

György Lukács: Geschichte & Klassenbewusstsein.

Studien über marxistische Dialektik

Die Verdinglichung und das Bewusstsein des Proletariats

Radikal sein ist die Sache an der Wurzel fassen. Die Wurzel für den Menschen ist aber der Mensch selbst.

Marx: Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie.

<170.>

Es ist keineswegs zufällig, dass beide großen und reifen Werke von Marx, die die Gesamtheit der kapitalistischen Gesellschaft darzustellen und ihren Grundcharakter aufzuzeigen unternehmen, mit der Analyse der Ware beginnen. Denn es gibt kein Problem dieser Entwicklungsstufe der Menschheit, das in letzter Analyse nicht auf diese Frage hinweisen würde, dessen Lösung nicht in der Lösung des Rätsels der *Warenstruktur* gesucht werden müsste. Freilich ist diese Allgemeinheit des Problems nur dann erreichbar, wenn die Problemstellung jene Weite und Tiefe erreicht, die sie in den Analysen von Marx selbst besitzt; wenn das Warenproblem nicht bloß als Einzelproblem, auch nicht bloß als Zentralproblem der einzelwissenschaftlich gefassten Ökonomie, sondern als zentrales, strukturelles Problem der kapitalistischen Gesellschaft in allen ihren Lebensäußerungen erscheint. Denn erst in diesem Falle kann in der Struktur des Warenverhältnisses das Urbild aller Gegenständlichkeitsformen und aller ihnen entsprechenden Formen der Subjektivität in der bürgerlichen Gesellschaft aufgefunden werden.

I. Das Phänomen der Verdinglichung

1.

Das Wesen der Warenstruktur ist bereits oft hervorgehoben worden, es beruht darauf, dass ein Verhältnis, eine Beziehung zwischen Personen den Charakter einer Dinghaftigkeit und <171.> auf diese Weise eine »gespenstige Gegenständlichkeit« erhält, die in ihrer strengen, scheinbar völlig geschlossenen und rationellen Eigengesetzlichkeit jede Spur ihres Grundwesens, der Beziehung zwischen Menschen verdeckt. Wie zentral diese Fragestellung für die Ökonomie selbst geworden ist, welche Folgen das Verlassen dieses methodischen Ausgangspunktes für die ökonomischen Anschauungen des Vulgärmarxismus gezeitigt hat, soll hier nicht untersucht werden. Hier soll bloß – bei *Voraussetzung* der Marxschen ökonomischen Analyse – auf jene Grundprobleme hingewiesen werden, die sich aus dem Fetischcharakter der Ware, als Gegenständlichkeitsform einerseits und aus dem ihr zugeordneten Subjektverhalten andererseits ergeben; deren Verständnis uns erst einen klaren Blick in die Ideologienprobleme des Kapitalismus und seines Unterganges ermöglicht.

Bevor jedoch das Problem selbst behandelt werden könnte, müssen wir darüber ins Klare kommen, dass das Problem des Warenfetischismus ein *spezifisches* Problem unserer Epoche, des *modernen* Kapitalismus ist.

Warenverkehr und dementsprechend subjektive und objektive Warenf 515cehu(genp)-12 (hc)-4(ha)-5(t)-2(es)-3()-2(b)k4(ha)n4(ur

Wafonder(dem)-5(fü)-2(r)6()-14(di)4(-s)-3(p)--2(rimit-3(i)-9(v)4(e)--3(Gesel)-7(l)-5(sc)-5(ha)-4(ft)-3()-3(se)12(hr)4()-5(sc)-5(ha)-2

gebunden. Es zeigt sich dies doppelt. Die Produktion selbst in ihrer ganzen Konstruktion ist gerichtet auf Gebrauchswert, nicht auf Tauschwert, und es ist daher nur durch ihren Überschuss über das Maß, worin sie für die Konsumtion erheischt sind, dass die Gebrauchswerte hier aufhören, Gebrauchswerte zu sein und Mittel des Austausches werden, Ware. Andererseits werden sie Waren selbst nur innerhalb der Grenzen des unmittelbaren Gebrauchswerts, wenn auch polarisch verteilt, so dass die von den Warenbesitzern auszutauschenden Waren für beide Gebrauchswerte sein müssen, aber jeder Gebrauchswert für ihren Nicht-besitzer. In der Tat erscheint der Austauschprozess von Waren ursprünglich nicht im Schoß der naturwüchsigen Gemeinwesen, sondern da, wo sie aufhören, an ihren Grenzen, den wenigen Punkten, wo sie in Kontakt mit anderen Gemeinwesen treten. Hier beginnt der Tauschhandel, und schlägt von da ins Innere des Gemeinwesens zurück, auf das er zersetzend wirkt.« Wobei die Feststellung der zersetzenden Wirkung des nach innen gewendeten Warenverkehrs ganz deutlich auf die qualitative Wendung, die aus der Herrschaft der Ware entspringt, hinweist. Jedoch auch dieses Einwirken auf das Innere des Gesellschaftsaufbaues reicht nicht hin, um die Warenform zur konstitutiven Form einer Gesellschaft zu machen. Dazu muss sie – wie oben betont wurde – sämtliche Lebensäußerungen der Gesellschaft durchdringen und nach ihrem Ebenbilde umformen, nicht bloß an sich von ihr unabhängige, auf Produktion von Gebrauchswerten gerichtete Prozesse äußerlich verbinden. <173.> Der qualitative Unterschied zwischen Ware als einer Form (unter vielen) des gesellschaftlichen Stoffwechsels der Menschen und zwischen Ware als universeller Form der Gestaltung der Gesellschaft zeigt sich aber nicht bloß darin, dass die Warenbeziehung als Einzelperscheinung einen höchstens negativen Einfluss auf den Aufbau und auf die Gliederung der Gesellschaft ausübt, sondern dieser Unterschied wirkt zurück auf Art und Geltung der Kategorie selbst. Die Warenform zeigt als universelle Form auch an sich betrachtet ein anderes Bild wie als partikulares, vereinzelt, nicht herrschendes Phänomen. Dass die Übergänge auch hier fließende sind, darf aber den qualitativen Charakter des entscheidenden Unterschiedes nicht verdecken. So hebt Marx als Kennzeichen des nicht herrschenden Warenverkehrs hervor²:

