besteht, wie wir gesehen haben, darin, dass zwar sämtliche Akte, deren Wechselwirkungen die Bewegtheit des gesellschaftlichen Seins in Gang bringen, teleologische Setzungen sind, ihre Gesamtheit jedoch rein kausalen Charakters, ohne jedwede teleologische Bestimmtheit bleiben muss. Die Polarisierung des gesellschaftlichen Seins in die objektiv gesellschaftliche Totalität auf dem einen und in die Unzahl von individuellen Lebensführungen auf dem anderen \* Pol hat zur Folge, dass diese Dialektik der teleologischen Setzungen und der von ihnen ausgelösten Kausalreihen auf jedem der Pole eine verschiedene Gestalt er-

halten muss. Wir haben gesehen, dass in bestimmten entscheidenden Momenten des gesellschaftlichen Seins die Kausalreihen sich in einer vom menschlichen Denken und Wollen unabhängigen Weise durchsetzen, dass jedoch in einer davon sachlich un<sup>t</sup>rennbaren Weise ihre jeweiligen konkreten Erscheinungsformen sich nur von dem, was wir seinerzeit subjektiven Faktor nannten, vermittelt verwirklichen können. Die konkrete Beschaffenheit einer jeden Gesellschaft ist also ein Produkt der menschlichen Tätigkeit und besitzt zugleich eine unabhängige Wirklichkeit, ein selbständiges & Wachstum ihr gegenüber.

Auf dem anderen Pol tritt als unterschiedlich vor allem die unmittelbare und unlösbare Gebundenheit des gesellschaftlichen Seins des Menschen an ihre biologische Beschaffenheit mit der Unentrinnbarkeit ihres biologischen Schicksals auf. Damit ist einerseits für jedes Menschenleben ein Komplex von Gebundenheit mitgegeben, der von ihm aus unaufhebbar ist; andererseits und zugleich ist dieser ganze Komplex doch ein Feld von Aufgaben. Gerade sein rohestes Geradesosein verwandelt es zum Feld der unmittelbarsten, der entscheidendsten schöpferischen Tätigkeiten des Menschen, indem aus biologischen Gegebenheiten, die im gesellschaftlichen Sein höchstens als Möglichkeiten, Anlagen zu je etwas figurieren können, Wirklichkeiten, echte, aktive Fähigkeiten geformt werden. Mit dem Rahmen des unaufhebbaren Endes der organischen Reproduzierbarkeit des eigenen Lebens, entsteht auf diese Weise nicht bloss eine Schranke, sondern auch die Auf-

gabe, das Maximum, das Optimum solcher Umwandlungen zu vollziehen und zwar als ununterbrochenen Prozess, der den ganzen Lebenslauf durchdringt, ihn zielstrebig macht.

Hier ist der zweite wichtige Unterschied zwischen den beiden Polen des gesellschaftlichen Seins: das Problem der Möglichkeit, den verschiedenen teleologischen Setzungen samt ihrer kausalen Folgen ein bestimmtes teleologisches Gerichtetsein, einen Sinn für das eigene Leben des Menschen zu verleihen. Das allgemeine Modell dazu ist, wie überall im gesellschaftlichen Sein, die Arbeit. Auch diese ist, wie wir gesehen haben, nur in erkenntnistheoretisch verkürzter Projektion ein einziger teleologisch setzender Akt und dessen "Durchführung"; seinsmässig handelt es sich um einen ganzen Prozess von teleologischen Setzungsakten, deren geplantes, oft korrigiertes Zusammenwirken erst die Verwirklichung des Zieles ermöglicht. Je entwickelter die gesellschaftliche Arbeitsteilung wird, desto entschiedener tritt diese Differenzierung in den Vordergrund. Soweit stehen beide Pole im Verhältnis einer unzerreissbaren Verknüpftheit. Allein innerhalb dieser zeigt sich wieder eine Gegensätzlichkeit, über die wir früher bereits eingehend gesprochen haben und die zu unserem eigentlichen Problem zurückführt. Die Entwicklung der gesellschaftlichen Arbeitsteilung wirkt direkt auf die Entwicklung der menschlichen Fähigkeit. Soweit es jedoch um deren Synthese zur Persönlichkeit des einzelnen, real handelnden Menschen geht, können aus jeder von beiden für das Mensch-

werden des Menschen notwendig erforderlichen Entwicklungslinien unauflösbare Widersprüchlichkeiten erwachsen. Denn die so entstehenden Gegensätzlichkeiten äussern sich desto schärfer und tiefer, je mehr die eine Entwicklung die notwendige Voraussetzung der anderen ist. Und es unterliegt keinem Zweifel, dass diese Widersprüchlichkeit desto entschiedener hervortritt, eine je höhere Stufe die gesellschaftliche Arbeitsteilung und mit ihr die Zivilisation erklimmt. Damit nämlich entstehen für die Menschen einerseits völlig objektivierte, durch und durch sachliche Aufgaben und ihnen entsprechende Fähigkeiten, deren Synthese in der Persönlichkeit die ursprüngliche Selbstverständlichkeit - die Grundlage der sogenannten bornierten Vollendungen - immer mehr verliert. Das hat zur Folge, dass das subjektive und das objektive Moment in der Beziehung des Menschen zur Gesellschaft immer weniger zur unmittelbaren Konvergenz kommt. Das von der Entwicklung der Fähigkeiten des Menschen bestimmte Schicksal kann völlig entgegengesetzte Forderungen an die Person stellen, wie die, die seine Entwicklung zur Persönlichkeit befördern.

Die unmittelbare und in ihrer Unmittelbarkeit täuschende, ja irreführende, scheinbare Gegensätzlichkeit von Individuum und Gesellschaft ist die erste, direkte, - verdinglichte - Folge dieser Lage. In ihr ist bereits deutlich der Weg zu jenen Formen der Entfremdung, die in den industriell-zivilisierten Gesellschaften hervorzutreten

pflegen, freigelegt. Die ideologische Verwirrung, die dadurch entsteht, zeigt ihr Wesen darin, dass sie die Direktheit der Entfremdungen primitiverer Stufen ablegt, etwa die im Sklavendasein, und zwar sowohl für den Sklaven wie für den Sklavenhalter. Indem jedoch das Streben, aus dem Komplex der gesellschaftlich entstandenen Fähigkeiten die eigene Persönlichkeit zu formen, sich ideologisch selbständig macht und den zu überwindenden Gegner allein in der gesellschaftlichen Objektivierung des Subjekts erblickt, verlegt es - verdinglichend - sein Tätigkeitsfeld ausserhalb des Bereichs der Realität und ist damit gezwungen, die Irrealität der eigenen Aktivität in irgendeiner Weise zu entfremden. Es muss nicht existierenden, imaginären /und darum dem Wesen nach als transzendent gedachten/ Mächten eine Herrschaft über die eigene Aktivität und deren Folgen zuschreiben. Die von uns geschilderte Eigenart der Sektenreligiosität, die Gattungsmässigkeit an sich prinzipiell zu überspringen und die eigenen Intentionen ohne deren Vermittlung auf eine von der Gesellschaftlichkeit unabhängige Gattungsmässigkeit für sich zu richten, ist eine typische Konsequenz solcher Einstellungen. Sie erscheint auch - mit allen ihren Entfremdungsfolgen - z.B. in jenen ideologischen Tendenzen, die ich in der "Zerstörung der Vernunft" als religiösen Atheismus bezeichnet habe, in einer nur äusserlich-ideologisch modifizierten, dem Wesen nach jedoch gleichartigen Form. Dass dabei sowohl das aus allen realen Zusammenhängen heraus-

gerissene individuelle Subjekt wie die ihm völlig "fremd und feindlich" gegenüberstehende Gesellschaft vielfach verdinglicht werden müssen, um eine geistige Grundlage zu dieser entfremdeten und entfremdenden Tätigkeit bilden zu können, versteht sich von selbst.

Mit alledem sind wir noch keineswegs zum Hauptgrund dieses Phänomens vorgedrungen. Es scheint vorerst im Gegenteil, als ob sowohl Verdinglichung wie Entfremdung bloss Produkte eines unrichtigen Denkens über den Menschen selbst und über die Möglichkeiten seiner Aktivitäten wären. Ist jedoch ein falsches Bewusstsein über die Wirklichkeit bei der Mehrheit der Menschen für lange Zeit als Grundlage ihrer Praxis wirksam, so ist es unvermeidlich, die Frage seines "Warum?" aufzuwerfen. Hier setzen die von uns früher erwähnten Affekte Furcht und Hoffnung ein. <sup>61/</sup> Beide sind bereits in der magischen Periode vorhanden und alle Machinationen der Magie, die einzelnen Aktivitäten der Menschen, die Aussenwelt ihren Wünschen entsprechend zu regeln, haben eine selbstverständliche unmittelbare Rückwirkung auf diese Affekte. Die Religionen ändern dieses Verhältnis nur insofern, als sie die Technik der Durchführung den "höheren Mächten" anheimstellen und auf diese mit moralischen oder magisch-moralischen Mitteln /Opfer etc./ einzuwirken versuchen. Vom Gesichtspunkt des gesellschaftlichen Seins ergibt sich also dabei die Lage, dass der Mensch, der die Ausgangsmöglichkeiten seines Tuns nicht oder wenigstens



nicht vollständig zu überblicken vermag, um seines Erfolges willen an die Hilfe dieser transzendenten Mächte appelliert. Diese Berufungen, ihre Bedingungen mögen noch so sehr moraltheologisch und theologisch sublimiert werden, die den religionsbedürftigen Menschen bewegenden Affekte bleiben doch Furcht und Hoffnung auf die Ergebnisse einer Einzelaktion oder auf ihre Ketten, auf die Totalität des Lebens bezogen. Verdinglichung und Entfremdung an die transzendenten Mächte haben ihre magische Uranlage in der Zivilisation nur weitgehend modifiziert, nicht völlig aufgehoben. Darum kann eine Kirche, die wirkliche, prinzipiell nicht differenziert ausgewählte Massen im Glauben vereinigen will, so selten ihre magischen Überreste überwinden. Das ist jedoch nur eine sekundäre Frage. Wichtiger bleibt, dass jede Kirche ihren Einfluss darauf basieren muss, dass grosse Massen der Menschen nicht gewillt und nicht imstande sind, rein auf Grund eines richtigen Verhältnisses zur Wirklichkeit die praktischen Aufgaben ihres Lebens durchzuführen, dass die Affekte von Furcht und Hoffnung sie dazu treiben, die Entscheidung über den Ausfall ihrer eigenen Tätigkeit transzendenten Mächten anheimzustellen und damit ihr Verhalten zur Wirklichkeit, zur Natur und /in zunehmendem Masse/ zur Gesellschaft zu verdinglichen, um von dieser Verdinglichung vermittelt ihre eigene Aktivität zu entfremden. Man vergesse dabei nicht, dass jede Sektenreligiosität, die sich auf Jesu Aussprüche etwa über die Lilien auf dem Felde beruft und jedes derartige Begehren einer solchen transzen-

dentem Hilfe ablehnt, im ontologischen Sinne diese Entfremdung - freilich mit verkehrtem Vorzeichen - ebenfalls vollzieht.

Das ist jedoch noch immer die ursprüngliche, primitive Form der Verdinglichungen und Entfremdungen. Das eigentliche Problem erwächst erst aus der gesellschaftlichen Entstehung der Persönlichkeit, und zwar auf jener Stufe, wo das unmittelbare Beheimatetsein der Persönlichkeit in ihrem Polisbürgertum von der gesellschaftlichen Entwicklung bereits zerstört worden ist. Bis dahin ist es zwar ein Verstricktwerden in den Schlingen eines unübersichtlichen Schicksals, das kann aber der Mensch noch - trotz alledem - als eigene Tat in seine Lebensführung einverleiben und so der Entfremdung entgehen /Oedipus/; es geht vor allem um den - von den Göttern gesandten - Wahnsinn, der den Menschen im buchstäblichen Sinne von sich entfremdet, ihn zu einem "andern" macht /Aias, Herakles etc./, aber auch im Selbstmord des Aias, im späteren Verhalten des Herakles kann die Entfremdung vom Subjekt innerlich überwunden werden.

Erst mit der Auflösung der Polis und ihrer Ethik, positiv mit dem Aufkommen des Christentums sucht die sich nunmehr heimatlos und richtungslos föhlende Persönlichkeit auch für sich selbst, für die Gesamtheit ihrer eigenen Existenz, nicht bloss für ihre einzelnen Taten eine transzendente Stütze. Schon im Römerbrief erscheint die Verdinglichung der gesamten Menschenexistenz durch die Erbsünde und damit transzendent

verbunden die Rettung aus einer solchen Auswegslosigkeit durch die Opfertat Christi. Damit stehen - einander ausschliessend - Konzeptionen über Menschenleben, über menschliche Persönlichkeit einander unversöhnlich gegenüber: der Mensch als Produkt seiner eigenen Tätigkeit und der Mensch als von Gott geschaffener, dessen Schicksal letztthin von den Händen Gottes geleitet wird. Im gesellschaftlichen Sein ist Menschsein ein Prozess par excellence. Heute, als eines der Ergebnisse der Menschengeschichte selbst, sind die Umrisse des Weges, die zum Menschsein geführt haben, die Geschichte der Erde, die Entstehung des Lebens, die Entwicklung der Lebewesen bis zur Möglichkeit des Menschwerdens, das Sichselbsterschaffen des Menschen durch seine Arbeit in grossen Zügen bereits bekannt. Und wir wissen auch als Marxisten, dass wir uns in diesem Prozess nur noch in der Vorgeschichte des Menschseins befinden. Der arbeitende Mensch hat die aktive Anpassung an die Lebensumstände, ihre zunehmende Formung durch gesellschaftliche Tätigkeit vollbracht und hat damit den Menschen, unmittelbar gesellschaftlich, aus dem Tierreich herausgehoben, zum Menschen gemacht.

Das Menschwerden des Menschen auf dieser Stufe seiner Entfaltung ist jedoch noch weitgehend das Ergebnis eines spontanen, objektiven, von der Aktivität der Einzelmenschen unabhängigen gesellschaftlichen Entwicklungsprozesses. Obwohl dieser nichts ist als ein eigenartiger Prozess der Synthese aus den einzelnen - freilich auf ökonomisch-sozial gestell-

te Fragen antwortenden - teleologischen Akten der Menschen, ist sein Verlauf in seiner Gesamtheit gänzlich kausal, ohne jede Teleologie, unabhängig von den Absichten, die die einzelnen teleologischen Akte ins Leben riefen, von Wissen und Bewusstsein der Menschen, die sie gesetzt und begleitet haben. "Sie wissen das nicht, aber sie tun es", haben wir wiederholt aus Marx zitiert. In diesem Prozess entsteht, ebenfalls mit spontaner Notwendigkeit die menschliche Persönlichkeit als Ergebnis dieses Wachstums; einerseits als bloße Notwendigkeit, die gesellschaftlich entstehenden heterogenen Fähigkeiten der Menschen zur Einheitlichkeit in der Praxis zusammenzufassen, andererseits und zugleich als Ausgestaltung, als Distinktwerden jener Polarisatöon des gesellschaftlichen Seins, von der bereits wiederholt die Rede gewesen ist. An sich bildet zwar von allen Anfang an der Einzelmensch den einen Pol des gesellschaftlichen Seins als prozessierenden Komplexes, aber die in dieser polaren Bewegung entstehende neue Form der Gattungsmässigkeit der Menschheit ist zu Beginn nur wenig über die "Stummheit" des vormenschlichen Lebens hinausgekommen. Die menschliche Gattungsmässigkeit arbeitet sich ständig aus der tierischen Stummheit heraus, was sich in der urwüchsigen Seinsmässigkeit darauf gründet, dass die menschliche aktive Anpassung an die Umgebung, d.h. deren Umformung durch das immer Effektiverwerden der Arbeit, dessen Organ die quantitative wie qualitative Zunahme der Arbeitsteilung ist, annexBatzr die Natur umformend, die Naturschranken zurückdrän-

gend eine immer gesellschaftlicher determinierte, d.h. auf den Menschen ausgerichtete Welt schafft. Dieser elementare Prozess des Menschwerdens erfährt eine qualitative Veränderung mit dem Entstehen der menschlichen Persönlichkeit. Das hier auftretende qualitativ Neue bedeutet freilich einen ganzen Komplex von wesentlich neuen, höher gearteten Widersprüchen, deren gemeinsamer Charakter vor allem darin besteht, dass sie - darin mit den anderen gesellschaftlichen Widersprüchen übereinstimmend - von dem sozialen Boden, aus dem sie entspringen, nie vollständig ablösbar sind, obwohl sie in wichtigen Hinsichten über ihn hinausführen. Unmittelbar äussern sich diese Widersprüche in der bereits behandelten Frage des Verhältnisses zwischen Höherentwicklung der einzelnen menschlichen Fähigkeiten und der der menschlichen Persönlichkeit. Diese lässt sich von jener nicht trennen, und doch kann der erstere sehr leicht und sehr oft der Entfaltung der letzteren entgegenwirken.

Der seinsmässige Grund dieser offenkundigen und vom Alltag bis zu den höchsten ideologischen Objektivierungen immer wieder beobachtbaren Tatsache beruht gerade darauf, dass die menschliche Persönlichkeit, sobald sie einmal gesellschaftlich-geschichtlich entstanden ist, etwas von ihrer Genesis - relativ - selbständig Gewordenes vorstellt: den bewusst-menschlichen Gegenpol zur objektiven gesellschaftlichen Totalität, das sich allmählich ausbildende Organ, durch welches das Menschengeschlecht ihre Stummheit endgültig hinter

sich lassen kann, in welchem seine zum Selbstbewusstsein erwachsende Gattungsmässigkeit sich zur vollen Artikuliertheit, zur Gattungsmässigkeit für sich zu erheben beginnt. In den bereits zitierten Bestimmungen von Marx, die den Übergang der Menschheit zu ihrer wirklichen Geschichte betreffen, spricht er vom wahren Reich der Freiheit als "Jenseits" des Reichs der Notwendigkeit, als von der Welt, in der die "menschliche Kraftentwicklung, die sich als Selbstzweck gilt", beginnt, das aber, fügt Marx hinzu "nur auf jenem Reich der Notwendigkeit als seiner Basis aufblühen kann".<sup>62/</sup> Der Gegensatz zwischen der Entwicklung der einzelnen Fähigkeiten des Menschen und der seiner Persönlichkeit ist die erste gesellschaftlich-geschichtliche Vorankündigung dieses Gegensatzes, in ihm bereitet sich im Bewusstsein der Menschen jener subjektive Faktor vor, der, wenn die Stunde der erfüllenden Aufhebung des Reichs der Notwendigkeit geschlagen hat, den Weg zum Reich der Freiheit zu bahnen imstande sein wird. Bis dahin kann sich diese Tendenz nur sporadisch äussern; teils, wenn in grossen Umwälzungen der Wandel des gesellschaftlichen Seins von sich aus spontan in diese Richtung drängt, teils als ideologischer Ausdruck von gesellschaftlichen Widersprüchen, die historisch - relativ - permanent von spontanen Äusserungen des Alltagslebens bis zu den höchsten ideologischen Objektivationen die allgemeine soziale Entwicklung begleiten. /Diese Frage wurde im vorigen Kapitel behandelt./

Es scheint, als ob es sich rein um eine Bewusstseinsfrage, also um Einsicht, Theorie, Anschauung etc. handeln würde. Dem ontologischen Wesen nach liegt jedoch auch hier ein Problem der Praxis vor. Nämlich die nicht immer klar und voll bewusste Intention des Menschen, seine Persönlichkeit aus eigener Kraft zu gestalten und ihre Integrität in derselben Weise zu bewahren, wirft für ihn eine ganze Reihe von Problemen in Bezug auf sein Verhalten zum eigenen Leben, zu dem seiner Mitmenschen, zur Gesellschaft auf, die ausnahmslos nur durch Handlungen adäquat zu beantworten sind. Natürlich spielen dabei, wie bei jeder menschlichen Aktivität Erkenntnisse über sich selbst, über seine Umwelt etc. eine wichtige Rolle, ihr Verhältnis ist aber letztthin doch von der Praxis, von den inneren Handlungsimpulsen, von den Handlungen selbst bestimmt. Bei allen - sehr wichtigen - Wechselwirkungen zwischen Theorie und Praxis haben die Bedürfnisse der innerlich geleiteten Praxis die Priorität. Das zeigt sich bereits, wie das bisher Goethe am besten begriffen hat, gerade bei der sogenannten Selbsterkenntnis: ist sie nicht eine praktische Selbsterprobung, so kann sie auch als Erkenntnis keinen konkret-realen Inhalt besitzen, muss bei unfassbar bleibenden Möglichkeiten stecken bleiben. Und doch oder gerade deshalb liegt der praktisch wirklich produktiven Selbsterkenntnis eine entscheidend theoretisch geartete Komponente zugrunde: die Selbsterfassung als Prozess. Nur wenn die menschliche Persönlichkeit auch sich selbst als prozessie-

rend und nicht als stabil seiend, als ein für allemal gegeben begreift, kann sie sich im Prozess ihrer Selbstverwirklichung erhalten, sich als sich selbst permanent neu, auf höherer Stufe reproduzieren. Eine derart prozessierend-seiende Persönlichkeit muss jedoch - und das sind die weiteren unentbehrlichen praktisch-theoretischen Grundlagen ihres Seins -, einerseits in sich den stets wiederholten Entschluss verwirklichen, auf die Ereignisse der Aussenwelt immer erneut und zugleich sich in ihnen immer bewahrend zu reagieren, andererseits muss sie, um dies zustandezubringen, sich selbst und ihre Umwelt ebenfalls als einen solchen Prozess auffassen. Eine solche Konzeption der subjektiven wie der objektiven Welt ist also die theoretische Voraussetzung für die praktische Selbstbewahrung der Persönlichkeit in einer ebenfalls prozessierenden, aber von ihr unabhängig bewegten Welt; sie kann sich jedoch nur als Ergebnis einer inneren Entschlossenheit zu einer derartigen Selbstbewegtheit erheben.

Wie hier theoretisches und praktisches Verhalten erst in ihrem unlösbaren, wenn auch oft tief widersprüchlichen Zusammen die Entstehung und die Bewahrung der Persönlichkeit gewährleisten können, so gehört auch eine, damit eng verbundene Einheit des Persönlichen und des Gesellschaftlichen zum Wesen der Verhaltungsart, die die Persönlichkeit ermöglicht. Alle Regelungsformen des gesellschaftlichen Verhaltens von Sitte, Tradition, Gewohnheit bis zu Recht und Moral müssen



einen direkt auf die jeweils seiende Gesellschaftlichkeit gerichteten verallgemeinernden Charakter haben: indem die Menschen auf ihre Gebote, auf ihre Verbote reagieren, werden sie in die jeweils bestehende Gesellschaft /in deren an sich seiende Gattungsmässigkeit/ integriert. In dieser Einordnung ist jedoch noch keinerlei direkte Bejahung oder Verneinung der Persönlichkeit enthalten. Erst wenn diese in einem Gebet eine sie selbst zu tiefst angehende Verpflichtung erblickt, und von diesem Motiv getrieben handelt /desselbe geschieht natürlich auch im negativen Fall der individuellen Kündigung eines solchen Gebots oder Verbots/, wenn sie also einerlei wie weit, theoretisch bewusst auf eine verbessernde Aenderung /evtl. auf ein verbesserndes Bewahren/ des eben seienden status quo gerichtet ist, kann die so entstehende Handlung eine wirkliche - positive oder negative - Rückwirkung auf Aufbau oder Verfall der Persönlichkeit erlangen. Die schon bisher hervorgehobene relative Selbständigkeit der Persönlichkeitsentwicklung hebt also ihren Antwortcharakter auf die Fragen, die das jeweilige gesellschaftliche Sein aufwirft, niemals auf. Sie kommt eben darin zur Geltung, dass ihre Handlungsakte, auf diesen antwortend, seine Unbekümmertheit um Sein oder Nichtsein der menschlichen Persönlichkeit von dieser aus gesehen aufheben und damit objektiv, unabhängig von Bewusstseinshöhe oder Bewusstseinsklarheit der Handlung und Persönlichkeit, in der Richtung einer Gattungsmässigkeit für sich intentionieren, einer Seinsweise der Gesellschaft,

für welche dieses Problem einen integrierenden Bestandteil ihres gesellschaftlichen Seins bildet.

Erst aus diesen so vielfältig verschlungenen Wechselwirkungen zwischen Einzelmenschen und Gesellschaft kann die Persönlichkeit als real, d.h. als prozessierend seiende entstehen. So gewiss die organisch bestimmte Einzelheit ihre Naturbasis bildet, kann deren einfaches, unmittelbares Gesellschaftlichwerden unmöglich die Persönlichkeit herbeiführen. Ebenso wenig wie die Einzigartigkeit seiner Fingerabdrücke keinen Menschen zur Persönlichkeit erhebt, können ihn seine partikular bleibenden gesellschaftlichen Ausdrucksformen dazu bringen, gleichviel ob es sich dabei um eine "persönliche Note" im Auswahl seiner Kravatten oder seiner Adjektive handelt. Der Einzelmensch kann sich über die eigene Partikularität nur dann erheben, wenn in den Akten, aus denen sich sein Leben zusammensetzt, einerlei wie weit bewusst oder mit richtigem Bewusstsein, sich die Intention auf ein solches Verhältnis von Einzelmensch und Gesellschaft herauskristallisiert, das Elemente und Tendenzen einer Gattungsmässigkeit für sich in sich birgt, deren Möglichkeiten, wenn auch nur noch abstrakt oder gar gegensätzlich mit der jeweiligen Gattungsmässigkeit an sich verbunden sind, aber nur durch Persönlichkeitsakte dieser Art im gesellschaftlichen Massstabe - freilich oft bloss ideell - freigesetzt werden können. Lebensakte, die - subjektiv - den

Persönlichkeitscharakter erstreben, aber entweder auf dem Niveau der Partikularität steckenbleiben oder die Gattungsmässigkeit an sich zu überspringen versuchen, die Persönlichkeit direkt, ohne gesellschaftliche Vermittlungen ins Leben zaubern wollen, können im allgemeinen zu keiner wirklichen Persönlichkeitsentwicklung führen, obwohl die zweite Gruppe und einzelne Versuche, durch persönlich intentionierte Akte die vorhandene Gattungsmässigkeit zu überwinden, zuweilen jene Formen der Persönlichkeit erlangen können, die wir in anderen, in objektiv-gesellschaftlichen Zusammenhängen, als bornierte Vollendungen bezeichnet haben. Diese letztere Möglichkeit darf, besonders heute, nicht überschätzt werden /wie das z.B. Tolstoi tat/, ihr Hervorheben als Möglichkeit ist jedoch nicht ohne allgemeine Bedeutung. Denn erst damit zeigt sich hier die Identität von Identität und Nichtidentität zwischen gesellschaftlicher und individueller Entwicklung. Darin erscheint gleich die soziale Universalität dieses Komplexes: sie reicht vom simpelsten und gewöhnlichsten Alltag bis zu den höchsten gesellschaftlichen wie ideologischen Objektivationen. Wenn Goethe sagt: "Der geringste Mensch kann komplett sein",<sup>63/</sup> so hat er damit richtig auf die gesellschaftliche Universalität dieses Phänomenkomplexes hingewiesen, obwohl er die Kriterien solcher Vollendungen allzu formell-allgemein fixiert hat.

Unsere Darstellung, da sie bloss die wichtigsten gesellschaftlich ontologischen Momente des ideolo-

gischen Überwindens der Entfremdung - und das ist die Persönlichkeitsentwicklung, obwohl ihr positiver Gehalt weit mehr als diese Negation umfasst -, erstrebt hat und auf ihre positive und konkrete Dialektik, die in die Ethik gehört, hier auch nicht andeutend eingegangen werden konnte, musste aus diesem Grund sowohl zu ausführlich wie zu abstrakt-allgemein ausfallen. Wenn wir jedoch auf dieser Grundlage einen Rückblick auf die Probleme der Entfremdung werfen, so kann dabei doch der Ansatz zu einer Klärung der ideologischen Gegenbewegungen in Erscheinung treten. Goethe, dessen Zeit den Terminus Entfremdung zwar noch nicht kannte, der aber höchst intensiv mit dem Problem selbst beschäftigt war, hat sogar dessen Ausgangspunkt, die Notwendigkeit für den Menschen, ohne Kenntnis aller Umstände seiner Praxis handeln zu müssen, sehr klar gesehen. Er spricht darüber in seinen Aphorismen: "Der Mensch muss bei dem Glauben verharren, dass das Unbegreifliche begreiflich sei; er würde sonst nicht forschen. - Begreiflich ist jedes Besondere, das sich auf irgendeine Weise anwenden lässt. Auf diese Weise kann das Unbegreifliche nützlich werden".<sup>64/</sup> Und im gleichen Geist, als poetisch ausgedrückten Postulat heisst es im zweiten Teil des Faust: "Doch fassen Geister, würdig, tief zu schauen, / Zum Grenzenlosen grenzenlos Vertrauen." Dieses Verwerfen der weltanschaulichen Folgerungen, die die Mehrzahl der Menschen aus dieser objektiv unaufhebbaren Voraussetzung der Praxis zog, hat bei Goethe eine feste wissenschaftlich-weltanschauliche Grundlage und dementsprechend sehr weit-

ausgreifende Folgen. Zur Frage der gedanklichen Fundierung dieses Problemkomplexes erwähnen wir bloss, dass Goethe als Naturwissenschaftler sogar terminologisch statische Ausdrücke wie "Gestalt", die vom Beweglichen abstrahiert durch in dieser Hinsicht unmissverständliche wie "Bildung", wo das Hervorgebrachte als Hervorgebrachtwerden erscheint, ersetzen wollte. Zur Frage der Folgen erwähnen wir bloss, dass er - als geistiger Nachfolger und Fortbilder Spinozas - jene in den meisten Menschen spontan entstehenden und die meisten Menschenleben beherrschenden Affekte, nämlich Furcht und Hoffnung als "zwei der grössten Menschenfeinde" bezeichnet und im Maskenzug des "Faust" in Ketten geschlagen vorführt, um damit den Rettungsweg für die Lebensführung der Menschen allen anschaulich zu machen. Diese Verbundenheit mit den Befreiungstendenzen des echten Menschseins bei Spinoza zeigt sich in den tiefsten Tendenzen seines Schaffens. Die Korrektur, die Spinoza an der griechischen philosophischen Anthropologie vollzog, dass nämlich die Herrschaft des Menschen über seine eigenen Affekte nicht die der Vernunft über seine Instinkte sei / was noch ins Transzendente verdinglicht werden kann und im Christentum auch so verdinglicht wurde / sondern die der stärkeren Affekte über die schwächeren<sup>65/</sup> ist die Vollendung des irdisch-immanenten prozessierenden Aufsichselbstgestelltheits des Menschen. In Goethes Menschengestaltung wird - ganz von selbst, nicht programmatisch - diese Lebensweise zum herrschenden Prinzip.

Diese Einstellung zu den praktisch zentralen Fragen der Lebensführung ist zugleich ein tief prinzipieller, entschieden frontaler Angriff gegen jede Selbstverdinglichung des Menschen, über welche, über deren innere Beziehungen zur Entfremdung schon ausführlich die Rede war. Man vergesse nicht, dass - freilich auch bei Goethe ohne die Termini Verdinglichung und Entfremdung zu gebrauchen - der ideelle Zentralpunkt der schicksalhaften "Wette" zwischen Faust und Mephistopheles liegt, eine Kriegserklärung gegen die seelische Selbstverdinglichung:

"Werd' ich zum Augenblicke sagen:  
 Verweile doch! Du bist so schön!  
 Dann magst du mich in Fesseln schlagen,  
 Dann will ich gern zu Grunde gehn!"

Nach allen unseren bisherigen Ausführungen erscheint es klar, dass das "Verweile doch ..." letzten Endes ein die Seele verdinglichender Akt ist, in dieser Hinsicht, nur auf einem irdischen Niveau, der christlichen Seligkeit angenäherter, in dem die höchsten inneren Verwirklichungen eines Menschen zu einem als endgültig fixierten Dauerzustand erstarren sollen. Für Goethe kamen derartige transzendent gesicherten Selbstvollendungen gar nicht in Frage. Er erkannte jedoch mit säkularer Klarheit, dass auch ein rein irdisch geführtes Leben als grosse Gefahr die Möglichkeiten derartiger Selbsterstarrungen, Selbstverdinglichungen in sich birgt, dass

gerade das schroffe, kompromisslose Verwerfen aller derartigen Scheinvollendungen die Voraussetzung zur wirklichen, permanenten, nur durch die Schranken des Lebens selbst begrenzten prozessierenden Persönlichkeitsentfaltung sein kann. Darum hat Faust am Abschluss der Tragödie, obwohl er den Wunsch "Verweile doch ..." ausspricht, nichts von seinen Prinzipien der unverdinglichten menschlichen Lebensführung aufgegeben. Im Gegenteil. Das Leben als Prozess und nur als Prozess gewinnt in seiner letzten Zukunftsvision erst sein echtes gesellschaftliches Profil: "Nur der verdient sich Freiheit wie das Leben, / Der täglich sie erobern muss." Dieser scheinbare Widerspruch löst sich gerade gesellschaftlich auf: "Auf freien Grund mit freiem Volke stehen" bedeutet, dass die Prozesshaftigkeit des persönlichen Lebens aus der allgemeinen Gesellschaftlichkeit entsteht und darin mündet. Wie tief und richtig Goethe diese seine Gebundenheit an die gesellschaftliche Entwicklung gerade dort empfand, wo seine besten Leistungen lagen, zeigt eines seiner letzten Gespräche mit Eckermann, in welchem, scheinbar paradox, es als unentscheidbar bezeichnet wird, ob jemand etwas selbständig erworben oder aus der Gesellschaft seiner Zeit geschöpft hat: "Es ist im Grunde auch alles Torheit, ob einer etwas aus sich habe, oder ob er es von anderen habe; ob einer sich durch sich wirke, oder ob er durch andere wirke: die Hauptsache ist, dass man ein grosses Wollen habe und Geschick und Beharrlichkeit besitze, es auszuführen; alles übrige ist gleich-

gültig.<sup>66/</sup> Dass damit eine jede Verdinglichung der persönlichen Subjektivität als selbständiger "Substanz" gleichfalls aus dem Wege der realen Persönlichkeitsentwicklung geräumt ist, bedarf keines Kommentars

"Wenn der Purpur fällt, muss auch der Herzog nach", sagt Schiller Verrina beim Töten des Fiesco, und diese Worte lassen sich zwanglos auf das Verhältnis von Verdinglichung und Entfremdung anwenden. Freilich wieder: nicht erkenntnistheoretisch, wo beide leicht trennbar sind, sondern im Sinne der Ontologie der gesellschaftlichen Praxis: der auf diesem Boden Einsicht, Entschlussfähigkeit und Mut hat, jede Tendenz zur Verdinglichung von sich zu weisen, erst der ist imstande das eigene Problem des Menschseins, als die eigene Existenz betreffend, als den gesellschaftlichen Weg zu ihrweisend zu erblicken und zu verwirklichen. Es wird bei diesem unbefangenen Blick auf das Aussen und Innen seines eigenen Seins praktisch erfassen, dass alles, was Natur ist, die eigene biologische Grundlage mitinbegriffen, sich unabhängig von seinem Sein oder Nichtsein, von seinem Wohl und Weh, von seinem Erfolg oder Missgeschick als Prozess ohne Anfang und Ende sich ständig in Bewegung findet. Diese Wirklichkeit ist in ihrem veränderlichen Detail, in ihrer immer wandelnd unveränderlichen Totalität das Objekt seiner Praxis, von dem er nicht zu erwarten hat, als was er aus eigener /gesellschaftlicher/ Kraft aus ihr herauszuholen imstande ist. Und



das, worin er am unmittelbarsten und in der entscheidenden Weise wirksam ist, das gesellschaftliche Sein ist in unmittelbar untrennbarer Weise eine um den Menschen unbekümmerte "zweite Natur", aber zugleich der Nährboden von allem Positiven und Negativen, das sich in seinen Handlungen äussern kann.