»Das quantitative Verhältnis, worin sich Produkte austauschen, ist zunächst ganz zufällig. Sie nehmen sofern Warenformen an, dass sie überhaupt Austauschbare, d. h. Ausdrücke desselben Dritten sind. Der fortgesetzte Austausch und die regelmäßige Reproduktion für den Austausch hebt diese Zufälligkeit mehr und mehr auf. Zunächst aber nicht für die Produzenten und Konsumenten, sondern für den Vermittler zwischen beiden, den Kaufmann, der die Geldpreise vergleicht und die Differenz einsteckt. Durch diese Bewegung selbst setzt er die Äquivalenz. Das Handelskapital ist im Anfang bloß die vermittelnde Bewegung zwischen Extremen, die es nicht beherrscht, und Voraussetzungen, die es nicht schafft.« Und *diese* Entwicklung der Warenform zur wirklichen Herrschaftsform der gesamten Gesellschaft ist erst in dem modernen Kapitalismus entstanden. Darum ist es nicht weiter verwunderlich, dass der Personalcharakter der ökonomischen Beziehungen noch zu Beginn der kapitalistischen Entwicklung manchmal relativ klar durchschaut wurde, dass aber, je weiter die Entwicklung fortschritt, je kompliziertere und vermitteltere Formen entstanden sind, ein Durchschauen <174.> dieser dinglichen Hülle immer seltener und schwerer geworden ist. Nach Marx liegt die Sache so³: »In früheren Gesellschaftsformen tritt diese ökonomische Mystifikation nur ein hauptsächlich in Bezug auf das Geld und das zinstragende Kapital. Sie ist der Natur der Sache nach ausgeschlossen, erstens wo die Produktion für den Gebrauchswert, für den unmittelbaren Selbstbedarf vorwiegt; zweitens, wo, wie in der antiken Zeit und im Mittelalter, Sklaverei oder Leibeigenschaft die breite Basis der gesellschaftlichen Produktion bildet: die Herrschaft der Produktionsbedingungen über die Produzenten ist hier versteckt durch die Herrschafts- und Knechtschaftsverhältnisse, die als unmittelbare Triebfedern des Produktionsprozesses erscheinen und sichtbar sind.«

Denn nur als Universalkategorie des gesamten gesellschaftlichen Seins ist die Ware in ihrer unverfälschten Wesensart begreifbar. Erst in diesem Zusammenhang gewinnt die durch das Warenverhältnis entstandene Verdinglichung eine entscheidende Bedeutung sowohl für die objektive Entwicklung der Gesellschaft wie für das Verhalten der Menschen zu ihr; für das Unterworfenwerden ihres Bewusstseins den Formen, in denen sich diese Verdinglichung ausdrückt; für die Versuche, diesen Prozess zu begreifen oder sich gegen seine verheerenden Wirkungen aufzulehnen, sich von dieser Knechtschaft unter der so entstandenen »zweiten Natur« zu befreien. Marx beschreibt das Grundphänomen der Verdinglichung folgendermaßen⁴: »Das Geheimnisvolle der Warenform besteht also einfach darin, dass sie den Menschen die gesellschaftlichen Charaktere ihrer eigenen Arbeit als gegenständliche Charaktere der Arbeitsprodukte selbst, als gesellschaftliche Natureigenschaften dieser Dinge zurückspiegelt, daher auch das gesellschaftliche Verhältnis der Produzenten zur Gesamtarbeit als ein außer ihnen existierendes gesellschaftliches Verhältnis <175.> von Gegenständen. Durch dies quid pro quo werden die Arbeitsprodukte Waren, sinnlich übersinnliche oder gesellschaftliche Dinge... Es ist nur das bestimmte

2 Kapital III, MEW 25, S. 342.

3 Kapital III, MEW 25, S. 839.

4 Kapital I, MEW 23, S. 85. Zu diesem Gegensatz vgl. rein ökonomisch den Unterschied zwischen dem Austausch der Waren zu ihrem Wert und zwischen dem zu ihren Produktionspreisen. Kapital III, MEW 25, S. 186.

gesellschaftliche Verhältnis der Menschen selbst, welches hier für sie die phantasmagorische Form eines Verhältnisses von Dingen annimmt.«

An dieser struktiven Grundtatsache ist vor allem festzuhalten, dass durch sie dem Menschen seine eigene Tätigkeit, seine eigene Arbeit als etwas Objektives, von ihm Unabhängiges, ihn durch menschenfremde Eigengesetzlichkeit Beherrschendes gegenübergestellt wird. U. z. geschieht dies sowohl in objektiver wie in subjektiver Hinsicht. Objektiv, indem eine Welt von fertigen Dingen und Dingbeziehungen entsteht (die Welt der Waren und ihrer Bewegung auf dem Marke), deren Gesetze zwar allmählich von den Menschen erkannt werden, die aber auch in diesem Falle ihnen als unbezwingbare, sich von selbst auswirkende Mächte gegenüberstehen. Ihre Erkenntnis kann also zwar vom Individuum zu seinem Vorteil ausgenützt werden, ohne dass es ihm auch dann gegeben wäre, durch seine Tätigkeit eine verändernde Einwirkung auf den realen Ablauf selbst auszuüben. Subjektiv, indem – bei vollendeter Warenwirtschaft – die Tätigkeit des Menschen sich ihm selbst gegenüber objektiviert, zur Ware wird, die der menschenfremden Objektivität von gesellschaftlichen Naturgesetzen unterworfen, ebenso unabhängig vom Menschen ihre Bewegungen vollziehen muss, wir irgendein zum Warending gewordenes Gut der Bedarfsbefriedigung. »Was also die kapitalistische Epoche charakterisiert,« sagt Marx⁵, »ist, dass die Arbeitskraft für den Arbeiter selbst die Form einer ihm gehörigen Ware ... erhält. Andererseits verallgemeinert sich erst in diesem Augenblick die Warenform der Arbeitsprodukte.«