Der Mensch wird Persönlichkeit durch die Entwicklung der gesellschaftlichen Produktivkräfte, aber er kann zugleich sich selbst durch diese selbe Bewegung entfremdet werden. Gesellschaftlicher Fortschritt und menschliche Entfremdung sind deshalb im gesellschaftlichen Sein in gedoppelter Weise zusammengekoppelt: einerseits erwächst die Entfremdung aus dem gesellschaftlichen Fortschritt; ihre erste höchst brutale Form, die Sklaverei war ökonomisch ebenfalls ein Fortschritt, eine notwendige Folge der Entwicklung der Produktivkräfte, und man könnte sagen, dass jede wesentlich Neues bringende Periode mit neuen inneren wie äusseren Möglichkeiten des Werdens der Persönlichkeit zugleich auch neue Formen ihrer Entfremdung ins Leben ruft. Andererseits sind die instinktiven und bewussten Abstraktionen der Menschen sowohl einzeln wie kollektiv die fundierenden Kräfte jener Bewegungen, die sowohl in den allmählichen & Evolutionen wie in den krisenhaften Umwälzungen jenen subjektiven Faktor hervorzubringen helfen, der die spontan entstandene Gattungsmässigkeit an sich ihrem eigenen Fürsichsein entgegenzutreiben versucht. Diese Bewegung reicht von den Tagesereignissen

des Alltags bis zu den höchsten ideologischen Objektivationen, sie ist gleichzeitig die unsichtbarste und spektakulärste, nach oben weisende Tendenz in der Entwicklung des Menschen zum Menschsein. Gerade hier, wo das Gesellschaftlichwerden eine schlechthin ausschlaggebende Rolle spielt, darf der Ausspruch von Engels, dass die einzelnen Taten eines Einzelnen nie als gleich Null bewertet werden dürfen, erwähnt werden. Diese allgemeine Wahrheit erhält hier eine besondere Betonung, weil die Entfremdungen und die Kämpfe gegen sie sich vorwiegend gerade im Alltagsleben abspielen müssen. Die Bedeutung der höheren ideologischen Objektivationen misst sich weltgeschichtlich gerade daran, wie weit sie, positiv oder negativ beeinflussend, beispielgebend etc. auf das Alltagsverhalten der Menschen zu wirken imstande sind. Dort muss jeder einzelne Mensch, als Einzelmensch, in unmittelbarer Berührung mit anderen Einzelnen sich für oder wider die eigenen Entfremdungen entscheiden. Darum spielt jene ontologisch fundierte Tatsache des Bewusstseins - aus der Praxis erwachsen und die Praxis bestimmend - ob der Mensch letztthin im Umkreis seiner Gesellschaftlichkeit sein Leben, seine Persönlichkeit selbst schafft, oder ob er die Entscheidung über diesen Lebenskomplex transzendenten Mächten zuschreibt eine entscheidende Rolle.

Ideologisch bleibt dabei, wie gezeigt wurde, Bejahung oder Verneinung der vom Gang der gesellschaftlichen

Entwicklung hervorgebrachten Verdinglichungen äusserst wichtig. Ob dieses kritische Durchschauen vom Widerstand gegen die Entfremdungen der eigenen Person hervorgebracht wird, oder umgekehrt diesen hervorbringt, ist individuell ausserordentlich verschieden, ohne damit die praktische Untrennbarkeit beider Verhaltensweisen aufzuheben. Die praktische Einheit von Einsicht und Entschluss im Alltag bleibt die seinsmässige Grundlage eines jeden ideologischen Kampfes, der das Abschütteln des Entfremdungsjoches erstrebt. Darum kann Marx in seinem Hauptwerk das Problem der religiösen Entfremdung so zusammenfassen: "Der religiöse Widerschein der wirklichen Welt kann überhaupt nur verschwinden, sobald die Verhältnisse des praktischen Werkeltagslebens den Menschen tagtäglich durchsichtig vernünftige Beziehungen zueinander und zur Natur darstellen. Die Gestalt des gesellschaftlichen Lebensprozesses, d.h. des materiellen Produktionsprozesses streift nur ihren mystischen Nebelschleier ab, sobald sie als Produkt frei vergesellschafteter Menschen unter deren bewusster planmässiger Kontrolle steht. Dazu ist jedoch eine materielle Grundlage der Gesellschaft erheischt oder eine Reihe materieller Existenzbedingungen, welche selbst wieder das naturwüchsige ~~erakx~~ Produkt einer langen und qualvollen Entwicklungsgeschichte sind."<sup>67/</sup> Es kann dabei nicht genug nachdrücklich betont werden, dass Marx hier vom "praktischen Werkeltagsleben" spricht, also davon, was wir hier als All-

tag zu bezeichnen pflegen. Ebenso, dass er hier einen "langen und qualvollen Entwicklungsprozess" für das mögliche Aufheben der Entfremdung als selbstverständliche Voraussetzung betrachtet. Hier hat man das vor sich, worin Marx in seiner Ontologie des gesellschaftlichen Seins über Feuerbach und jeden Feuerbachismus hinausgegangen ist; hier zeigt es sich auch, dass es für den Marxismus nicht angängig ist, weder die Illusion zu hegen, als ob grosse wissenschaftliche Aufklärungen, theoretische Diskussionen diese Form der Entfremdung wirklich, d.h. im Leben überwinden, noch die dass gesellschaftliche Wandlungen des religiösen Bewusstseins seinen entfremdeten Charakter automatisch aufheben könnten.

Die grossen Linien der gesellschaftlichen Entwicklung zeigen sich natürlich, wenn auch keineswegs so direkt und eindeutig, wie die Vulgarisatoren des Marxismus es meinen, in allen Phänomenen des öffentlichen und privaten Lebens einer Periode. Dass die unsere, in welthistorischem Masstabe, nicht auf dem Niveau isolierter Tagesereignisse der Gegensatz von Kapitalismus und Sozialismus beherrscht, zeigt sich sehr deutlich auch in allen ideologischen Problemen der Entfremdung und der Versuche, sie zu überwinden. Das gesellschaftlich Neue ist dabei, dass in der Gegenwart - die Ausführungen des nächsten Abschnitts werden die Gründe detailliert zeigen - nur auf die Zukunft, also letzten Endes auf den Sozialismus gerichtete Bestrebungen die Fähigkeit besitzen können, ver-

dinglichung und Entfremdung wirklich effektiv zu bekämpfen. Dass auch der gegenwärtige Sozialismus, als nicht liquidiertes Erbe der Stalinschen Periode, sie sogar in neuen Formen hervorbringen oder konservieren kann, ist ein lebendig bewegender Widerspruch im Geradesosein unserer Entwicklungsstufe. Alle "erhaltenden" Tendenzen müssen dagegen, gewollt oder ungewollt, die vorhandenen Verdinglichungen und Entfremdungen aufbewahren, ja sogar verstärken, neue ins Leben rufen etc. Diese Tatsache, die die offizielle Wissenschaft der Manipulationsperiode natürlich bestreiten wird, zeigt sich sehr deutlich auch in den gegenwärtigen religiösen Bewegungen.

Der Charakter der Zeit, dem der erwähnte Widerspruch, alles letztlich fundieren zugrunde liegt, hat zur Folge, dass wie wir es wiederholt gezeigt haben /Ende des Konstantinischen Zeitalters, Umkehrung der doppelten Wahrheit etc./, das Alltagsleben der Menschen sich allen Versuchen gegenüber es durch religiöse Kategorien zu bewältigen, einen wachsenden passiven Widerstand zeigt. Darauf gibt es heute zwei Grundtypen des Reagierens. Der erste ist die Anpassung an die theoretischen wie praktischen Manipulationstendenzen, die "Modernisierung" der Theologie auf Grundlage eines religiös drappierten Neopositivismus. Teilhard de Chardin ist vielleicht der prägnanteste Vertreter dieser Richtung. Am anderen Pole zeigt es sich, dass eine innere Erneuerung der Religion, wie in der Vergangenheit, durch eine später entsprechend integrierte Sektengläubigkeit nur selten

mehr wirksam werden kann. Jaspers, der in allen Fragen den historischen Religionen wohl will, ist realistisch genug, um über die Lehre der weitaus bedeutendsten religiösen Gestalt des Sektierertums in der Neuzeit, über Kierkegaard zu sagen: "Wäre sie wahr, so würde damit, wie mir scheint, die biblische Religion am Ende sein."<sup>68/</sup> Das Schicksal der tief überzeugten und scharfsinnigen Simone Weil, die sich deshalb nicht einmal zum persönlichen Eintritt in die christliche Kirche entschliessen konnte, und die, bei allem anfänglichen Aufsehen, das ihre Schriften erregten, gänzlich einflusslos blieb, bestätigt diese Aussage von Jaspers.

Natürlich gibt es religionsphilosophische wie theologische Stellungnahmen, die das Zeichen der Zeit, dass eine lebendige religiöse Bewegung nur auf Grundlage einer entschiedenen sozialen Linkswendung, eines Einbaus sozialistischer Ideen in die religiöse Perspektive möglich ist, zu verstehen meinen. Seit dem "Thomas Münzer" von Bloch, seit dem Tillich der zwanziger Jahre tauchen solche <sup>s</sup> Einstellungen wiederholt auf. Freilich, wo sie sich wirklich ernst nehmen und so bis zur Einsicht vordringen, dass diese Trennung des Lebens von seinen religiösen Auslegungen auch auf Gott selbst bezogen werden muss, heben sie in ihren radikalen Reformbestrebungen die Religion selbst auf. So zitiert der englische Bischof Robinson zustimmend die Ausführungen Bonnhöffers: "Der Mensch hat gelernt, in allen wichtigen Fragen mit sich selbst fertig

zu werden ohne Zuhilfenahme der 'Arbeitshypothese: Gott'. In wissenschaftlichen, künstlerischen, auch ethischen Fragen ist das eine Selbstverständlichkeit geworden, an der man kaum mehr zu rütteln wagt; seit etwa 100 Jahren gilt das aber in zunehmendem Masse auch für die religiösen Fragen; es zeigt sich, dass alles auch ohne 'Gott' geht, und zwar ebenso gut wie vorher ... Wenn man auch in allen weltlichen Fragen schon kapituliert hat, so bleiben doch immer die sogenannten 'letzten Fragen' - Tod, Schuld - auf die nur 'Gott' eine Antwort geben kann und um deretwillen man Gott und die Kirche und den Pfarrer braucht. Wir leben also gewissermassen von diesen sogenannten letzten Fragen der Menschen. Wie aber, wenn sie eines Tages nicht mehr als solche da sind, bzw. wenn auch sie 'ohne Gott' beantwortet werden? ... <sup>69/</sup> Mit dem "Tode Gottes" liess sich von Nietzsche bis zum Existenzialismus ein zu nichts verpflichtender religiöser Atheismus in die philosophische Welt einführen; um den toten Gott wird sich aber schwerlich eine noch so sektenhafte, religiös einflussreiche Bewegung erheben können. Die Kirchen passen sich weitgehend politisch manipulatorisch dem neuen Zustand des menschlichen Alltags an, eine zeitgemässe Erneuerung der religiösen Gefühle können aber auch die ehrlichsten und auf Folgerichtigkeit eingestellten Sektengründer nicht mehr herbeiführen. <sup>70/</sup>

Man soll solche Tendenzen weder überwerten noch unterschätzen. Vor der Überwertung schützt uns die Einsicht

in die Grössenverhältnisse der Wirkung solcher Ideologien innerhalb der bestehenden Gesellschaft. Sie sind kleine Gruppen, oft nur Individuen ohne weitreichenden Masseneinfluss. Diesen hat die manipulatorisch gehandhabte Festnagelung der Menschen an ihre Partikularität, deren Bereich von den Wertungen in der Konsumtion und in den Diensten bis zu den herrschenden Ideologen reicht, grenzen gesetzt und es spielt dabei keine entscheidende Rolle, ob dieses Endgültigmachen der Partikularität durch Werbeslogans oder durch hochgeschickte hochgepriesene Kunstwerke geschieht, die mit Hilfe eines Glaubens /oder Unlaubens/ oder mit Hilfe von Sex, Sadismus und Masochismus die entfremdete Partikularität ~~das~~ schicksalhaft unaufhebbar verherrlichen. Die Manipuliert entfremdete Partikularität scheint also im Massenmasstabe vorläufig auf festen Füßen zu stehen. Trotzdem bewahrt die Einsicht in das Warum? der Ohnmacht der echt sektenmässigen Oppositionen auch vor einer Unterschätzung. Sie zeigt, dass der Weg zur echten, ideologisch ernst gemeinten Überwindung von Verdinglichung und Entfremdung heute - perspektivisch - offener steht als je früher. Je weniger die Religionen eine innere Kraft zur ideologischen Selbsterneuerung haben, desto grösser sind - wieder: perspektivisch - die Chancen, dass immer mehr Menschen sich zur Einsicht durchdringen: innerhalb der gesellschaftlichen Notwendigkeit /bei Strafe des Untergangs/ ist ihr Lebensprozess letzten Endes doch ihr eigenstes Werk, es hängt von ihnen selbst ab, ob sie ver-



dinglicht und entfremdet leben, oder ihre wahre Persönlichkeit durch eigene Taten verwirklichen wollen. Einsicht in diese, jede Transzendenz und jede sie setzende Verdinglichung verneinende ontologische Beschaffenheit des gesellschaftlichen Seins der Menschen ist aber leer ohne den Entschluss zu ihren Konsequenzen für den Menschen selbst aktiv, persönlich Stellung zu nehmen. Andererseits ist jeder Entschluss zur Selbstbefreiung blind, wenn er nicht auf solche Einsichten begründet ist. Verdinglichung und Entfremdung haben heute eine vielleicht grössere aktuelle Macht als je zuvor. Sie waren jedoch ideologisch noch nie so ausgehöhlt, so leer, so wenig begeisternd. Die Perspektive eines langwierigen, an Widersprüche und Rückfälle reichenden Befreiungsprozesses ist also gesellschaftlich gegeben. Ihn überhaupt nicht zu sehen ist ebenso eine Blindheit, wie die Hoffnung, sie mit einigen Happenings sogleich zu verwirklichen, eine Illusion ist.

## 3.

Die objektive Grundlage der Entfremdung und ihres Aufhebens.

Die gegenwärtige Form der Entfremdung.

Wir haben die ideologischen Formen der Entfremdung ausführlich, soweit dies auf dem Boden einer allgemeinen Onto-

logie möglich ist, analysiert. Die Untersuchung hat hier eingesetzt, weil, wie unsere Darlegungen gezeigt haben, eine jede Entfremdung, und mag ihr Dasein noch so massiv ökonomisch bestimmt sein, ohne Vermittlung der ideologischen Formen sich niemals angemessen entwickeln und darum nicht theoretisch richtig und praktisch effektiv überwunden werden kann. Diese Unausschaltbarkeit der ideologischen Vermittlung bedeutet jedoch keineswegs, dass die Entfremdung in irgendeiner Beziehung als rein ideologisches Phänomen betrachtet werden dürfte; wo so ein Schein entsteht, handelt es sich immer um ein Nichtgewahrwerden der objektiv ökonomischen Fundierung auch solcher Prozesse, die dem Anschein nach einen rein ideologischen Ablauf besitzen. Wir erinnern dabei, vorerst gewissermassen einleitend, an die Marxsche allgemeine Bestimmung der Ideologie, wonach diese das soziale Instrument ist, mit dessen Hilfe aus der widerspruchsvollen ökonomischen Entwicklung herauswachsende Konflikte von den Menschen ihren Interessen gemäss ausgefochten werden. Es ist also von Anfang an nie von einer reinlichen Sphärentrennung die Rede, vielmehr von sehr komplizierten Wechselwirkungsprozessen, in denen das primär ökonomisch bestimmte gesellschaftliche Sein die Menschen dazu veranlasst, die daraus herauswachsenden Konflikte mit Hilfe der Ideologie zu lösen. Inhalt, Art, Intensität etc. solcher Lösungsprozesse haben nun eine gedoppelte gesellschaftliche Physiognomie: entweder regeln sie bloss das persönliche Leben der Einzelmenschen, wobei die

ökonomischen Fundamente zunächst objektiv bestehend und wirkend bleiben, die Änderung also bloss in den Reaktionen der Einzelmenschen auf sie real wirksam wird, oder es entstehen aus der gesellschaftlichen Integration einzelner Auflehnungen Massenbewegungen, die stark genug sind, gegen die ökonomischen erfolgreich aufzunehmen. Es ist nach allem bisher Ausgeführten klar, dass die erste Verhaltungsweise gesellschaftlich betrachtet eine subjektive wie objektive Vorbereitung zur zweiten zu bilden pflegt. Gegensätzlichkeiten in der Art der persönlich-subjektiven unmittelbaren Praxis des Alltagslebens dürfen also nie unhistorisch verabsolutiert werden. Soweit etwa die Aufklärer des 18. Jahrhunderts die feudal-absolutistischen Entfremdungen bekämpften, waren sie gesellschaftliche Vorläufer der französischen Revolution; dass ihre Mehrheit die Revolution als Mittel der Zerstörung solcher Entfremdungen theoretisch verwarf, ändert an dieser objektiven gesellschaftlichen Beziehung gar nichts.

Soll nun die wesentliche Beschaffenheit dieses objektiven Fundamente der Entfremdung seinsmässig-gesellschaftlich näher betrachtet werden, so müssen wir vor allem einige weitverbreitete Vorurteile aus dem Wege räumen. Wir beginnen mit der völlig unhaltbaren Kontrastierung von Ökonomie und Gewalt, mit dem Trugschluss als ob jene in den bisher bestanden und jetzt bestehenden Gesellschaften in "reiner" Form, völlig getrennt von Gewalt und Gewaltanwendung, je ihre fundierende Rolle hätte spielen können. Natürlich ist ein Begriff

des rein Ökonomischen auf dem Niveau des abstrakten Denkens widerspruchslos bildbar, ja das Herausarbeiten dieses Begriffs ~~es~~ ist für die Theorie ausschlaggebend wichtig, da nur dadurch die wesentlichen bewegenden Kräfte innerhalb einer Formation oder einer ihrer Perioden klar ans Licht zu bringen sind. Die sinnvolle Möglichkeit einer solchen Analyse und Verallgemeinerung bedeutet jedoch keineswegs, dass es je eine Klassengesellschaft hätte geben können, in der die in ihr waltenden ökonomischen Prinzipien ohne jede Gewalt, aus ihrer puren inneren Dialektik heraus zur Geltung hätten gelangen können. Selbst in einem methodologisch so wichtigen Grenzfall, wie bei der theoretischen Unterscheidung der "ursprünglichen Akkumulation" von der kapitalistischen Ökonomie selbst, die aus ihrer Vollendung entstieg ist, formuliert Marx mit grosser theoretisch-historischer Genauigkeit so: "... der stumme Zwang der ökonomischen Verhältnisse besiegelt die Herrschaft des Kapitalisten über die Arbeiter. Ausserökonomische, unmittelbare Gewalt wird zwar immer noch angewandt, aber nur ausnahmsweise. Für den gewöhnlichen Gang der Dinge kann der Arbeiter den 'Naturgesetzen der Produktion' überlassen bleiben, d.h. seiner aus den Produktionsbedingungen selbst entspringenden, durch sie garantierten und verewigten Abhängigkeit vom Kapital".<sup>1/</sup> Die ontologische Wahrheit, dass im Bereich des gesellschaftlichen Seins die Notwendigkeit nie eine spontan-automatische ist, wie in der Natur, sondern mit der seinsmässigen Sanktion "bei Strafe des Untergangs" sich als treibendes Motiv der teleolo-

gischen Entscheidungen der Menschen durchsetzt, zeigt sich hier in doppelter Weise: erstens erscheint die normal funktionierende rein ökonomische Notwendigkeit der kapitalistischen Ökonomie als "stummer Zwang", den man bei "gewöhnlichem Gang der Dinge" dem Arbeiter überlassen kann, zweitens wird die Inanspruchnahme der "ausserökonomischen unmittelbaren Gewalt" auch für diesen Normalzustand nicht absolut best~~ir~~itten, sondern bloss als "Ausnahme" davon in Betracht gezogen. Also gerade hier, wo Marx zwei Perioden gerade vom Gesichtspunkt der Notwendigkeit der unmittelbaren Gewaltanwendung unterscheidet, zeigt sich die seinsmässig unauflösbare Verknüpfung von Ökonomie und Gewalt in jeder Gesellschaft vor dem Kommunismus.

Selbstverständlich ist ihr innerlich notwendiges Zusammenwirken in den vorkapitalistischen Gesellschaftsformen im Wesen der jeweiligen ökonomischen Strukturen fundiert, noch inniger verbunden vorhanden. Um von der Sklaverei gar nicht zu reden, sei nur auf die Ökonomie der Grundrente hingewiesen. Bei der ökonomischen Analyse der Arbeitsrente hebt Marx als wesentlich hervor: "Unter diesen Bedingungen kann ihnen die Mehrarbeit für den nominellen Grundeigentümer nur durch ausserökonomischen Zwang abgepresst werden, welche Form dieser auch immer annehme." <sup>2/</sup> Ebenso steht die Sache beim anderen Extrem in Entstehen und Funktionieren ökonomischer Formationen, bei Erscheinungen, wo der Schein entstehen könnte /der vielfach auch zu falschen Theorien führt/, als walte hier eine Priorität

der Gewalt der "reinen" Ökonomie gegenüber, wo es doch auch hier um eine Wechselwirkung dieser in der Wirklichkeit untrennbaren Komponentenkomplexe in der gesellschaftlichen Entwicklung handelt. In der theoretisch so wichtigen Einleitung zum ersten grossen ökonomischen Systementwurf von Marx analysiert dieser die verschiedenen Möglichkeiten, die bei einer Eroberung real entstehen können und zeigt auch an diesem - scheinbar extremen - Grenzfall die Untrennbarkeit dieser Komponenten in ihrer realen Wechselwirkung auf: "Bei allen Eroberungen ist dreierlei möglich. Das erobernde Volk unterwirft das Eroberte seiner eigenen Produktionsweise /z.B. die Engländer in Irland in diesem Jahrhundert, zum Teil in Indien/; oder es lässt die alte bestehen und begnügt sich mit Tribut /z.B. Türken und Römer/; oder es tritt eine Wechselwirkung ein, wodurch ein Neues entsteht, eine Synthese /zum Teil in den germanischen Eroberungen/. In allen Fällen ist die Produktionsweise, sei es des erobernden Volks, sei es des eroberten, sei es die aus der Verschmelzung beider hervorgehende bestimmend für die neue Distribution, die eintritt. Obgleich diese als Voraussetzung für die neue Produktionsperiode erscheint, ist sie so selbst wieder ein Produkt der Produktion, nicht nur der geschichtlichen im allgemeinen, sondern der bestimmten geschichtlichen Produktion." 3/

Mit dieser universellen Anschauung ist die weitere Folgerung eng verbunden, die auch den Komplex des Krieges, scheinbar den äussersten Gegenpol zur "reinen" Ökonomie in

den allgemeinen Zusammenhang des gesellschaftlichen /ökonomischen/ Reproduktionsprozesses der Menschheit einbaut. Der im Krieg kulminierende Existenzkampf, der als einzeln existierenden Gesellschaften ist nicht bloss Voraussetzung und Folge ihres ökonomischen Wachstums. Marx weist mit grossem Recht darauf hin, dass in der Kriegsorganisation gerade die spezifischsten Kategorien der Ökonomie früher in reiner Form sich verwirklichen können als in der eigentlichen ökonomischen Sphäre des Lebens. In derselben Einleitung zeigt Marx die Grundprinzipien dieses Zusammenhangs so auf: "Krieg früher ausgebildet wie der Frieden; Art, wie durch den Krieg und in den Armeen etc. gewisse ökonomische Verhältnisse, wie Lohnarbeit, Maschinerie etc. früher entwickelt als im Inneren der bürgerlichen g Gesellschaft. Auch das Verhältnis von Produktivkraft und Verkehrsverhältnissen besonders anschaulich in der Armee."<sup>4/</sup> Die methodologische Bedeutung, die historische Aufklärungskraft dieser Bemerkungen kann nicht überschätzt werden. Für die gegenwärtige Phase des Kapitalismus muss dies mit besonderem Nachdruck hervorgehoben werden, weil gerade in der Kriegsindustrie, aber auch in der Kriegsführung selbst die ökonomischen Tendenzen des immer stärker manipulierten Monopolkapitalismus vielleicht in ihrer reinsten Plastik in Erscheinung treten. Auf bestimmte Phasen dieses Komplexes werden wir in anderen Zusammenhängen noch zurückkommen. Hier war es nur möglich und notwendig: das unlösbare Aufeinanderangewiesensein, das untrennbare Zusammenwirken von Ökonomie und Gewalt prinzipiell

aufzuzeigen. In den folgenden Betrachtungen werden wir deshalb immer nur vom gesamten objektiven Reproduktionskomplex der Gesellschaft sprechen und werden auf seine Differenzierungen je nach der quantitativen wie qualitativen Proportion von Gewalt und Ökonomie der Regel nach nicht mehr eingehen.

Das Zurückweichen der Naturschranke, die zunehmende Vergesellschaftung der Gesellschaft bringt in ihrer Struktur qualitative, dynamisch wirksame Veränderungen hervor, mit denen wir uns hier - wenigstens in ihren allgemeinsten Zügen - kurz zu beschäftigen haben. Als wir uns früher diesem Problemkomplex zuwandten, mussten wir auf die grosse Wendung hinweisen, die die Entstehung des Kapitalismus in der Entwicklungsweise der Gesellschaft hervorrief. Damals betonten wir die ökonomische Grundlage dieser Unterscheidung, dass nämlich sowohl die antike wie die mittelalterlich-feudale Gesellschaft optimale Entwicklungsstufen besaßen, in denen - und nur in diesen - die Produktionsweise sich im Einklang mit der gesellschaftlichen Struktur, mit der Distribution im Marxschen Sinne befand, was zur Folge hatte, dass die Entwicklung der Produktivkräfte die Formation selbst zersetzende Funktionen bestitzen musste, dass die Entwicklung für die Gesellschaft prinzipiell unlösbare Probleme aufwarf, sie in eine Sackgasse führte. Die höhere Art des Vergesellschaftetseins, die den Kapitalismus ökonomisch charakterisiert, lässt jede derartige Schranke der wirtschaftlichen Höherentwicklung verschwinden; sie scheint einen völlig unbegrenzten Charakter



erhalten zu haben. Hier interessiert uns dieser Problemkomplex nur vom Standpunkt der objektiven Grundlagen der Entfremdung. Dabei zeigt sich ein eben aufgezeigter Zug im Bild beider Typen: während in den von Grund aus so tief problematischen Formationen ohne unbeschränkte Entwicklungsmöglichkeiten wenigstens in den Anfangsstadien für einen Teil der Einzelmenschen Wege offen zu stehen scheinen, um der allgemeinen Entfremdung, vor allem der durch die Entfremdung anderer Menschen zu entgehen, ist dies in den entwickelteren Gesellschaften völlig ausgeschlossen: die Entfremdung der Ausgebeuteten hat ihr genaues Gegenstück in der der Ausbeuter selbst. Engels beschreibt im "Antidühring" dieses Phänomen in unmissverständlicher Weise und bringt es mit der entwickelten gesellschaftlichen Arbeitsteilung in Zusammenhang: "Und nicht nur die Arbeiter, auch die die Arbeiter direkt oder indirekt ausbeutenden Klassen werden vermittels der Teilung der Arbeit geknechtet unter das Werkzeug ihrer Tätigkeit; der ~~Gesitzes~~ Geistesöde Bourgeois unter sein eigenes Kapital und seine eigene Profitwut, der Jurist unter seine verknöcherten Rechtsvorstellungen, die ihn als eine selbständige Macht beherrschen; die 'gebildeten Stände' überhaupt unter die mannigfachen Lokalborniertheiten und Einseitigkeiten, unter ihre eigene körperliche und geistige Kurzsichtigkeit, unter ihre Verkrüppelung durch die auf eine Spezialität zugeschnittene Erziehung und durch die lebenslange Fesselung an diese Spezialität selbst - auch dann, wenn diese Spezialität das reine Nichtstun ist." 5/

Noch schärfer und prinzipieller wurde diese Frage Jahrzehnte früher von Marx in der "Heiligen Familie" formuliert: "Die besitzende Klasse und die Klasse des Proletariats stellen dieselbe menschliche Selbstentfremdung dar. Aber die erste Klasse fühlt sich in dieser Selbstentfremdung wohl und bestätigt, weiss die Entfremdung als ihre eigene Macht, und besitzt in ihr den Schein einer menschlichen Existenz; die zweite fühlt sich in der Entfremdung vernichtet, erblickt in ihr ihre Ohnmacht und die Wirklichkeit einer unmenschlichen Existenz." Entfremdung ist also in den entwickelten Gesellschaften ein gesellschaftlich universelles Phänomen, das bei den Unterdrückten ebenso vorherrscht wie bei den Unterdrückten, bei den Ausbeutern ebenso wie bei den Ausgebeuteten. Die Möglichkeit von bornierten Vollendungen, d.h. von bloss individuell bleibenden Möglichkeiten der Entfremdung zu entgehen, ist im Kapitalismus prinzipiell zumindest weitaus eingeschränkter.

Natürlich bezieht sich das nicht auf das individuelle /ideologische/ Verhalten zu den eigenen, persönlichen Entfremdungen, wovon im früheren Abschnitt die Rede war. Auch soll ihre Bedeutung nicht annulliert werden, wenn es auch notwendig ist festzustellen, dass selbst die konsequenteste, sogar heldenhafteste Art dieses Kampfes die seinsmässig fundamentalsten gesellschaftlichen Entfremdungen völlig unberührt zu lassen pflegt. Im Kampf gegen die Entfremdung besitzt die reale gesellschaftliche Praxis eine absolute Priorität. Das

kann nicht entschieden genug betont werden und musste zur Zeit des Auftretens von Marx, zur Zeit der Feuerbachdebatten mit besonderer Entschiedenheit in den Mittelpunkt gerückt werden, weil es damals wichtige idealistische Strömungen gab, die sich mit einer kontemplativ bleibenden, rein geistigen Entlarvung des Entfremdetseins begnügten. Die revolutionierenden Jugendschriften von Marx, die gerade auf diesem Wege auch die Philosophie revolutionierten, waren also primär gerade auf die reale, soziale wie politische Praxis gerichtet: "Weil aber jene praktischen Selbstentäusserungen der Masse in der wirklichen Welt auf eine äusserliche Weise existieren, so muss sie dieselben zugleich auf eine äusserliche Weise bekämpfen. Sie darf diese Produkte ihrer Selbstentäusserung keineswegs für nur ideale Phantasmagorien, für blosse Entäusserungen des Selbstbewusstseins. halten, und die materielle Entfremdung durch eine rein innerliche spiritualistische Aktion vernichten wollen ... Aber um sich zu heben, genügt es nicht, sich in Gedanken zu heben und über dem wirklichen, sinnlichen Kopf das wirkliche, sinnliche Joch, das nicht mit Ideen wegzuspintisieren ist, schweben zu lassen."<sup>7/</sup> Diese Priorität der gesellschaftlichen Praxis ist so stark, dass sie - allerdings wie wir gesehen haben und gleich wieder sehen werden, bis zu einem bestimmten Grade - bei resolutem praktischem Zuendegeführtsein das handelnde Individuum auch dann individuell-ideologisch aus seinem Entfremdetsein herausreissen kann, wenn es in bewusster Weise seine

Aktionen ausschliesslich gegen die objektiv unhaltbar gewordenen gesellschaftlichen Gebilde richtet und nur vermittels deren Zerstörung die objektiven Entfremdungen ebenfalls aus der Welt schaffen will. Marx spricht z.B. mit Recht in den "Ökonomisch-Philosophischen Manuskripten" davon, wie die Arbeitsweise im ökonomischen System des Kapitalismus seiner Zeit den Arbeiter von den Produkten seiner Arbeit entfremdet, diese zu einem Zwangsmittel macht und den Menschen soweit erniedrigt, entmenscht, dass er sich nur in seinen "tierischen Funktionen" "als freitätig fühlt".<sup>8/</sup> Dass die Arbeiter sich dagegen mit der Zeit auflehnen mussten war eine Selbstverständlichkeit. Und es war bei der Massenhaftigkeit dieser Lage ebenfalls selbstverständlich, dass die Auflehnung nicht nur kollektive Formen überhaupt aufnahm, sondern immer höher entwickelte, sowohl in organisatorischer wie in ideologischer Hinsicht ausbildete, so dass die Arbeiter, die anfangs nur eine Gesellschaftsklasse an sich bildeten /"Klasse gegenüber dem Kapital"/ allmählich zu einer "Klasse für sich selbst" wurden.<sup>9/</sup> Wieweit dabei das Bestreben, die ökonomischen Grundlagen der Entfremdung zu zerstören oder zumindest - als Stappenziel in dieser säkularen Kampagne - ihre unmittelbaren Folgen auf das materielle Dasein der Werktätigen zu minimalisieren /Arbeitszeit, Lohn, Arbeitsbedingungen etc./, bewusstseinsmässig mit der Aufhebung der Entfremdungen verbunden war, schien dabei unmittelbar keine ausschlaggebende Frage zu sein.

Wir wiederholen auch hier, dass die Entfremdung niemals als selbständiges oder gar als unmittelbares, seinsmässig zentrales Phänomen im gesellschaftlichen Leben der Menschen betrachtet werden darf. Sie ist unter allen Umständen aus der gesamten ökonomischen Struktur der jeweiligen Gesellschaft herausgewachsen, mit ihr untrennbar verwachsen, ist von der Entwicklungsstufe der Produktivkräfte, vom Stand der Produktionsverhältnisse nie loslösbar. /Versucht man dies rein bewusstseinsmässig zu vollbringen, was in der Philosophie unserer Zeit eine der herrschenden Tendenzen ist, so landet man unvermeidlich auch bei ihrer gedanklichen Verzerrung./

Es ist also praktisch durchaus möglich, dass eine Entfremdungswiese gesellschaftlich zerstört wird, ohne dass diese Vernichtung den geistigen Inhalt jener Akte gebildet hätte, durch welche sie praktisch-real vollzogen wurde. Diese objektive, ökonomisch-sozial determinierte Seinsart der Entfremdungen geht sogar so weit, dass bei Aenderung einer solchen realen Grundlage, die eine Form der Entfremdungen abstirbt und von einer anderen, vielfach ganz anders gearteten abgelöst wird, und zwar ohne irgendeine, weder objektive noch subjektive krisenhafte Erschütterung hervorzurufen, sozusagen rein evolutionsmässig.

Riessmann beschreibt z.B. dem Wesen nach ganz richtig die Umwandlung des Bewusstseins jener Schicht in der USA, die, wie wir im früheren Abschnitt andeuteten, ihre moralische Existenz auf ihren wachsenden Wohlstand als "certitudo salutis" aufbaute, in

das heute herrschende der Nutzniesser der Prestige konsumtion. 10/

So richtig Tatsachenfeststellungen dieser Art auch sein mögen, muss man sich doch davor hüten, aus ihnen einseitige Folgerungen entgegengesetzter Art, wie die der rein subjektiven Konzeptionen über Entfremdung und ihrer entsprechenden Überwindung sind, zu ziehen, nämlich die, als ob die rein immanente Dialektik der ökonomischen Entwicklung nun ihrerseits imstande wäre, nicht nur besondere Arten der Entfremdungen, sondern auch letzten Endes die Tatsache des Entfremdetseins automatisch aus der Welt zu schaffen. Gegen solche Illusionen eines "Ökonomismus", den es freilich nicht nur unter den opportunistischen, später unter den dogmatischen Marxisten gab und gibt, der vielmehr einst vom Freihandel eine "Erlösung" der Welt zur allgemeinen Freiheit erträumte, der gegenwärtig von einer vollendeten /womöglich kybernetisch geleiteten/ allmächtigen Manipulation die Lösung aller möglichen Konflikte des Menschenlebens erhofft, muss an eine unserer früheren, oft wiederholten Feststellungen erinnert werden. Nämlich daran, dass die innere Notwendigkeit in der Entfaltung der Ökonomie zwar die zur Reproduktion des menschlichen Daseins gesellschaftlich erforderliche Arbeit immer tiefer senken, die Naturschranken immer weiter zurückdrängen, die Gesellschaftlichkeit der Gesellschaft extensiv wie intensiv ständig erhöhen, ja sogar die einzelnen menschlichen Fähigkeiten immer höher entwickeln kann, dass aber alldies, wie wiederholt

auseinandergesetzt, für das Menschengeschlecht nur einen, freilich unentbehrlichen, unüberspringbaren, realen Möglichkeitsspielraum für die Gattungsmässigkeit für sich herbeiführen kann. Diese selbst ist aber, in den Augen von Marx kein mechanisch, spontan zwangsläufig hervorgebrachtes Ergebnis der ökonomischen Entwicklung. Das hat gesellschaftlich zur Folge, dass jede Bewegung, die - einerlei ob evolutionär oder durch Revolutionen - diese Tendenz weiter, höher zu treiben versucht, sich nie auf die blosse Automatik der ökonomischen Entwicklung verlassen kann und darf, sondern auch auf andere Arten die soziale Aktivität zu mobilieren gezwungen ist. Wenn Marx in der eben zitierten Stelle aus "Elend der Philosophie" von der Entwicklung des Proletariats zu einer Klasse für sich spricht, fügt er erläuternd hinzu: "Aber der Kampf von Klasse gegen Klasse ist ~~kämpfernd~~ ein politischer Kampf." 11/

Unser wesentliches Interesse ist hier auf die Entfremdung gerichtet, da wir jedoch längst wissen, dass sie nie ein isoliert bestehendes, also auch nie ein gedanklich isoliert behandelbares gesellschaftliches Phänomen sein kann, können wir die objektiven Grundlagen ihres Entstehens und ihres Vergehens unmöglich richtig ins Auge fassen, ohne wenigstens einen flüchtigen Blick darauf zu werfen, wie die anderen, die nicht mehr bloss spontan ökonomischen Aktivitäten auf diese objektiven Grundlagen einwirken können. Es handelt sich dabei vor allem um die Gewerkschaften und die politischen

Parteien. Die Notwendigkeit der Entstehung der Gewerkschaften und die fruchtbare, weitausgreifende Wirksamkeit ihrer Tätigkeit hat objektiv ökonomische Grundlagen, die Marx genau beschrieben hat. Im Gegensatz zum Anschein der Anfangsperiode des Kapitalismus, der z.B. bei Lassalle zur völlig falschen Vorstellung eines "ehernen Lohngesetzes" geführt hat, folgt aus dem speziellen Wesen der Ware Arbeitskraft ein spezieller Charakter seiner praktischen Bestimmung im realen Wirtschaftsleben. Marx hat die hier obwaltende ökonomische Gesetzlichkeit so beschrieben: der allgemeine Charakter des Warenaustausches würde an sich keine Grenze des Arbeitstags, der Mehrarbeit bestimmen. Freilich schliesst "die spezifische Natur der verkauften Ware eine Schranke ihres Konsums durch den Käufer ein, und der Arbeiter behauptet sein Recht als Verkäufer, wenn er den Arbeitstag auf eine bestimmte Normalgrösse beschränken will. Es findet hier also eine Antinomie statt, Recht wider Recht, beide gleichmässig durch das Gesetz des Warenaustausches besiegelt. Zwischen gleichen Rechten entscheidet die Gewalt." <sup>12/</sup> Die Preisbestimmung dieser Ware ist also, rein ökonomisch - eine entfaltete Stufe des Kapitalismus vorausgesetzt - auf Gewaltanwendung, die freilich unter Umständen auch eine bloss latente sein kann, basiert. Unsere früheren Darlegungen über Gewalt als "ökonomische Potenz" <sup>13/</sup> erhalten durch diesen Fall eine weitere Bestätigung. Der normal, nach seinen eigenen ökonomischen Gesetzen funktionierende Kapitalismus, nach dem er dem Prinzip nach das Überwiegen der ausserökonomischen Ge-



walt mit der Beendigung der ursprünglichen Akkumulation hinter sich gelassen hat, ist so ökonomisch gezwungen, eine ihm tagtäglich widerstrebende Gewalt als ökonomisch legitim, zuerst de facto, später auch de jure anzuerkennen. Hier setzt die gesellschaftliche Tätigkeit der Gewerkschaften ein als systematisierende Vereinigung der individuellen Auflehnungen gegen den Kapitalismus zu einem der subjektiven Faktoren seiner Einschränkung als Macht. Hier ist naturgemäss nicht der Ort, diese Tätigkeit zu analysieren. Wichtig ist nur klar zu sehen, dass eine solche Bewegung, die in ihrem unmittelbaren Sein ein Musterbeispiel der bewussten und zielstrebigen Organisiertheit scheint, in ihrer gesellschaftlichen Wirklichkeit einen Integrationsprozess vorstellt, der von einzelnen, auf das eigene unmittelbare ökonomische Sein spontan reagierenden spontanen Reaktionen ausgeht und in bewussten, die gesamte Gesellschaft regelnden Aktionen mündet. Auf diesen Gipfelpunkt der Verallgemeinerung erfolgt freilich der Umschlag ins Politische. Marx beschreibt diesen Prozess so: "... der Versuch, sich in einer einzelnen Fabrik oder auch in einem einzelnen Gewerk, durch Streiks usw. von den einzelnen Kapitalisten eine Beschränkung der Arbeitszeit zu erzwingen, ist eine rein ökonomische Bewegung; dagegen die Bewegung ein Achtstunden- usw. Gesetz zu erzwingen ist eine politische Bewegung. Und in dieser Weise wächst überall aus den vereinzelt ökonomischen Bewegungen der Arbeiter eine politische Bewegung hervor, das heisst eine Be-

wegung der Klasse, um ihre Interessen durchzusetzen, in allgemeiner Form, in einer Form, die allgemeine gesellschaftlich zwingende Kraft besitzt." 14/

Die sozial-menschliche Genesis der so entstehenden Prozesse bildet das Hauptinteresse des jungen Lenin in seinem ersten grossen Versuch, die Wesensart der die Gesellschaft umwälzenden /zumindest: verändernden/ menschlichen Aktivitäten zu bestimmen. Auch er geht von der Spontaneität der Reaktionen der Arbeiterklasse auf den Kapitalismus aus, er betrachtet sie jedoch in ihrer historischen Entwicklung und stellt dabei, folgerichtigerweise, eine bestimmte Relativität an Bewusstheit bei ihnen fest, und das Zuendedenken der so entstehenden historischen Verallgemeinerungen führt zu der Feststellung, die in der Spontaneität überhaupt "die Keimform der Zielbewusstheit"<sup>15/</sup> erblickt. Damit ist eine äusserst wichtige ontologische Bewegungstendenz dieses Aktivisierungskomplexes angegeben: der Gegensatz von spontan und bewusst verliert seine erkenntnistheoretische und psychologische Starrheit; ohne die Gegensätzlichkeit selbst aufzuheben, erblickt Lenin in ihm einen Prozess, der sich als Reaktion auf die ökonomische<sup>B/</sup> politischen und sozialen Ereignisse einer Gesellschaft in den Köpfen der Menschen, vor allem, wenn sie sich zum Handeln vereinigen, normalerweise abspielt. Auch die Frage, ob solche Vereinigungen auf eine bestimmte einzelne Aktion beschränkt bleiben oder sich als Organisationen verfestigen, steht im engsten Zusammenhang mit die-

ser Prozessartigkeit. Man würde jedoch die Bedeutung dieses Tatbestandes völlig verkennen, ja verzerren, würde man ihn verabsolutieren, als einen einzigen, notwendigen, geradlinigen Weg auffassen, der etwa von der blossen unmittelbaren Spontaneität zu der politischen Bewusstheit führen würde. Lenin hat im Gegensatz zu solchen mechanischen Simplifikationen klar erkannt, dass diese von den ökonomischen Tatsachen und Prozessen ausgelöste "Keimform" der Bewusstheit sich in der gesellschaftlichen Wirklichkeit mit dem Bewusstwerden ununterbrochen kreuzt, dass sie auf ganz verschiedenen Entwicklungsstufen in eine politische Bewusstheit umschlagen kann, deren Höhe, deren Fähigkeit zur gesellschaftlich-politischen Synthese etc. jedoch keineswegs das objektive Niveau des spontan Erworbenen überschreitet, im Gegenteil bloss das derart spontan Erreichte politisch-bewusstseinsmässig fixiert und ordnet. Lenin zeigt polemisch am Beispiel der damals im Vordergrund stehenden Richtung der "Ökonomen", dass eine spontane Umsetzung der gerade vorhandenen spontanen Bewegungen in politische Parolen prinzipiell durchaus möglich ist, dass dabei zweifellos eine Politik entstehen kann, freilich eine mit bloss gewerkschaftlichen, d.h. mit spontan ökonomischen Inhalten und Zielsetzungen, die die Aktivität des Proletariats prinzipiell den Rahmen des bürgerlichen status quo anpassen und sie damit ideologisch, im Austragen der Konflikte, die Arbeiterbewegung nicht über den gerade vorhandenen Standpunkt des Bür-

gertums hinausgehen lässt. <sup>16/</sup> Diese Erkenntnis der real seie-  
 den und wirkenden Dialektik erhält ihre Ergänzung und Vollen-  
 dung darin, dass bei aller spontanen Prozesshaftigkeit der Entwick-  
 lung des Arbeiterwiderstandes von der spontan-individuellen  
 Auflehnung über spontan-kollektive ökonomische Kämpfe und  
 deren politischen Gedanken- und Organisationsformen, der Pro-  
 zess seine ihm seismässig adäquate Stufe nur durch einen  
 Sprung erhalten kann. Den Inhalt dieses Sprunges bestimmt  
 Lenin so: "Das politische Klassenbewusstsein kann dem Arbeiter  
nur von aussen beigebracht werden, d.h. ausserhalb des ökonomi-  
 schen 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."<sup>17/</sup>

Mit diesem "von Aussen" format sich die entschei-  
 dende, unaufhebbare Doppeldeutigkeit der konkret-gesellschaft-  
 lichen Aktivitätsideologie. In der Darstellung Lenins - und  
 auch in seiner gesamten Praxis - zeigt sich dabei ein echter  
 Wendepunkt: erst hier richtet sich die gesellschaftliche Ak-  
 tivität konkret auf die tiefste Umwandlung der Wirklichkeit:  
 eine proletarische Politik im Sinne dieses "von Aussen" be-  
 gnügt sich nie mit der jeweils real fälligen Umwandlung der  
 Gattungsmässigkeit an sich; diese bildet natürlich den unaus-  
 weichlichen Ausgangspunkt eines jeden aktiven Tuns, insbesondere

des Revolutionären. Dieses Tun richtet sich nun seinem Wesen entsprechend auch auf die Verwirklichung des damit verbundenen Möglichkeitsspielraums der Gattungsmässigkeit für sich. Das folgt strengstens aus Lenins Ausführungen und hat sich auch in 1905 und 1917 als richtig erwiesen. Die späteren Ereignisse haben jedoch gezeigt, dass auch hier - wie überall im gesellschaftlichen Sein - es sich nicht um eine eingeleisige starre Notwendigkeit handelt, sondern um eine Kette von Alternativen, bei denen ein Zurückbeugen des seinem Wesen nach höher treibenden Prinzips auf das einer blossen modifizierenden Reproduktion der Gattungsmässigkeit an sich stets eine reale Möglichkeit des Handelns bleibt /auch wenn die ideologischen Begründungen theoretische oder bloss verbale Hinweise auf das Fürsichseiende enthalten/.

Die Entwicklung des höchstmöglichen subjektiven Faktors aus den individuellen gesellschaftlich vorwärtstreibenden Aktionen erscheint so bei Marx und Lenin in ihrer echten Dialektik. Auf unser Problem, auf die Entfremdung bezogen zeigt diese durchwegs ihr gegenüber aktive Aufhebungstendenzen. Selbstredend bilden diese niemals den zentralen Gehalt solcher Akte, ebenso wenig wie, wenn die ökonomische Entwicklung selbst objektiv vorhandene Entfremdungsformen ausrottet, dies je ihr ausgesprochen direktes Objekt gebildet hätte. Freilich besteht hier der wichtige Unterschied, dass eine gesellschaftliche Aktivität, deren Zielsetzung nicht bloss auf Aufhebung oder Veränderung überholter Institutionen

gerichtet ist, sondern in der Gesamtheit der Praxis auch ihre menschenunwürdigen Konsequenzen, d.h. auch die entsprechenden Entfremdungen meint, notwendigerweise auch rein praktisch, auf allen Gebieten effektiver wirksam werden muss, als jene, die sich von vorneherein auf eine bloss institutionelle Reform innerhalb des jeweils herrschenden Systems beschränkt, die über das Niveau der Gattungsmässigkeit an sich gar nicht hinausstrebt. Die Erfahrungen der Revolutionen zeigen, dass bei den ideologisch höher bestimmten Gesamtintentionen auch das institutionelle Reformwerk folgerichtiger zu Ende geführt werden pflegt. Wenn also auch hier festgestellt werden muss, dass die Aufhebung der Entfremdung selbst in der revolutionär-gesellschaftlichen Praxis eine Art Nebenprodukt bleiben muss, ist sie für die Art der Wirksamkeit solcher Tätigkeiten doch ein - im positiven Sinn - mitbestimmender Faktor. Das bezieht sich naturgemäss vor allem auf die ausgesprochen revolutionären, also dem sozialen Gehalt nach als politisch zu bezeichnenden Aktivitäten. Aber auch die - bei voller Anerkennung des Sprungs, den das Leninsche "von Aussen" bezeichnet - bloss spontanen Bewegungen enthalten zumindest die Möglichkeit, die von uns ebenfalls angedeutete spontane Linie der Höherbewegung des sich auflehrenden gesellschaftlichen Bewusstseins. Wir haben gesehen, wie deutlich Marx in dieser Hinsicht gewerkschaftliche und politische Tätigkeit voneinander absondert. Aber gerade in seiner Rede, die diesen Gegenstand bestimmt ist, leitet er die Unterscheidung

des gewerkschaftlichen Kampfes um die Arbeitszeit mit den Worten ein: "Die Zeit ist der Raum für die menschliche Entwicklung. Ein Mensch, der keine freie Zeit zur Verfügung hat, dessen ganze Lebenszeit, abgesehen von den bloss physischen Unterbrechungen, durch Schlaf, Mahlzeit usw., durch seine Arbeit für den Kapitalisten in Anspruch genommen wird, ist weniger als ein Lasttier."<sup>18/</sup> Und auch die Geschichte der Arbeiterbewegung zeigt, dass in ihren heroischen Kämpfen einerlei ob gewerkschaftliche oder politische - diese über das bloss institutionell Praktische hinausgehende Tendenz der proletarischen Aktivität oft energisch betont wurde.

Nachdem wir die aktiven Bewegungen in der Gesellschaft sowohl von ihrer objektiven wie von ihrer subjektiven Seite betrachtet haben, kommt es nun darauf an, zu sehen, wie die gesellschaftliche Bewegung selbst in ihrer objektiven Totalität mit den objektiven Seinsgrundlagen der Entfremdungen real verknüpft ist. Der Zentralpunkt dieser Beziehung ist in seiner Allgemeinheit nicht schwer zu fassen. Da, wie wir es wiederholt sehen konnten, die objektive Entwicklung des gesellschaftlichen Seins nicht nur quantitativ wie qualitativ Neues hervorbringt, sondern auch objektiv höherstehende Formen und Inhalte des gesellschaftlichen Lebens, ist es nicht allzu schwer einzusehen, dass jede neue Art der Entfremdung ein Produkt dieser Fortschrittlichkeit der objektiven Entwicklung selbst ist. Dieser für die Charakteristik ihrer seinsmässigen Beschaffenheit grundlegend charakteristische Zug zeigt erneut die

uns bereits bekannten Eigentümlichkeiten des gesellschaftlichen Seins. Unmittelbar fällt vielleicht in krassester Weise die Ungleichmässigkeit der Entwicklung auf. Dass sie sich nur auf dem Wege eines immer erneuten Schaffens von jeweils neuen Entfremdungsformen durchsetzen kann, ist sicherlich eine klassisch deutliche Erscheinungsweise der Ungleichmässigkeit als dominierendes Kennzeichens des Fortschritts in der Entwicklung selbst. Aber auch hier muss um eine Schicht tiefer gegraben werden, um das Phänomen in seiner wahren Wesensart zu erfassen. Es zeigt sich nämlich gerade hier ganz deutlich, dass die gesellschaftliche Entwicklung, obwohl jeder reale Akt, der sie konstituiert, in Bewegung setzt und in Bewegtheit erhält oder aufhält, eine teleologische Setzung ist, dem Gesamtprozess als solchen keinerlei teleologisches Moment innewohnen kann; er ist rein kausaler Art. Gerade darum müssen die vom Standpunkt des gesamten gesellschaftlichen Seins notwendig hervorgebrachten, an sich, objektiv miteinander verbundenen fortschrittlichen Momente nicht nur in ihrer Abfolge zwangsläufig Ungleichmässigkeiten in ihren Grundlagen aufweisen, sondern auch in ihrer inneren Wesensart, subjektiv wie objektiv, innerlich widersprüchlich beschaffen sein.

Wenn wir an die erste grosse objektive Entfremdung im gesellschaftlichen Sein denken, an die Sklaverei, so ist diese Lage offenkundig. Selbstredend ist es ein Fortschritt, wenn die gefangenen Feinde nicht mehr massakriert oder auf-



gefressen, sondern zu Sklaven gemacht werden. Ja selbst die mit der Entwicklung der Produktivkräfte, mit der Entstehung - auf Polisgrundlage - grösserer gesellschaftlicher in Gebilde notwendig gewordene, höchst barbarische Massensklaverei in Plantagen, Bergwerken etc. ist, im Rahmen einer solchen universellen Widersprüchlichkeit, etwas für den damals möglichen Fortschritt Unentbehrliches. Dass diese Fortschrittlichkeit im Kapitalismus sich direkter eräussert als in früheren Formationen, folgt aus ökonomischen Gründen, die hier bereits wiederholt behandelt worden sind. Damit ist natürlich die Widersprüchlichkeit selbst keineswegs aufgehoben, nicht einmal gedämpft; sie zeigt sich bloss nach wichtigen ökonomischen Wendungen in qualitativ verschiedener Beschaffenheit. Es ist klar, dass dabei vor allem die objektive, in ihrer Objektivität unabänderliche gesellschaftlich-geschichtliche Tatsache in Betracht kommt. Jede auf Aenderung gerichtete Aktion geht deshalb immer, einerlei ob mit richtigem oder falschem Bewusstsein, von der sich so ergebenden objektiven Widersprüchlichkeit aus. Es ist aber ebenso klar, dass für die Art solcher gesellschaftlicher Aktivitäten es keineswegs gleichgültig ist, wie sie sich bewusstseinsmässig zu den gegebenen Tatsächlichkeiten stellen. Deshalb sind wir hier, gerade weil wir einer objektiv unaufhebbaren, gesellschaftlich-geschichtlich faktischen Eigenart der Entfremdung gegenüberstehen, auch mit einem wichtigen ideologischen Problem kon-

frontiert, das zwar aus ganz allgemeinen objektiven gesellschaftlich-geschichtlichen Widersprüchen entspringt, das aber auf die gesamte ideologische Stellungnahme zur Entwicklung des Kapitalismus einen entscheidenden Einfluss ausübt, das innerhalb dieses Rahmens auch bei dem Verhalten zum Phänomen der Entfremdung unmöglich zu überspringen ist.

Die von uns bereits oft wiederholte Feststellung, dass die Entfremdung niemals etwas Isoliertes, Auf sich selbst Gestelltes sein kann, sondern objektiv ein Moment der jeweiligen ökonomisch-sozialen Entwicklung, subjektiv ebenfalls ein Moment der ideologischen Reaktionen der Menschen auf Stand, Bewegungsrichtung etc. der Gesamtgesellschaft ist, muss natürlich auch hier festgehalten bleiben. Das soll selbstredend keinerlei Vernachlässigung der spezifischen Problematik der Entfremdung mit sich führen. Ihr spezifisches Wesen erhält im Gegenteil desto deutlichere Konturen, je mehr es als Moment - freilich Moment mit spezifischen Zügen - der gesellschaftlichen Totalität betrachtet wird. Also vorerst allgemein gesprochen: die Widersprüchlichkeit des Fortschritts wird in der bürgerlichen Ideologie nicht als das, was sie ist, als inneres Merkmal einer jeden gesellschaftlichen Weiterbewegung erfasst, sondern erstarrt vielmehr zu einer einzigen simplifizierten Antinomie, zur mehr oder weniger bedingungslosen Bejahung auf der einen und zur wesentlich restlosen Verneinung auf der anderen Seite. Es scheint uns überflüssig,

einen ideengeschichtlichen Überblick zu geben. Von der Zeit der Freihandelsillusionen bis zur Verherrlichung des gegenwärtigen Kapitalismus geht die eine Reihe, etwa von Schopenhauer über Sprengler bis zum heutigen Nihilismus die andere. Die Analyse keiner dieser Tendenzen würde für unser Problem, für die Entfremdung etwas Ergiebigeres bringen.

Richtiger scheint es uns daher, an einzelnen Kernfragen, bei denen die Verbundenheit sowohl mit der gesellschaftlich-geschichtlichen Totalität wie mit den konkreten Entfremdungsfragen deutlich sichtbar gemacht werden kann, die hier entstehenden Widersprüchlichkeiten etwas näher zu beleuchten. Beginnen wir mit der fundamentalen Frage, die wir, um das Phänomen der Entfremdung überhaupt erfassen zu können, bereits wiederholt gestreift haben: mit dem Gegensatz des von der ökonomischen Entwicklung spontan produzierten Erweckens und Erhebens der einzelnen menschlichen Fähigkeiten zu der Selbstsetzung und Selbstbewahrung der menschlichen Persönlichkeit, deren Möglichkeit dieselbe Entwicklung produziert, allerdings so, dass ihrer Entwicklung ununterbrochen Hindernisse in den Weg gestellt werden. Je näher wir dabei zum gesellschaftlichen Urphänomen, zur Arbeit kommen, desto deutlicher zeigt sich dieser Widerspruch, sogar innerhalb der Entwicklung der Fähigkeiten. Man denke an bestimmte Arten z.B. der Herstellung von Möbeln. Der Handwerker des Spätmittelalters, der Renaissance hat seine Arbeitsweise bis an den Rand der Kunst hochgetrieben, hat Gebrauchswerte

geschaffen, zu deren Herstellung bloss einzelne Geschicklichkeiten, Erfahrungen etc. allein nicht ausreichen, die eine einheitliche, auf visuelle Proportionen gerichtete Schau voraussetzten. /Jetzt sehen wir ab von der hierzu ebenfalls erforderlichen Kenntnis der qualitativen Eigenart der verschiedenen Rohstoffe, von der zuweilen an Bildhauerei streifenden Fähigkeit diese zur Geltung zu bringen etc./.

Wenn wir dieses Stadium der Arbeit mit der es ablösenden der Manufaktur vergleichen, in der der Arbeiter zum lebenslangen einseitigen "Spezialisten" eines einzigen, immer ~~wiederholenden~~ <sup>V</sup>Charakter des ökonomischen Fortschritts klar vor den Augen. Marx sagt mit Recht über die Arbeit in der Manufakturperiode: "Sie verkrüppelt den Arbeiter in eine Abnormalität, indem sie sein Detailgeschick treibhausmässig fördert ... Die besonderen Teilarbeiten werden nicht nur unter verschiedene Individuen verteilt, sondern das Individuum selbst wird geteilt, in das automatische Triebwerk einer Teilarbeit verwandelt."<sup>19/</sup>

Da uns dabei in erster Reihe die Entfremdung des Menschen interessiert, erwähnen wir nur nebenbei, dass in dieser Entwicklung über Manufaktur bis zur maschinellen Produktion auch das Produkt als qualitativer Gebrauchswert eine Degradation an Qualität erfahren muss. In der ersten Hälfte und in der Mitte des 19. Jahrhunderts wurde der Fortschritt der Entwicklung von solchen Feststellungen aus einer scharfen kulturellen Kritik unterworfen. Es genügt an Ruskin zu erinnern, um die Bedeutung

<sup>V</sup>wiederholten Handgriffs wurde, so hat man diesen, den Menschen entwertenden

eines solchen romantischen Antikapitalismus, dessen Einzelurteile im unmittelbaren Sinn fast immer richtig waren, feststellen zu können.

Freilich sehen wir gerade hier, dass auch der romantische Antikapitalismus, eben obwohl sein Kampf gegen die kapitalistischen Entfremdungen etwas für ihn selbst zentral Wichtiges <sup>war</sup> und blieb, <sup>e</sup> eine grössten Schlachten gegen den Kapitalismus doch auf rein oder überwiegend objektiven Gebieten geschlagen hat. Man denke vor allem an Sismondi, der mit seiner Reproduktionstheorie als erster die Wirtschaftskrise als für den Kapitalismus Unvermeidliches erkannt hat, an Carlyle, bei dem allerdings Entfremdungsprobleme eine wichtige Rolle zu spielen beginnen. Und als Bestätigung des eben Ausgeführten sei nur erwähnt, dass selbst Ricardo jene Beobachtungen Sismondis, auf die dieser seine - in seiner Totalität falsche - Krisentheorie stützte, als ehrlicher Denker zu bestätigen gezwungen war; dass der junge Engels, gerade als er zusammen mit Marx die grosse Wendung zur Perspektive der sozialistischen Revolution, als zum allein möglichen Aufheben der Widersprüche des Kapitalismus theoretisch zu begründen im Begriffe war, in einigen wesentlichen Punkten der Kritik an der Gegenwart Carlyle recht gab.<sup>20/</sup> Die Gesamtentwicklung der bürgerlichen Ideologie musste dagegen an der aus dieser Position folgenden starren und falschen Antinomie festhalten. Es zeigt sich auch hier, wie kompliziert gesellschaft-

lich bestimmt die Wirkungen von ideologischen Strömungen sind. Nicht der Wahrheitsgehalt von einzelnen Feststellungen ist das entscheidende Moment der Wirkung, sondern die Funktion, die ihr Grundgehalt als Ganzes auf die lebenden Menschen als totalen Persönlichkeiten für das Ausfechten bestimmter Konflikte auszuüben imstande ist. Das ist aber - ohne diesen Grundcharakter abzulegen - letztthin immer etwas gesellschaftlich Praktisches. Hier gerade das Ausfechten eines Konfliktes für oder gegen den Kapitalismus. In diesem Zusammenhang kann auch eine in vielen Details zutreffende Kritik des Kapitalismus zu einer, freilich indirekten Apologetik werden. Man denke an den Gegensatz von Kultur und Zivilisation, der jahrzehntlang das bürgerliche Denken beherrschte, um zuletzt in der Klagesschen Kontrastierung von Geist und Seele seinen grotesk-reaktionären Gipfelpunkt zu erreichen usw. Wenn wir die so entstehenden weltanschaulich-ideologischen Tendenzen darauf hin betrachten, wie sie auf das subjektive Verhalten zur Entfremdung einwirken, wie sie die individuelle Stellungnahme der einzelnen Menschen im Alltag und darüber hinaus fördern oder hemmen, so können wir an einem so prägnanten negativen Beispiel klar sehen, wie tief solche unmittelbar-scheinbar rein persönliche Akte mit dem objektiven Gang der Geschichte, mit den historischen Anschauungen darüber verknüpft sind.

Die jeweiligen persönlichen Vermittlungsglieder

MTA FIL. INT.

Lukács Arch.

sind bei solchen Zusammenhängen naturgemäss bis ins Unendliche variiert. Es bleibt dabei nur ein dem Wesen nach konstantes Moment unverändert: die Person, die durch individuelle Entscheidungen mit ihrer eigenen Entfremdung brechen will, muss, um diesen Bruch subjektiv vollziehen zu können, ein letztes Endes - freilich nur letztes Endes - gesellschaftlich geartete, auf irgendeine Erscheinungsweise der Gattungsmässigkeit für sich, wenn auch tragisch orientierte Perspektive besitzen, um sich effektiv über die eigene von Entfremdungen durchsetzte, in Entfremdungen verstrickte Partikularität innerlich erheben zu können. Gerade dies, das für das Individuum als verbindliches Setzen einer gesellschaftlichen Perspektive wird durch die ideologische Herrschaft der starren, unlösbar scheinenden Antinomie von Kultur und Zivilisation bis an die Grenze der Unvollziehbarkeit erschwert. Denn in dieser Antinomie wird gerade der menschliche Wert der Gesellschaftlichkeit innerlich zerstört. Indem der Fortschritt - nach solchen Anschauungen - sich nur auf Gebieten vollziehen kann, die mit dem Weg des Menschen als Menschen kaum etwas zu tun haben, ja ihm geradezu feindlich-vernichtungsvoll gegenüberstehen, wird hier das Streben nach Menschlichkeit ins Gebiet einer "reinen", gesellschaftsfreien Subjektivität gedrängt. Dadurch wird nicht nur jede Aktivität in der Gesellschaft selbst zur Menschenunwürdigkeit degradiert, auch die höheren ideologischen Aeusserungsweisen /Kunst, Weltanschauung/ erhalten durch diese Ablehnung einer jeden Ge-

gesellschaftlichkeit einen derart "gereinigten" Subjektivismus als Substanz, wonach sich gerade in diesem Ausweichen vor allem, was das Subjekt erniedrigen könnte, nichts mehr als die spezifische Ausdrucksweise einer einmalig gegebenen, höchst betont einzigartigen Partikularität über übrigbleibt.

Die prinzipielle, metaphysisch starre Trennung von Kultur und Zivilisation, die damit eng verbundene geistige Fortschrittfeindlichkeit haben zur selbstverständlichen, auf diesem Boden leicht begründbaren Folge, dass Vollendungen als solche nur in der Vergangenheit ~~anerkannt~~ anerkannt werden konnten. Wir denken dabei, zumindest nicht in erster Reihe an den seelenlosen Akademismus, der die offizielle Kunst und Philosophie lange Zeit beherrscht hat. Mit diesem Problemkomplex muss auch das ehrlichste Streben nach Echtheit konfrontiert werden. Marx hat, lange bevor die ideologische Antinomie von Kultur und Zivilisation sich allgemein verbreiten konnte, das hier vorliegende gesellschaftlich-geschichtliche Problem so formuliert: "In der bürgerlichen Ökonomie - und der Produktionsepoche, der sie entspricht, - erscheint diese völlige Herausarbeitung des menschlichen Innern als völlige Entleerung, diese universelle Vergegenständlichung als totale Entfremdung, und die Niederreissung aller bestimmten einseitigen Zwecke als Aufopferung des Selbstzwecks unter einem ganz äusseren Zweck. Daher erscheint einerseits die kindische alte Welt als das



Höhere. Andererseits ist sie es in alledem, wo geschlossene Gestalt, Form, und gegebene Begrenzung gesucht wird. Sie ist Befriedigung auf einem bornierten Standpunkt; während das Moderne unbefriedigt läßt, oder wo es in sich befriedigt erscheint, gemein ist."<sup>21/</sup> Überdenkt man diese wichtige Feststellung, so lohnt es sich vor allem bei dem letzten Ausspruch "gemein" als Charakteristik einer jeden Zufriedenheit mit der kapitalistischen Gegenwart für einen Augenblick zu verweilen. Der unmittelbare erste Anschein, dem manche verfallen sind, als ob es hier von einer inneren Parallelität zwischen Marx und dem romantischen Antikapitalismus die Rede sein könnte, ist trügerisch. Nicht nur ergibt der Begriff der Befriedigung auf einem bornierten Standpunkt bereits eine ausschliessende Gegensätzlichkeit des Sinnes. Auch für die besten der romantischen Antikapitalisten wie Sismondi oder der junge Carlyle repräsentiert das von Marx als borniert bezeichnete Stadium etwas, auf das der entwickelte Kapitalismus zurückgreifen müsste und könnte. Ihr Protest gegen den Kapitalismus geht also von der Vergangenheit, gewissermassen als von einem Lösungsmuster für dessen gegenwärtige Widersprüche aus. Für Marx ist dagegen nicht nur alles Vergangene unwiederbringlich vergangen; auch wo sich in der Unmittelbarkeit eine vergangene Daseinsform zu "erhalten" scheint, handelt es sich für ihn in Wirklichkeit immer um neue Reproduktionsformen und Reproduktionsbedingungen, deren Wurzel man in der jeweils

gegenwärtigen Ökonomie zu suchen und zu finden hat /man denke an die Grundrente/. Die Vergangenheit ist aber darüber hinaus zugleich und sogar vor allem die dynamische Kontinuität der gesellschaftlichen Entwicklung selbst. Und damit schiebt die reale geschichtliche Bewegung die Scheinantinomie des romantischen Antikapitalismus beiseite, um an ihre Stelle die realen, real gedoppelten fruchtbaren Widersprüche der wirklichen Geschichte zusetzen. Erstens ist jedes Produkt dieser Entwicklung ein einmalig Seiendes, das nur unter den realen Bedingungen seiner Genesis und seiner Reproduzierbarkeit überhaupt zum Seienden werden konnte; eine Transplantation gibt es im gesellschaftlichen Sein nicht. Zweitens ist aber gerade als ein derartig beschaffenes Sein, als unmittelbares Produkt der eigenen Reproduktionsbedingungen, der gesellschaftlichen Kräfte, die seine Reproduktion ermöglicht haben /den Stoffwechsel mit der Natur mitinbegriffen/, ein Moment der historischen Kontinuität; sein Schicksal, auch wenn es Vernichtung, Auslöschung ist, wirkt, unmittelbar oder vermittelt auf jenes Zukünftige ein, das sich gerade aus dem Vergangenwerden des Vergangenen herausbildet. Diese Kontinuität hat aber mit unmittelbarer Vorbildlichkeit, mit unmittelbarer Nachahmbarkeit nichts zu tun. Wir haben in anderen Zusammenhängen bereits darüber gesprochen, dass Marx die Homerische Poesie einerseits als "unerreichbares Muster", andererseits als "nie wiederkehrende Stufe" der "geschichtlichen

Kindheit der Menschheit" auffasst.<sup>22/</sup> Aus einer solchen gedoppelt-widersprüchlichen Grundlage kann die ideologische Wirkung der in der Vergangenheit wirksam gewordenen historischen Kontinuität unentbehrliche, fruchtbare Impulse für die Praxis der Gegenwart, für die Vorbereitung der Zukunft geben. Aber nur dann, - und darin wirkt sich die Kontinuität als reale gesellschaftliche Kraft aus - wenn zwischen Erinnerung und Perspektive, unmittelbar oder vermittelt, eine auf die Zukunft weisende praktische Verbindung wirksam ist und sichtbar wird.

Die Art nun, in der die bürgerliche Ideologie mit der Antinomie von Kultur und Zivilisation die Widersprüche ihres kapitalistischen Seins auszutragen bestrebt war, zerstörte gerade jede derartige Kontinuität, speziell ihr Gerichtetsein auf die Zukunft, auf eine Praxis, die gesellschaftlich wie einzelmenschlich in der Kontinuität ihre Grundlage findet. Nicht umsonst gab es in dieser Zeit ununterbrochen die Klage: der Historismus sei etwas bloss Relativierendes, sei letzten Endes unfruchtbar. Denn alle Versuche, die Geschichte aufzudecken, ergeben entweder einen toten Relativismus oder den ideologischen Wink, sich mit der Gegenwart abzufinden. Diese war aber, gerade durch den romantischen Antikapitalismus, menschlich wie kulturell entwertet, jede Neuerweckung einer Vergangenheit musste aber zugleich, auf die Praxis bezogen, zu einer hohlen Utopie werden. Der Ausblick auf die Zukunft

war von hier aus in völliger Perspektivenlosigkeit versperret. Denn die Zukunft konnte nur dann folgerichtigerweise nur etwas noch Kapitalistischeres, also etwas noch Entfremdeteres und Entfremdenderes sein. Die Idee der Ablösung der kapitalistischen Gesellschaft durch den Sozialismus konnte, auch gedanklich, x nur als Bruch mit der eigenen Klasse zu Ende gedacht werden. Die Unmöglichkeit des Sozialismus nachzuweisen war deshalb ein Hauptanliegen jeder bürgerlichen Weltanschauung. Dass zu diesem Zweck von der Unverträglichkeit mit der Religion bis zur Unmöglichkeit der Realisation auf ökonomischem Gebiet alles Gedankliche mobilisiert wurde, versteht sich von selbst. Und naturgemäss stand es im Mittelpunkt solcher Gedankengänge, dass gerade die Entfremdung durch die soziale Revolution nur gesteigert werden könne. Marx hat gelegentlich dieses - unbewusst - vernichtend Selbstkritische am Kapitalismus in solchen apologetischen Widerlegungen des Sozialismus aufgedeckt: "Es ist sehr charakteristisch, dass die begeistertsten Apologeten des Fabriksystems nichts Ärgeres gegen jede allgemeine Organisation des gesellschaftlichen Arbeit zu sagen wissen, als dass sie die ganze Gesellschaft in eine Fabrik verwandeln würde."<sup>23/</sup> Dass die kapitalistische Organisation der Arbeit hier von der bürgerlichen Ideologie als das ärgste Übel, dass die Menschen treffen kann, aufgefasst wird, als die drohendste Gefahr für ihr Menschbleiben, ist hier in unbewusster Weise, aber höchst klar ausgesprochen. Unsere

späteren Ausführungen werden zeigen, dass die gegenwärtige Entwicklungsstufe des Kapitalismus dieses Abschreckungsbild aus dem Verkehr gezogen hat. Die Ordnung des Alltagslebens ist dazu viel zu betriebshaft geworden. Freilich zeigt sich diese Wandlung nur negativ; das manipulierte Alltagsleben soll auch weiterhin ideologisch als eine Welt der Freiheit in der Individualität gelten.