Die Universalität der Warenform bedingt also sowohl in subjektiver wie in objektiver Hinsicht eine Abstraktion der <176.> menschlichen Arbeit, die sich in den Waren vergegenständlicht. (Andererseits ist wiederum ihre historische Möglichkeit von dem realen Vollzug dieses Abstraktionsprozesses bedingt.) Objektiv, indem die Warenform als Form der Gleichheit, der Austauschbarkeit qualitativ verschiedener Gegenstände nur dadurch möglich wird, dass sie – *in dieser* Beziehung, in der sie freilich erst ihre Gegenständlichkeit als Waren erhalten – als formal gleich aufgefasst werden. Wobei das Prinzip ihrer formalen Gleichheit nur auf ihr Wesen als Produkte der abstrakten (also formal gleichen) menschlichen Arbeit begründet sein kann. Subjektiv, indem diese formale Gleichheit der abstrakten menschlichen Arbeit nicht nur der gemeinsame Nenner ist, auf den die verschiedenen Gegenstände in der Warenbeziehung reduziert werden, sondern zum realen Prinzip des tatsächlichen Produktionsprozesses der Waren wird. Es kann hier selbstredend nicht unsere Absicht sein, diesen Prozess, die Entstehung des modernen Arbeitsprozesses, des vereinzelt, »freien« Arbeiters, der Arbeitsteilung usw. noch so skizzenhaft zu schildern. Hier kommt es nur darauf an, festzustellen, dass die abstrakte, gleiche, vergleichbare, die an der gesellschaftlich notwendigen Arbeitszeit mit stets zunehmender Exaktheit messbare Arbeit, die Arbeit der kapitalistischen Arbeitsteilung zugleich als Produkt und als Voraussetzung der kapitalistischen Produktion erst im Laufe ihrer Entwicklung entsteht; also erst im Laufe dieser Entwicklung zu einer gesellschaftlichen Kategorie wird, die die Gegenständlichkeitsform sowohl der Objekte wie der Subjekte der so entstehenden Gesellschaft, ihrer Beziehung zur Natur, der in ihr möglichen Beziehungen der Menschen zueinander entscheidend beeinflusst⁶. Verfolgt man den Weg, den die Entwicklung des Arbeitsprozesses vom Handwerk über Kooperation, Manufaktur zur Maschinenindustrie zurücklegt, so zeigt sich dabei eine ständig zunehmende Rationalisierung, eine immer stärkere <177.> Ausschaltung der qualitativen, menschlich-individuellen Eigenschaften des Arbeiters. Einerseits, indem der Arbeitsprozess in stets wachsendem Maße in abstrakt rationelle Teiloperationen zerlegt wird, wodurch die Beziehung des Arbeiters zum Produkt als Ganzem zerrissen und seine Arbeit auf eine sich mechanisch wiederholende Spezialfunktion reduziert wird. Andererseits, indem in und infolge dieser Rationalisierung die gesellschaftlich notwendige Arbeitszeit, die Grundlage der rationellen Kalkulation, zuerst als bloß empirisch erfassbare, durchschnittliche Arbeitszeit, später durch immer stärkere Mechanisierung und Rationalisierung des Arbeitsprozesses als objektiv berechenbares Arbeitspensum, das dem Arbeiter in fertiger und abgeschlossener Objektivität gegenübersteht, hervorgebracht wird. Mit der modernen, »psychologischen« Zerlegung des Arbeitsprozesses (Taylor-System) ragt diese rationelle Mechanisierung bis in die »Seele« des Arbeiters hinein: selbst seine psychologischen Eigenschaften werden von seiner Gesamtpersönlichkeit abgetrennt, ihr gegenüber objektiviert, um in rationelle Spezialsysteme eingefügt und hier auf den kalkulatorischen Begriff gebracht werden zu können⁷.

Für uns ist das *Prinzip*, das hierbei zur Geltung gelangt, am wichtigsten: das Prinzip der auf Kalkulation, auf *Kalkulierbarkeit* eingestellten Rationalisierung. Die entscheidenden Veränderungen, die dabei an Subjekt und Objekt des Wirtschaftsprozesses vollzogen werden, sind folgende: Erstens erfordert die Berechenbarkeit des Arbeitsprozesses ein Brechen mit der organisch-irrationellen, stets qualitativ bedingten Einheit des Produktes selbst. Rationalisierung im Sinne des immer exakteren Vorherberechnens aller zu erzielenden Resultate ist nur erreichbar

5 Kapital I, MEW 23, S. 184 Anm. 41.

6 Vgl. Kapital I, MEW 23, S. 341/42 usw.

7 - - - - - zumeist
ohne Beziehung auf das Ver - - - - - ionalökonomie bei Bücher, Sombart, A.
Weber, Gottl usw.

durch genaueste Zerlegung eines jeden Komplexes in seine Elemente, durch Erforschung <178.> der speziellen Teilgesetze ihrer Hervorbringung. Sie muss also einerseits mit dem organischen, auf *traditioneller Verknüpfung empirischer Arbeitserfahrungen* basierten Hervorbringen ganzer Produkte brechen: Rationalisierung ist undenkbar ohne Spezialisierung⁸. Das einheitliche Produkt als Gegenstand des Arbeitsprozesses verschwindet. Der Prozess wird zu einer objektiven Zusammenfassung rationalisierter Teilsysteme, deren Einheit rein kalkulatorisch bestimmt ist, welche also einander gegenüber als *zufällig* erscheinen müssen. Die rationell-kalkulatorische Zerlegung des Arbeitsprozesses vernichtet die organische Notwendigkeit der aufeinander bezogenen und im Produkt zur Einheit verbundenen Teiloperationen. Die Einheit des Produktes als Ware fällt nicht mehr mit seiner Einheit als Gebrauchswert zusammen: die technische Verselbständigung der Teilmanipulationen ihres Entstehens drückt sich bei Durchkapitalisierung der Gesellschaft auch ökonomisch als Verselbständigung der Teiloperationen, als wachsende Relativierung des Warencharakters eines Produktes auf den verschiedenen Stufen seines Hervorbringens aus⁹. Wobei mit dieser Möglichkeit eines raum-zeitlichen usw. Auseinanderreißen der Produktion eines Gebrauchswertes die raum-zeitliche usw. Verknüpfung von Teilmanipulationen, die wiederum auf ganz heterogene Gebrauchswerte bezogen sind, Hand in Hand zu gehen pflegt.

Zweitens bedeutet dieses Zerreißen des Objektes der Produktion notwendig zugleich das Zerreißen seines Subjektes. Infolge der Rationalisierung des Arbeitsprozesses erscheinen die menschlichen Eigenschaften und Besonderheiten des Arbeiters immer mehr *als bloße Fehlerquellen* dem rationell vorherberechneten Funktionieren dieser abstrakten Teilgesetze gegenüber. Der Mensch erscheint weder objektiv noch in seinem Verhalten zum Arbeitsprozess als dessen eigentlicher Träger, sondern er wird als mechanisierter Teil in ein mechanisches System eingefügt, das er fertig und in völliger <179.> Unabhängigkeit von ihm funktionierend vorfindet, dessen Gesetzen er sich willenlos zu fügen hat¹⁰.

Diese Willenlosigkeit steigert sich noch dadurch, dass mit zunehmender Rationalisierung und Mechanisierung des Arbeitsprozesses die Tätigkeit des Arbeiters immer stärker ihren Tätigkeitscharakter verliert und zu einer *kontemplativen* Haltung wird¹¹. Das kontemplative Verhalten einem mechanisch gesetzmäßigen Prozess gegenüber, der sich unabhängig vom Bewusstsein, unbeeinflussbar von einer menschlichen Tätigkeit abspielt, sich also als fertiges geschlossenes System offenbart, verwandelt auch die Grundkategorien des unmittelbaren Verhaltens der Menschen zur Welt: es bringt Raum und Zeit auf einen Nenner, nivelliert die Zeit auf das Niveau des Raumes. »Durch die Unterordnung des Menschen unter die Maschine,« sagt Marx¹², entsteht der Zustand, »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 gleichkommt einer 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. Es handelt sich nicht mehr um die Qualität. Die Quantität allein entscheidet alles: Stunde gegen Stunde, Tag gegen Tag ...« Die Zeit verliert damit ihren qualitativen, veränderlichen, flussartigen Charakter: <180.> sie erstarrt zu einem genau umgrenzten, quantitativ messbaren, von quantitativ messbaren »Dingen« (den verdinglichten, mechanisch objektivierten, von der menschlichen Gesamtpersönlichkeit genau abgetrennten »Leistungen« des Arbeiters) erfüllten Kontinuum: zu einem Raum¹³. In dieser abstrakten, genau messbaren, zum physikalischen Raum gewordenen Zeit als Umwelt, die zugleich Voraussetzung und Folge der wissenschaftlich-mechanisch zerlegten und spezialisierten Hervorbringung des Arbeitsobjektes ist, müssen die Subjekte ebenfalls dementsprechend rationell zerlegt werden. Einerseits, indem ihre mechanisierte Teilarbeit, die Objektivation ihrer Arbeitskraft ihrer Gesamtpersönlichkeit gegenüber, die bereits durch den Verkauf dieser Arbeitskraft als Ware vollzogen wurde, zur dauernden und unüberwindlichen Alltagswirklichkeit gemacht wird, so dass die Persönlichkeit auch hier zum einflusslosen Zuschauer dessen wird, was mit seinem eigenen Dasein, als isoliertem, in ein fremdes System eingefügtem Teilchen geschieht. Andererseits zerreißt die mechanisierende Zerlegung des Produktionsprozesses auch jene Bande, die die einzelnen Subjekte der Arbeit bei »organischer« Produktion zu einer Gemeinschaft verbunden haben. Die Mechanisierung der Produktion macht aus ihnen auch in dieser Hinsicht isoliert abstrakte Atome, die nicht mehr unmittelbar-organisch, durch ihre

8 Kapital I, MEW 23, S. 497/98.

9 Ebenda 376, Anmerkung.

10 Vom Standpunkt des individuellen Bewusstseins ist dieser Schein durchaus berechtigt. In Bezug auf die Klasse ist zu bemerken, dass diese Unterwerfung das Produkt eines langwierigen Kampfes gewesen ist, der mit der Organisation des Proletariats als Klasse auf höherem Niveau und mit veränderten Waffen wieder einsetzt.

11 Kapital I, MEW 23, S. 394/95, 441/42, 483 usw. Dass diese »Kontemplation« anstrengender und entnervender sein kann als die handwerksmäßige »Aktivität«, ist selbstverständlich. Dies liegt aber außerhalb unserer Betrachtungen.

12 Elend d. Philosophie MEW 4, S. 85.

13 Kapital I, MEW 23, S. 365/66.

Arbeitsleistungen zusammengehören, deren Zusammenhang vielmehr in stets wachsendem Maße ausschließlich von den abstrakten Gesetzmäßigkeiten des Mechanismus, dem sie eingefügt sind, vermittelt wird.

Eine solche Wirkung der inneren Organisationsform des industriellen Betriebes wäre aber – auch innerhalb des Betriebes – unmöglich, wenn sich in ihr nicht der Aufbau der ganzen kapitalistischen Gesellschaft konzentriert offenbaren würde. Denn Unterdrückung, bis ins äußerste gehende, jeder Menschenwürde spottende Ausbeutung haben auch die <181.> vorkapitalistischen Gesellschaften gekannt; selbst Massenbetriebe mit mechanisch gleichförmiger Arbeit, wie z. B. die Kanalbauten in Ägypten und Vorderasien, die Bergwerke Roms usw.¹⁴ Die Massenarbeit konnte dort aber einerseits nirgends zur *rationell mechanisierten* Arbeit werden, andererseits blieben diese Massenbetriebe isolierte Erscheinungen innerhalb eines anders (naturwüchsig) produzierenden und dementsprechend lebenden Gemeinwesens. Die auf diese Weise ausgebeuteten Sklaven standen deshalb außerhalb der in Betracht kommenden »menschlichen« Gesellschaft, ihr Schicksal konnte für ihre Zeitgenossen, selbst für die größten und edelsten Denker, nicht als menschliches Schicksal, nicht als das Schicksal des Menschen erscheinen. Mit der Universalität der Warenkategorie ändert sich dieses Verhältnis radikal und qualitativ. Das Schicksal des Arbeiters wird zum allgemeinen Schicksal der ganzen Gesellschaft; ist ja die Allgemeinheit dieses Schicksals die Voraussetzung dafür, dass der Arbeitsprozess der Betriebe sich in dieser Richtung gestaltet. Denn die rationelle Mechanisierung des Arbeitsprozesses wird nur möglich, wenn der »freie« Arbeiter entstanden ist, der seine Arbeitskraft als ihm »gehörende« Ware, als ein Ding, das er »besitzt«, frei am Markte zu verkaufen instand gesetzt wird. Solange dieser Prozess erst im Entstehen begriffen ist, sind zwar die Mittel der Auspressung der Mehrarbeit offenkundig-brutaler als die der späteren, entwickelteren Stadien, der Verdinglichungsprozess der Arbeit selbst, also auch der des Bewusstseins des Arbeiters ist aber dennoch viel weniger fortgeschritten. Hierzu ist unbedingt notwendig, dass die gesamte Bedürfnisbefriedigung der Gesellschaft sich in der Form des Warenverkehrs abspiele. Die Trennung des Produzenten von seinen Produktionsmitteln, die Auflösung und Zersetzung aller urwüchsigen Produktionseinheiten usw., alle ökonomisch-sozialen Voraussetzungen der Entstehung des modernen Kapitalismus wirken in dieser Richtung: <182.> rationell verdinglichte Beziehungen an Stelle der urwüchsigen, die menschlichen Verhältnisse unverhüllter zeigenden zu setzen. »Die gesellschaftlichen Verhältnisse der Personen in ihren Arbeiten«, sagt Marx¹⁵ über die vorkapitalistischen Gesellschaften, »erscheinen jedenfalls als ihre eignen persönlichen Verhältnisse, und sind nicht verkleidet in gesellschaftliche Verhältnisse der Sachen, der Arbeitsprodukte.« Dies bedeutet aber, dass das Prinzip der rationellen Mechanisierung und Kalkulierbarkeit sämtliche Erscheinungsformen des Lebens erfassen muss. Die Gegenstände der Bedürfnisbefriedigung erscheinen nicht mehr als Produkte des organischen Lebensprozesses einer Gemeinschaft (wie z. B. in einer Dorfgemeinde), sondern einerseits als abstrakte Gattungsexemplare, die von anderen Exemplaren ihrer Gattung prinzipiell nicht verschieden sind, andererseits als isolierte Objekte, deren Haben oder Nichthaben von rationellen Kalkulationen abhängig ist. Erst indem das ganze Leben der Gesellschaft auf diese Weise in isolierte Tauschakte von Waren pulverisiert wird, kann der »freie« Arbeiter entstehen; zugleich muss sein Schicksal zu dem typischen Schicksal der ganzen Gesellschaft werden.