Es ist hier nicht möglich die ganze Fülle von komplizierten Lösungsversuchen auch nur anzudeuten, die die den Kapitalismus verteidigende Ideologie zum Schutz seiner neuen Entfremdungsarten in Bewegung setzt. Es ist aber dabei wichtig nochmals festzustellen, dass die durch die neue Ökonomie entstandenen Entfremdungen objektiv, ohne einen ökonomischen Umsturz oder zumindest einen radikalen Umbau der ökonomischen Formation objektiv nicht aufzuheben sind. Die Selbstverteidigung des Systems richtet sich also direkt, wenn von den Entfremdungen die Rede ist, vor allem gegen jene Tendenzen, die sich auf ihr subjektives Aufheben im Leben der Einzelmenschen richten. Ausbreiten, Reichtum, Differenziertheit etc. dieser Abwehrbewegungen zeigen, eine wie grosse gesellschaftliche Bedeutung für diese unmittelbar bloss auf das Einzelverhalten einzelner Menschen gerichteten Tendenzen erlangen können. Es handelt sich auch hier nicht darum, dass die Gefahr des Hinüberwachsens einzel menschlicher Auflehnungen in einen subjektiven Faktor des Widerstands gegen das System als solches bewusst

erkannt und entsprechend ideologisch widerlegt werden sollte. Auch hier tun die Menschen von gesellschaftlicher Notwendigkeit getrieben anderes und zuweilen mehr als ihre bewussten Absichten inhaltlich direkt enthalten. Die ideologische Macht der herrschenden Klasse, die Tatsache, dass in jeder Gesellschaft aus der ökonomisch-politischen Herrschaft eine, zumindest, quantitativ organisatorisch dominierende Vorherrschaft der ihr dienenden Ideologie entspringt, bewahrheitet sich dabei desto mehr, je spontaner, überzeugter solche Ideologien ihrem subjektiven Ursprung nach sind.

Jedoch gerade diese Art ihrer spontanen Genesis zeigt ihre Grenzen innerhalb der ideologischen Dynamik der Gesamtgesellschaft auf. Dass die Ideologen jener Gesellschaftsschichten, die mit dem status quo mehr oder weniger unzufrieden sind, auch in solchen Fragen mehr oder weniger klar in Opposition stehen, ist eine Selbstverständlichkeit. Aus unseren bisherigen Darlegungen geht es klar hervor, dass in solchen vorwiegend ökonomischen, sozialen und politischen Kritiken des herrschenden Systems auch die von ihr geschaffenen Entfremdungen mitenthalten sind und so darin eine gewisse Rolle spielen, freilich vorwiegend im Kontext jener objektiven Fragen, die klassenmäßig von dringlichster Bedeutung sind. Die Hauptwirkung der das System verteidigenden Ideologen auf die oft mehr oder weniger unklaren Oppositionen besteht vor allem darin, dass sie sie vor der Erkenntnis der fundamental realen

Grundtatsachen der Gesellschaft ablenken, ihnen die eigenen Denkschemata als Schranken aufdrängen und sie aus solchen - keineswegs immer bewusst herbeigeführten - Abwegen dazu veranlassen, sich ausschliesslich auf den Einzelmenschen in seiner, scheinbar, isolierten Aufsichselbstgestelltheit, also in seiner als unaufhebbar fixierten Partikularität zu konzentrieren. In diesem indirekten Beeinflussen der Kritik erweist sich die Ideologie der herrschenden Klasse zumindest ebenso eindeutig klar als die herrschende wie in ihren direkten geistigen Stellungnahmen. Diese indirekten Wirkungen, deren Hauptgebiet für die ideologische Verteidigung der neuen Entfremdungen darin besteht, dass die Auflehnung gegen sie auf die seinsmässig völlig aussichtslosen Revolten der vereinzelt partikularen Menschen beschränkt bleibt, verstärkten sich noch dadurch, dass die herrschende Ideologie einerseits einen Einfluss auf ihren Hauptgegner, auf die Anhängerschaft des Marxismus auszuüben imstande war /Revisionsbewegungen verschiedenster Art/ und dass sie andererseits bestimmte Elemente des Marxismus mit entsprechenden Uminterpretierungen in ihre Wissenschaft und Weltanschauung einbaute,\* wodurch die bereits geschilderten Tendenzen ein wirksames, anscheinend vertiefteres exakteres Fundament zu erhalten schienen.

---

\* In der Handschrift steht noch: "/z.B. schon die deutsche Soziologie von Toennies über M. Weber, Sombart etc. bis Simmel/,"

Man sieht, die äusserste Kompliziertheit und Widersprüchlichkeit der ideologischen Wirkungen und Gegenwirkungen entspringt gerade aus dem unteleologischen Charakter lebendig bewegter gesellschaftlicher Gebilde. Angefangen mit der unaufhebbaren Bipolarität eines jeden hier möglichen Komplexes /die Dynamik seiner eigenen Totalität auf dem einen, die der ihr bildenden Einzelmenschen auf dem anderen Pole/ bis zur ökonomisch-historisch bestimmten Klassenstruktur und ihrer Dynamik, wobei diese Bipolarität ebenfalls wirksam bleibt, gibt es in der gesamten Gesellschaft unendlich vielfältige Reaktionen auf ihren ökonomischen Reproduktionsprozess und erst deren sehr komplizierte Kreuzungen, Zusammenfassungen, Wechselwirkungen etc. ergeben ein einigermaßen zuverlässiges Bild über die Grundtendenzen der ideologischen Bewegung einer Entwicklungsstufe. Hier ist natürlich nicht der Ort für eine eingehende Analyse des 19. Jahrhunderts. Wir wollen nur - wegen ihrer prinzipiell grossen, aber zumeist unterschätzten Bedeutung - kurz auf das Problem der Kunst als Ideologie hinweisen. Es ist klar, dass ihre Grundrichtung seit der Renaissance, bis zur französischen Revolution von der ökonomisch-sozialen Aufwärtsbewegung des Bürgertums getragen wurde, dass mit dem Abschluss der grossen Revolution eine neue Periode eintrat, deren entscheidende Wesenszüge wir hier kurz betrachten müssen, schon weil sie einen sehr scharfen - oft missverstandenen, zumeist falsch beurteilten -



Gegensatz zum gegenwärtigen Stand der Dinge, der noch behandelt werden soll, zeigen.

Über die Ungunst dieser Umstände für die richtige Entfaltung des Künstlerischen wurde bereits gesprochen. Wir lassen dabei alles beiseite, was von akademischen, oder romantisch antikapitalistischen Gesichtspunkten darüber geäußert wurde. Schon unsere Skizze der ideologischen Entwicklung zeigt, wie ein noch wichtigeres ungünstiges Moment wirksam war: die generelle Tendenz, alle Probleme des Menschseins auf das Niveau der Partikularität herabzudrücken. /Die vielfältigen und einflussreichen naturalistischen Strömungen in der Kunst finden darin weitgehend eine geistige-ästhetische Begründung./ Es ist aber bemerkenswert, dass die grosse Kunst des 19. Jahrhunderts sich in ihren Spitzenleistungen gegen all diese Ungunst der Verhältnisse doch durchgesetzt haben. Von Beethoven bis Mussorgski und den späten Liszt, von Constable bis Cézanne und Van Gogh, von Goethe bis Tschechow erstrecken sich Gipfelketten von grossen Kunstwerken, die bei allen geistigen wie ästhetischen Differenzen ja Gegensätzen eines Gemeinsam haben: ein leidenschaftliches Anknüpfen gegen Entfremdung des Menschen. Während die bürgerliche Philosophie seit der Auflösung des Hegelianismus, seit dem Auftreten der Marxschen Weltanschauung sich immer mehr /trotz Scheinoppositionen/ der allgemein herrschenden Ideologie im wesentlichen anpasst, ist in der Kunst die Revolte gegen die Entfremdung

gen, ihre geistige Entlarvung unausrotbar geblieben. Ein unmittelbares - und auch über die bloße Unmittelbarkeit hinausführendes - für die Kunst sonst ungünstiges Moment in ihrem gesellschaftlichen Funktionieren ermöglicht diesen Guerillakrieg gegen die Entfremdung: die Aenderung in der Art des unmittelbar leitenden oder hemmenden Drucks der Gesellschaft auf das Entstehen der einzelnen Kunstwerke, auf das Schaffen der einzelnen Künstler. In der überwiegenden Mehrzahl der Fälle bringen diese Tendenzen, wie wir gesehen haben, eine Ideologie des rein auf sich selbst gestellten, in der Gesellschaft fremd und einsam gewordenen Künstlers hervor und damit die Reduktion der künstlerischen Gestaltung auf die Wiedergabe des partikularen Menschen und seiner Welt.

Indessen kann aber die Doppelseitigkeit der gesellschaftlichen Tendenzen, ihre natürliche Wirksamkeit, die Einzelmenschen vor teleologische Entscheidungen zu stellen, auch ganz entgegengesetzt gerichtete Folgen zeitigen. Und das verwirklichte sich in der Kunst des 19. Jahrhunderts. Ihr Wesen als Kunst bleibt, indem ihre Gestaltungen zwar zum Ausfechten gesellschaftlicher Konflikte bestimmt sind, dass sie aber, im Gegensatz zu den auf unmittelbare Wirksamkeit eingestellten Ideologien nicht darin aufgeben müssen, teleologische Setzungen unmittelbar praktisch auszulösen, schafft für sie einen weiten Möglichkeitsspielraum der Wirkungen auf die Rezeptivität der Menschen, der eben - unter den sonst ungünstigsten Umständen -

die leidenschaftliche und tiefe Kritik einer jeden wesentlichen Entfremdung freigibt. So sehr also der Künstler, wie jeder Mensch, zwar ideologisch von seiner ökonomisch-klassenmässigen Basis bestimmt ist, kann er sich, wie abstrakt angesehen, jeder Mensch, auch kritisch gegen diese wenden. Die eben angedeutete Wirkungsweise der Kunst, die ihr zugrunde liegende, konkrete, vom Menschen ausgehende und im Menschen wurzelnde Gestaltungsart, schafft einen äusserst konkreten Möglichkeitsspielraum für den Widerstand gegen die jeweils herrschenden Entfremdungen. Da die Kunst die gezwungen ist, diesen Gegensatz als Gegensatz theoretisch zu formulieren, da es für sie ausreicht, Menschenbilder zu schaffen, die sich anders, entgegengesetzt bewegen als der normale Durchschnitt, ist dieser Spielraum weit grösser, qualitativ freier als bei irgendeiner anderen Ausdrucksweise, gerade die allgemeine Lage, das Wesen des Menschen betreffend. Der Künstler stellt so nicht eine bestimmt formulierte Ideologie einer anderen, ebenfalls bestimmt formulierten gegenüber, sondern konfrontiert "bloss" den seine Partikularität überwindenden, gegen seine Entfremdungen sich wehrenden Menschen mit anderen Menschen, mit deren Lebensführung, mit deren Ideologie. Mit diesem gestaltenden Appell an den über die eigene Partikularität hinausstrebenden Menschen kann die Kunst unter Umständen zum Vorkämpfer der Gattungsmässigkeit für sich werden, ohne den Zwang einer - direkt ausgesprochenen - politischen oder sozialen oppositionellen Ideo-

logie. Sie verwirklicht damit etwas, das ohne sie weitgehend unausgesprochen geblieben wäre; sie verwirklicht jedoch dabei immer etwas, das als Möglichkeit in jeder Alternativentscheidung eines jeden Menschen, zumeist ihm selbst verborgen, latent enthalten sein könnte.

Marx und Engels haben diese Möglichkeit, wie wir gesehen haben, früh erkannt. Es handelt sich allerdings in ihren derartigen Äusserungen stets um Gelegenheitsausprüche über eine prinzipiell hochwichtige Frage. Darum wird überall bloss das Zentralproblem: Möglichkeit einer bedeutenden ideologischen Äusserung, die der klassenmässigen ideologischen Grundrichtung ihres Autors strikt widerspricht, betont. Das ist vom Standpunkt der Ideologienlehre des Marxismus etwas zugleich Paradoxes und Fundamentales. Hier kommt es nur darauf an, daraus die notwendigen Folgerungen für die Rolle der Kunst im Kampf gegen die Entfremdung zu ziehen, weshalb auch das Problem hier weiter konkretisiert werden muss. Man denke an Tolstoi. Sein Kampf gegen die Entfremdung ist bekannt; weder früher noch später erhielt diese einen derart abschreckenden und zum Kampf aufrüttelnden Ausdruck wie etwa in "Tod des Iwan Iljitsch". Aber Tolstoi bekämpft weltanschaulich die Entfremdung in der Zivilisation vom Standpunkt einer Ethik der bäuerlich-plebejisch ausgelegten Bergpredigt. So musste auch seine Opposition sektenhaft-religiös die Gattungsmässigkeit an sich verach-

tungsvoll überspringen, bei den unfruchtbaren Antinomien solcher ideologischen Positionen stehenbleiben. Das geschieht auch stets in seinen direkt weltanschaulichen Äußerungen. Wenn er aber etwa, schon relativ früh, die Bekehrung des Pierre Besuchow /in "Krieg und Frieden"/ durch das Zusammenleben mit dem Bauern, Platon Karajatew, in dessen Gestalt die Tolstoische evangelische Utopie zur Gestalt wurde, darstellt, schildert er dessen Umschwung als den Weg eines tief unzufriedenen, aber doch parasitär gebliebenen Aristokraten zu einem geistigen Vorbereiter der dekabristischen Revolte. Und wenn ihn seine Frau plötzlich fragt: würde Platon Karajatew ihm jetzt zustimmen, antwortet er nach kurzen Nachdenken mit einem entschiedenen Nein. Hier ist, innerhalb der rebellisch-religiösen Weltanschauung Tolstois der Engelsche "Sieg des Realismus" eingetreten: ungewollt, ja in direkten Aussagen verurteilt, entsteigt beim Gestalter Tolstoi der seine Entfremdung überwindende Mensch aus dem Kampf gegen die blosse Gattungsmässigkeit an sich, um diese in ein Fürsichsein zu verwandeln. Und wer lesen kann, wird schon, wie auch in der späten "Auferstehung" die wirkliche Bekehrung der Maslowa zum unentfremdeten Leben nicht von dem noch immer geliebten Nechljudow vollbracht wird, sondern von den ebenfalls verbannten Revolutionären, mit denen sie seine Fürsorge zusammengebracht hat. Und im posthumen Dramenfragment, "Das Licht leuchtet in der Finsternis" erfolgt sogar eine Kritik des wirklichen Lebens selbst an seiner eige-

nen wie Weltanschauung, and<sup>er</sup> der menschlichen Sackgasse, in die sie führen muss. Ein ähnlicher - freilich bei jedem grossen Künstler<sup>Y</sup> verschiedener - Kampf liesse sich nicht nur bei Tolstoi nachweisen.

Es kommt hiernicht auf Tolstoi, auch nicht direkt auf das Aesthetische an. Es sollte nur gezeigt werden, wie elementar die grosse Kunst, wenn sie grosse Kunst bleiben will, sich unter den ungünstigsten Verhältnissen Bahn brechen kann, wie sie mit gesellschaftlich elementarer Notwendigkeit die erstarrtesten Fetische der Entfremdung - für das Individuum auf dem Niveau der eigenen Lebensführung und deren Ideologie - zu zerschlagen befähigt ist. Die grundlegende Tatsache des gesellschaftlichen Lebens, dass das fruchtbare Konfrontiertwerden mit dem gesellschaftlichen Sein selbst, sein Erblicken und Erfassen zur echten Praxis führt - "sie wissen das nicht, aber sie tun es" sagt Marx - wiederholt sich hier auf der höchsten Ebene des ideologischen Befreiungskampfe, des Kampfs um das Menschwerden des Menschen in seiner Gattungsmässigkeit für sich. Natürlich kann man die beiden Bewegungen nicht "soziologisch" auf denselben Nenner bringen. Die höchst ähnliche Struktur jedoch - trotz aller Verschiedenheiten, die bis zur Gegensätzlichkeit gehen - ist ein Anzeichen eben dafür, wie fundamental der teleologische Charakter der Arbeit, der menschlichen Praxis und die damit untrennbar verbundene Konfrontation mit dem Sein in seiner wahren Gestalt ist, obwohl, wie wir gesehen haben, die Konfrontationen im Stoffwechsel mit der Na-

tur eine sehr verschiedene Struktur, Dynamik etc. haben, wie bei den rein gesellschaftlichen Tatbeständen. Wo das Austragen der Konflikte aufhört unmittelbar praktisch zu sein, können sich diese hier geschilderten Komplexe in den Vordergrund treten. Sie sind zwar in allen eigentlichen und wesentlichen praktischen Entscheidungen latent enthalten und können unter Umständen, z.B. in revolutionären Umwälzungen mit explosiver Kraft zu Tage treten, sie sind hier jedoch durchschnittlich den alltäglich praktischen Fragen und Antworten untergeordnet. Ihre Wirksamkeit als Komponente beweist jedoch, dass sie aus dem gesellschaftlichen Sein entsprungen und dessen Fortschreiten zu befördern /oder zu hemmen/ berufen sind. Die Gattungsmässigkeit für sich auf dem einen Pol und der nicht mehr bloss partikulare, seine Partikularität /und mit ihr seine Entfremdungen/ überwindende Mensch auf dem anderen, sind also gesellschaftliche Realitäten, keine bloss ideologisch-utopischen Denkgebilde.

Und die wichtige Tatsache, die auf dem höchsten ideologischen Niveau, auf dem der Kunst Marx, Engels und Lenin analysiert haben: die Konfrontation der aus der vorhandenen Beschaffenheit der Gesellschaft entstammenden Lebensweisen und Ideologien mit dem gesellschaftlichen Sein selbst, so wie es wirklich ist, das Zerschellen der unwahren Ideologien an dessen Realität, die Fruchtbarkeit solcher Zusammenbrüche für die richtige Erkenntnis der Wirklichkeit bis hinauf zu jener Gattungsmässigkeit für sich, die sich aus ihr jeweils erheben kann, ist nicht auf die Kunst als hohe Form der Ideologie be-

schränkt. Im Gegenteil. Sie kann durch sie nur darum weite und tiefe Wirkungen auslösen, weil ihre real-menschlichen Grundlagen zerstreut, ohne Objektivationen, ohne ein hohes Niveau der Fragestellung erreichen zu können und zu müssen, im Alltagsleben die Lebensführung mancher Einzelmenschen zuweilen grundlegend verändernd, zuweilen ohne jede Folge verschwindend, immer wieder auftauchen. Sie können aber sich ebenfalls quantitativ und qualitativ zu einer auch praktisch-gesellschaftlich relevanten Strömung entfalten. Auch hier handelt es sich um die Konfrontation des bis dahin spontan geführten eigenen Lebens mit der gesellschaftlichen Wirklichkeit, die dann den Menschen die Wichtigkeit seiner spontanen Unmittelbarkeit in der Praxis selbst, in der auf sie aufgebauten, sie begründenden Ideologie oder in beiden aufzeigt und seiner Aktivität eine Richtung auf Überwindung der eigenen Partikularität, auf die der damit verbundenen Entfremdungen gibt. Wenn politische oder soziale Bewegungen sich zum radikalen Pathos gründlicher Veränderungen zu erheben und damit Wellen von begeisterter Hingabe in den Menschen auszulösen imstande sind, so liegt dem zumeist ein Sichzusammenballen derartiger Einzelakte zu einem Moment des subjektiven Faktors zugrunde, das praktisch gewordene Inwirkungstreten der jeweils höchsten Möglichkeiten der menschlichen Gattungsmässigkeit auf dem Pole des individuellen Menschenlebens. Die marxistische Analyse der Entfremdung muss also, um ihr Phänomen angemessen erfassen zu können, stets



gleichzeitig dessen bewusst sein, dass die Entfremdungen einerseits Produkte objektiver ökonomischer Gesetze je einer Formation sind, die also nur durch die objektive - spontane oder bewusste - Aktivität der gesellschaftlichen Kräfte vernichtet werden können, dass aber andererseits der Kampf der einzelnen Menschen ihre eigenen persönlichen Entfremdungen aufzuheben, keine bloss gesellschaftlich irrelevante einzelpersonliche Aktivität bleiben muss, sondern eine, deren - potenzieller - Einfluss auf die gesamtgesellschaftliche Bewegung unter bestimmten Bedingungen ein beträchtliches objektives Gewicht erlangen kann.

Diese allgemein methodologische Feststellung hat für die marxistische Beurteilung der Gegenwart eine grosse Bedeutung. Denn einerseits hat das Problem der Entfremdung - und zwar gerade in seiner direkten, offen ausgesprochenen Form - noch nie eine solche Verbreitung erreicht, andererseits gab es kaum eine Periode der hochentfalteten Gesellschaftlichkeit, in der die echte, die praktische Auflehnung gegen das herrschende ökonomische System und gegen ihre Ideologie so schwach und uneffektiv gewesen wäre wie gerade in der jüngsten Vergangenheit. Über die allgemeinsten Züge des herrschenden Kapitalismus haben wir bereits wiederholt gesprochen. Es reicht also aus, seine für uns wichtigsten, hervorstechendsten, spezifischsten Eigentümlichkeiten kurz anzudeuten: die Ausdehnung der grosskapitalistischen Produktion auf das gesamte Gebiet der Konsumtion und der Dienste, wodurch diese in einem ganz anderen, direkten, dirigiert aktiv wirkenden Sinn das All-

tagsleben der meisten Menschen intensiver beeinflussen, als dies in früheren Wirtschaftsformen je möglich war. Natürlich mussten die ökonomisch verursachten radikalen Privationen früherer Zeiten auf das Empfinden und Denken, Wollen und Handeln von Menschenmassen stark einwirken. Aber gerade die Unmittelbarkeit, die Positivität, mit der diese Tendenzen gegenwärtig die gesamte Lebensführung eines jeden Alltagsmenschen durchdringen, erweist sich früheren Zeiten gegenüber als etwas qualitativ Neues: es gibt hier äusserst selten ein Entrinnen, ja selbst ein Ausweichen. Für die werktätigen Massen erschien früher die Konsumtion in einer wesentlich privativen Form, als eine Einschränkung ihrer Lebensmöglichkeiten, gegen die angekämpft werden musste, während für einen grossen Teil heute das Bestreben dominiert, ein als wesentlich positiv gewertetes Lebensniveau weiter zu erhöhen. Eine breite Inanspruchnahme von Diensten ist vollends radikal neu. Das Eindringen neuer bürgerlicher Kategorien wie Prestigekonsumtion ins Leben der Werktätigen ist jedenfalls etwas Neues. Das unmittelbar ökonomische Interesse des Kapitalismus auf den von ihm beherrschten Gebieten der Konsumtion und der Dienste scheint sich zwar unmittelbar darauf zu beschränken, den Absatz und damit den Profit zu erhöhen. Um jedoch dieses Ziel wirksam durchzusetzen, muss ein Apparat in Gang gebracht werden, der sich nicht mehr bloss mit der sachlichen Anpreisung der Waren begnügt, sondern den Konsumenten immer mehr unter einen moralischen Druck setzt. Die Konsumtion ver-

wandelt sich, nach dem Ausdruck Veblens, immer mehr in eine Sache des Prestiges, der "Image", die der Mensch dadurch erringt oder bewahrt, was er für seine Konsumtion in Anspruch nimmt. Die Konsumtion wird also - primär und in Massenmasstab betrachtet - weniger von den wirklichen Bedürfnissen dirigiert, als von jenen, die dazu geeignet scheinen, dem Mensch eine für seine Karrier günstige "Image" zu geben. Und da, wie wir ebenfalls wissen, diese Entwicklung mit einer Herabsetzung der Arbeitszeit, mit einer Steigerung der Freizeit verbunden ist, richten sich diese Tendenzen ebenfalls nach den oben gezeichneten Bedürfnissen. Indem also der Mensch sein Tun und Lassen im Alltag dem Ausbau seiner "Image" unterordnet, muss klarerweise aus einer solchen Erhöhung des Lebensniveaus eine neue Entfremdung, eine Entfremdung sui generis entstehen. Der höhere Lohn löst den niedrigeren, die längere Freizeit die kürzere ab. Aber diese Entwicklung vernichtet einige alte Entfremdungen bloss, indem sie sie durch neugeartete ersetzt.

Wie stets in der Gesellschaft handelt es sich dabei nicht um einen isolierten, auf die Ökonomie beschränkten Prozess. Das Phänomen der neuen Entfremdungen entsteht infolge einer gesamtgesellschaftlichen Bewegung. Diese entsprang aus dem Boden der Entfaltung des Kapitalismus und äusserte sich politisch-sozial mit zunehmender Stärke in der wachsenden Gegensätzlichkeit der kapitalistischen Herrschaftsformen /die sogenannte bürgerliche Demokratie mitinbegriffen/ zur Demokratie. Nach den

bisherigen Analysen genügt es, wenn wir darauf hinweisen, dass die grossen Krisen nach dem ersten Weltkrieg der Bourgeoisie des Westens neue Herrschaftsformen aufzwangen, deren springender Punkt im Sinne der Praxis darin bestand, alle äusseren Formen der Demokratie formell aufzubewahren, sie sowohl gegen Faschismus wie gegen Sozialismus polemisch zu verworten, sie jedoch durch ihren neuen organisatorischen und ideologischen Inhalt faktisch zu annullieren, indem die Massen von jeder wirklichen Teilnahme an den ökonomisch oder politisch wichtigen Entscheidungen ausgeschlossen wurden.

Auch die Geschichte der geistigen Entfaltung dieser Tendenzen gehört nicht hierher, obwohl es sicher zixhwa sehr lehrreich wäre, nicht nur die Geschichte des neuen, universellen und universell manipulierten Kapitalismus selbst aufzudecken, sondern auch die seiner Ideologie. Wir beschränken uns auf einige summarische Andeutungen. Wie immer ist die Ideologie objektiv aus der ökonomischen Entwicklung herausgewachsen, subjektiv wurde sie jedoch mit einem natürlich ebenfalls von dieser Bewegung bestimmten falschen Bewusstsein durchgesetzt. Späteres Vorwegnehmend weise ich auf das Beispiel von Karl Mannheims noch während des zweiten Weltkriegs entstandenes und erschienenenes Buch "Mensch und Gesellschaft im Zeitalter des Umbaus". Mannheim stellt hier für die politisch-soziale Ideologie der kommenden Zeit ein sehr deutliches Programm auf: "unsere gegenwärtige Gesellschaftsordnung muss zusammenbrechen,

wenn die rationale Menschenbeherrschung und Selbstbeherrschung nicht mit der technischen Entwicklung schritthält." Die Hauptgefahr, die diese neue Ideologie abwehren soll, ist die ökonomisch unvermeidliche "Fundamentaldemokratisierung der Gesellschaft".<sup>24/</sup> Die konkreten Methoden, die Mannheim verschlägt, sind noch äusserst naiv und darum auch längst überholt. Wichtig ist der sich vielfach längst vorbereitende Bruch mit dem liberalen Gesellschaftsbild, mit der Annahme, der ökonomische Reproduktionsprozess des Kapitals selbst produziere immer wieder unmittelbar, spontan jenen Menschentypus, den er zu seinem Funktionieren und zu seiner Reproduktion und Weiterbildung braucht. Dagegen gab es freilich immer wieder, bezeichnenderweise vor allem in Deutschland, Gegentendenzen; diese wurden aber wesentlich von der konservativen Seite vertreten und enthielten darum starke vorkapitalistische Elemente. Jetzt treten sie, natürlich entsprechend modifiziert als progressiv sein wollende Programme einer Planierung des bürgerlichen Menschentypus auf, die sich mit den spontanen Einwirkungen des ökonomischen Prozesses auf die Menschen nicht mehr begnügen kann, die dessen Anpassung an die Bedürfnisse eines entwickelteren Monopolkapitalismus zum Gegenstand eines besonderen, bewusst geleiteten Prozesses machen will.

Wie immer in der Geschichte ist diese praktische Fragestellung, wie der Mensch zum tätigen Glied einer Gesellschaft wird, ebenfalls das Produkt der gesellschaftlich-

geschichtlichen Entwicklung selbst. Die erste Art, in der diese neue Fragestellung an die Lebensweise, an das praktische Wesen des Menschen in die Welt trat, war die aus den durch die Ereignisse des Weltkriegs entfachte sozialistische Revolution, vor allem ihr Sieg in Russland. Es wird dabei viel über die politischen und sozialen Gegensätze gesprochen, die innerhalb der Arbeiterbewegung ihre Anhänger und ihre Gegner einander gegenüberstellte. Für unser gegenwärtiges Problem ist dabei jetzt das wichtigste Moment, dass die Sozialdemokratie damals an dem von der kapitalistischen Ökonomie spontan geschaffenen, spontan sich wandelnden Menschen festhielt, während der radikale Flügel die Wandlung des Menschen im Strom der Geschichte zugleich als die Folge seiner eigenen, ihm selbst bewusst /antwortend bewusst / vollbrachten, selbstorganisierten Praxis betrachtet. Wenn wir seinerzeit auf die Lehre von Lenin, dass das echte Klassenbewusstsein an den Arbeitern "von aussen", d.h. von ausserhalb seines unmittelbar ökonomischen Seins herangebracht wird, so haben wir bereits diesen Gegensatz berührt. Es ist hier nicht mehr notwendig, ihm nochmals zu detaillieren. Es genügt, was schon bis jetzt klar hervorgetreten ist, dass Lenin, indem er die ökonomisch-soziale Determiniertheit des Menschen konsequenter als je seit Marx gedanklich durchdenkt, den so sichtbar gewordenen Entwicklungsprozess zugleich als den Prozess des Menschwerdens, des Sichselbstschaffens des Menschen fasst. Am Anfang steht natürlich die faktische Genesis des

Menschseins durch die Arbeit. Ihre Entfaltung /Arbeitsteilung etc./ führt einen permanenten Prozess des Zurückweichens der Naturschranke, des immer prägnanteren Hervortretens des menschlichen /des sozialen/ Wesens des Menschen herbei. Dieses darf aber nie zu einer abstrakten Werthaftigkeit erstarren; die historische Perspektive von Marx ist kein utopisch vollendetes Sein des Menschen, sondern bloss das Ende seiner Vorgeschichte, d.h. der Anfang seiner eigentlichen Geschichte als Menschen, der sich in diesem Prozess gefunden, in ihm sich selbst realisiert hat.

Diese Konzeption involviert eine doppelte Dialektik: das Geformatwerden des Menschen durch die Gesellschaft, das die Marxsche Theorie am prägnantesten auf den Begriff bringt, ist kein bloss spontan-passiver Prozess, sondern enthält als unentfernbarere Möglichkeit das aktive und - mit falschem oder richtigem Bewusstsein vollzogene - Sichselbstfinden des Menschen; eine Aktivität, die ohne seine Teilnahme an dem die Gesellschaft umwälzenden Organisationen unvollstellbar ist. Abstrakt angesehen ist diese Form in den revolutionären Parteien bereits früh verwirklicht worden. Den ins qualitative Übergehenden Unterschied bildet jedoch, dass man nach Marx von der richtig erkannten ökonomischen Grundlage /und nicht etwa, wie die Jakobiner, von einem abstrakten Ideal/ ausgehend den Umsturz der gesamten bisherigen Gesellschaft zu vollziehen versuchen kann. Wenn es in den bekannten Ausführungen von Marx

über die revolutionäre Tätigkeit der Arbeiterklasse heisst:  
 "Sie hat keine Ideale zu verwirklichen; sie hat nur die Elemente der neuen Gesellschaft in Freiheit zu setzen, die sich bereits im Schoß der zusammenbrechenden Bourgeoisgesellschaft entwickelt haben."<sup>25/</sup>, so wirkt sich hier zu den Jakobinern ein doppelter Kontrast aus: einerseits richtet sich eine bewusst geleitete proletarische Revolution, um unsere Terminologie zu gebrauchen, direkt auf die neu entstehende Gattungsmässigkeit an sich, andererseits erscheint, durch diese vermittelt, die Gattungsmässigkeit für sich als Perspektive der Praxis, als relative Vollendung der nächsten Schritte zum Beginn der Weiterbildung dieser Gattungsmässigkeit an sich. Damit wird die Höchste Form der menschlichen Tätigkeit im gesellschaftlich-geschichtlichen Sein bewusst und objektiv: die Hingabe an die Sache des Sozialismus enthüllt hier ihr Wesen sowohl den handelnden Mensch selbst, wie die von seiner Praxis gemeinten Gesellschaft betreffend.

Da wir hier vor allem mit der Frage der Entfremdung beschäftigt sind und die darüber hinausgehenden Verallgemeinerungen nur um ihrer Konkretisierung willen betrachten, muss hier wenigstens ein flüchtiger Blick auf das gesellschaftlich-kritische Phänomen der evtl. bedingungslosen Hingabe an eine "Sache" geworfen werden. Schon die Annahme ist falsch, und nur im Rahmen eines so abstrakt verkehrten Individualismus, wie der heute herrschende ist, überhaupt vorstellbar, dass eine



derartige Hingabe direkt zur Entfremdung ihrer Subjekte führen müsste. Ganz im Gegenteil. Ohne Hingabe an eine "Sache" gesellschaftlicher Art, mag sie an sich noch so unbedeutend sein, bleibt der Mensch auf dem Niveau seiner Partikularität festgehalten und ist wehrlos einer jeden Entfremdungstendenz ausgeliefert. So sehr aber die Hingabe an eine "Sache" ein Prinzip der Erhebung über die eigene Partikularität ist, ist diese doch nie als allgemeines Prinzip, als abstraktes Ansich wirksam, sondern das, was sie aus dem Individuum zu machen vermag, ist das Ergebnis einer gedoppelten Dialektik: wie stark, rein, selbstlos etc. die Hingabe des Menschen an die "Sache" ist und zugleich /bei aller Widersprüchlichkeit in untrennbarer Weise/, was diese "Sache" in der gesellschaftlichen Entwicklung real vorstellt. Eine konkrete Analyse der sich hier ergebenden Probleme kann naturgemäss erst in der Ethik gegeben werden. Hier müssen wir uns auf die allgemeine Feststellung beschränken, dass in dieser doppelseitigen Dialektik - die Hingabe auch an eine fortschrittliche "Sache" kann in den Menschen, die sie vertreten, doch menschlich entfremdete Formen aufnehmen und umgekehrt ist ein subjektiv-menschlich reines Verhalten im Vertreten des gesellschaftlich Schädlichen zwar Ausnahmefall aber doch an sich möglich - dem gesellschaftlichen Moment doch die Funktion des übergreifenden Moments zukommt. Das zeigt sich bereits innerhalb des individuellen Verhaltens, indem der gesellschaftlich retrograde Charakter der "Sache", gerade bei einer echten und bedingungslosen Hingabe in ein Ge-

strüpp von prinzipiell völlig unlösbaren Widersprüchen führen muss. Dichterisch ist diese Dialektik einer solchen Konstellation im "Don Quijote" beispielhaft gestaltet, vor allem darin, dass bei voller Bewahrung der subjektiven Reinheit des Helden in der Hingabe an seine "Sache", deren unzeitgemässe Verkehrtheit in der Form der drastischsten Komik stets zum Ausdruck gelangen muss. Diese rein kontrastierende Dualität ist aber ein - innerlich zu tiefst wahrer - verallgemeinernder Ausdruck ~~gelangens~~ des hier zugrunde liegenden realen gesellschaftlichen Tatbestandes. /Überhaupt sollte man bei der Untersuchung gesellschaftlich-ontologischer Verhältnisse die grossen Produkte der Kunst stärker als üblich berücksichtigen. Sie sind oft höchst wichtige Dokumente für allgemein ontologische Verhältnisse und deren Veränderungen, gerade infolge der Feinfühligkeit des Wirklichkeitssinnes, mit der sie die Wechselbeziehungen Vfesthalten und darstellen. / Das was Cervantes als überwältigende Komik gestaltet hat, drückt sich im Alltag /und auch in der Politik/ so aus, dass der objektive soziale Gehalt, die die Praxis leitende subjektive Gesinnung fortlaufend widerlegt und ins Gegenteil verkehrt werden.