Freilich ist die so entstehende Isolierung und Atomisierung ein bloßer Schein. Die Bewegung der Waren am Markte, das Entstehen ihres Wertes, mit einem Wort der reale Spielraum einer jeden rationellen Kalkulation ist nicht nur strengen Gesetzen unterworfen, sondern setzt als Grundlage der Kalkulation eine strenge Gesetzmäßigkeit alles Geschehens voraus. Diese Atomisierung des Individuums ist also nur der bewusstseinsmäßige Reflex dessen, dass die »Naturgesetze« der kapitalistischen Produktion sämtliche Lebensäußerungen der Gesellschaft erfasst haben, dass – zum ersten Male in der Geschichte – die ganze Gesellschaft, wenigstens der Tendenz nach, einem einheitlichen Wirtschaftsprozess untersteht, dass das Schicksal aller Glieder der Gesellschaft von <183.> einheitlichen Gesetzen bewegt wird. (Während die organischen Einheiten der vorkapitalistischen Gesellschaften ihren Stoffwechsel voneinander weitgehendst unabhängig vollzogen haben.) Aber dieser Schein ist als Schein notwendig; d. h. die unmittelbare, praktische wie gedankliche Auseinandersetzung des Individuums mit der Gesellschaft, die unmittelbare Produktion und Reproduktion des Lebens – wobei für das Individuum die Warenstruktur aller »Dinge« und die »Naturgesetzmäßigkeit« ihrer Beziehungen etwas fertig Vorgefundenes, etwas unaufhebbar Gegebenes ist – kann sich nur in dieser Form der rationellen und isolierten Tauschakte zwischen isolierten Warenbesitzern abspielen. Wie betont, muss der Arbeiter sich selbst als »Besitzer« seiner Arbeitskraft als Ware vorstellen. Seine spezifische Stellung liegt darin, dass diese Arbeitskraft sein einziger Besitz ist. An seinem Schicksal ist für den Aufbau der ganzen Gesellschaft typisch, dass diese Selbstobjektivierung, dieses Zur-Ware-Werden einer Funktion des Menschen, den entmenschten und entmenschlichenden Charakter der Warenbeziehung in der größten Prägnanz offenbart.

14 Vgl. darüber Gottl: Wirtschaft und Technik. Grundriss der Sozialökonomie II, 234 ff

15 Kapital I, MEW 23, S. 91f

Diese rationale Objektivierung verdeckt vor allem – den qualitativen und materiellen – unmittelbaren Dingcharakter aller Dinge. Indem die Gebrauchswerte ausnahmslos als Waren erscheinen, erhalten sie eine neue Objektivität, eine neue Dinghaftigkeit, die sie zur Zeit des bloßen gelegentlichen Tausches nicht gehabt haben, in der ihre ursprüngliche, eigentliche Dinghaftigkeit vernichtet wird, verschwindet. »Das Privateigentum«, sagt Marx¹⁶, »entfremdet nicht nur <184.> die Individualität der Menschen, sondern auch die der Dinge. Der Grund und Boden hat nichts mit der Grundrente, die Maschine nichts mit dem Profit zu tun. Für den Grundbesitzer hat der Grund und Boden nur die Bedeutung der Grundrente, er verpachtet seine Grundstücke und zieht die Rente ein; eine Eigenschaft, die der Boden verlieren kann, ohne irgendeine seiner inhärenten Eigenschaften, ohne z. B. einen Teil seiner Fruchtbarkeit zu verlieren, eine Eigenschaft, deren Maß, ja deren Existenz von gesellschaftlichen Verhältnissen abhängt, die ohne Zutun des einzelnen Grundbesitzers gemacht und aufgehoben werden. Ebenso mit der Maschine.« Wird also selbst der einzelne Gegenstand, dem der Mensch als Produzent oder Konsument unmittelbar gegenübersteht, durch seinen Warencharakter in seiner Gegenständlichkeit entstellt, so muss sich dieser Prozess einleuchtender Weise desto mehr steigern, je vermittelter die Beziehungen sind, die der Mensch in seiner gesellschaftlichen Tätigkeit zu den Gegenständen als Objekten des Lebensprozesses stiftet. Es kann hier selbstredend unmöglich der ganze ökonomische Aufbau des Kapitalismus zergliedert werden. Es muss die Feststellung genügen, dass die Entwicklung des modernen Kapitalismus nicht nur die Produktionsverhältnisse nach seinen Bedürfnissen umwandelt, sondern auch jene Formen des primitiven Kapitalismus, die in vorkapitalistischen Gesellschaften ein isoliertes, von der Produktion abgetrenntes Dasein geführt haben, in sein Gesamtsystem einfügt, sie zu Gliedern des nunmehr einheitlichen Durchkapitalisierungsprozesses der ganzen Gesellschaft macht. (Kaufmannskapital, Rolle des Geldes als Schatz bzw. als Geldkapital usw.) Diese Formen des Kapitals sind zwar objektiv dem eigentlichen Lebensprozess des Kapitals, der Auspressung des Mehrwerts in der Produktion selbst untergeordnet, sind also nur aus dem Wesen des industriellen Kapitalismus begreifbar, sie erscheinen aber, im Bewusstsein des Menschen der bürgerlichen Gesellschaft, als die reinen, eigentlichen, unverfälschten Formen des Kapitals. Gerade weil in ihnen die in der unmittelbaren <185.> Warenbeziehung verborgenen Beziehungen der Menschen zueinander und zu den wirklichen Objekten ihrer realen Bedürfnisbefriedigung zur vollen Unwahrnehmbarkeit und Unkenntlichkeit verblassen, müssen sie für das verdinglichte Bewusstsein zu den wahren Repräsentanten seines gesellschaftlichen Lebens werden. Der Warencharakter der Ware, die abstrakt-quantitative Form der Kalkulierbarkeit erscheint hier in seiner reinsten Gestalt: sie wird also für das verdinglichte Bewusstsein notwendigerweise zur Erscheinungsform seiner eigentlichen Unmittelbarkeit, über die es – als verdinglichtes Bewusstsein – gar nicht hinauszugehen trachtet; die es vielmehr durch »wissenschaftliche Vertiefung« der hier erfassbaren Gesetzmäßigkeiten festzuhalten, ewig zu machen bestrebt ist. So wie das kapitalistische System sich ökonomisch fortwährend auf erhöhter Stufe produziert und reproduziert, so senkt sich im Laufe der Entwicklung des Kapitalismus die Verdinglichungsstruktur immer tiefer, schicksalhafter und konstitutiver in das Bewusstsein der Menschen hinein. Marx schildert diese Potenzierung der Verdinglichung oft in sehr eindringlicher Weise. Es sei hier nur ein Beispiel angeführt¹⁷: »Im zinstragenden Kapital ist daher dieser automatische Fetisch rein herausgearbeitet, der sich selbst verwertende Wert, Geld heckendes Geld, und trägt es in dieser Form keine Narben seiner Entstehung mehr. Das gesellschaftliche Verhältnis ist vollendet als Verhältnis eines Dinges, des Geldes zu sich selbst. Statt der wirklichen Verwandlung von Geld in Kapital zeigt sich hier nur ihre inhaltlose Form ... Es wird ganz so Eigenschaft des Geldes, Wert zu schaffen, Zins abzuwerfen, wie die eines Birnbaums, Birnen zu tragen. Und als solches zinstragende Ding verkauft der Geldverleiher sein Geld. Damit nicht genug. Das wirklich fungierende Kapital, wie gesehen, stellt sich selbst so dar, dass es den Zins, nicht als fungierendes Kapital, sondern als Kapital an sich, als Geldkapital, abwirft. <186.> Es verdreht sich auch dies: Während der Zins nur ein Teil des Profits ist, d. h. des Mehrwerts, den der fungierende Kapitalist dem Arbeiter auspresst, erscheint jetzt umgekehrt der Zins als die eigentliche Frucht des Kapitals, als das Ursprüngliche, und der Profit, nun in die Form des Unternehmergewinns verwandelt, als bloßes im Reproduktionsprozess hinzukommendes Akzessorium und Zutat. Hier ist die Fetischgestalt des Kapitals und die Vorstellung vom Kapitalfetisch fertig. In G-G¹ haben wir die begriffslose Form des Kapitals, die Verkehrung und Versachlichung der Produktionsverhältnisse in der höchsten Potenz: Zinstragende Gestalt, die einfache Gestalt des Kapitals, worin es seinem eigenen Reproduktionsprozess vorausgesetzt ist; Fähigkeit des Geldes resp. der Ware, ihren eigenen Wert zu verwerten, unabhängig von der Reproduktion – die Kapitalmystifikation in der grellsten Form. Für die Vulgärökonomie, die das Kapital als selbständige Quelle des Werts, der Wertschöpfung, darstellen will, ist natürlich diese Form ein gefundenes Fressen, eine Form, worin die Quelle des Profits nicht mehr erkenntlich, und worin das Resultat des kapitalistischen Produktionsprozesses – getrennt vom Prozess selbst – ein selbständiges Dasein erhält.«

16 Gemeint ist vor allem das kapitalistische Privateigentum. Deutsche Ideologie, Sankt Max, MEW 3, S.212. Anschließend an diese Betrachtung finden sich hier sehr schöne Bemerkungen über das Eindringen der Verdinglichungsstruktur in die Sprache. Eine hier einsetzende geschichtsmaterialistische philologische Untersuchung könnte zu interessanten Ergebnissen führen.

17 Kapital III, MEW25, S. 405

Und genauso wie die Ökonomie des Kapitalismus in dieser ihrer selbst geschaffenen Unmittelbarkeit stehenbleibt, so auch die bürgerlichen Versuche, sich das ideologische Phänomen der Verdinglichung bewusst zu machen. Sogar Denker, die das Phänomen selbst keineswegs verleugnen oder verwischen wollen, ja mit seinen menschlich verheerenden Wirkungen mehr oder weniger im Klaren sind, bleiben bei der Analyse der Unmittelbarkeit der Verdinglichung stehen und machen keinen Versuch, von den objektiv abgeleiteten, vom eigentlichen Lebensprozess des Kapitalismus entferntesten, also von den am meisten veräußerlichten und entleerten Formen zu dem Urphänomen der Verdinglichung vorzudringen. Ja sie lösen diese entleerten Erscheinungsformen von ihrem kapitalistischen Naturboden ab, verselbständigen und <187.> verewigen sie als einen zeitlosen Typus menschlicher Beziehungsmöglichkeiten überhaupt. (Am deutlichsten zeigt sich diese Tendenz in dem in Einzelheiten sehr interessanten und scharfsinnigen Buch Simmels »Die Philosophie des Geldes«.) Sie geben eine bloße Beschreibung dieser »verzauberten, verkehrten und auf den Kopf gestellten Welt, wo Monsieur le Capital und Madame la Terre als soziale Charaktere und zugleich unmittelbar als bloße Dinge ihren Spuk treiben«¹⁸. Sie kommen aber damit über die bloße Beschreibung nicht hinaus, und ihre »Vertiefung« des Problems dreht sich im Kreise um die äußerlichen Erscheinungsformen der Verdinglichung.