Es handelt sich um die Wechselwirkung qualitativ verschiedener Komponenten, freilich in unserem Fall um eine, in der die Resultante im Subjekt des handelnden Menschen un-

V der menschlichen Innerlichkeit und der Seinsgegenständlichkeiten

mittelbar zum Ausdruck kommt. Daraus folgt, dass die spezifische Art der Hingabe an die "Sache" - etwa Urteilsfähigkeit oder Beschränktheit, Aufflammen oder Ausdauer etc. - eine sehr wichtige Rolle spielt. Besonders deutlich ist dies bei der so häufigen jugendlich begeisterten Hingabe an eine "Sache" sichtbar, die gleicherweise als /kluge oder bornierte/ Treue wie als Hinüberwechseln in ein anderes Lager, wie auch als Verlust der Hingabefähigkeit überhaupt enden kann. Hier scheint das subjektive Moment das schlechthin ausschlaggebende zu sein. Das ist aber eine Täuschung, denn gerade in diesem Fall zeigt sich das entscheidende Gewicht der "Sache", die die Hingabe hervorruft; die im letzten Halbjahrhundert so häufigen Jugendbewegungen zeigen dies am deutlichsten; je mehr sie die Jugendllichkeit selbst als Zentralwert betonen, desto mehr. Schon das zeigt, dass in der Hingabe an eine "Sache" gerade diese selbst die wichtigste bestimmende Rolle spielt, sie darf aber, um richtig verstanden zu sein, niemals bloss formell aufgefasst werden. Das Nichtformelle äussert sich darin, ob und wie weit eine Hingabe die Erhebung des Menschen über seine Partikularität hervorrufen und eine dauernde Leidenschaft zu entfachen imstande ist. Denn man vergesse nicht, dass die Menschen auch vieles völlig Unwesentliche "mit Leidenschaft" treiben können. Die moderne Manipulation will bemüht sich - vielfach höchst erfolgreich - im Züchten solcher "Hobbys" von möglichst intensiver Art. Aber einerlei, ob eine solche das Brief-

markensammeln, das Autofahren, das Herumreisen etc. ist, selbst die hektischste "Leidenschaft" kann dabei unmöglich eine Erhebung über die Partikularität hervorbringen. Ebenso ist es um die berufliche Hingabe bestellt. Natürlich gibt es Soldaten, Juristen, Beamte etc. von der schlichten Pflichterfüllung bis zum heftigsten Ehrgeiz. Aber auch hier entsteht doch aus der blossen Hingabe keine Erhebung des Menschen über seine Partikularität, höchstens eine leidenschaftliche Verkümmern der Persönlichkeit in der spezifizierten Hingabe an ein Einzelnes, das nur in der Einbildung des Subjekts eine "Sache" in der grossen Skala vom Spezialistentum bis zur Sonderlingheit.

Bevor also die Frage, wie die Beschaffenheit der "Sache" auf das sich ihr hingebende Subjekt auswirkt, aufgeworfen wird, muss festgestellt werden, dass diese letzten Endes eben durch ihren gesellschaftlichen Inhalt zur "Sache" werden kann, dass erst auf diesem Niveau die Frage, ob sie eine gute oder schlechte ist, überhaupt aufgeworfen werden kann. /Für welchen Sport ein Mensch sich etwa begeistert, kommt aufs gleich hinaus./ Die hier entstehende komplizierte Dialektik kann erst in der Ethik angemessen behandelt werden. Hier muss der Hinweis genügen, dass eine gesellschaftlich echt fortschrittliche "Sache", wenn sie im Subjekt echte Hingabe hervorruft, in der Richtung wirkt, dass es, auch als Individuum, mit den grossen Fragen der Entwicklung des Menschengeschlechts in eine organische Verbindung zu bringen

MTA FIL. INT.

Lukács Arch:

331

imstande ist, wodurch - bei allen hier analysierbaren Erscheinungen der ethischen Problematik - notwendig auch ein Weg zur Überwindung der Partikularität eingeschlagen werden kann. Es ist also in solchen Bewegungen der Wechselwirkung zwischen Einzelperson und Geschlecht ein Gerichtetsein auf Aufhebung des eigenen Entfremdetsein enthalten, ohne freilich das Entstehen neuartiger Entfremdungen auszuschliessen. Eine im Grunde rückschrittliche Sache dagegen muss Tendenzen zur Aufbewahrung der alten Entfremdungen in sich enthalten, will sie ja objektiv alte Ausbeutungs- und Unterdrückungsformen - mit oder ohne zeitgemässe "Reformen" - konservieren. Mag nun die subjektiv noch so aufrichtige Hingabe das Individuum aus seiner normalen Partikularität herausreissen, die Handlungen, die diesem dadurch aufgezwungen werden, müssen es in alte und neue Entfremdungen wieder hineinpresse. Der dichterische Grenzfall des Don Quijote bringt diese Dialektik auf einem Niveau zum Ausdruck, wo das Alte nur in einer geistig-moralisch höchst sublimierten Form, komische Affekte auslösend in Erscheinung tritt. Dadurch entsteht aber ein Modellfall, der gerade, indem er ein gesellschaftlich-ontologisches Moment mit der grössten Wahrhaftigkeit auf die Spitze treibt, real relativ selten vorzukommen pflegt. Wo z.B. Balzac /"Cabinet d'antiques"; "Beatrice" etc./ die Don Quijotes des ancien régime in die Realität der Restaurationsperiode einführen will, muss er, der gesellschaftlichen Wahrheit folgend diese als den alten Entfremdungen völlig verfallen, im ungleichen Kampf mit

den neuen auf einem menschlich viel niedrigeren Niveau als Cervantes darstellen.

Wenn wir nun diese Hingabe der Menschen an eine "Sache", die wir zugleich als die ihrige und als die der Menschheit betrachten, so nimmt in diesem Fragenkomplex der Sozialismus eine eigenartige Stelle ein. Wir wissen natürlich, dass dies ~~der mechanisch formellen, nivellierend-manipulierenden Methode~~ der mechanisch formellen, nivellierend-manipulierenden Methode der bürgerlichen Ideologie schroff widerspricht; ist es doch z.B. lange Zeit hindurch grosse Mode gewesen, den Sozialismus unter Stalin sogar mit dem Hitlerschen Deutschland auf einen Nenner zu bringen. /Dabei darf freilich nicht vergessen werden, dass wirklich intelligente und das Leben kennende bürgerliche Ideologen wie Thomas Mann auf diesen Unsinn nie hereingefallen sind./ Indem die wissenschaftliche Erkenntnis der Wirklichkeit zum Prinzip der Praxis gemacht wird, indem die reale Wiederherstellung des Menschen aus seinen ökonomisch-sozial verursachten Entstellungen die Zielsetzung wird, und damit die Lebensführung des sich solche Ziele setzenden Menschen bestimmt, ist bei so handelnden Menschen die Tendenz, die eigene Partikularität zu überwinden - einerlei wie weit dies bewusst geschieht - stärker als im allgemeinen Durchschnitt. Natürlich schützt auch eine solche Einstellung weder die Einzelmenschen noch ihre Gruppen vor theoretischen Irrtümern, vor moralischen Abwegen etc. Solange jedoch wenigstens Elemente der Grundeinstellung zur

Sache doch lebendig bleiben, entstehen Gedankengebilde und Verhaltensweisen, die bei allen Abirrungen vom richtigen Bild des Marxschen Sozialismus sowohl dem bürgerlichen Irrationalismus wie der bürgerlichen Manipulation gesellschaftlich-menschlich überlegen bleiben, und zwar von unserem gegenwärtigen Problem aus betrachtet, vor allem vom Standpunkt der "Sache", aber auch von dem des handelnden Menschen aus gesehen.

Was die "Sache" betrifft, so stehen wir vor dem Faktum, dass doch eine dem Wesen nach sozialistische Gesellschaft sich im Aufbau befindet, mag sie in mancher Hinsicht noch so problematisch geworden sein. Die bürgerliche Weisheit, die von Anfang an mit einem raschen Zusammenbruch, seit der NED immer wieder mit einer Rückkehr zum Kapitalismus rechnete, hat in dieser Hauptfrage ein schmachliches Fiasko erlitten. Hier ist nicht der Ort auf die, nach der Überzeugung des Verfassers objektiv überwindbare Problematik näher einzugehen. Wichtig ist nur die Tatsache, dass - bei aller Problematik - doch eine neue Gesellschaft mit neuen Menschentypen im Bestehen begriffen ist. Die Problematik selbst ist, auch vom Verfasser, oft dargelegt worden: es ist die brutale Manipulation der Stalinzeit und die gegenwärtigen oft noch problematischen Versuche, sie zu überwinden. Von unserer Fragestellung aus ergibt sich daraus die Lage, dass einerseits die "Sache", der Marxsche Weg zum Sozialismus inhaltlich wie formell viele Entstellungen erfahren musste, ohne dabei sein innerstes Wesen, den Aufbau einer neuen

fortschrittlichen Gesellschaft je völlig verloren zu haben.

Diese Entwicklungstendenz des gesellschaftlichen Seins bestimmt auch jene Probleme, die hier für uns ausschlaggebend sind. Bei aller Anerkennung der Tatsache, dass die Stalinsche Periode neben Entstellungen von vielen, die einst Revolutionäre waren, zu brutal manipulierender Bürokratie, zum Hervorbringen einer Schicht von wirklichen Bürokraten und Manipulanten, doch die Hingabe an die Sache des Sozialismus niemals ganz aufgegeben habe. Stalin, viele seiner Anhänger, seiner Opponenten, seiner Opfer sind überzeugte Sozialisten geblieben, was vom Standpunkt unseres Problems zur Folge hat, dass die Umwandlung der Menschen der Klassengesellschaft zu sozialistisch empfindende und handelnde, bei allen durch die brutale Manipulation hervorgerufenen Hemmungen, Verlangsamungen, Entstellungen etc. zwar geschwächt und abgelenkt, doch irgendwie auch objektiv in unaufhaltsamer Weise weiter vor sich ging. Es ist selbstverständlich, dass die brutale Manipulation im Laufe dieser höchst widersprüchlichen Entwicklung auch neue Entfremdungen besonderer Art in den Menschen zustandebringen musste. Es ist dabei merkwürdig und bemerkenswert, dass auch in vielen dieser durch aktive und passive Manipulation entstellten Anhänger und Durchführer in ihrer sich ausbreitenden und vertiefenden Entfremdung oft doch zumindest subjektiv lebendige und wirksame Impulse der Hingabe an eine grosse Sache bewahrt geblieben sind. Die Schwierigkeiten der so not-



wendigen Überwindung aller Überreste der Stalinzeit wären ohne solche Phänomene vielleicht einfacher. Gerade weil die Stalinsche Praxis mit subjektiv sozialistischer Überzeugtheit den Sozialismus entstellt und die Entsteller sich selbst entfremdet hat, gerade weil diese den notwendigen Reformen zuweilen eine subjektiv überzeugte, wenn auch objektiv falsche sozialistische Gesinnung entgegenstellen, kompliziert sich die Rückkehr zum Marxismus, zur Leninschen proletarischen Demokratie oft ausserordentlich. Natürlich handelt es sich, letzten Endes um einen Machtkampf; aber schon sein ideologisches Durchkämpfen kompliziert sich durch diese Beschaffenheit wichtiger konservativer Kämpfer im hohen Ausmasse. Und diese Schwierigkeit erhält von der anderen Seite eine weitere Steigerung: in vielen Fällen, ebenfalls mit subjektiv ehrlicher Überzeugung vertreten manche Reformer wirklich eine revisionistische Tendenz in ihrem aufrichtig empfundenen Bestreben, den Marxismus zu erneuern, zu neuem Leben zu erwecken: indem sie, was abstrakt angesehen objektiv berechtigt ist, die Erfahrungen der seither abgelaufenen ökonomischen und ideologischen Entwicklung einarbeiten wollen, schlägt ihre Kritik der Stalinschen Methoden oft in eine Kritiklosigkeit bürgerlicher Tendenzen und Vorurteilen selbst Moden gegenüber um. Auch hier kann eine subjektiv aufrichtige Hingabe an die "Sache" einen ideologisch weitgehendst falschen Inhalt erhalten, den des Imports rein bürgerlicher Entfremdungen im - vergeblichen - Versuch, die

alten radikal zu überwinden.

Es ist hier nicht unsere Aufgabe, die so entstehenden ideologischen Kämpfe, ihre Richtungen und Chancen zu schildern. Worauf es uns ankam, war, wenigstens anzudeuten, wie die innere Krisenhaftigkeit, die aus der Zwangsläufigkeit, die Stalinsche Ideologie, und zwar in der Umwelt des gegenwärtigen Kapitalismus, zu überwinden, entspringt, bestimmte konstante Seiten in der persönlichen Hingabe an die Sache des Sozialismus sichtbar macht, also - gerade vom Standpunkt der Entfremdung - ein völlig anderes Bild zeigt, als in der westlichen "Sowjetologie" über diese Lage allgemein verbreitet wird. Erst die Einsicht in dieses - letzten Endes - Gerichtetsein auf die grosse Sache der Menschheitszukunft, gestattet im Kontrast zu den gleichzeitigen bürgerlichen Tendenzen klarer und wirklichkeitsnäher als üblich das Richtige herauszustellen. Wir finden deshalb in diesem, seinen eigentlichen Weg suchenden Sozialismus zweierlei, einander heterogene Entfremdungen, die auf dem eigenen Boden infolge der brutalen Manipulation entstanden sind, und jene, die als Einwirkungen des allgemeinen Stands der gegenwärtigen Produktivkräfte in jeder industriell einigermassen entwickelten Gesellschaft mit einer gewissen Zwangsläufigkeit emporwachsen, falls die Gegentendenzen nicht stark genug sind. Das macht das Problem der Überwindung äusserst kompliziert. Einerseits, weil, wie bereits früher bemerkt, die ideologische Überwindung der brutalen Manipulation, der konservativ sektiererischen Weltanschauung sehr komplizierte

Probleme aufwirft, indem die objektiv sozialistischen gesellschaftlichen Tendenzen in der Richtung eines Hinausgehens der an ihnen beteiligten Menschen über ihre unmittelbare Partikularität erfordern. Die Entfremdung solcher Menschen, die einer echten "Sache" hingegeben bleiben oder dies zumindest subjektiv meinen, entsteht also nicht auf dem Boden einer reinen Partikularität, sondern auf dem einer sich selbst durch falsches Gerichtetsein dazu entstellenden. Andererseits weil die der gegenwärtigen kapitalistischen Entfremdung entsprechenden Formen sich nicht nur aus der ökonomischen Entwicklung spontan herausbilden, sondern nicht selten von der ideologischen Präntention erfüllt sind, echte Überwindungsformen der brutalen Manipulation zu sein, wodurch ebenfalls eine Scheinüberwindung der Partikularität entsteht.

Es handelt sich dabei voraussichtlich um einen langwierigen, ungleichmässigen Prozess, dessen konkrete Wege noch nicht deutlich sichtbar geworden sind. Nur ein spezifisches Moment muss dabei auch hier hervorgehoben werden: die qualitativ neue Rolle der ideologischen Probleme. Dass für den Einzelmenschen das Überwinden seiner persönlichen Entfremdung ein vorwiegend ideologisches Problem sein muss, haben wir bereits festgestellt. Diese Komponente fordert in jeder gesellschaftlichen Lage ihr Recht. Je mehr jedoch die Umwandlung der Menschen nicht mehr wesentlich spontan, sondern durch bewusste gesellschaftliche Praxis oder durch ihre Karrikatur in der Manipulation bewerk-

stellt wird, desto bedeutsamer wird die Funktion der Ideologie auch für die objektiven gesellschaftlichen Grundlagen der Entfremdung. Aus jeder noch so flüchtigen Analyse der Entfremdungstendenzen in der Stalinzeit folgt dies in zwingender Weise: die sich vom Marxismus entfernende Richtung einer jeden Art solcher Manipulationen kann unmöglich einfach administrativ abgeschafft werden; sie setzt die auf Prinzipien zurückgehende Kritik der Entstellungen des Marxismus, seine methodologische Wiederherstellung voraus, denn eine neue, von Grund aus verschiedene Stellungnahme zur Gesellschaft, zu ihrer Entwicklung, zur Rolle, die der Einzelmensch darin spielt /die eigene persönliche Verhaltensweise mitingegriffen/ bildet die unabdingbare Voraussetzung dafür, dass die Manipulation wirklich und nicht bloss formell überwunden werde. Die in den Menschen lebendig gebliebenen Tendenzen zum Ausbau einer sozialistischen Wirklichkeit bilden die faktischen Einsatzkräfte zu einer echten Umwandlung. Und es ist klar, dass sie auch durch einen ideologischen Prozess erweckt, richtig eingestellt, von ablenkenden Überresten gereinigt etc. effektiv werden können. Diese Notwendigkeit erfährt auch dadurch eine Steigerung, dass in der Stalinischen Periode die Formen des Marxschen Denkens zwar inhaltlich, in ihren falschen Intentionen weitgehend umstrukturiert, aber formell /vor allem verbal/ kaum verändert worden sind. Den falsch gebrauchten Ausdrucksweisen ihren verschollenen, aber einzig echten realen Sinn wiederzugeben, ist deshalb ebenfalls

eine ideologische Aufgabe, wie die noch so radikale Aenderung der die Praxis leitenden Parolen, nur dass dieser Prozess gerade ideologisch gesteigerte Ansprüche an die geistige Produktivität und an die echte, zu Aenderungen führende, kathartische Rezipitivität stellt, gegenüber einer normal verlaufenden ideologischen Umwandlung in einer bürgerlichen Gesellschaft.

Die bürgerliche, sich oft wissenschaftlich nennende Publizistik gebraucht seit den dreissiger Jahren den Ausdruck Totalitarismus, womit die gesellschaftliche wie geistige Verwandtschaft von Faschismus und Kommunismus vernichtend getroffen werden soll. In Wirklichkeit kann kein derart ausschliessender Gegensatz als der des Sinnes von beiden Systemen vorgestellt werden; es ist freilich einer, der aus der Gegensätzlichkeit der Antworten auf teilweise ähnlichen gesellschaftlichen Krisenprozesse entstieg ist. Die Hoffnung vieler, 1917 könnte den Auftakt zu einer Revolution europäischen Massstabs werden, war schon in der Mitte der zwanziger Jahre zerflattert. Dass sie echt gesellschaftliche Grundlage hatte, zeigte sich, zunächst in Mitteleuropa darin, dass ein dem Wesen nach unveränderliches Weiterexistieren in den alten Lebensformen nicht mehr als möglich erschien, und damit entstand der ideologische Drang nach einer neuen Form der sozialen Reaktion. Die ausgebliebene Revolution, die nicht völlig unbegründete Furcht vor ihrem latenten Weiterwirken und eventuellen Wiederaufleben hat die herrschenden Klassen Mitteleuropas zu Anhänger und Unter-

stützer des Faschismus gemacht, die der westlichen Demokratien, solange es ging, zu seinen wohlwollenden Beobachtern. Breite, begeisterte Massenbewegungen zur Rettung, zum Heil, zur Expansion des imperialistischen Kapitalismus hatten demnach echte Wurzeln in der vorangegangenen Entwicklung. In meinem Buche "Die Zerstörung der Vernunft" habe ich zu zeigen versucht, wie das, was man die Weltanschauung des Hitlerismus nennt, das allmählich herangereifte Produkt einer jahrhundertlangen, reaktionären gesellschaftlich-weltanschaulichen Entwicklung war. Sie wurde zur politischen Stosskraft, zur Ideologie im wörtlichen Sinne des Wortes: Mittel zum Ausfechten eines ökonomisch-sozialen Lebenskonfliktes dieser Formation, als es gelang, den ausgesprochen reaktionären Gedankengebilden den Anschein einer Revolution zu verleihen. Es vereinigt sich dabei die konservierende Tendenz aller rückständigen Momente der - vor allem deutschen - Gesellschaft mit jenen des neuen Imperialismus, die sich ökonomisch, gewissermassen unterirdisch in der krisenhaften Übergangszeit vorbereiteten. Das "Revolutionäre" bestand also einerseits in einer verstärkten und bewusst barbarisiert gemachten Neuaufnahme der irrationalistischen Weltherrschaftsbestrebungen aus dem ersten Weltkrieg, andererseits in einem kaum bewussten, spontanen Vorwegnehmen bestimmten Tendenzen, mit denen die damalige kapitalistische Ökonomie im Begriffe war, über ihre Nachkriegskrise hinauszukommen.

MTA FIL. INT.

Lukács Arch.

351

Es ist für diesen geistigen Übergang ziemlich charakteristisch, dass Hitler selbst in seinem programmatischen Hauptwerk das Wesen seiner eigentlichen politischen Propaganda an dem Vorbild einer wirksamen Seifenreklame illustriert.<sup>26/</sup> Noch bezeichnender ist, dass sobald die akute Krise einigermaßen überstanden war, die dem System entsprechend gestaltete Freizeit zu einer wichtigen sozialen Frage gemacht wurde. Hitler hat also nicht einfach den früheren imperialistischen Monopolkapitalismus wieder zur Herrschaft gebracht, er hat ihm auch einige neue und wichtige Züge aufgeprägt, die erst in der USA nach dem zweiten Weltkrieg zur wahren Entfaltung gelangen konnten. Auch hier taucht deshalb die Tendenz der gesellschaftlich bewussten Umwandlung der Menschen auf. Im Anschluss an die eben angeführte Stelle spricht Hitler von der "femininen" Beschaffenheit der Massen, drückt also sowohl seinen Willen, sie seinen Zwecken entsprechend zu formen, wie seine Überzeugung ihres Geeignetseins dazu aus. Diese Umwandlung ist aber - im schroffen Gegensatz zum Sozialismus, auch in seinen entfremdetesten Stappen - immer nur ein Determinieren und Dirigieren des partikularen Menschen in seiner extremsten, gleichzeitig unterjochten und entfesselten Partikularität. Gerade um das Phänomen des Hitlerismus gesellschaftlich-geschichtlich richtig zu verstehen, ist es wichtig, stets im Auge zu behalten, dass die konservativen und vor allem die ausgesprochen reaktionären Formen der Hingabe des Individuums an das, was er als seine "Sache" empfindet, ihrer Haupttendenz

nach die Menschen auf dem Niveau ihrer Partikularität festhalten und fixieren und nicht eine Bewegung in ihm zu deren Überwindung entfachen. Wenn man etwa die Vorgeschichte einer solche Hingabe im preussischen Militarismus betrachtet /und die Mehrzahl der deutschen Beamten, Richter etc. war in ihrer menschlichen Grundhaltung Militärperson in Zivilkleidung/ so ist sie durch den zynischen Ausdruck Friedrichs II., der Soldat solle vor seinem Unteroffizier eine grössere Furcht empfinden als vor dem Feind, am treffendsten charakterisiert. Die Hitler-Zeit bringt diese Lebenshaltung zur entfaltetsten Blüte: sie entfesselt in ihren Anhängern und Untertanen alle schlechten Instinkte der Partikularität, auch jene, sogar vor allem jene, die im normalen Alltag auch vom durchschnittlichen partikularen Menschen unterdrückt zu werden pflegen. Ihre gesellschaftliche Leistung besteht bloss darin, dass diese "Befreiung" in den vom Hitlerismus bezeichneten Richtungen entsprechend kanalisiert wird, als Einheit von Treten und Getretensein, von Brutalisieren anderer und von der Furcht selbst brutalisiert zu werden. Dass dabei als herrschende Mischung eine von ungehemmter Grausamkeit und feiger Verantwortungslosigkeit entstehen musste, dass also die niedrigste Stufe der Partikularität erzielt und erreicht wurde, weiss heute jeder, der keine gesellschaftlichen oder persönlich-egoistischen Gründe hat, diese Tatsachen aus dem Gedächtnis der Menschen auszulöschen.

MTA FIL. INT.  
Lukács Arch.



Je entschiedener ein System darauf ausgeht, dass die ihm zugeordneten Menschen das Niveau ihrer Partikularität möglichst nie verlassen, einen desto grösseren, kritisch ungehemmteren Spielraum besitzt es für die unmittelbaren Inhalte seiner Zielsetzungen und für deren ideologische Begründung. Die Hitler-Zeit repräsentiert in beider Hinsichten den bisher erreichten Höhepunkt der von keinem Denken gehemmten Irrationalität. Nicht allein das deutsche Weltreich als Ziel entsprach keinen Augenblick den realen Machtverhältnissen, die Ideologie, mit deren Hilfe die dabei entstehenden Probleme ausgefochten werden sollten, vor allem die offizielle Rassentheorie repräsentiert ebenfalls den schroffsten Bruch mit den von der Menschheit bis dahin erreichten wissenschaftlichen Methoden der Wirklichkeitsauffassung. Die innere Absurdität einer solchen Ideologie ist eine doppelte: einerseits ist sie der schroffste Bruch mit den Methoden einer bereits allgemein möglich gewordenen gedanklichen Bearbeitung der Wirklichkeit, andererseits, in ihren rein ideologischen Funktionen, wird sie das Gedankenmittel zum Ausfechten eines von vornherein unlösbaren Konflikts, also gerade das, wozu sie sich stolz bekannt hat: ein Mythos. Das Festhalten der beteiligten Menschen an ihrer systematisch erniedrigten und nur Amoralität deformierten Partikularität erhält also eine ideologische Stütze in Konzeptionen über den Weltlauf, gerade infolge deren drastischer Unwahrheit. Indem dieses Weltbild

MTA FIL. INT.

Lukács Arch.

344

sich in voller Übereinstimmung mit jenen Entfremdungen befindet, die das Hitler-Regime als dirigierte Veränderung der Menschen allgemein durchzusetzen bestrebt war. Daher bei den Zeitgenossen auf der einen Seite eine vehemente intellektuell-moralische Ablehnung dieses ganzen Systems, auf der anderen eine relativ solide Anhänglichkeit von Massen, bei denen die menschlich-sittlichen Entstellungen ihrer als unüberwindlich gesetzten Partikularität in jenem phantastisch unwahren Weltbild eine "solide" Stütze zu erhalten wähten.

Wir haben früher, uns auf Mannheim berufend, feststellen können, dass auch die bürgerlichen Gegenspieler Hitlers die Notwendigkeit einer dirigierten, nicht mehr bloss spontanen Umwandlung des Menschen als notwendiges Fundament der modernen demokratischen Gesellschaft aufgefasst haben. Es ist sozial selbstverständlich, dass eine solche bürgerliche Opposition gegen den Faschismus primär gegen den Sozialismus in der Sowjetunion gerichtet war. Da äusserte sich bereits in der Konzeption des Totalitarismus, die ideologisch den Anschein zu erwecken berufen war, es handle sich in beiden Fällen um das geistige und politische Bekämpfen eines und desselben sozialen Phänomens. Die von uns angedeuteten fundamentalen Gegensätze wurden also in der Begründung der neuen bürgerlichen Ideologie prinzipiell annulliert, rein äusserliche Erscheinungsformen sollten bestenfalls diese apriorisch gesetzte Wesensgleichheit empirisch beleben. Der innere, gedankliche

Zwiespalt in dieser Ideologie ist der genaue geistige Ausdruck für den Zwiespalt, der in ihrer politischen Setzung lag: der Widerspruch, dass bei den imperialistischen Mächten, deren vorwiegender Wunsch war, die Sowjetunion mit Hitlers Hilfe zu stürzen /München etc./, so dass nur die absolute Hemmunglosigkeit im Hitlerschen Streben nach Weltmacht ihnen das kriegerische Auftreten gegen ihn, das stets vorbehaltsvolle Bündnis mit der Sowjetunion aufzwang.

Uns interessiert dieser Problekomplex hier vorwiegend als die reale Basis der in der imperialistischen Welt herrschenden neuen Ideologie; diese auch vor allem in ihren Beziehungen zu den ~~neuen~~ neuen Formen der Entfremdung. Vor allem - und darin zeigt sich der in der imperialistisch-kapitalistischen Grundlage fundierte - gedanklich rationalistisch, politisch-demokratisch variierte Fortsetzung von im Faschismus initiierten wichtigen neimperialistischen Tendenzen. /Das bedeutet selbstredend nicht, dass die politisch-soziale Grundrichtung dieser Entwicklung einfach faschistisch wäre. Sie steht vielmehr in einem - freilich partiellen aber nicht unwichtigen - Gegensatz dazu, repräsentiert einen eigenartigen Zustand der äußerlich demokratischen Formen. Aber Sinclair Lewis hat das früh erkannt und die Periode Mac Carthys, die Anhängerschaft Goldwaters etc. haben es klar gezeigt, dass - freilich bei verschiedenen äußereren Formen - diese Möglichkeit der imperialistischen Ökonomie und folglich ihrem po-

litischen Überbau tatsächlich als reale Tendenz innewohnt./ Die sichtbare Oberfläche beherrscht freilich ein schroffer Gegensatz. Der faschistische Mythos als Gedankenform einer Ideologie wird verächtlich abgelehnt. Diese Ablehnung wird, wie wir bereits oft sehen konnten, in der Richtung verallgemeinert, dass es zur prinzipiellen Ablehnung einer jeden Ideologie, zur Entideologisierung als Prinzip kommen sollte. Damit soll vorerst jede Ideologie, jedes Austragen gesellschaftlicher Konflikte mit Hilfe von Ideologien von vorneherein diffamiert werden. Die Einzelmenschen sollen, ebenso wie ihre sozialen Integrationsformen, "rein rational" handeln; dann gibt es überhaupt keine echten Konflikte mehr, keinen Spielraum für Ideologien; rein "sachliche" Differenzen liessen sich rein "sachlich" durch rationelle Vereinbarungen, durch Kompromisse etc. regeln. Die Entideologisierung bedeutet also die unbeschränkte Manipulierbarkeit und Manipulation des gesamten Menschenlebens.

Diese Einstellung zur Wirklichkeit nimmt deshalb prinzipiell nur die Existenz der partikularen Menschen zur Kenntnis. So wie der Warenmarkt zur objektiven universellen Abwicklungsform einer jeden Kulturtätigkeit wird, so soll im Privatleben der Menschen, vermittelt durch die vollendete Manipulation aller Lebensäußerungen, die Partikularität absolut das Menschsein beherrschen. Der ideologische Gegensatz

zur faschistischen Ideologie der Mythen scheint damit <sup>V</sup>simultan der ganze wissenschaftliche Sozialismus ebenfalls zu einer mythenhaften Ideologie degradiert werden kann, dass der Scheinrationalismus der generellen Manipulation des gesamten Leben aller Menschen beherrscht. Die im Krieg siegreich gewordene Abwehr von Hitlers Bestrebungen und Methoden, deren natürlicher Führer im Westen die USA wurde, ersetzt die eine Weltherrschaft durch eine andere; der brutalen Manipulation wird eine verfeinerte gegenübergestellt. Das hat zur Folge, dass hier, noch stärker als bei Hitler selbst, die Geschäftsreklame zum Modell der politischen Propaganda, der Suggestion der zur Herrschaft gerufenen "entideologisierten" Ideologie wird; allerdings insofern in einer unvergleichlich freier scheinenden Weise, als dem manipulierten Menschen gerade die Methode seines Manipuliertwerdens den bewusstseinsmässigen Schein seiner vollendeten Freiheit vortäuschen soll.

Es gehört zur Ironie, die der nicht teleologische, immer widerspruchsvolle Charakter der Bewegung des gesellschaftlichen Seins hervorbringt, dass selbst diese so vollendet durchmanipulierte Entideologisierung letzten Endes doch nicht ohne Ideologie auskommen kann; es ist die der Freiheit als "erlösenden" Schlüsselwerts für sämtliche Fragen des Lebens; in Fällen, bei denen eine Lappern der einzelnen Manipulationen in den Menschen etwa Zweifel an ihre richtige, alles ordnende Allmacht auftauchen

<sup>V</sup> gefunden zu sein, verbunden mit dem Vorteil, dass damit

könnte, tritt der Fetisch der Freiheit auf. Dieser - höchst ideologische - Begriff der Freiheit bedeutet, gerade wegen dieser seiner universell problemlösenden Funktion zugleich alles und nichts. Jede Manipulation des Imperialismus der USA, z.B. die Herrschaft einer völlig wurzellosen Marionettenregierung in Süd-Vietnam, wird im Namen dieser Freiheit verteidigt: die innere Freiheit in der USA selbst soll sich in Gefahr befinden, wenn das Volk Vietnams nichts von einer solchen Regierung wissen will. Und so weiter über Santo Domingo bis Griechenland. Man würde aber die Grundstruktur dieser manipulierten Demokratie verkennen, wenn man glauben würde, der höchst ideologische, allgemein gehaltene Fetisch der Freiheit diene bloss zum - ideologischen - Ausfechten spontan entstandener Konflikte. Das geschieht natürlich in vielen Fällen. Der Fetisch der Freiheit wird aber zu einer Gottheit mit realer Macht: es ist die CIA, die unter dieser entideologisiert-ideologischen Decke den neokolonisatorischen Weltimperialismus der USA de facto leitet, die auch in der inneren Politik dessen Tendenzen vertritt und als Macht, wenn nötig auch als brutale Macht, auftritt, wo die einfache Ideologie zu einem solchen Austragen sich als unfähig erweist. Noch heute sind die wirklichen Umstände des Mordes an J.Kennedy lange nicht aufgedeckt, aber bereits das öffentlich gewordene Material zeigt ein Bild, wogegen die Vorbereitungen der Dreyfuss-Affäre, die Versuche<sup>3 4 5 6 7 1 2</sup> dass die wahren Schuldigen entdeckt zu verhindern,<sup>8</sup> werden, als harmlose Idylle erscheinen. /M.L.Kings und Kennedys

Er mordungen, sowie das, was über die Erforschung ihrer Ursachen öffentlich wurde, zeigen, dass es sich hier um ein System handelt./

All dies musste nur darum angedeutet werden, weil erst in diesen Zusammenhängen der wahre entfremdende Charakter dieser universellen Manipulation deutlich hervortreten kann. Das Menschenformen durch eine organisatorische, ökonomische und ideologische Reduktion möglichst aller Einzelmenschen auf ihre unaufhebbar scheinende Schranke der Partikularität ist zugleich Ziel und Folge des herrschenden Systems. Unseren allgemeinen Bestimmungen entsprechend kann diese Entfremdung nur durch eine fundamentale ökonomisch-politisch-soziale Umwälzung des ganzen Systems als allgemeine und objektive Massenerscheinung aufgehoben werden. Allerdings haben wir ebenfalls wiederholt darauf hingewiesen, dass jedes Individuum doch die Möglichkeit und - vom Standpunkt der eigenen Entwicklung zu einer wirklichen Individualität -, die innere Verpflichtung haben kann, die eigene, wie immer entstandene und entfaltete Entfremdung selbst zu überwinden. Dass die Einzelmenschen dabei in der offiziellen Ideologie - und sei die ihre dem gewollten äusseren Ansehen nach noch so nonkonformistisch - schwere ontologische Hindernisse ideologisch zu überwinden haben, versteht sich von selbst. Diese Situation ist, abstrakt verallgemeinert angesehen, noch gar nichts Spezifisches; das Beson-





bereits in den unmittelbarsten Arbeitsakten auf, nämlich im Verhältnis des Arbeiters zu den Produkten seiner Arbeit: "Aber die Entfremdung zeigt sich nicht nur im Resultat, sondern im Akt der Produktion, innerhalb der produzierenden Tätigkeit selbst." 27/

Es ist klar, dass diese Bestimmungen - freilich nur in ihrer prinzipiellsten Allgemeinheit - auch heute Entfremdungen hervorbringend den Arbeitsprozess, die Stellung des Arbeiters in ihm charakterisieren, ja, wenn man, worüber wir alsbald zu sprechen kommen werden, bestimmte spezifische Züge des heutigen entwickelten Arbeitsprozesses näher betrachtet, so zeigen sich diese Zeichen der Entfremdung in einer noch gesteigerteren Weise. Erst recht erscheint diese Identität der entscheidenden Seinsprinzipien im menschlichen Leben, wenn die fundamentalen Beziehungen der so entfremdeten Menschen zur Umwelt ihrer Lebensführung näher betrachtet werden. Marx hat diese letzte Konsequenz der Entfremdung in der Herrschaft der Kategorie des Habens im Menschenleben so zusammengefasst: "Das Privateigentum hat uns so dumm und einseitig gemacht, dass ein Gegenstand erst der unsrige ist, wenn wir ihn haben, er also als Kapital für uns existiert, oder von uns unmittelbar besessen, gegessen, getrunken, an unserem Leib getragen, von uns bewohnt etc., kurz gebraucht wird ... An die Stelle aller physischen und geistigen Sinne ist daher die einfache Entfremdung aller dieser Sinne, der Sinn des Habens getreten." 28/

Dass ein solches gemeinsames Prinzip zwischen Gegenwart und Vergangenheit des kapitalistischen Lebensverhaltens vorhanden ist, bedarf keines Kommentars. Bedeutsam ist, dass der Kapitalismus seit der Niederschrift der oben zitierten Zeilen gewaltige Fortschritte im Universalmachen des Habens getan hat. Gerade die höchst gesteigerte Bedeutung des Konsums und der Dienste im Gesamtwarenverkehr erweist das mit unmittelbarer Evidenz. Im Alltagsleben des Arbeiters zeigt sich die Macht des Habens nicht mehr als ein einfaches Entbehren, als Einfluss des Nichthabens der wichtigsten Mittel zur alltäglich notwendigen Bedürfnisbefriedigung auf das normale Leben, sondern im Gegenteil als die des direkten Habens, als der Wettlauf mit anderen Menschen und Gruppen im Versuch, die persönliche Geltung durch Quantität und Qualität des Habens zu erhöhen. Der Marxsche Ausspruch hat also in mehr als einem Jahrhundert auch an unmittelbarer Gültigkeit nichts verloren, sondern im Gegenteil viel gewonnen. Auf die Marxsche Konzeption der gesellschaftlich-menschlichen Überwindung der verlogenen Allmacht des Habens sind wir in anderen Zusammenhängen bereits zu sprechen gekommen. Wenn wir dort darauf hingewiesen haben, dass die Befreiung des Menschen aus der Knechtschaft des Habens dazu führt, dass auch seine Sinne, indem sie menschlich-sachlich auf die Gegenstände reagieren können, zu "Theoretikern" werden müssen. Indem sie sich "zu der Sache, um der Sache willen" verhalten, "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.<sup>29/</sup>, so haben wir von einem spezifischen Gesichtspunkt auf die ontologisch menschliche Zentralfrage der Befreiung aus dem Banne der Entfremdung hingewiesen: jeder Schritt der Befreiung ist für den Menschen einer, der ihn über seine eigene physiologisch-sozial unmittelbar gegebene Partikularität hinausführt, während alle subjektiven wie objektiven gesellschaftlich-menschlichen Tendenzen, die ihn an diese festnageln, zugleich Förderer seines Ausgeliefertseins an die Entfremdung sind. Schon diese höchst allgemein gehaltene Charakteristik der kapitalistischen Gegenwart zeigt, dass alle herrschenden ökonomischen, sozialen, politischen Manipulationen mehr oder weniger bewusste Instrumente dazu werden, um den Menschen an seine Partikularität und damit an sein Entfremdetsein zu fesseln.

Das soziale Modell dazu ist die moderne Werbung: nicht umsonst vergleicht schon Hitler, wie wir gesehen haben, die richtige politische Propaganda mit der zum Muster genommenen Seifenreklame. Wenn wir diese Werbung in einem kapitalistisch hochentwickelten Lande in ihrer gesellschaftlichen Totalität betrachten, so geht sie einerseits, wie dies bereits Hitler festgestellt hat, von einer beinahe grenzenlosen Be-

einflussbarkeit der Menschen aus, vom Glauben, dass ihnen, wenn man die richtige Methode ausfindig gemacht hat, Beliebiger suggeriert werden kann. Auch das hängt mit der Partikularität der Menschen eng zusammen. Das, was er auf diesem Niveau als seine Persönlichkeit betrachtet, ist der Regel nach bloss seine gesellschaftlich gewordene Einzelheit. Diese war in traditionell gebundenen Gesellschaften ein stabilisierendes Prinzip; heute ist es das der äussersten Beeinflussbarkeit. Hinter beiden steht die innere Unsicherheit des bloss partikularen Menschen in der Frage, was ihn eigentlich zur Person macht. Die Erscheinungsformen von Stabilität oder Labilität entsprechen den Bedürfnissen der jeweilig herrschenden Produktionsweisen. Dass in der gesellschaftlichen Wirklichkeit, im gesellschaftlichen Sein der Menschen doch gewisse Schranken der universellen Suggestibilität vorhanden sind, ändert am Charakter dieser Tendenz als - annähernd - universell herrschender sehr wenig. Bei der Suggestion kommt es vor allem darauf an, den Wunsch der Menschen, als Persönlichkeit zu Gelten, so zu beeinflussen, dass sie ihn gerade mit dem Kauf des den Gegenstand der Werbung bildenden Konsumartikels oder Dienstes befriedigen. Die Wirkung auf den Menschen richtet sich also primär darauf, dass er des Glaubens sei, durch Erwerb der betreffenden Haarwässer, Krawatten, Zigaretten, Autos etc., durch Besuch bestimmter Badeorte etc. als echte, von seiner Umgebung anerkannte Persönlichkeit zu gelten. Nicht das Anpreisen der Waren ist also hier das Primäre,

wie ursprünglich im annoncierenden Anpreisen, sondern das persönliche Prestige, das durch ihre Erwerbung für den Käufer erreicht werden soll. Dem liegt sozial angesehen eine Doppeltendenz zugrunde: einerseits die Absicht, die Menschen in bestimmter Richtung zu beeinflussen, zu formen /wieder sei an Hitlers These über den femininen Charakter der Massen erinnert/, andererseits die die Partikularität der Menschen hochzuzüchten, in ihnen die Einbildung zu verstärken, gerade diese auf dem Warenmarkt erworbene oberflächliche Differenzierung der Partikularität sei der alleinige Weg des Menschen, Persönlichkeit zu werden, d.h. persönliches Ansehen zu erringen. Dass in alledem die alte von Marx hervorgehobene Kategorie des Habens die fundierende Rolle spielt, bedarf keines Kommentars: auch hier soll das Haben das Sein bestimmen.

Wird dieses Modell von der Warenwerbung auf die Kultur übertragen, so setzt die aktive Rolle der im Modell selbst nur implizite enthaltenen Ideologie der Entideologisierung als vermittelnde Macht ein: auch die Kulturgebilde sollen mit den alten Vorurteilen des ideologischen Wirkens /Ausfechten von Konflikten/ brechen. Damit verschwindet einerseits jeder Gehalt aus solchen kulturellen Objektivationen. Die Manipulation der Partikularität auch im schöpferischen Verhalten kommen muss, will niemand bemerken, dass nämlich, letzten Endes, etwa das Ausuchen eines bizarren Adjektivs als Garantie der Persönlichkeit des Autors sich nicht höher über die Partikularität erheben

Vgehaltlosen Form wird zum alleinigen Masstab des Werts. Dass dadurch es zu einer Herunternivellierung auf das Niveau der

muss, als der Erwerb einer ebenfalls höchst individuellen Kravatte im Alltagsleben. Dieses Nivellieren ist eben die Konfiskation aller über die Partikularität hinausstrebender Kräfte und Konflikte des Menschenlebens. Wenn z.B. Dürrenmatt, sicherlich ein nicht nur hochbegabter, sondern auch ernst zu nehmender Schriftsteller das Recht des Dichters, die Schicksale seiner Gestalten nach Belieben zu bestimmen /also letzten Endes: zu manipulieren/ an dem Beispiel des Kapitäns Scott illustrieren will, nämlich daran, dass dieser als tragischer Held im Versuch, die Arktis zu erforschen, zugrunde ging, man könne sich aber ebenso vorstellen, dass er durch Zufall in eine Kühlkammer eingesperrt wurde und dort, komisch, unkommt, so wird bei einer solchen Relativierung alles menschlich Wesentliche aus dem Fall Scott stillschweigend entfernt. Aus der so wichtigen Themenwahl, wo so oft der echte Dichter eher vom Thema gewählt wird, als er wählt, wird eine souverän-willkürliche Manipulation gemacht. Die so entstehende artistische Zufälligkeit, das Absurde, das z.B. im Fall des in der Kühlkammer krepierenden Scott reichlich vorhanden ist, fixiert letzten Endes alles auf das Niveau der blossen Partikularität als auf die unaufhebbare Basis und Erscheinungsform jeder menschlichen Existenz.

Die sozialen Gründe für eine solche Einstellung erwachsen gerade aus den Unterschieden zwischen älterem und neuerem Kapitalismus. Zweifellos war der Klassenkampf des Proletariats im 19. Jahrhundert keineswegs direkt auf

Zerstören der Entfremdung ausgerichtet. Sein generell vorherrschender Inhalt ergab sich ja spontan aus den brennenden Tagesfragen, aus Lohnerhöhungen /bzw. aus Verhindern von Lohnreduktionen/, aus Verkürzungen des Arbeitstags /bzw. aus dem Kampf gegen seine Erhöhung/, aber da diese die materielle Basis für die damals wirk-samen Entfremdungen bildeten, war es unvermeidlich, dass auch der für unmittelbare ökonomische Tagesforderungen geführte Klassen-kampf objektiv ununterbrochen Elemente eines Kampfes gegen die Entfremdungen mitenthielt. Und diese Verbundenheit hatte ihrer-seits die unvermeidliche Folge, dass ein solches Gerichtetsein gegen die Entfremdungen auch auf die Ideologie dieser Klassen-kämpfe, wenn auch nicht bei sämtlichen Teilnehmern, einen ent-scheidenden Einfluss ausüben musste. Ohne hier auf diesen Fragen-komplex näher eingehen zu können, sei bloss bemerkt, dass dabei besonders die Verkürzung der Arbeitszeit, das Erringen einer der Menschenentwicklung angemesseneren Freizeit eine sehr ge-wichtige Rolle spielte. Schon in der weit verbreiteten Parole "Wissen ist Macht" ist die Forderung nach Musse zum Lernen imp-licite enthalten. Sie erhielt aber wiederholt in dem Aussprechen der unauflösbaren Gebundenheit eines sinnvoll geführten Men-schenlebens mit hinreichender Freizeit eine klare ideologische und populären Zeilen Richard Dehmels erinnern: "... uns fehlt nur eine Kleinigkeit, /um so frei zu sein, wie die Vögel sind,/ nur Zeit." Dieses spontan objektive Verknüpftsein des täglichen Klassenkampfes für unmittelbar ökonomische Ziele mit den grossen

Fragen eines Sinnvollwerdens des menschlichen Lebens für alle Menschen war sicherlich eine der Komponenten, die der Arbeiterbewegung damals eine unwiderstehliche Anziehungskraft - auch ausserhalb des Proletariats - verliehen haben.

Kämpfe um derartige Fragen sind selbstredend auch in der heutigen Gesellschaft vorhanden, nur fehlt ihnen in der überwiegenden Mehrzahl der Fälle eben dieses Pathos der früheren Arbeiterbewegung, und zwar gerade deshalb, weil die Streitobjekte unter den gegenwärtigen Verhältnissen für einen beträchtlichen Teil der Arbeiter in den entwickelten kapitalistischen Ländern nicht mehr eine solche direkt schicksalhafte Bedeutung für ihre elementare Lebensführung haben. Die Verbesserung der Lohn- und Arbeitszeitverhältnisse warf dagegen damals als grosses Lebensproblem die Frage auf, wie die so zustandegekommene verkürzte Arbeitszeit sich auf das Leben der grossen werktätigen Massen, nicht nur der Arbeiter, auswirken wird. Es gibt heute bereits eine nicht unbeträchtliche Literatur darüber, wie die von der gegenwärtigen Ökonomie ermöglichte Freizeit in fruchtbare Musse verwandelt werden könne. Diese Literatur deckt sehr oft das Negative an der gegenwärtigen Lage mit grossem und nützlichem Material auf, weist oft mit echt historischen Kenntnissen auf frühere - freilich stets höchst partielle - erfolgreiche Anläufe zu einer günstigen Lösung hin. In ihrer Grundlinie bleibt sie jedoch eine romantisch-utopische abstrakte Kritik, weil sie nur imstande ist, die Gegenwart mit



vergangenen, "glücklicheren" Perioden von "bornierten Vollen-  
dungen" zu kontrastieren, nicht aber auf die zeitmässigen ökonomischen Grundlagen und darum ontologisch auf die Verbindung und Trennung von Partikularität und ihrer Überwindung einzelmenschlich wie gesellschaftlich einzugehen. Wenn Marx im "Kapital" bei Behandlung der Arbeitszeitverkürzung durch die Maschine, auf Aristoteles, auf den Dichter Antipater hinweist, die von der Erfindung der Maschine eine Befreiung der Arbeiter erträumt haben,<sup>30/</sup> so glorifiziert er dabei keinerlei Utopien. Im Gegenteil: die unbefangenen Griechen hätten richtig erkannt, dass der Maschinenarbeit an sich eine Verkürzung der gesellschaftlich notwendigen Arbeitszeit innewohnt und nur im ökonomischen Kontext des Kapitalismus zum Motor ihrer Verlängerung wird.<sup>31/</sup> Erst damit zeigen sich die spezifisch ökonomischen Kategorien, deren Wesen nur in den konkreten Produktionsverhältnissen zum Ausdruck gelangen kann, in einem wahren Lichte. Marx sagt: "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 gesellschaftlichen Produktionsverhältnis, eine ökonomische Kategorie."<sup>32/</sup> Nun ist die zur Reproduktion der Arbeitskraft gesellschaftlich notwendige Arbeitszeit nur als Folge des Zusammenwirkens ökonomischer Kategorien / "Daseinsformen, Existenzbestimmungen" / begreifbar. Die bereits in Ideologie übergehende Frage der Verwandlung der Freizeit in Masse setzt bei al-

ler Bedeutung des subjektiven Faktors, der ungleichmässigen Entwicklung etc. stets die ökonomischen Kategorienverhältnisse voraus.

Selbstredend können die partikularen Menschen und ihre Versuche, die Partikularität gesellschaftlich objektiv wie menschlich subjektiv zu überwinden, nur auf dieser Grundlage sichtbar werden. Die ontologische Analyse gerade dieser Zusammenhänge ist eine zentrale Frage der Kultur unserer Zeit. Die Tatsache dieses Kampfes der Partikularität mit ihrer Überwindung ist natürlich so evident, dass sie in so gut wie jeder bergangenen Philosophie eine zentrale Stelle einnimmt; freilich betrachtet jede Periode die aus ihren spezifischen Bedingungen entsprungene Trennung als die sachlich wie gedanklich allein mögliche und massgebende, zu einer echten Geschichte dieser Wandlungen ist es noch nicht gekommen. Es ist aber klar, dass für die klassische Antike das Überpartikulare am /freien/ Menschen mit seiner Citoyenhaftigkeit gleichgesetzt wurde. Aus der Auflösung der Polis trat der Weise, der - in geistig aristokratische(r) Art - ihr zum Individuum reduzierte Erbe der Polis als Zentraigestalt des Nichtpartikularen hervor. Als sich diese Bewegung des Verschwindens der Polis als herrschender Lebensform sich auf alle Menschen, auch auf die geistig "armen" demokratisierte, erhält das Nichtpartikulare immer mehr einen transzendent-ontologischen Überbau in der seligen Unsterblichkeit von Einzelseelen, während der Haupttendenz nach alle Auswüchse

der Partikularität in den Höllenstrafen die transzendente Bestätigung ihrer Wertnichtigkeit erhielten. Diese Zweiteilung erschien so krass, dass die Kirche selbst für Zwischenlösungen sorgen musste, so inkohärent und sich selbst widersprechend diese auch ausfallen mussten. Die ungelöste Widersprüchlichkeit ging auch in die antitranszendenten Oppositionsbewegungen über, wo der zentrale Gegensatz der abgelehnten Jenseitigkeit und der bejahten Diesseitigkeit in ihrer zumeist metaphysischen Starrheit eine richtige Bestimmung des Verhältnisses der Partikularität zu ihrer realen Überwindung im Diesseits äusserst erschwerte. Auch die idealistischen Bewegungen bei Kant und nach Kant konnten ihre Entscheidungen von einer solchen ontologischen Basis aus unmöglich richtig treffen.

Es ist dabei interessant, dass gerade Schopenhauer zu einer begrifflich klareren ontologischen Bestandaufnahme wenigstens eines Aspekts dieses Problems gekommen ist, ohne es freilich bei der abstrakten Allgemeinheit seiner Fragestellung, bei seiner Unfähigkeit, das Spezifische am gesellschaftlich-geschichtlichen Sein innerhalb seiner generellen Konzeption ontologisch zu erfassen, zu einer wirklichen Formulierung des Problems kommen zu können. Er sagt darüber: "Dass hinter der Not sogleich die Langeweile liegt, welche sogar die klügeren Tiere befällt, ist eine Folge davon, dass das Leben keinen wahren, echten Gehalt hat, sondern bloss durch Bedürfnis und Illusion in

Bewegung erhalten wird: sobald aber diese stockt, tritt die gänzliche Kahlheit und Leere des Daseins zu Tage.<sup>35/</sup> Die verkehrte Dogmatik bei Schopenhauer liegt darin, dass er dem Sein selbst jede Sinnhaftigkeit, apriori wertend, abspricht, ohne wahrzunehmen, dass das Sein der Natur weder sinnhaft noch sinnwidrig zu sein vermag, da in ihr der Sinn ontologisch gar nicht auftauchen kann, dass erst im gesellschaftlichen Sein, in den teleologischen Setzungen, in ihren Kombinationen und Folgen Gebilde erwachsen können, auf die - vor allem auf das Menschenleben - die Kategorien der Sinnhaftigkeit, als Eigenart dieses Seins, entsprechend angewendet werden können. Die unzulässige, abstrakte Verallgemeinerung Schopenhauers schwächt aber die Richtigkeit seiner Beobachtung, dass die Langeweile im Menschen auf einem sinnwidrigen Lebensboden notwendig als herrschender Affekt entstehen muss, und zwar - hier zeigt Schopenhauer eine grosse Klarsicht - als notwendiges Produkt des partikularen Seins, sobald seine Bedrohtheit aufhört, also als Folge einer konkreten gesellschaftlich-ontologischen Konstellation und nicht als bloss psychologische Eigenschaft der Menschen oder von bestimmten Menschentypen. Ein gesellschaftliches Sein, das vorwiegend, ja potenziell oft ausschliesslich auf die Bedürfnisse der Partikularität eingestellt ist, muss mit seinsmässiger Notwendigkeit, gerade wenn es in seinen Bedürfnissen erfüllt zu sein scheint, die Langeweile notwendig, massenhaft produzieren. Das ist nun

fraglos eine der ideologisch wichtigsten Phänomene des gegenwärtigen Lebens in den entwickelten kapitalistischen Ländern. Der unauslöschliche Durst nach Sensation, der sich über die Mode der Happenings, des sexuellen Voyeurismus etc. bis zum Kult der Drogen, der Bewunderung, ja selbst der Ausübung "grundloser" Mordtaten etc. führt, ist unzweifelhaft ein Produkt des durchmanipulierten Alltagslebens, seiner vordergründigen Sorglosigkeit, der aus solcher Lebensweise notwendig entspringenden und immer drückender empfundenen Langeweile. Dieser Zustand kann naturgemäss unmittelbar, primär nur als bestimmender Faktor des individuellen Lebens erscheinen. Darum spielt er, obwohl selten richtig erkannt, in den individuell unmittelbaren Revolten gegen die eigene Entfremdung eine so wichtige Rolle.

Das Phänomen selbst ist aber so massenhaft verbreitet, und führt zuweilen zu so starken Kommunikationen, ja Zusammenfassungen, dass es auch als soziale Erscheinungsweise des heute herrschenden Zustands, als Keim einer Ideologie der allgemeinen Überdrüssigkeit mit der Entfremdung im manipulierten Leben auftaucht. In dieser Hinsicht muss allerdings - rebus sic stantibus - ihre Bedeutung als Motor einer gesellschaftlichen Umwälzung sehr vorbehaltsvoll beurteilt werden. Vor allem wegen des rein negativen Charakters der blossen Langeweile. Thomas Mann hat in seiner Novelle "Mario und der Zauberer" die Schranken einer reinen Negativität im individuellen

Handeln, in individuellen Widerstand scharfsinnig aufgedeckt und beschrieben, das Gewicht vor allem darauf legend, dass "man vom Nichtwollen seelisch nicht leben" kann; "eine Sache nicht tun wollen, das ist auf die Dauer kein Lebensinhalt." Diese Beobachtung trifft sehr scharfsinnig die Schranken der heute vorherrschenden individuellen Proteste: sie erweisen ihre Berechtigung aber erst recht, wenn die persönlichen Akte sich sozial synthetisieren, sich zum subjektiven Faktor einer gesellschaftlichen Veränderung zusammenfassen wollen. Es ist verständlich, dass die alten, ideologisch indirekteren Kämpfe gegen die Entfremdung, über die wir soeben gesprochen haben, eine weitaus unmittelbarere und stärkere unmittelbare Stosskraft haben mussten. Man darf deshalb die Dauerwirkungen noch so explosiver Protesshappenings nicht überschätzen, freilich bei Anerkennung der Tatsache, dass heute die tiefste und treffendste Kritik des Systems für die grosse Öffentlichkeit zumeist unbekannt zu bleiben pflegt, während eine einigermaßen effektvolle Explosion sich oft eine Publizität erzwingen kann. Das besagt natürlich nicht, dass alle diese Bewegungen sozial bedeutungslos wären. Die gesellschaftliche Hauptfunktion der Manipulation des Alltagslebens - gerade innerhalb der absoluten Herrschaft des Entideologisierens - besteht gerade darin, den Menschen des Alltags ihr "normales" Leben subjektiv als das möglichst beste, objektiv als unentrinnbares Schicksal hinzustellen. Die wachsende Ausbreitung der Langeweile kann zwar

die erstere Tendenz im Subjekt weitgehend untergraben, sozial entwurzeln, zum wirklichen gesellschaftlichen Faktor kann sie aber erst werden, wenn die allgemeinen Grundlagen des so geführten Lebens ihre anscheinende Unentschütterlichkeit zu verlieren beginnen, wenn aus ihrer kompakten Homogenität die in ihr latent vorhandenen unauflösbaren Widersprüche sich ans Tageslicht drängen. Darum kann freilich die bis dahin sich nur als Langeweile, also nur negativ äussernde Unzufriedenheit mit der manipuliert aufgedrungenen Art der Lebensführung ebenfalls zu einer aktiv wirksamen Komponente des subjektiven Faktors werden.

Eine offenkundig richtige, das Wesen des menschlichen Seins, das der gegenwärtig möglichen Gattungsmässigkeit für sich intentionierende Opposition gegen die aktuelle Entfremdung des Menschen in diesem System ist doch, zumindest vorläufig, bis zu einem gewissen Grade zur Ohnmacht verurteilt. Die praktische Ohnmacht hängt weitgehend mit der theoretischen zusammen. Dreissig Jahre der Theoretischen Stagnation des Marxismus haben die schwachvolle Lage zustande gebracht, dass heute, fast ein Jahrhundert nach seiner Wirksamkeit die Marxisten noch nicht instande sind, eine nur einigermaßen adäquate ökonomische Analyse des gegenwärtigen Kapitalismus zu geben. Die Erfolge der ökonomischen und politischen Manipulation konnten unter diesen Umständen, bei Fehlen einer echten und einflussreichen marxisti-

schen Kritik der Zustände und Tendenzen der gesellschaftlichen Wirklichkeit, bei ihrer weit verbreiteten Auslegung durch die offiziellen und freiwilligen Verteidiger des Systems in den Massen als dem Wesen nach endlich und endgültig erreicht, wenn auch in Einzelheiten, vor allem technologisch, ständig vervollkommener Gipfelzustand der Entwicklung gefeiert werden. Der äussere Ablauf der Geschichte schien einen solchen Aspekt zu bestätigen. Es ist vorerst noch nicht nötig auf die Details der Scheinhaftigkeit dieses Scheins näher einzugehen. Für unser Problem der Entfremdung muss dabei als wichtiges, ja zuweilen ausschlaggebendes Motiv hervorgehoben werden, dass die anscheinende Allmacht der Manipulation auf allen Gebieten des Lebens, die diese Entfremdungen hervorbrachte, die von uns eben geschilderten anfänglichen Symptome des Unbehagens, nur in vereinzelt Fällen zu einem individuell-ideologischen Protest heranreifen liess. Solche Proteste blieben, sehr oft von der "Publicity"-Maschinerie der Manipulation todgeschwiegen oder kritisch "zermaimt", im wesentlichen wirkungslos. Dieser technisch vortrefflich funktionierende Riesenapparat bekämpfte jeden Ansatz zur Auflehnung teils - und vor allem - durch Befriedigung der unmittelbaren Bedürfnisse nach prestige-gelenktes Wohlbefinden des Alltags, teils durch dessen entideologisierend-ideologisches Hochpreisen als allein zweckmässige und menschenwürdige Lebensweise, teils - und auch dieses Moment hat ein grosses Gewicht - durch wissenschaftliche, Darlegungen der apriorischen Aussichtslos



freilich zumeist manipuliert pseudo-wissenschaftliche Darlegungen der a priori-schen Aussichtslosigkeit, selbst eines Versuchs, gegen die Allmacht dieses Systems sich aufzuheben. Für die Technik dieser Manipulation diene nur ein Beispiel: nie wird die Beziehung zwischen kapitalistischen und früher kolonialen Ländern in der Presse ernsthaft diskutiert. Es genügt, dass die Wörter Kolonie, Kolonialismus etc. nur in Anführungszeichen abgedruckt werden. Dadurch "weiss" ein jeder Leser, dass er, wenn er sich zu der Gruppe "in" und nicht zu der von "out" zählen will, solche Fragen mit einem ironischen Lächeln abzutun hat. Die Kombination solcher Einflüsse ergab nicht nur eine Unfähigkeit, allen Verlockungen der Partikularität zu widerstehen, /wobei die Verlockungen der "Publicity" selbstredend als moderne Erscheinungsweisen der generell herrschenden Partikularität betrachtet werden müssen/, sondern auch neue und spezifische Formen der intellektuellen und moralischen Anpassungsweisen an gesellschaftliche Strömungen, deren Gefährlichkeit für den menschlichen Kern eines menschlichen Lebens die sich Anpassenden zuweilen mehr oder weniger deutlich empfinden. Der nonkonformistische Konformismus, d.h. ein faktisches Unterstützen von gesellschaftlichen Herrschaftsformen, über deren Gefährlichkeit man innerlich keinerlei Zweifel hegt, ist die Verhaltensweise einer relativ breiten Schicht, in der das Unbehagen mit den herrschenden Mächten bereits zu Ansätzen einer theoretischen Ablehnung zu gedeihen beginnt, die

aber diese ihre Gesinnung - vielfach auch für sich selbst, vielfach bloss für die Öffentlichkeit - in solchen Ausdrucksformen zu äussern pflegt, die das reibungslose Funktionieren des Manipulationsmechanismus in keiner Hinsicht stören sollen und können. Solche nonkonformistischen Konformisten können deshalb bei verbal starken kritischen, ja oppositionellen Publikationen faktisch angesehene Mitarbeiter der universellen Manipulation bleiben.

Dieses System als das faktische Beherrschtsein der ganzen Welt durch die "american way of life" der angebliche Endzustand der Menschheitsentwicklung, dessen unerschütterliche Solidität, das ewige Bestehen manipulierter Formen von der Philosophie bis zu den Sexmoden zu garantieren schien, zeigt in den letzten Jahren immer deutlicher bedenkliche Risse. Auch hier ist es nicht unsere Aufgabe, ein konkretes Gesamtbild zu geben. Es genügt darauf hinzuweisen, dass alle "roll-back" Illusionen des "kalten Krieges", basiert auf die Abwehr einer - nie geplanten - Sowjetoffensive, längst verstaubte Akten der Geschichte geworden sind; dass die verschiedenen "Wirtschaftswunder" / vor allem das deutsche / sich - im Gegensatz zu den Manipulationstheorien - als nunmehr abgelaufene Wiederherstellungsperioden erwiesen haben;<sup>54/</sup> dass die als grandios sicher verkündete Eskalationstheorie in Vietnam sich völlig unerwartet mit einer Gegenoffensive konfrontiert sah und praktisch zusammenbrach; dass in der USA selbst mit einer unerwarteten Plötzlichkeit die Neger-

frage bürgerkriegsähnliche Dimensionen annahm; dass der Dollar als "Weltgeld" ebenfalls plötzlich seine Geltung erschüttert sah, usw. usw. Uns interessiert bei allen diesen Ereignissen bloss die praktische /und demzufolge auch die theoretische/ Erschütterung des universellen Manipulationssystems. Sie ist darum so wichtig, weil nunmehr früher gänzlich isolierte, sich nur in Happenings zu äussern fähige Protestbewegungen anfangen bestimmte Massengrundlagen zu erhalten, unter Umständen sogar zu politischen Faktoren zu werden. Das ist natürlich ein äusserst langwieriger Prozess, dessen Massenbasis und politisch-soziale Schlagkraft heute noch keineswegs überschätzt werden darf. Aber bei aller Vorsicht in Bezug auf die konkreten Perspektiven können zwei wichtige Momente des beginnenden Wandels festgestellt werden. Erstens - und in der Perspektive vor allem - dass eine gesellschaftliche Basis für reale Oppositionsbewegungen sich bilden zu beginnen scheint. Freilich soll dabei die institutionelle Widerstandskraft des manipulierten Systems nicht unterschätzt werden. Es ist z.B. mit Ausnahme von Italien und Frankreich die Möglichkeit einer noch nicht nur grossen Massenverbreitung erwachsenden Oppositionsbewegung ausserordentlich erschwert, eine parlamentarische Vertretung zu erlangen. /Wie wichtig eine minimale Vertretung in Krisenzeiten sein kann, hat das Beispiel Liebknechts im ersten Weltkrieg international gezeigt./ Und die ersten Reaktionen auf die einsetzende Krise

des Systems zeigen sich in den Versuchen, solche Möglichkeiten noch stärker institutionell abzuschneiden. /Frage des Mehrheitswahlrechts in Deutschland als Erhöhung der 5 %-Grenze für parlamentarische Vertretung./

Diese zunehmende Selbstentlarvung der ökonomisch-politischen Manipulationsmethoden geht aber inhaltlich zuweilen weit über das bloss Methodologische hinaus. Wie wichtig auch diese Entlarvung ist, werden wir später sehen. Vom Standpunkt der entscheidenden gesellschaftlichen Bewegungen reicht aber das bloss Versagen einer Methode und dessen Erkenntnis nicht aus. Erst wenn dieses als notwendige Folge der inhaltlichen Falschheit im politischen oder ökonomischen Leben, oder in beiden zum Ausdruck gelangt, kann es zum Ausgangspunkt gewichtiger gesellschaftlicher Aktivitäten werden. Fehlleistungen, so lange die Massen sie bloss als Mangelhaftigkeiten in den Durchführungsformen, als Einzelierscheinungen bewerten, können zwar Kritiken, sogar leidenschaftliche, hervorrufen, aber die Korrektur der Fehler doch jenem Establishment überlassen, das sie begangen hat. Eine Systemkrise kann nur dann entstehen, wenn sich eine notwendige Verknüpfung im Fehlerhaften der Durchführungsmethoden mit den wichtigsten Inhalten des gesellschaftlichen Lebens offenbart, wenn es demzufolge den Menschen bewusst wird, dass ihre bisherige Aktivität nicht bloss mit falschen Methoden geleitet, sondern falschen, ihren echten Interessen nicht entsprechenden Zielen

entgegengeführt wurde, dass die nunmehr als verwerflich eingeschätzten Methoden bloss Mittel waren, den Menschen falsche Lebensinhalte aufzudrängen und sie deren Herrschaft zu unterwerfen. Erst wenn die kritische Einsicht sich bis zu dieser Stufe erhebt oder sich ihr nähert, erhellt es sich für die Menschen, dass die bisherige Basis ihres Lebens eine unangemessene war, dass sie in der neu erkannten /oder zumeist: in derart neu zu erkennenden/ Wirklichkeit ihr Leben auf den wichtigsten Gebieten neu einzurichten haben.

Es ist nun ein wesentliches Kennzeichen des jetzt heranreifenden Sichtbarwerdens der tiefsten Widersprüche des gesellschaftlichen Seins im gegenwärtigen Kapitalismus, dass darin allmählich, oft ruckweise die Folgen langer, vorangegangener Entwicklungen, die man zumeist nicht zur Kenntnis nahm, nicht nehmen wollte, explosiv auf die Oberfläche treten, sich in den Mittelpunkt des aktuellen Daseins drängen. Es genügt, wenn man daran denkt, wie die heutigen Engländer vom Geschichtsablauf zur Einsicht gezwungen werden, in einem kleinen Inselreich am Rande Europas leben zu müssen, statt im europäischen Zentrum eines Weltreichs. Der faktische Zusammenbruch jenes "Commonwealth", das als politisch-ideologischer Ersatz an die leere Stelle des verlorengegangenen Weltreichs manipuliert wurde, bringt also einen seit langer Zeit verdrängten wichtigen Tatbestand ans Tageslicht, und die notwendige Abrechnung des englischen Volks mit diesem seinen Manipuliertsein beginnt

sämtliche Fragen seines gesellschaftlichen Seins in Frage zu stellen. Bei aller historisch-sozialen Verschiedenheit enthält die deutsche Krise, freilich nur in höchster Allgemeinheit, analoge Momente, indem der Zusammenbruch der Dullesschen "roll-back"-Politik, die für geeignet gehalten wurde, das fundamentale Problem des deutschen Imperialismus - die Folgen zweier unreal-sinnlosen Versuche, die Weltherrschaft zu erringen, bei reaktionärem Konservieren der sozialen Rückständigkeit Deutschlands, die Folge der gescheiterten demokratischen Revolutionsversuche - manipulationsmässig verschwinden zu lassen, jetzt allmählich die ganze unbewältigte Vergangenheit ans Tageslicht zu bringen beginnt. /Diese Manipulation reduzierte z.B. die ideologische Überwindung der Hitler-Periode auf ein materiellen Gutmachen des Unrechts an den Juden in Israel./ Dann dahinter verborgen der Traum von einer Wiederanknüpfung an die alten Ziele steckt, wurde und wird nie offen eingestanden. Daran ist soviel richtig, dass - rebus sic stantibus - allerdings kein einigermaßen vernünftiger Mensch daran denkt, die Hitlergrenzen wiederherzustellen, Deutschland zur Atomacht zu machen etc. Trotzdem betrachtet die offizielle Politik solche Zielsetzungen als unter bestimmten, veränderten aussenpolitischen Umständen als perspektivisch real möglich. Darum entsteht in der deutschen politischen Manipulation ein viereckiger Kreis: eine solche formal-offizielle Anerkennung des Zustandes nach dem zweiten Weltkrieg, dass diese Anerkennung im Moment einer Verschiebung

der Machtverhältnisse - als Fortsetzung der bisherigen Politik - sofort verschwinden und einem aggressiven Revancheimperialismus weichen müsste. Die ideologische Manipulation der deutschen Vergangenheit, die manipulierenden Formen der aktuellen Politik, Rechtsprechung etc. stehen also - öffentlich uneingestanden - im Dienste der Perspektive: das "alte" Deutschland, mit seiner bürokratisch-"obrigkeitlichen" Reaktion, mit seinen, heute freilich etwas zurückgeschraubten Expansionstendenzen innerhalb moderner, manipuliert-demokratischer Formen für die Zukunft möglichst intakt zu bewahren. Die Krisenzeichen, die immer sichtbarer hervortreten, wurzeln also in den entscheidenden Schicksalsfragen des deutschen Machtsystems der Neuzeit. Schliesslich sei noch kurz darauf hingewiesen, dass es De Gaulle gelang, auf Grundlage der noch weitgehend latenten Krise der "roll-back"-Politik einen Grossmachtstraum des französischen Imperialismus, als "Führer" eines geeinten und von der USA unabhängigen "Europas" praktisch zu manipulieren. Die an sich richtige Erkenntnis, dass es eine Sowjetoffensive gegen Europa nie geben wird, hat für De Gaulle den Spielraum für eine machtpolitisch unfundierte Grossmachtmanipulation geliefert, für eine innenpolitische Diktatur, die allen ökonomisch-gesellschaftlichen Problemen mit rhetorischer Manipulation geschickt aus dem Wege ging. Auch hier zeigen sich die Krisenzeichen, immer grössere Massen in Bewegung setzend.