Diese Ablösung der Phänomene der Verdinglichung vom ökonomischen Grund ihrer Existenz, von der Grundlage ihrer wahren Begreifbarkeit wird noch dadurch erleichtert, dass dieser Umwandlungsprozess sämtliche Erscheinungsformen des gesellschaftlichen Lebens erfassen muss, wenn die Voraussetzungen für das restlose Sich auswirken der kapitalistischen Produktion erfüllt, werden sollen. So hat die kapitalistische Entwicklung ein ihren Bedürfnissen entsprechendes, ein sich ihrer Struktur strukturell anschmiegendes Recht, einen entsprechenden Staat usw. geschaffen. Die strukturelle Ähnlichkeit ist in der Tat so groß, dass sie von allen wirklich klarblickenden Historikern des modernen Kapitalismus festgestellt werden musste. So beschreibt z. B. Max Weber¹⁹ das Grundprinzip dieser Entwicklung folgendermaßen: »Beide sind vielmehr im Grundwesen ganz gleichartig. Ein ›Betrieb‹ ist der moderne Staat, gesellschaftswissenschaftlich angesehen, ebenso wie eine Fabrik: das ist gerade das ihm historisch Spezifische. Und gleichartig bedingt ist auch das Herrschaftsverhältnis innerhalb des Betriebes <188.> hier und dort. Wie die relative Selbständigkeit des Handwerkers oder Hausindustriellen, des grundherrlichen Bauern, des Kommendatars, des Ritters und Vasallen darauf beruhte, dass er selbst Eigentümer der Werkzeuge, der Vorräte, der Geldmittel, der Waffen war, mit deren Hilfe er seiner ökonomischen, politischen, militärischen Funktion nachging und von denen er während deren Ableistung lebte, so beruht hierauf die hierarchische Abhängigkeit des Arbeiters, Kommis, technischen Angestellten, akademischen Institutsassistenten und des staatlichen Beamten und Soldaten ganz gleichmäßig darauf: dass jene für den Betrieb und die ökonomische Existenz unentbehrlichen Werkzeuge, Vorräte und Geldmittel in der Verfügungsgewalt, im einen Fall: des Unternehmers, im anderen: des politischen Herrn konzentriert sind.« Und er fügt auch – sehr richtig – zu dieser Beschreibung den Grund und den sozialen Sinn des Phänomens hinzu: »Der moderne kapitalistische Betrieb ruht innerlich vor allem auf der *Kalkulation*. Er braucht für seine Existenz eine Justiz und Verwaltung, deren Funktionieren wenigstens im Prinzip ebenso auf festen generellen Normen *rational kalkuliert* werden kann, wie man die voraussichtliche Leistung *einer Maschine* kalkuliert. Er kann sich mit ... dem Judizieren nach dem Billigkeitsempfinden des Richters im *Einzelfall* oder nach anderen irrationalen Rechtsfindungsmitteln und Prinzipien ... ebenso wenig befreunden wie mit der patriarchalen, nach freier Willkür und Gnade und im Übrigen nach unverbrüchlich heiliger, aber irrationaler Tradition verfahrenen Verwaltung ... Was dem *modernen* Kapitalismus im Gegensatz zu jenen uralten Formen kapitalistischen Erwerbs spezifisch ist: die streng rationale *Organisation der Arbeit* auf dem Boden *rationaler Technik* ist *nirgends* innerhalb derartig irrational konstruierter Staatswesen entstanden und konnte dort auch nie entstehen. Denn dazu sind diese modernen Betriebsformen mit ihrem stehenden Kapital und ihrer exakten Kalkulation gegen Irrationalitäten des Rechts und der Verwaltung viel zu empfindlich. Sie konnten nur <189.> da entstehen, wo ... der Richter, wie im bürokratischen Staat mit seinen rationalen Gesetzen mehr oder minder ein Paragraphenautomat ist, in welchem man oben die Akten nebst den Kosten und Gebühren hineinwirft, auf dass er unten das Urteil nebst den mehr oder minder stichhaltigen Gründen ausspeie: – dessen Funktionieren also jedenfalls im Großen und Ganzen *kalkulierbar* ist.«

Der Prozess, der hier vor sich geht, ist also sowohl in seinen Motiven wie in seinen Auswirkungen der oben angedeuteten ökonomischen Entwicklung nahe verwandt. Auch hier vollzieht sich ein Bruch mit den empirischen, irrationalen, auf Traditionen beruhenden, subjektiv auf den handelnden Menschen, objektiv auf die konkrete Materie zugeschnittenen Methoden von Rechtsprechung, Verwaltung usw. Es entsteht eine rationelle Systematisierung aller rechtlichen Regulierungen des Lebens, die einerseits, wenigstens der Tendenz nach, ein geschlossenes und auf alle irgend möglichen und denkbaren Fälle beziehbares System vorstellt. Ob nun dieses System auf rein logischem Wege, auf dem Wege der rein juristischen Dogmatik, der Rechtsauslegung sich innerlich

18 Ebenda, S. 838.

19 Gesammelte politische Schriften. München 1921, 140-142. Der Hinweis Webers auf die englische Rechtsentwicklung bezieht sich nicht auf unser Problem. Über das langsame Sichdurchsetzen des ökonomisch-kalkulatorischen Prinzips vgl. auch A. Weber: »Standort der Industrien«, besonders 216.