Noch prägnanter erscheint dieser fundamentale Zusammenhang in den Widersprüchen, die die letzten Jahre der Entwicklung in der USA charakterisieren. Die Krise jener "pax americana", die nach der Vernichtung Hitlers mit dem Anspruch auftrat, als Lebensform der gesamten zivilisierten Welt zu gelten, setzt ein. Die schlichte Aufrichtigkeit einer allgemeinen Entideologisierung sollte die wüsten, die Denkwelt vergewaltigenden Exzesse des "Totalitarismus" ablösen, die ökonomische Freiheit, die politische Demokratie die deutsche Entrechtungs- und Vernichtungsgewalt. Und da der zweite Weltkrieg den Zusammenbruch des alten Kolonialismus im Weltmasstabe mit sich führte, sollte diese neue Form der demokratischen Herrschaft alle mehr oder weniger zurückgebliebenen Völker auf den Weg der Zivilisation bringen. Als einziger Feind erschien die "Eroberungssucht" der Sowjetunion; das anfängliche Atommonopol sollte dazu dienen, ihre, sicher erwartete Aggression vernichtend abzuwehren, um so die alle beglückende "pax americana" als friedlich-freie Weltherrschaft zu etablieren. Es kommt auch hier nicht auf eine Beschreibung an; wann, wo und wie diese Konzeption sich faktisch als Werbungslogan einer monumental imperialistischen Manipulation erwies. Nur um der weit verbreiteten Unwahrheiten willen sei darauf hingewiesen, dass es zu einer Abwehr sowjetischer Aggressionen, mangels selbst ihrer Absicht, nie kommen konnte. Nach dem Atompakt erwiesen sich die von der USA aufgebauten Bündnisse als derart evident zwecklos, dass der Beginn ihres



Auflösungsprozesses unaufhaltbar wurde. /Als Ausnahme kann bloss die Bundesrepublik gelten, wo noch immer nicht wenige von der Rückkehr der goldenen Zeiten des "roll-back" träumen./ Wie es bisher in der Aussenpolitik gelang, die beginnenden Krisenzeichen wegzumanipulieren, so auch innenpolitisch, obwohl es sicher ist, dass sowohl die Negerfrage wie die Manipulationen etwa um die Kennedy-Morde Erschütterungszeichen des ganzen Systems sind. Alle diese Komplexe, die nur bestimmte Hauptmomente des erschütterten Gleichgewichts von heute beleuchten, zeigen letztlich eine einheitliche Linie, in dem immer Unsichererwerden der Systemgrundlagen selbst.

Wann und wie solche Momente, sowie einzelne andere, die heute noch nicht offenbar geworden sind, in den wichtigsten kapitalistischen Ländern akute Krisen auslösen werden, steht noch dahin. Viele Symptome weisen aber darauf, dass sie zum Ausgangspunkt einer weitausgreifenden sozialen Kritik des Manipulationssystems, zur ideologischen und später auch organisatorischen Bildung einer massenhaften und prinzipiell fundierten Oppositionsbewegung, die also weit über das bisher dominierende Niveau hinausgeht, werden können. Ist eine solche einmal ernsthaft im Entstehen begriffen, so wird es unvermeidlich, dass die gesamte Problematik des Systems in ihren erlebten Zusammenhängen öffentlich zur Sprache kommt, dass die heute stumm gemachten oder spontan stumm gewordenen, von aussen und von innen unterdrückten Unzufriedenheiten der Menschen mit

ihrer sozialen Umwelt, mit der ihnen aufgedrungenen Lebensführung gesellschaftlich laut und artikuliert werden. Erst in so emporgewachsenen Oppositionsbewegungen kann das heute latente Unbehagen seinen echten Gehalt, seine wahre Stimme finden, sich als subjektiver Faktor einer Systemänderung konstituieren.

Wir haben früher hervorgehoben, dass eine bloße Kritik des Durchführungssystems, die des Denkens und des Handelns und der sie bestimmenden Methoden unmöglich spontan zur Grundlage politisch bedeutsamer Massenbewegungen werden kann. Das ist zweifellos richtig, denn die Menschen, vor allem die Massen von Menschen werden direkt und am stärksten von ihren unmittelbaren Lebensinhalten bewegt. Das Verwerfen der Methoden erhält erst in diesem Zusammenhang ein entscheidendes Gewicht. Die Geschichte vieler Umwälzungen kann das Inwirksamkeitstreten solcher Zusammenhänge bestätigen. Damit soll aber nicht behauptet werden, dass die Kritik der Methoden - in unserem Fall die der Manipulation - politisch-ideologisch etwas Irrelevantes wäre. Wir haben ebenfalls schon früher darüber gesprochen, dass ein dumpfes Unbehagen, ausgelöst schon von der Langeweile des durchmanipulierten Alltagslebens, gefühlsmässig weit verbreitet ist. Die individuelle wie soziale Bedeutsamkeit solcher Lebensstimmungen wird aber, auch als rein persönlicher Tatbestand, auch als Moment des Prozesses, wie

der jeweilige Einzelmensch zu seiner eigenen Entfremdung steht, sehr verschieden sein, je nachdem, wie die jeweils vor Entscheidungen stehenden Menschen die Ursachen ihres Unbehagens, ihrer Langeweile, ihrer Entfremdung im von ihnen wahrgenommenen Gesamtzusammenhang des Daseins erblicken. Erscheint die soziale wie die theoretische Geltung der Manipulation als unerschütterlich, so kann es sehr leicht dazu kommen, dass - trotz des erlebten Unbehagens, trotz tief empfundener, weit verbreiteter Langeweile etc. - die Auflehnung gegen die Entfremdung nicht nur keine sozial bewusste Allgemeinheit erhält, sondern selbst der Umkreis der rein individuellen Revolten dagegen sich auf Ausnahmefälle beschränkt. Denn der weltanschauliche Reflex einer gesellschaftlich solid fundiert scheinenden Manipulation kann auch für das Individuum, für seine rein persönliche Aktivität die eigene Entfremdung in eine unaufhebbar fundierte Tatsache des menschlichen Lebens überhaupt, zumindest des Lebens in einer zivilisierten Gesellschaft verwandeln. Dann scheint aber bloss entweder ein tragisches /oder selbst tragikomisches, ja rein komisches/ Ankämpfen gegen die eigene Entfremdung möglich zu sein; die faktischen individuellen Auflehnungen werden zu vereinzelten Grenzfällen oder es entsteht die Überzeugung - die Komik der Auflehnung, ihr absurder Charakter leitet den Übergang dazu ein -, dass nur die Anpassung an die Entfremdungen den realen Bedingungen des menschlichen Lebens entsprechen könne. Das sehr häufig vorhandene intellektuell-kri-

tische Verhalten zur Entfremdung nimmt dann in vielen Fällen die innerlich heuchlerische und darum die faktische Entfremdung vertiefende Form des nonkonformistischen Konformismus auf.

Dabei wird es sichtbar, dass der individuelle Versuch, die eigene Entfremdung aufzuheben, zwar eine vom gesellschaftlichen Kampf gegen das soziale Phänomen der Entfremdung unmittelbar verschiedene, selbständige soziale Aktivität ist, dass jedoch nicht nur der Möglichkeitsspielraum seines Auftretens, sondern auch dessen qualitative, inhaltliche wie formelle Beschaffenheit sehr weitgehend gesellschaftlich-geschichtlich bestimmt ist. Dazu sei der Genauigkeit willen nochmals daran erinnert, dass die gegen die Entfremdung gerichteten sozialen Bewegungen unter Umständen  $\text{\textcircled{I}}$ n mit gesellschaftlicher Spontaneität auch individuelle Prozesse dieser Art in Gang setzen können. Die relative, aber doch notwendig vorhandene Selbständigkeit solcher individuellen Aktivitäten differenziert deshalb oft mehr weitgehend den sozialen Charakter dieses Gesamtprozesses, kann jedoch niemals eine reinliche Scheidung von individuellen und sozialen Akten auf diesem Gebiet hervorrufen. Wie überall ist auch hier das Individuelle vom Sozialen ontologisch nicht los-trennbar; obwohl es notwendig zu einem mechanischen Vulgarisieren führen würde, wenn man entweder zwei genau getrennte, voneinander ganz unabhängige Gebiete oder eine völlige, bis auf restlose Unterordnung gehende Einheit der beiden Handlungsarten annehmen würde. Die ontologische Genesis der Entfremdung

aus der sozial bedingten Rückwirkung der eigenen Entäusserungen des Menschen auf die inneren Entwicklungsmöglichkeiten seiner Persönlichkeit verursacht diese Aneinandergebundenheit im Verschiedensein, diese Selbständigkeit innerhalb einer solchen untrennbaren Verbindung.

Denn die Entäusserung als gewichtiges subjektives Moment der Arbeit und davon ausstrahlend aller Menschentätigkeiten muss ihrer seienden Wesenheit entsprechend gleichzeitig ein unentbehrliches Moment jeder menschlichen Aktivität sein, eines der einflussreichsten Motoren, die die ursprünglich blosse Einzelheit des Herdenmenschen zur Besonderheit des individuellen erhoben hatten, und sie ist in ihrer ganzen Form-Inhalt-Komplexität durch und durch gesellschaftlichen Charakters. Die Beschaffenheit des Menschen als antwortenden Wesens kommt hier in der deutlichsten Weise zum Ausdruck: alle Lebensfragen, auf die der Mensch mit seiner Arbeit, mit seinen sonstigen Aktivitäten /Entäusserungen/ reagiert, sind von gesellschaftlicher Wesensart; die Antworten, die er auf sie gibt, unmittelbar schon um sein eigenes Leben zu erhalten, zu reproduzieren, können direkterweise nur aus seiner inneren Beschaffenheit entspringen. In der Entäusserung kommt deshalb die Widersprüchlichkeit innerhalb einer solchen untrennbaren Einheit von Gesellschaftlichkeit und Individualität des Menschen zum Ausdruck: die auf die von der Gesellschaft gestellten Fragen

individuell antwortende Entäusserung kann den Menschen - abstrakt angesehen - in gleicher Weise zum Persönlichwerden führen, wie Entpersönlichen. Diese widersprüchliche Basis bestimmt den - gesellschaftlich-individuell - widersprüchlichen Doppelcharakter sowohl der Entfremdung wie der gedoppelt-widersprüchlichen Möglichkeit, gegen sie anzukämpfen. Um diese widerspruchsbeladene Unzertrennlichkeit des Persönlichen und des Gesellschaftlichen noch prägnanter zu bestimmen, sei auch daran erinnert, dass Entäusserung mit der gegenständlichen Aktivität in der Praxis einen untrennbaren Akt bildet, dass ihre Differenz, die sich bis zur objektiven Entgegengesetztheit steigern kann, bloss daraus entsteht, dass diese die Wirkung des teleologischen Aktes auf das handelnde Subjekt zum Ausdruck bringt. Auch in dieser Hinsicht ist die Arbeit das Modell aller gesellschaftlichen Aktivitäten. Man denke, um ein von der Arbeit weit entferntes Beispiel zu nehmen, an das dichterische Schaffen: jedes Wort, jeder Satz ist darin zugleich Vergegenständlichung /Gestaltung/ und Entäusserung /Ausdruck der dichterischen Persönlichkeit/. Es ist nun ebenso evident, dass dieselben Wortverknüpfungen, die simultan Gestaltung wie Ausdruck tragen, wie Charakter, Bedeutung, Sinn, Wert der beiden, im einheitlichen Akt der Wortkunst verschiedenen, ja gegensätzlichen Charakters sein können.

Dieser Rückblick auf die allgemein ontologischen Grundlagen der Entfremdung war vor allem darum notwendig, um

das Was und Wie der Wirkung der Systemkrise auf die individuellen und auf die sozialen Versuche, das aktuell drückende Joch der Entfremdungen abzuschütteln, besser zu verstehen. Wir haben bei gesellschaftlichen Verhaltensarten, wie Kult des Absurden, wie nonkonformistischer Konformismus etc. feststellen können, welchen grossen Einfluss die generelle Bewertung der herrschenden Manipulationsmethoden auf die Entscheidung des Einzelmenschen in den besonderen Problemlagen seines eigenen individuellen Lebens ausüben kann. Dieser Einfluss hat in vielen Fällen einen generalisierbaren, ja man könnte sagen, weltanschaulichen Charakter. Der notwendige Vorbehalt bei der letzten Bestimmung soll auf die nun folgende Konkretisierung hinweisen: es handelt sich bei der alle schon vorhandenen oder in Vorbereitung befindlichen Widerstände weglegenden Wirkung des Establishments nicht unbedingt um eine Furcht vor realen Konsequenzen der betreffenden Entscheidung, wenigstens nicht nur um diese. Wenn jemand in einem amerikanischen Villenviertel sich ein Verhalten aufzwingt, das ihm innerlich zuwider ist, oder ihm von Beschäftigungen, Tätigkeiten, Zeitvertreib etc., zu denen er sich innerlich hinzugezogen fühlt, fernhält, so handelt es sich freilich in der grössten Anzahl der Fälle um die direkte Furcht vor einem Druck der für das persönliche Wohlergehen sicher nicht einflusslosen öffentlichen Meinung der Umgebung. Es gibt jedoch auch, und sogar nicht wenige Fälle, in denen dieser Einfluss einen geistigeren Cha-

rakter aufnimmt; man glaubt, die Wirklichkeit sei eben gerade so, wie sie von der allgemeinen Manipulation dargestellt wird, man könne sich deshalb, als vernünftiger Einzelmensch, nicht ~~man könne sich~~ der Allgemeinheit, sie schroff negierend, entgegenstellen, ohne auch innerlich Unrichtiges zu vertreten: man dürfe auf seine eigenen bloss individuellen Stimmungen und Meinungen nicht mehr geben, als darauf, was eben die Wirklichkeit ist, wie sie von den berühmten Wissenschaftlern, Philosophen, Künstlern etc. der Zeit verschieden, aber letzten Endes doch anscheinend übereinstimmend, verkündet wird. Das Zurückweichen muss in solchen Konstellationen keineswegs bloss eine Aeusserung von Feigheit, Anpassungsbereitschaft, Sichaufgeben etc. sein. Und obgleich auch hier vorwiegend Gefühle und Stimmungen, nicht immer rational zu Ende gedachte Gedankengänge die ausschlaggebende Rolle spielen, ist es gesellschaftsontologisch sicher nicht grundlos, wenn solche Einwirkungen auf das Individuum als weltanschauliche bezeichnet werden. /Man mag das Wort weltanschaulich in Anführungszeichen setzen./ Es handelt sich ja um die immer wieder erneut entstehenden Wirkungen eines Weltbilds auf die Gefühle, auf die Gedanken, auf die Aktivitäten, auf das Gewissen etc. der Einzelmenschen. Der nicht rational-wissenschaftliche Strom, der die Verbreitung solcher Weltanschauungen gesellschaftlich trägt, kann zuweilen so stark werden, dass er zu einem der Motoren des subjektiven Faktors wird und in grossen gesellschaftlichen



Umwälzungen eine nicht zu unterschätzende Bedeutung erlangen kann. Die Weltanschauung ist also, wie wir dies aus früheren Betrachtungen wissen, zugleich ein Produkt und ein Faktor der gesellschaftlichen Entwicklung. Die besonderen - in mancher Hinsicht auf den Einzelmenschen als solchen gerichteten - Einwirkungen im Falle der Entfremdung, können diesen generellen Zusammenhang zwar in Einzelheiten modifizieren, nicht aber seinen allgemeinen Charakter völlig verändern.

Wenn wir also in den vorangegangenen Betrachtungen die heute bereits sichtbar werdenden Risse im Manipulationssystem aufzeigten, so muss jetzt darauf hingewiesen werden, dass damit auch die dieses tief beeinflussenden wissenschaftlichen /und pseudowissenschaftlichen/ Verfahrensweisen, die sie theoretisch fundierenden philosophischen /und pseudophilosophischen/ Methoden mit gesellschaftlicher Notwendigkeit ihre inneren Schwächen, Brüchigkeiten, die Irrealität ihrer Grundlagen offenbaren können und müssen. Ich führe nur ein Beispiel an. Jahrelang übte der Terminus Eskalation in Politik und Kriegsführung eine, man könnte fast sagen, magisch-religiöse Suggestion aus. So wie die Menschen des Hochmittelalters die Tagesinstruktionen auf Grundlage von Deduktionen des Thomismus instinktiv gläubig gehorchend hingenommen haben, so sahen die Menschen unserer Tage in der Eskalation eine unwiderstehlich siegreiche Anwendung der wahren Wissenschaftlichkeit

MTA FIL. INT.

Lukács Arch.

384

auf Politik und Krieg. Wie dem Glauben vieler Millionen nach die technische Überlegenheit eine unwiderstehliche Macht auszuüben schien - hat sie sich doch im Alltagsleben vom Flugzeug und Frigidair, bis zu den Bikinis und den "Pillen" überall bewährt - so musste es auch mit der letzten und höchsten Planung der Weltereignisse stehen. Die wenigen Klarblickenden, wie der verstorbene scharfsinnige Wright Mills sprachen umsonst von einer "halb und halb organisierten Verantwortungslosigkeit" in der Führung von Wirtschaft, Politik und Krieg, nannten umsonst das Gemeinsame eines solchen Verhaltens, "Rationalismus ohne Vernunft",<sup>35/</sup> sie konnten unter diesen Umständen nur höchst spärlich Gehör finden. Da die Beschuldigung der Ketzerrei nicht zur typischen Sprachregelung der neopositivistischen Manipulation gehört, wurden einsichtsvolle Gelehrte dieser Art durch Adjektive wie "unwissenschaftlich" oder "wissenschaftlich veraltet" möglichst einflusslos gemacht.

Die breite und tiefe ideologische Bedeutung des Zusammenbruchs der Eskalation in Vietnam besteht vor allem darin, dass der Massenglaube an die Unfehlbarkeit einer organisatorisch wie technisch /z.B. die Kybernetik verwendenden/ Manipulation erschüttert, zumindest ernststen Zweifeln unterworfen werden konnte. Diese Bewegung zielt selbstredend primär-spontan auf die Gebiete des aktuell realen Versagens. Es ist aber unvermeidlich, dass sie sich allmählich auch auf die Methode selbst richtet.

Sehr viele Menschen sind bereits in Einzelheiten ihres Alltagslebens, ihres Nachdenkens über die davon aufgeworfenen konkreten Fragen auf Widersprüche, auf Unwahrhaftigkeiten, auf Momente des Versagens der Manipulation, ja sogar auf die schwindelhafte Anwendung angeblich wissenschaftlicher Theorien gestossen. Solche Beobachtungen wirken sich, je nach der hier skizzierten Gesamtlage sicher sehr verschieden aus. Zur Zeit der Unerschüttertheit /des allgemeinen Glaubens an die Unerschütterbarkeit/ des Manipulationssystems geht man an ihnen wie an Nörgeleien einzelner Sonderlinge achselzuckend vorüber. Wenn jedoch die Erschütterung krisenhafte Ausmasse annimmt, können sie Ausgangspunkte weiterer, generalisierenderer Destruktionsversuche der praktisch-technischen, geistigen etc. Manipulationsmethoden erwachsen. Ich führe zu illustrativen Zwecken ein paar Beispiele aus der jüngsten Vergangenheit an. Der "wissenschaftliche" Wirkungslogan der Manipulation ist die schrankenlose Erhöhung der Produktivkräfte. Eine so besonnener Ökonom wie J.K.Galbraith schreibt über die in dieser Hinsicht hochwichtige Automobilindustrie: "dass ein beträchtlicher Teil der Forschungsarbeit - ein typisches Beispiel ist die Automobilindustrie - nur den Zweck hat, Aenderungen zu ersinnen, für die man Reklame machen kann. Im Mittelpunkt des Forschungsprogramms steht die Aufgabe 'Verkaufsgesichtspunkte' und 'Werbeslogans' ausfindig zu machen oder die 'planmässige' Überalterung zu fördern."<sup>36</sup> Oder der Soziologe W.H.Whyte kriti-

sierte das generelle, allgemein verbreitete Verurteil, man müsse die Planung des wissenschaftlichen Fortschritts nach **V** dabei auf die einmalig notwendigen Momente dieses Gebietes, die - prinzipiell - einer rein manipulierenden Methode Widerstand leisten müssen. Er sagt: "Eine Entdeckung /eine wissenschaftliche G.L./ hat ihrer Natur gemäss eine zufällige Qualität ... Wenn wir die Neugier zu früh rationalisieren, so töten wir sie."<sup>37/</sup> Die Beispiele liessen sich schrankenlos vermehren. An Einsichten einzelner denkender Menschen in die Falschheit, in das notwendige Versagen der Manipulation, praktisch wie theoretisch, in einzelnen, für das Wohlergehen der Menschen im Alltagsleben wichtigen Fragen, hat es also auch bis jetzt nie völlig gefehlt.

Die neue Situation kann sich aber sehr leicht auch ins Ideologisch-Politische erweitern und vertiefen, wenn die grossen faktischen Erschütterungen des Systems in vielen Menschen den Mut erwecken, erlebte und beobachtete Versagungsfälle tatsächlich als Symptome des generellen Versagens der Methode zu bewerten. Dazu bieten heute die politisch-militärisch-sozialen Geschehnisse einen breiten intellektuell-moralischen Spielraum, und zwar in doppelter Hinsicht; einerseits als wachsenden Mut einer immer grösseren Zahl von Einzelmen-  
 schen, sich gegen die eigene Entfremdung zu stellen, andererseits als allmähliches Heranwachsen handlungsentschlossener und **V** dem bewährten Modell der technologischen einrichten. Er weist

-fähiger Gruppierungen, die zumindest eine gründliche Reform der Weltherrschaft der "american way of life" praktisch zu verwirklichen entschlossen sind.

Sehr bezeichnend für diese Lage sind die - parallel mit den geschilderten politischen Ereignissen - zur internationalen Massenbewegung erwachsenen Studentenrevolten. Es ist nicht hier der Ort, Verschiedenheiten wie Konvergenzen ihrer Forderungen, Programme etc. zu analysieren. Es muss aber jedem einigermaßen unbefangenen Beobachter klar sein, dass ihr ursprünglicher Ausgangspunkt das geistig-moralische Unbehagen der Jugend an der manipulierten Arbeitsteilung des Wissens war, als deren Folge sie zu einem "Fachidiotismus" erzogen werden sollten. In dem Maße das Unbehagen Einzelner /oder kleiner Gruppen/ sich zu einer Massenbewegung verdichtet, wächst auch die Einsicht, dass es sich hier keineswegs um eine notwendige Folge der wissenschaftlichen Entwicklung, sondern bloss um die ideologische Verankerung einer reibungslosen Manipulation handelt. In den Wissenschaften selbst wächst objektiv die Intensität und die Anzahl jener "Querverbindungen", durch die die Arbeitsteilung voneinander isolierten /angeblich völlig getrennten/ Gebieten einander wechselseitig durchdringen und beeinflussen. Objektiv wissenschaftlich war etwa vor einem Jahrhundert die Grenze zwischen Physik und Chemie deutlicher zu ziehen als heute, dagegen sind manipulatorisch die einzelnen Problemkomplexe innerhalb von beiden "arbeitsteilig" strenger

als je voneinander hermetisch abgeschlossen. Und es ist nicht allzu schwer einzusehen, dass Geschichte, Ökonomie, Soziologie, Politologie, Demographie etc. seinsmässig einen untrennbar einheitlichen Komplex bilden /was natürlich spezialisierte Forschungen nicht nur gestattet, sondern erfordert/, jedoch - bei Strafe der Erstarrung - nur bei einem methodologisch fundierten praktischen Festhalten an der ontologischen Einheit des realen Komplexes selbst. Einerlei, wie weit die Studentenprogramme bis jetzt zur theoretisch klaren Einsicht solcher Zusammenhänge vorgedrungen sind, das Erlebnis der Willkür dieser Manipulationsforderungen, das ihrer erniedrigend-entfremdenden Wirkung auf die heranwachsenden Menschen ist im Zunehmen begriffen. Und es ist sicher, dass die politischen Zusammenbrüche der auf Manipulation begründeten Aktivitäten solcher Art diese Bewegungen <sup>geistig</sup> zu vertiefen, zur Entschlossenheit aufzustapeln, zum Gemeingut der Menschen zu machen imstande sind.

Es ist natürlich unmöglich, aus den bis heute sichtbar gewordenen Anfangssymptomen Schlüsse auf Inhalt, Intensität etc. einer politisch-sozial noch keineswegs entfalteteten Bewegung zu ziehen. Es gehört auch gar nicht zu dem Aufgabenkreis dieser Untersuchungen, die sich auf die allgemein ontologischen Grundlagen der menschlichen Aktivität, vor allem im Kampf um eine soziale Erscheinung mit stark entwickelten Besonderheiten,

wie die Entfremdung ist, richten, Tendenzen von zukünftigen Entwicklungen gedanklich vorwegzunehmen. Die aus der Inge entdeckten Problematik der Vergangenheit entstammenden ökonomisch-sozialen Widersprüche /wie die Integration der Neger in die USA-Gesellschaft/ werden sich fraglos mit einer bestimmten spontanen Notwendigkeit weiterentwickeln. Wie jedoch auf diese, sowie auf andere Erscheinungsweisen der offenbar gewordenen Problematik reagiert wird, wirft bereits eine Reihe von ideologischen Fragen auf, auf deren grosse Bedeutung in der gegenwärtigen Weltlage wir bereits wiederholt hingewiesen haben. Natürlich ist jede Systemkrise mehr oder weniger auch eine ideologische. In der Leninschen Bestimmung der revolutionären Situation, dass die herrschenden Klassen nicht mehr in der alten Weise regieren können und die Unterdrückten nicht mehr so regiert werden wollen, stecken, auf die jeweiligen Beteiligten bezogen, die allgemeinsten Umrisse einer ideologischen Krise. Nur sind in der gesellschaftlich-geschichtlichen Wirklichkeit die konkreten Erscheinungsweisen und demzufolge die konkret entstehenden teleologisch-kausalen Reaktionsspielräume so verschieden, dass die bloss allgemeine Einsicht in die fundamental-allgemeinsten Prinzipien nur auf Grundlage der "konkreten Analyse der konkreten Lage" /Lenin/ eine theoretisch-praktisch erfassbare Gestalt erhalten kann. Denn natürlich muss jedes Herrschaftssystem, um funktionieren zu können, eine Methode von bestimmter

Allgemeinheit ausbilden, diese kann aber weitgehend transzendent fundiert sein, wie in den feudalen oder mit vielen feudalen Überresten arbeitenden Gesellschaften, wo also mehr oder weniger irrationale Sprünge die Verbindungen zwischen Prinzipien und Einzelaktionen herzustellen befähigt sind; sie können von vornherein ideenlos "realpolitisch" angelegt sein, wie im Bismarckschen und nachbismarckschen Deutschland usw.

Der Charakter der ideologischen Reaktionen wird aber sehr weitgehend nicht nur durch ihre eigenen Zielsetzungen bestimmt, sondern auch davon, auf welche Herrschaftsmethoden sie reformistisch oder revolutionär reagieren. Das Gewicht der rein ideologischen Momente in den jeweiligen Widerstandsbewegungen, ihre inhaltliche wie methodologische Beschaffenheit kann nur im Zusammenhang mit der gesellschaftlichen "Frage" auf die sie sozial zu "antworten" haben, begriffen werden. Da das Manipulationssystem ideologisch unmittelbar auf die Allmacht einer bestimmten /neopositivistischen/, als allein wissenschaftlich deklarierten Methode stützt - die Ideologie des Entideologisierens ist die zugespitzteste Formulierung dieser Lage - ist es unvermeidlich, dass ein gesellschaftlicher Kampf gegen das System als gesellschaftliche Realität ideologisch-kritisch auf diesen Allmachtsanspruch der herrschenden Ideologien einzugehen hat. Dass es sich dabei keineswegs bloss um rein geistige, wissenschaftlich immanent methodologische Fragen handelt,



sondern um reale gesellschaftliche Konflikte, die aber nur so ausgefochten werden können, zeigt der praktisch-universele Einfluss dieser geistigen Einstellung von der Alltagskonsumtion bis zur grossen Politik und Kriegsführung. Daraus folgt jedoch keineswegs, dass die ideologischen Funktionen, ihre ideologische Kritik für Bestehenbleiben oder Erschütterung des geistig so unterbauten Systems gleichgültig oder auch nur von sekundärer Bedeutung wären. Man denke an das 18. Jahrhundert; das Erdbeben von Lissabon selbst, Voltaires Gedicht darüber, seine Kritik der "besten aller Welten" in "Candide" etc. haben unmittelbar sicherlich keinen direkten Bezug auf Politik, Administration etc. des französischen Absolutismus gehabt. Die ideologische Kritik jedoch wichtiger weltanschaulicher Grundlagen dieses Systems war für dessen Erschütterung doch auch praktisch keineswegs irrelevant. /Dass dieser Einfluss von vielen bürgerlichen Darstellungen quantitativ wie auf seine Direktheit hin vielfach überschätzend bewertet wurde, ändert nichts am realen Tatbestand selbst./ Für die gegenwärtige Situation ist aber gerade eine solche Direktheit in der Verbindung von ideologischer Grundlage und gesellschaftlicher Praxis ein spezifisches Kennzeichen. Darum konnte, wir glauben mit Recht, behauptet werden, dass rein ideologischen Faktoren in den gegenwärtigen Umwälzungen eine qualitativ gewichtigere Rolle zukommt, als dies in früheren der Fall war. Denn die Befangenheit in religiösen Vorstellungen war allerdings eine wichtige ideologische

Stütze der absoluten Monarchie, der Angriff auf sie, selbst ihre Erschütterung, berührte deren entscheidende Praxis doch nicht unmittelbar in ihrem alles faktisch bewegenden Mittelpunkt. Die wissenschaftlich-philosophische Theorien dagegen, von denen hier stets die Rede ist, bilden gerade eine faktisch leitende und konkret richtunggebende Potenz der ganzen herrschenden gesellschaftlichen Tätigkeit. Deren sachlich umfassende Kritik kann also die philosophische Basis und Methode ebenso treffen, verwunden, zerstören, wie eine Destruktion der geistigen Grundlagen der gesellschaftlichen Praxis selbst herbeiführen. Nur scheinbar sind die einzelnen Gebiete hermetisch gegeneinander abgeschlossen, obwohl die der Manipulation gemässe Arbeitsteilung jedes in seinem unmittelbaren Nachbargesamt zur Inkompetenz und Ignoranz zu verurteilen scheint. Sachlich hängen vielmehr alle Gebiete sowohl "oben" in der Methodologie, wie "unten" in ihrer materiellen Anwendung aufs engste zusammen. Darum gelten für jeden entschiedenen kritischen Zweifel, in der Praxis nicht weniger als in der Ideologie die Worte Frau Alving's aus Ibsens "Gespenster": "Nur an einem einzigen Knoten wollte ich zupfen; als ich den aber aufhatte, da gab die ganze Geschichte nach."

Wenn wir nun die das Bestehende bekämpfenden Ideologien in ihrem dynamischen Zusammenhang betrachten, welche Einheit im gesellschaftlichen Sein als Möglichkeitsspielraum der Einzelalternativen wirkt, so dass diese, ohne ihre

historische Einheit als solche aufzuheben, zueinander grosse konkrete Verschiedenheiten aufweisen können, so gehört zum realen Mittelpunkt in der Alltagspraxis der Menschen nicht nur die Methode, wie wir sie behandelt haben /wieder: von den Werbeslogans bis zur Universitätsphilosophie/, sondern auch die Perspektive, die dem Einzelmenschen bei seinen Entscheidungen mehr oder weniger deutlich vorzuschweben pflegt. Natürlich ist auch die Perspektive vor allem eine Kategorie des Alltagslebens. Es gibt darin kaum einen Konflikt, bei dessen Lösung nicht die Vorstellung eines zumindest verbesserten, wenn nicht gar von Grund aus geänderten Zustands eine wichtige Bedeutung für die jeweils fälligen Alternativentscheidungen hätte. Die empirische Vielheit solcher Perspektiven hat im Alltagsleben unmittelbar einen im konkreten Privatleben wurzelnden, unmittelbar auf das handelnde Individuum bezogenen Charakter. Trotzdem kommt es sicher äusserst selten vor, dass auch in dieser höchst konkreten Unmittelbarkeit, wenn auch oft unbewusst bleibend, nicht auch die Vorstellung allgemeiner Prinzipien wirksam wäre, die einen generell wünschenswerten Zustand zum bewegenden Untergrund der Entscheidung zu machen pflegt. /Natürlich ist dabei der wertwidrige Gegenpol als Fundament der Negation mitinbegriffen./ Nur weil in der Alltagspraxis solche Prinzipien mitwirken, wird es möglich, dass derartige, bei vielen Menschen auftauchende Perspektiven eine gesellschaftliche Allgemeinheit erhalten, dass sie zu Bestandteilen des

subjektiven Faktors der Geschichte werden können. In ideologisch verschärften Übergangszeiten, die oft Vorbereitungen von Umwälzungen werden, treten die positiven und negativen <sup>e</sup>perspektivenaspekte zumeist simultan auf: die in der spontanen Unmittelbarkeit an das persönliche Wohlergehen gebundene Aussicht auf eine generelle Aenderung der Lebensformen ist zumeist im selben Alltag auch eine Verneinung des Bestehenden /oder bestimmter Formen des Bestehenden/ und der Wunsch nach neuen Arten einer veränderten Lebensweise. Die Motive, die heute in die Richtung der Negation treiben, haben wir eben aufgezeigt, und es ist aus dieser Analyse klar ersichtlich, dass in dem Verneinen der Manipulation und ihrer theoretischen Fundierungen auch Momente einer positiven Perspektive stecken: die Sehnsucht nach einer nicht manipulierten Demokratie, zu deren Bilde auch Tatsachen der eigenen Vergangenheit die Farben und die Formen liefern. Selbstredend kann eine Vergangenheit - und sei sie an sich und insbesondere in den Wunschvorstellungen noch so anziehend, ja hinreissend - niemals in einem ökonomisch gründlich veränderten Sein tatsächlich, konkret neu verwirklicht werden. Der sich gesellschaftlich formierende historische Ablauf ist nicht weniger irreversibel als die Zeit selbst. Dennoch ist es durchaus möglich, dass solche Vorstellungen einer Perspektive, selbstverständlich mit zeitgemässen Umstellungen, in Krisenzeiten eine grosse und positive Rolle spielen können. Natürlich muss dabei stets im Auge behal-

ten werden, dass die gesellschaftliche Entwicklung im Gesamtmasstabe eine ungleichmässige ist. Daraus folgte in vielen Fällen der Perspektivenbildung die Vorbildlichkeit des entwickelteren Landes auf das sozial zurückgebliebenere. Man denke an die Einwirkung des nachrevolutionären Englands auf das vorrevolutionäre Frankreich im 18. Jahrhundert usw.

Heute ist es unvermeidlich, dass die Existenz der sozialistischen Länder auf die Umwälzungsperspektiven der kapitalistischen einen gewissen Einfluss ausübt. Allerdings ist dieser, wenigstens heute, sehr zwiespältig. Einerseits ist es unmöglich, dass eine prinzipiell gewordene Kritik der Manipulationsideologie an diesem Problemkomplex einfach vorübergehe; das ständig wachsende Interesse für den Marxismus, für seine Probleme ist ein deutliches Zeichen dafür. Andererseits hat die sozialistische Lebensweise, das sie zusammenfassende, leitende und organisierende System seit der Entfaltung der Stalinschen brutalen Manipulation Entscheidendes an Anziehungskraft, an der Fähigkeit als Perspektive für die Überwindung der kapitalistischen Manipulation dienen zu können, verloren. Die Art, wie man die Stalinsche Methode in den sozialistischen Ländern bisher zu überwinden versucht hat, konnte noch kaum etwas dazu beitragen, dieses Bild wesentlich zu verändern. Dabei spielt naturgemäss die ökonomische Entwicklung, das Lebensniveau etc. eine bestimmte Rolle. Wir glauben jedoch in diesem Fall keine wirklich ausschlaggebende. Nicht

nur der grosse ideologische Einfluss zu Lenins Zeiten, als der materielle Niveauabstand viel grösser war, spricht dafür. Entscheidend ist, dass die beginnende Systemkrise im Kapitalismus vorläufig mit keiner akuten Gefährdung des erreichten Wohlstands droht: dessen Schutz spielt daher in der Bestimmung des Gehalts der gegen die Manipulation gerichteten Ideologie keine ausschlaggebende Rolle. Freilich bleibt dabei die Tatsache bestehen, dass das niedrigere Lebensniveau in den sozialistischen Ländern ihrer Vorbildlichkeit, der Bewertung ihres Seins als Perspektive für den Alltag des Kapitalismus entgegenwirkt. Weitaus wichtiger ist jedoch, dass in dem Modell der Stalinschen Manipulation die seismässige Vereinigung von Freiheit und sinnvoller Notwendigkeit in der Lebensführung, von Persönlichsein in untrennbarer Verknüpfung mit der Gesellschaftlichkeit verloren ging oder zumindest stark verblasste. Nach der Entlarvung der Illusion, als ob die gegenwärtige kapitalistische Manipulation ein Organ von Freiheit und Individualität werden könnte, entsteht deshalb der Regel nach bloss ein Lebensvacuum, höchstens erfüllt von Erneuerungsträumen einer vorimperialistischen Demokratie, eines rein utopischen Sozialismus, aber der die Stalinsche Manipulation noch nicht wirklich überwundene Sozialismus kommt als Moment der praktisch fruchtbar wirksamen Perspektivenbildung kaum in Frage. Das hat einerseits eine weit- und tiefgehende Steigerung der allgemeinen Desorientiertheit zur Folge, andererseits das einflussvolle Verbreitetsein von Ideologien rein idealistisch-utopistischen

Charakters; die heute immer wider auftauchende Ideologie einer abstrakten Revolution überhaupt, entspringt, wie wir gesehen haben, unmittelbar objektiv daraus, dass Minoritäten in den manipulierten Herrschaftssystemen vor allem durch solche happeningartigen Aktionen sich eine Öffentlichkeit erzwingen können, hauptsächlich aber daraus, dass solange die Überreste der Stalinschen Periode nicht wirklich, theoretisch und vor allem praktisch überwunden sind, weder im Denken die Überlegenheit der Marxschen Methode, noch im gesellschaftlichen Sein die der real sozialistischen Lebensweise eine echte, für die gesamte Welt sichtbare, ihre Perspektiven entscheidend beeinflussende Gestalt erlangen können.

Diese Betrachtungen sind nicht mit dem Anspruch oder der Absicht irgendeiner politischen Voraussage niedergeschrieben worden. Es sollte bloss gezeigt werden, wie heterogene und voneinander, wenigstens unmittelbar, unabhängige Kräfte für die Ausbildung eines solchen dynamischen Komplexes in Betracht kommen, die unter Umständen imstande sind, eine neue Etappe in der Menschheitsentwicklung ins Leben zu rufen. Politische Voraussetzungen und Entscheidungen können sie aber nur hervorrufen, wenn sie neue reale dynamische Totalitäten werden. Ein höchst wichtiger Teil dieser Wirkungen ist infolge der Fehlentwicklung des Marxismus unter Stalin heute wissenschaftlich noch nicht behandelbar. Da diese, wie wiederholt hervorgehoben, die asiatischen Produktionsverhältnisse aus dem Marxismus

einfach entfernt hat, da sie demzufolge jahrzehntelang nicht zur Kenntnis genommen, geschweige denn wissenschaftlich weitergebildet wurden, wissen wir über die ökonomischen Grundlagen der asiatischen Entwicklungen so gut wie nichts wissenschaftlich Fundiertes. Jeder Politiker muss selbstverständlich stets mit ihnen rechnen, auf sie politisch-ideologisch reagieren, einerlei, wie viel von ihren bewegenden Gesetzmäßigkeiten er auch nur zu ahnen imstande ist. Die notwendige theoretische und historische Unfundiertheit dieses so wichtigen Teiles der konkreten Entwicklung ist mit allen ihren Folgen ebenfalls eine wichtige Komponente jenes Komplexes, dessen Dynamik das ~~eine~~wichtigste ~~Kom~~Schicksal des Menschengeschlechts für eine bestimmte Strecke bestimmen wird. Dass der Marxismus bis jetzt noch sehr wenig tat, um dieses Versäumnis des letzten halben Jahrhunderts einzuholen, ist gleichfalls ein Moment jener seiner Schwächen, die seinem Einfluss in der Ausbildung einer Perspektive für die konkrete Bestimmung politisch-sozialer Zielsetzungen hindernd im Wege steht. Ein Bild des gesellschaftlichen Seins unserer Tage wäre ohne diese negativ-kritische Feststellung bis zur Unwahrhaftigkeit unvollkommen. Dabei darf nicht vergessen werden, dass das Fehlen dieses Moments in der marxistischen Erkenntnis des gegenwärtigen Seins ebenfalls dazu beitrug, den Anteil des Marxismus an echt sozialistischen Tendenzen im sich jetzt ausbildenden subjektiven Faktor zu vermindern.



eine echte Ontologie, vor allem eine marxistische, muss sich unter solchen subjektiven wie objektiven Bedingungen auf die - vorbehaltsvolle - Feststellung der allerallgemeinsten Bestimmungen beschränken. Dabei zeigt sich einerseits, dass die Entfremdung auf dieser Stufe viel weniger an einzelne Momente des ökonomischen Prozesses gebunden erscheint als früher. Die sie verursachenden gesellschaftlichen Prozesse erscheinen zumeist als Mikrokosmen innerhalb des Gesamtprozesses, in denen aber ihre wesentlichen Bestimmungen wirkend erhalten bleiben. Schon das weist auf unsere frühere Feststellung zurück, dass nämlich neue Formen der Entfremdung der Regel nach Erscheinungsweisen eines Fortschritts, einer Höherentwicklung auf dem Niveau der Gattungsmässigkeit an sich sind. Aber dadurch, dass diese sich in einer neuen Weise von ihrem Fürsichsein unabhängig macht, ja Erscheinungsformen erzeugt, deren innere Dynamik geradezu auf ein Annullieren dieses Fürsichseins gerichtet zu sein scheint, auf seinen vollständigen Ersatz durch ein Ansichsein, das den Anspruch erhebt, das Fürsichsein zu sein, entsteht nicht bloss eine kompliziertere, vielfältigere Umwelt der Entfremdung. Diese selbst wird, bei aller Eindeutigkeit in der Hauptfrage, eben dadurch eine ausserst vielgestaltige, die Persönlichkeit der Menschen sozusagen von allen Seiten zersetzende Kraft. Freilich darf dabei nicht übersehen werden, dass die dialektische

~~Gegensätzlichkeit~~  $\sqrt{\text{für sich im gesamtgesellschaftlichen Mass}}$

$\sqrt{\text{der Gattungsmässigkeit an sich mit der Gattungsmässigkeit}}$

stabe einen analogen Widerspruch ins Leben setzt, wie der von der Entwicklung der menschlichen Fähigkeiten und der menschlichen Persönlichkeit auf dem Niveau des individuellen Lebens vor. Natürlich liegt auch hier keine blosse Analogie von gesellschaftlichem Makrokosmos und individuellem Mikrokosmos vor. Gerade weil beide von denselben gesellschaftlichen Prozessen hervorgebracht werden, haben sie selbständige Formen des Seins sowohl im Sicherhalten wie im Aufgehobenwerden. Die Selbstbefreiung des Individuums von seinem eigenen Entfremdesein setzt unter den beschriebenen Umständen eine entwickeltere kritische Einsicht in diese verwickelter wirkenden Komplexe voraus, als dies in früheren Zeiten notwendig war. Das bedeutet natürlich nicht, dass dieser Kampf nunmehr eine rein innenpersönliche Angelegenheit wurde, erst recht nicht eine Befreiungstendenz der sogenannten reinen Individualität von den Entfremdungstendenzen einer Gesellschaftlichkeit überhaupt. Schon bei Phänomenen wie der nonkonformistische Konformismus konnten wir beobachten, dass letztere Tendenzen den Einzelmenschen nur noch tiefer in seine Entfremdung verstricken.

All das hat eine Steigerung des ideologischen Moments in der Selbstbefreiung zur Folge, weist aber zugleich mit Nachdruck auf deren unaufhebbar gesellschaftlichen Grundcharakter hin. Die Beziehung des Kapitalismus zu den höheren

ideologischen Objektivationen zeigt diese Lage höchst deutlich. Während auf früheren Entwicklungsstufen des Kapitalismus sowohl die ordinäre schlechte Kunst wie die sogenannte offiziell-akademisch-schematische direkt oder übersichtlich vermittelt im Dienst der herrschenden Entfremdungstendenzen stand und der künstlerische Fortschritt - auch im rein ästhetischen Sinne - von dagegen rebellierenden Richtungen vertreten war, hat das Grosskapital der Gegenwart gerade die herrschenden Tendenzen der als künstlerisch fortschrittlich geltenden Kunst in den Dienst der weitanschaulichen Verankerungen des Entfremdetseins zu stellen versucht; oft mit Erfolg. Natürlich gab es auch in der früheren Kunst apologetische Strömungen; es ist jedoch bezeichnend, dass diese zumeist nicht nur inhaltlich die grosse Kunst trivialisierten, sondern auch deren bedeutenden Erneuerungen der Formenwelt in eine pseudoartistische Kitschigkeit herunterzerzerten. Das Eindringen des grosskapitalistischen Einflusses in beträchtliche Teile der wirklich führenden künstlerischen Produktion ist jedoch ein Phänomen unserer Manipulationswelt. Und vom ideologischen Standpunkt, der uns hier vor allem beschäftigt, als Organ zur Verfestigung der Entfremdungen, sowohl in der Gesellschaft wie in den sie bildenden einzelnen Individuen.

Wie weit und auf welcher von beiden Seiten diese Annäherungen bewusste sind, gehört nicht hierher; über Motive wird hier nicht abgestimmt. Diese kön-

nen ihrem Ursprung nach kritische, ja das Bestehende schroff ablehnende, rebellierende sein. Wenn aber die Ideologen aus ehrlicher Empörung gegen Auschwitz, gegen die Atombombe etc. ein Weltbild der a prioriischen Hoffnungslosigkeit für jede Auflehnung gegen die neuen Entfremdungen entwerfen, so unterstützen sie - einerlei, was sie gewollt - in ihrer Praxis doch das System der manipulierenden Entfremdung.<sup>38/</sup>

Die Verbindungen, die Wechselwirkungen zwischen individuellen Auflehnungstendenzen gegen die eigene Entfremdung und der ideologischen Stellungnahmen zur gesellschaftlichen Gesamtlage /oder zu einem ihrer wichtigen Komplexe/ sind also ausserordentlich kompliziert und ergeben damit einen Spielraum auch für das, was Engels den "Sieg des Realismus" in der Kunst genannt hat: für die Möglichkeit des Umschlagens einer auf dem Niveau der subjektiven Bewusstheit falschen, ja retrograden Tendenz in objektive Fortschrittlichkeit, in einen praktischen Destruktionsversuch der Entfremdung. /Natürlich ist auch die entgegengesetzte Möglichkeit real vorhanden./ Es ist aber bezeichnend für die komplizierte, ungleichmässige Entwicklung hervorrufende Beschaffenheit solcher Zusammenhänge, dass das oft erwähnte Moment des verstärkten Gewichts der Ideologie im Austragen von Entfremdungskomplexen polar wirkt: da die auf Ideologie /auf "Ausfechten"/ gerichtete Komponente im Verhältnis zur vorwiegend gestaltenden zunimmt, setzt der "Sieg des Realismus" eine weit stärkere Bewusstheit voraus als im

19. Jahrhundert, seine Chancen nähern sich im Durchschnitt oft dem Nullpunkt; es gibt freilich auch schroffe vehemente Arten des Umschlags. Jedoch, wie immer in der Marxschen Methode, bedeutet die Feststellung eines solchen hochverallgemeinerten Zusammenhangs weder eine schrankenlose Variabilität der Lösungen, noch eine eindeutig streng gesetzlich vorgeschriebene Kausalreihe. Solche Formulierungen bleiben Bestimmungen von allgemeinen Bedingungen, d.h. von Möglichkeitsspielräumen innerhalb deren Bereich, die jeweils wirksamen konkreten Faktoren der Praxis - von Personen oder Gruppen - in ihrem jeweiligen Geradesosein zur Geltung gelangen können. Der faktische Ablauf enthält also immer Elemente von unaufhebbareren Zufälligkeiten. Dabei wird der Leser unserer bisherigen Ausführungen wissen, dass solche Zufälle eben Elemente des Geradesoseins eines jeden Prozesses in jedem Seinskomplex und insbesondere ausgeprägt im gesellschaftlichen Sein sind, und dass ihre Unaufhebbarkeit auch danach sich verfestigt oder verflüchtigt, wie gross die Rolle der rein persönlichen Akte im betreffenden Prozess ist. Und hier war vor allem von den sozialen Chancen der Selbstbefreiung des Individuums von der eigenen Entfremdung die Rede.

Darum sind Zufälligkeiten dieser Art auch im gesellschaftlichen Prozess der Aufhebung der ökonomisch-sozialen Grundlagen der Entfremdungen wirksam. Nur entsteht dabei eine Proportionsverschiebung von solchem Ausmasse, dass die unmittel-

bar geradezu als ein Anderssein erscheint. Denn die Zufälle - in diesem Fall Neigungen, Einstellungen, Fähigkeiten, Bildungsgrundlagen etc. der Einzelmenschen - sind zwar im soeben behandelten Fall Eigenschaften von Individuen, deren Vorhandensein überhaupt, deren Mischung in den betreffenden Persönlichkeiten vom gesellschaftlichen Geschehen aus einen vorwiegend zufälligen Charakter haben müssen. Ist dagegen von diesem Geschehen selbst die Rede, so entstehen spontan objektiv Typengruppen, deren Grösse, Zusammensetzung etc. bereits unmittelbar und sachlich dominierend gesellschaftliche Beschaffenheiten und Richtungen zeigen, bei denen sich die gesellschaftliche Fundierung schon darin äussert, wie gross die Wahrscheinlichkeit ihres Vorhandenseins überhaupt, ihrer Entwicklungshöhe etc. zu sein pflegt. Diese Wahrscheinlichkeit ist im gesellschaftlichen Sein objektiv vorhanden, lässt sich aber weder "testen", noch können aus solchen evtl. gemachten "Tests" genaue statistische Wahrscheinlichkeiten ausgerechnet werden. Denn gerade hier zeigt sich, dass jede Wendung im Entwicklungskampf qualitativen Charakters ist. Das kann jedem leicht einleuchten, der die ökonomischen Grundverhältnisse der einzelnen Formationen miteinander vergleicht. Die Ansätze dazu sind natürlich auch im Übergang von der einen zum anderen in statu nascendi objektiv vorhanden, allerdings ziemlich schwer mit wissenschaftlicher Genauigkeit feststellbar; die sind auch bis jetzt sehr wenig erforscht. /Wir wissen z.B. noch sehr wenig Genaues und Bestimmtes über die Periode, die zwischen Auflö-

sung der Sklavenwirtschaft und Ausbildung des Feudalismus liegt./ Bei den in einer Etappe führenden Menschentypen ist die Frage noch komplizierter. Zwar hat, ungeführt seit Pareto, die moderne Soziologie Untersuchungen über die sogenannten "Eliten" in Gang gebracht, jedoch so sehr eine relativ bereits formierte Gesellschaft praktisch sicher weiss, was für eine "Elite" sie braucht und darum eine solche ausbildet, so wenig lassen sich die so gewonnenen Kenntnisse auf die Übergänge zu neuen Formen anwenden. Denn das Versagen einer Formation oder einer ihrer Etappenformen äussert sich höchst augenfällig gerade in der Unfähigkeit ihrer "Elite" mit der neuwerdenden Wirklichkeit ideologisch und praktisch fertig zu werden, d.h. sowohl die echten Konflikte wie die richtigen Methoden ihres Ausfechtens richtig wahrzunehmen. Dass wir am Anfang einer solchen Wende stehen, zeigt sich sehr deutlich gerade auf diesem Gebiet. Es gibt bereits - und zwar nicht nur unter den Revoltierenden - eine immer grössere und gewichtigere Anzahl von Kritikern, die nicht die Unzulänglichkeit von Einzelnen sondern die der heutigen Herrschaft zugrunde liegenden methodologischen Einstellungen, von der Tagespraxis bis zur Methodologie der Wissenschaften, bis zu deren "weltanschaulichen" Grundlagen zum Gegenstand ihrer Kritik machen.<sup>39/</sup>

Die früher angedeuteten weltpolitischen Ereignisse sind für diese Fragen vor allem darum so bedeutsam, weil sie die Schranken der bisher als wissenschaftlich fundierten,

als unfehlbar genandhabten Praxis in entscheidenden Lebensfragen offenbar machen. Dass sie im Alltagsleben zumeist noch als individuelle Fehler einzelner Politiker bewertet werden, zeigt das Stadium an, in dem wir uns befinden: die Begegnung der weltanschaulich-wissenschaftlichen Kritik mit der aus der Unzufriedenheit des Alltagslebens aufsteigenden spontan-ideologischen hat in grossem Masse noch nicht stattgefunden. Es ist gar keine Frage, dass die geschilderten bedeutsamen Ereignisse nicht nur beiden Tendenzen starke Impulse geben, sondern dass Sichertreffen beider beschleunigen und intensivieren können. Nicht nur, weil die Unfähigkeit der herrschenden Klassen und ihrer "Eliten", anders als in der gewohnten alten Weise auf Ereignisse zu reagieren, schon in diesem Stadium objektiv klar hervorgetreten ist, sondern weil in einer solchen Übergangszeit die Wahrscheinlichkeit, dass die Problematik der Grundlagen noch allgemeiner und vielseitiger ans ~~z~~ Licht treten wird, ausserordentlich gross ist. Auch wenn man in Betracht zieht, dass infolge unserer oft geschilderten Zurückgebliebenheit in der Anwendung der Marxschen Ökonomie auf die Gegenwart jene klaren Voraussetzungen, die Marx für seine eigene Zeit auf Grund seiner Methode und seiner Forschungen besitzen konnte, noch weitgehend fehlen, muss man <sup>na</sup> kein Utopist~~u~~ sein, um davon überzeugt zu sein, dass nicht alle alten Fehlentwicklungen bereits als Formen einer gegenwärtig akuten Problematik ans Licht getreten sind. Es genügt an die Negerfrage zu denken, deren Wurzeln bis in die Zeit der Sklavenimporte zu-



rückgreifen, die aber erst in unseren Tagen, zusammen mit Vietnam, mit dem Krach des Neokolonialismus, der von der CIA geleiteten Aussenpolitik zur Explosion kam. Es wird dabei auch allmählich sichtbar, dass es sich um Konflikte handelt, in denen die objektive Unwiderstehlichkeit im Entstehen der Gattungsmässigkeit an sich /in der Negerfrage: Integration/ mit der den Konflikt erst wirklich, gesellschaftlich-menschlich zu lösen fähigen Gattungsmässigkeit für sich in Gegensatz geraten kann. Der immer latente Gegensatz wird erst auf hochentwickelter Stufe zum akuten. Wer garantiert, ob ähnliche Rechnungen aus dem bisher glorreich scheinenden Erbe nicht schon morgen oder übermorgen präsentiert werden? Auch der Hinweis auf solche Möglichkeiten ist nicht als Voraussage gemeint. Denn mit den heute in Gebrauch befindlichen Methoden kann nur das verwaltet werden, das auch spontan irgendwie funktionieren würde. Sobald eine heterogene Wirklichkeit sich im Bereich der "extrapolierend" homogenen Manipulation zeigt, muss - zumindest in vielen Fällen von grosser Bedeutung - die Weisheit ihrer derartigen Manipulation theoretisch wie praktisch versagen.

Damit erscheint als theoretischer /und einst praktisch werdender/ Mittelpunkt der Krise selbst und des Auswegs aus ihr: die falsche Stellung der Menschen zur Wirklichkeit infolge des Manipulationssystems und seine Überwindung. Es ist ein gemeinsames Kennzeichen echter Umwälzungen, dass

falsche Stellungnahmen zur Wirklichkeit, die zu Hindernissen der angemessenen menschlichen Lebensführung geworden sind, ideologisch zerschlagen und von entsprechenden neuen Stellungnahmen, Objektivationen abgelöst werden. Unsere konkret gesellschaftlichen Analysen haben gezeigt, dass unsere anfängliche Behauptung, Carnap /und der Neopositivismus/ spiele in der Ideologie der Gegenwart jene Rolle, die Thomas von Aquino im Hochmittelalter, dem Wesen nach keine Übertreibung war. Es ist für die ideologische Lage nach dem zweiten Weltkrieg charakteristisch, dass ein so fähiger Gelehrter wie A. Gehlen selbst in 1961 diesen ideologischen Zustand noch als eine endgültige Errungenschaft der Menschheitsentwicklung aufzufassen, ~~endgültigkeits~~ ~~errungenschaft~~ ~~dar~~ ~~mens~~ dass er, zumindest für die Ideologie, ein Ende der Geschichte zu verkünden wagte. Er meint, die Folgerung wäre "weniger überraschend, wenn ich sage, dass ideengeschichtlich nichts mehr zu erwarten ist, sondern dass die Menschheit sich in dem jetzt vorhandenen Umkreis der grossen Leitvorstellungen einzurichten hat, natürlich mit der dann noch dazuzudenkenden Mannigfaltigkeit von allerlei Variationen. So sicher die Menschheit religiös angewiesen ist auf die seit sehr langer Zeit ausformulierten grossen Typen von Heilslehren, so sicher ist sie auch in ihrem zivilisatorischen Selbstverständnis festgelegt... Ich exponiere mich also mit der Voraussage, dass die Ideengeschichte abgeschlossen ist, und dass wir im Post-histoire angekommen sind ... Die Erde wird demnach in der glei-

chen Epoche, in der sie optisch und informatorisch übersehbar ist, in der kein unbeachtetes Ereignis von grösserer Wichtigkeit mehr vorkommen kann, auch in der genannten Hinsicht Überraschungslos. Die Alternativen sind bekannt, sowie auch auf dem Felde Religion, und sind in allen Fällen endgültig." 40/ Die absolute Vollendung und Entgültigkeit der universellen Manipulation kann schwerlich eindeutiger verherrlicht werden. Und darum erscheint hier - was selten so klar verkündet worden ist - die Entfremdung des Menschen als endlich erreichter, endgültiger Zustand der Menschheitsentwicklung.

Diese gewandt fingierte Endgültigkeit ist jetzt um Begriff zusammenzubrechen, und zwar in fast allen Ländern, in denen sie die Ideologie beherrscht hat. Gleichviel wie tief dieser Krach bereits objektiv-gesellschaftlich gediehen ist, er ist so laut geworden, dass viele, die gestern noch taub waren oder sich taub stellten, aufhören, ja selbst das Gehörte weiterzugeben bereit scheinen. Das bedeutet, dass alle bisher isolierten und darum zumeist zu Stummheit verurteilten Auflehnungsversuche gegen die Entfremdungen, jetzt laut zu werden beginnen können. Man muss einen solchen Anfang als Ansatz für neue Entwicklungsmöglichkeiten begrüßen, wenn man auch objektiv festzustellen gezwungen ist, dass die individuellen, die rein theoretischen, die politisch-sozialen Auflehnungen gegen die Entfremdung

noch weit davon entfernt sind, sich zu einem praktisch werdenden subjektiven Faktor zusammenzufassen. Es kann unmöglich die Aufgabe einer philosophischen Untersuchung, wie die unsrige ist, sein, das Wie?, Wo?, Wann? einer solchen Bewegung gedanklich vorwegnehmen zu wollen; sie kann auch gar nicht die Mittel besitzen, diesen Gang irgendwie in voraus, mit einer bestimmbaren Wahrscheinlichkeit vorzusehen. Philosophisch sichtbar ist bloss - und das ist nicht wenig - dass jede echte Abkehr von der Manipulation, jede echte Wendung zu ihrer Überwindung ein geistiges oder praktisches Gerichtetsein auf die Wirklichkeit selbst, auf das gesellschaftliche Sein als Grundlage alles Denkens und Tuns, die zu teleologischen Setzungen in Theorie und Praxis führen können, als Wesen in sich birgt. Eine - gesellschaftlich - so entstehende, sich immer verschärfende Konfrontation des gesellschaftlichen Seins mit den Versuchen, mit den Methoden seiner Manipulation wird voraussichtlich den tiefsten Gehalt der kommenden geistigen Kämpfe ausmachen, den mehr oder weniger bewussten Mittelpunkt auch der politisch-sozialen Kämpfe abgeben. Es ist also die Rückwendung zum gesellschaftlichen Sein selbst, als zur unaufhebbaren Grundlage einer jeden menschlichen Praxis, eines jeden wahren Gedankens, die die Befreiungsbewegung von der Manipulation auf allen Gebieten des Lebens charakterisieren wird. Diese

Grundtendenz als solche kann philosophisch voraussehbar sein. Die prinzipielle Unmöglichkeit, das konkrete Geradesosein so entstehender Bewegungen mit den Mitteln der Philosophie in voraus zu bestimmen, bedeutet allerdings nicht eine Ohnmacht des marxistischen Denkens solchen konkreten Qualitäten realer Prozesse gegenüber. Im Gegenteil. Gerade weil der Marxismus imstande sein kann, das prinzipbildende Wesen einer Bewegung auch in ihrer Allgemeinheit simultan, aber aus verschiedener Sicht, mit der Eigenart einmaliger Prozesse zu erkennen, kann er das Bewusstwerden solcher Prozesse adäquat erfassen und konkret fördern. Der stalinistisch erstarrte Marxismus muss bei jeder derartigen Aufgabe versagen. Wenn der Marxismus im Laufe der gegenwärtigen Krise der Manipulation, parallel mit den Versuchen, wirkliche Auswege für Gesellschaften und Einzelmenschen aufzudecken, sich wirklich findet, kann diese seine Berufenheit zur Realität werden. In jenem Briefwechsel /1845/, der die Jugendschriften von Marx in den "Deutsch-Französischen Jahrbüchern" einleitet, heißt es programmatisch: "Die Reform des Bewusstseins besteht nur darin, dass man die Welt ihr Bewusstsein innerwerden lässt, dass man sie aus dem Traume über sich selbst aufweckt, dass man ihre eigenen Aktionen ihr erklärt." 41/ Für das Erwecken einer solchen Methode, die ein derartiges Erklären möglich erst möglich macht, er-

strebt diese Schrift einige, ein Wegweisen ermöglichende  
Anregungen zu bieten.

- o - 0 - o -

MTA FIL. INT.  
Lukács Arch.

## Kapitel VIII. Die Entfremdung

### ANMERKUNGEN

#### 1.

1. Pascual Jordan: Der Naturwissenschaftler vor der religiösen Frage, Oldenburg/Hamburg 1963, S. 341.
2. MEGA III. S. 154.
3. ebd. 157.
4. ebd. 160/1.
5. ebd. 155.
6. Marx: Theorien über den Mehrwert, Stuttgart 1921, S. 309/10.
7. C. Wright Mills: Die amerikanische Elite, Hamburg 1962, S. 390.
8. Adam Ferguson: Abhandlung über die Geschichte der bürgerlichen Gesellschaft, Jena 1904, S. 256/7.
9. Marx: Das Kapital I., Hamburg 1914, S. 140.
10. Marx: Das Elend der Philosophie, Stuttgart 1919, S. 162.
11. Marx: Briefe an Kugelmann, 17,4,1871, Berlin 1927, S. 98.
12. Marx: Brief an V.I. Sassulitsch, Diets 19. S. 388/9.
13. MEGA III. S. 120.
14. ebd. 118/9.
15. ebd. 118.
16. Engels: Dialektik der Natur, MEGA Sonderausgabe, S. 697.
17. MEGA III. S. 86.
18. ebd. 113.

19. Engels: Der Ursprung der Familie, Stuttgart 1919, S.42.
20. Ernst Bloch: Geist der Utopie, München/Leipzig 1918, S. 416.
21. Spinoza: Sämtliche Werke I. S. 180.
22. Engels: Der Ursprung der Familie, a.a.O. S. 50/1.
23. Leider ist unsere Erkenntnis dieses Gebiets höchst beschränkt und unsicher. Über die Grössenverhältnisse z.B. der verschiedenen Lösungstypen dieser Frage, wissen wir vielzuwenig. Und zwar nicht nur darüber, wie gross der faktische Umkreis der Befreiungsbewegung überhaupt ist, sondern auch darüber, wie gross der Anteil von echt menschlichen Lösungen an ihr ist.
24. Georg Lukács: Die Eigenart des Aesthetischen I. S. 696 ff.
25. MEGA III. S. 348.; Lenin: Sämtliche Werke XV. S. 127/31.
26. Marx: Rohentwurf, Moskau 1939, S. 387/8.
27. Marx: Lohn, Preis und Profit, Berlin 1928, S. 58.
28. Lenin: Was tun?, Sämtliche Werke IV/II. S. 159,190/1,205/6, 212.
29. MEGA I/I. S. 596.
30. ebd. 437.
31. ebd. 598.
32. MEGA III. S. 89.
33. ebd. 117.

MTA FIL INT.  
Lukács Arch.

415



2.

1. Dietz I. 49. Xenophanes 15/6.
2. Feuerbach: Vorläufige Thesen zur Reform der Philosophie;  
Sämtliche Werke II. S. 248.
3. ebd. 249.
4. MEGA III. S. 151.
5. MEGA V. S. 34.
6. ebd. 540.
7. MEGA I/1. S. 607.
8. ebd. 587.
9. ebd. 595.
10. ebd. 598.
11. ebd. 599.
12. MEGA III. S. 206.
13. ebd. 254.
14. ebd. 124/5.
15. Treitschke: Deutsche Geschichte im Neunzehnten Jahrhun-  
dert III., Leipzig 1927, S. 401.
16. Feuerbach: Grundsätze der Philosophie der Zukunft, a.a.O.II.  
S. 285.
17. Rosenkranz: Hegels Leben, Berlin 1844. S. 537/8.
18. Kierkegaard: Gesammelte Werke 12. Jena 1909, S. 43.
19. Jaspers-Bultmann: Die Frage der Entmythologisierung,  
München 1954, S. 36.
20. Baudelaire, Oeuvres de, I. S. 136.

21. Dante: Die göttliche Komödie, Gesang XXVII.
22. Hegel: Enzyklopädie, § 190, Zusatz.
23. Kapital I. a.a.O. S. 145/6.
24. ebd. 4.
25. ebd. 38/9.
26. ebd. 145.
27. Frazer: Der goldene Zweig, Leipzig 1928, S. 132/3.
28. Kapital I. a.a.O. S. 69.
29. Carnap: Scheinprobleme in der Philosophie, Hamburg 1966, S. 61/2
30. Hegel: Phänomenologie des Geistes, Leipzig 1909, S. 159.
31. MEGA VI. S. 528.
32. Marx: Kapital III/II. a.a.O. S. 112/3.
33. ebd. 312.
34. Max Weber: Wirtschaft und Gesellschaft, Tübingen 1921, S. 227.
35. ebd. 812.
36. Buonaluti: Geschichte des Christentums I., Bern 1948, S. 63.
37. Max Weber: Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie,  
Tübingen 1920, S. 103. und 105.
38. Buonaluti a.a.O. 354.
39. Max Weber a.a.O. 252.
40. ebd. 209.
41. ebd. 210.
43. Kolakowski: Jesus Christ prophet and Reformer, Tri-Quarterly  
1967/9, S. 73.
44. Feuerbach: Das Wesen der Religion, a.a.O. VIII. S. 233.
45. Max Weber: Gesammelte politische Schriften, München 1921,  
S. 440.

46. Claudel-Gide: Zweifel und Glaube; Briefwechsel, München 1965, S. 89.
47. Simone Weil: Das Unglück und die Gottesliebe, München 1961, S. 212/3.
48. Simone Weil: Schwerkraft und Gnade, München 1954, S. 270/1.
49. ebd. 275.
50. Nyberger Konferenz Europäischer Kirchen 1959, S. 71.
51. Karl Barth: Dogmatik im Grundriss, Berlin 1948, S. 62.
52. Jaspers: Der philosophische Glaube angesichts der Offenbarung, München 1962, S. 431.
53. ebd. 53/4.
54. ebd. 90.
55. Teilhard de Chardin: Der Mensch im Kosmos, München 1959, S. 4.
56. ebd. 247 ff.
57. ebd. 265.
58. Teilhard de Chardin: Der göttliche Bereich, Olten und Freiburg im Breisgau 1962, S. 191. und 193.
59. Marx: Das Blend der Philosophie, a.a.O. S. 27.
60. Frazer a.a.O.
61. Dass auf bestimmten Entwicklungsstufen des gesellschaftlichen Lebens sich der Affekt Furcht auch zu dem der Angst differenziert und dieser ihm seitweilig oft gänzlich zu verdrängen scheint, wie gerade in unserer Zeit, berührt nicht das Wesen der Sache. Angst ist einfach Furcht ohne deutlich bestimmten oder gar bestimmaren Gegenstand, ein Affekt für welchen die Möglichkeiten /die Möglichkeiten vor allem, die aus hemmenden eigenen oder auch fremden Aktivitäten entspringen/ ausschlaggebend sind.

62. Marx: Kapital III/II. a.a.O. S. 355.
63. Goethe: Sämtliche Werke I., Stuttgart 1863, S. 241.
64. ebd. 289.
65. Spinoza: Ethik a.a.O. S. 181.
66. Goethes Gespräche mit Eckermann, II. Leipzig 1908, S. 418.
67. Marx: Kapital a.a.O. I. S. 46.
68. Jaspers-Bultmann: Die Frage der Entmythologisierung a.a.O. S. 36.
69. A.T. Robinson: Gott ist anders, München 1964, S. 44/5.
70. Das bedeutet natürlich nicht, dass aus der Gesamtlage entspringende Reformbestrebungen, wie Recht auf Scheiden, gemischte Ehen, Aufhebung des Coelibats etc. gesellschaftlich gleichgültig wären. Die Stellungnahmen zu ihnen haben bloss mit dieser Grundlage so gut wie nichts zu tun, - spielen sich auf politischer Ebene ab.

3.

1. Marx: Kapital I. a.a.O. S. 703.
2. ebd. III/II. S. 324.
3. Marx: Rohentwurf a.a.O. S. 18/9.
4. ebd. 29.
5. Engels: Anti-Dühring, MEGA Sonderausgabe, S. 304.
6. MEGA III. S. 206.
7. ebd. 254.
8. ebd. 85/6.

MTA FIL. INT.  
Lukács Arch.

9. Marx: Das Elend der Philosophie a.a.O. S. 162.
10. Dass Riesmann eine andere, psychologisierende Terminologie anwendet, ändert an der Richtigkeit seiner Beobachtung sehr wenig.
11. Marx: Das Elend der Philosophie a.a.O. S. 162.
12. Marx: Kapital I. a.a.O. S. 196.
13. ebd. 716.
14. Briefe ... an Sorge, Stuttgart 1906, S. 42.
15. Lenin: a.a.O. IV/II. S. 158.
16. ebd. 163 ff.
17. ebd. 216/7.
18. Marx: Lohn, Preis und Profit, a.a.O. S. 58.
19. Marx: Kapital I. a.a.O. S. 325.
20. MEGA II. S. 419.
21. Marx: Rohentwurf a.a.O. S. 387/8.
22. ebd. 31.
23. Marx: Kapital I. a.a.O. S. 321.
24. Karl Mannheim: Mensch und Gesellschaft im Zeitalter 16. und 19.
25. Marx: Der Bürgerkrieg in Frankreich, Leipzig, S. 59/60.
26. Hitler: Mein Kampf, München 1934, S. 200.
27. MEGA III. S. 85.
28. ebd. 118.
29. MEGA III. S. 119.
30. Marx: Kapital I. S. 353.

MTA FIL. INT.  
Lukács Arch.

31. Marx: Kapital I. S. 407.
32. Marx: Das Elend der Philosophie a.a.O. S.117.
33. Schopenhauer: Sämtliche Werke, Leipzig V. S. 301.
34. Jánossy Ferenc:
35. C.Wright Mills: Die Konsequenz, München 1959, S. 133 und 236.
36. Galbraith 242.
37. W.H. Whyte: The organisation Man, Utrecht 1961, S. 195.
38. Natürlich muss ein solcher Ausgangspunkt, etwa die Ablehnung von Auschwitz, der Atombombe etc. nicht zu einer derartigen Einstellung führen; ich verweise als Gegenbeispiel nur auf G.Anders.
39. Über diese Frage gibt es auch in Amerika eine ausgebreitete Literatur. Der weitaus bedeutendste Kritiker des Manipulationssystems ist bis jetzt C.Wright Mills.
40. Gehlen: Studien zur Anthropologie und Soziologie, Neuwied/Berlin 1963, S. 322/3.
41. MEGA I/I. S. 575.

MTA FIL. INT.  
Lukács Arch.

--- --

421