zusammenschließt, oder die Praxis des Richters die »Lücken« der Gesetze auszufüllen bestimmt ist, bedeutet für unser Streben, *diese Struktur* der modernen juristischen Gegenständlichkeit zu erkennen, keinen Unterschied. Denn in beiden Fällen liegt es im Wesen des Rechtssystems, dass es in formaler Allgemeinheit auf alle irgend möglichen Ereignisse des Lebens beziehbar und in dieser Beziehbarkeit voraussehbar, kalkulierbar sei. Selbst die dieser Entwicklung am meisten gleichende, aber im modernen Sinne doch vorkapitalistische Rechtsentwicklung, das römische Recht, ist in dieser Beziehung empiristisch, konkret, traditionell gebunden geblieben. Die rein systematischen Kategorien, durch die erst die sich auf alles gleich ausbreitende Allgemeinheit der rechtlichen Regelung zustande gebracht wird, sind erst in der modernen Entwicklung entstanden²⁰. Und es ist ohne <190.> weiteres klar, dass dieses Bedürfnis nach Systematisation, nach Verlassen der Empirie, der Tradition, der materiellen Gebundenheit, ein Bedürfnis der exakten Kalkulation gewesen ist²¹. Andererseits bedingt eben dasselbe Bedürfnis, dass das Rechtssystem als stets Fertiges, genau Fixiertes, also erstarrtes System den Einzelereignissen des gesellschaftlichen Lebens gegenüberstehe. Freilich entspringen daraus ununterbrochen Konflikte zwischen der sich ständig revolutionär entwickelnden kapitalistischen Wirtschaft und dem erstarrten Rechtssystem. Dies hat aber doch nur neue Kodifizierungen usw. zur Folge: das neue System muss dennoch in seiner Struktur die Fertigkeit und Starrheit des alten Systems bewahren. Es entsteht also der – scheinbar – paradoxe Tatbestand, dass das Jahrhundert, manchmal sogar Jahrtausende lang kaum veränderte »Recht« primitiver Gesellschaftsformen einen fließenden, irrationellen, in den Rechtsentscheidungen stets neu entstehenden Charakter hat, während das sachlich fortwährend und stürmisch umgewälzte moderne Recht ein starres, statisches und fertiges Wesen zeigt. Die Paradoxie erweist sich jedoch als scheinbar, wenn bedacht wird, dass sie bloß daraus entsteht, dass dieselbe Sachlage das eine Mal vom Standpunkt des Historikers (dessen Standpunkt methodisch »außerhalb« der Entwicklung selbst liegt), das andere Mal vom Standpunkt des miterlebenden Subjekts, vom Standpunkt der Einwirkung der betreffenden Gesellschaftsordnung auf sein Bewusstsein betrachtet wird. Und mit dieser Einsicht wird es zugleich klar, dass sich hier auf anderem Gebiete der Gegensatz des traditionell-empiristischen Handwerks zu der wissenschaftlich-rationellen Fabrik wiederholt: die sich ununterbrochen umwälzende moderne Produktionstechnik steht – auf jeder einzelnen Stufe ihres Funktionierens – als starres und fertiges System den einzelnen Produzenten gegenüber, während die objektiv relativ stabile, traditionelle, handwerksmäßige Produktion im Bewusstsein der einzelnen Ausübenden <191.> einen fließenden, sich stetig erneuernden, von den Produzenten produzierten Charakter bewahrt. Wodurch einleuchtender Weise auch hier der *kontemplative* Charakter des kapitalistischen Subjektverhaltens in Erscheinung tritt. Denn das Wesen der rationellen Kalkulation beruht ja letzten Endes darauf, dass der – von individueller »Willkür« unabhängige – zwangsläufig-gesetzmäßige Verlauf bestimmter Vorgänge erkannt und berechnet wird. Dass also das Verhalten des Menschen sich in der richtigen Berechnung der Chancen dieses Ablaufs (dessen »Gesetze« er »fertig« vorfindet), in dem geschickten Vermeiden störender »Zufälligkeiten« durch Anwenden von Schutzvorrichtungen, Abwehrmaßnahmen usw. (die ebenfalls auf Erkenntnis und Anwendung ähnlicher »Gesetze« beruhen) erschöpft; sehr oft sogar bei einer Wahrscheinlichkeitsrechnung der möglichen Auswirkung solcher »Gesetze« stehenbleibt, ohne selbst den Versuch zu unternehmen, in den Ablauf selbst durch Anwendung anderer »Gesetze« einzugreifen. (Versicherungswesen usw.) Je eingehender und je unabhängiger von bürgerlichen Legenden über das »Schöpferische« der Exponenten der kapitalistischen Epoche diese Sachlage betrachtet wird, desto deutlicher wird in jedem solchen Verhalten die strukturelle Analogie zum Verhalten des Arbeiters zu der Maschine, die er bedient und beobachtet, deren Funktionieren er betrachtend kontrolliert, zum Vorschein kommen. Das »Schöpferische« ist bloß daran erkennbar, wieweit die Anwendung der »Gesetze« etwas – relativ – Selbständiges oder rein Dienendes ist. D. h. bis zu welchem Punkt das rein kontemplative Verhalten zurückgeschoben wird. Aber der Unterschied, dass der Arbeiter der einzelnen Maschine, der Unternehmer dem gegebenen Typus der maschinellen Entwicklung, der Techniker dem Stand der Wissenschaft und der Rentabilität ihrer technischen Anwendung gegenüber so stehen muss, bedeutet eine bloß quantitative Abstufung und unmittelbar *keinen qualitativen Unterschied in der Struktur des Bewusstseins*.

Das Problem der modernen Bürokratie wird erst in diesem <192.> Zusammenhang ganz verständlich. Die Bürokratie bedeutet eine ähnliche Anpassung der Lebens- und Arbeitsweise und dementsprechend auch des Bewusstseins an die allgemeinen gesellschaftlich-ökonomischen Voraussetzungen der kapitalistischen Wirtschaft, wie wir dies für die Arbeiter im Einzelbetrieb festgestellt haben. Die formelle Rationalisierung von Recht, Staat, Verwaltung usw. bedeutet objektiv-sachlich eine ähnliche Zerlegung aller gesellschaftlichen Funktionen auf ihre Elemente, ein ähnliches Aufsuchen der rationellen und formellen Gesetze dieser genau voneinander abgetrennten Teilsysteme und dementsprechend subjektiv ähnliche bewußtseinsmäßige Folgen der Abtrennung der Arbeit von den individuellen Fähigkeiten und Bedürfnissen des sie Leistenden, eine ähnliche rationell-unmenschliche Arbeitsteilung, wie wir sie technisch-maschinell im Betrieb gefunden haben²². Es handelt sich dabei nicht nur um

20 Max Weber: Wirtschaft und Gesellschaft, 491

21 Ebenda, 129.

22 Dass in diesem Zusammenhang der Klassencharakter des Staates usw. nicht hervorgehoben wird, stammt aus der Absicht, die Verdinglichung als allgemeines, strukturelles Grundphänomen der ganzen bürgerlichen Gesellschaft zu begreifen. Der Klassenstandpunkt müsste ja sonst bereits bei der Betrachtung der Maschine einsetzen. Vgl. darüber den dritten Abschnitt.

die völlig mechanisierte, »geistlose« Arbeitsweise der unteren Bureaucratie, die der bloßen Maschinenbedienung außerordentlich nahe kommt, ja sie an Öde und Einförmigkeit oft übertrifft. Sondern einerseits um eine immer stärker formell rationalistisch werdende Behandlung aller Fragen in objektiver Hinsicht, um eine sich immer steigernde Abtrennung vom qualitativ-materiellen Wesen der »Dinge«, auf die sich die bürokratische Behandlung bezieht. Andererseits um eine noch monströsere Steigerung der einseitigen, das menschliche Wesen des Menschen vergewaltigenden Spezialisierung in der Arbeitsteilung. Die Feststellung von Marx über die Fabrikarbeit, dass »das Individuum selbst geteilt, in das automatische Triebwerk einer Teilarbeit verwandelt« und dadurch »in eine Abnormität verkrüppelt« wird, zeigt sich hier umso krasser, je höhere, entwickeltere, »geistigere« Leistungen diese Arbeitsteilung verlangt. Die Trennung der <193.> Arbeitskraft von der Persönlichkeit des Arbeiters, ihre Verwandlung in ein Ding, in einen Gegenstand, den er auf dem Markte verkauft, wiederholt sich auch hier. Nur mit dem Unterschied, dass nicht sämtliche geistigen Fähigkeiten durch die maschinelle Mechanisierung unterdrückt werden, sondern eine Fähigkeit (oder ein Komplex von Fähigkeiten) von der Gesamtpersönlichkeit losgelöst, ihr gegenüber objektiviert, zum Ding, zur Ware wird. Sind auch sowohl die Mittel der gesellschaftlichen Züchtung solcher Fähigkeiten wie ihr materieller und »moralischer« Tauschwert von denen der Arbeitskraft gründlich verschieden (wobei freilich die große Reihe von Verbindungsgliedern, von gleitenden Übergängen nicht vergessen werden darf), so bleibt das Grundphänomen doch das gleiche. Die spezifische Art der bürokratischen »Gewissenhaftigkeit« und Sachlichkeit, die notwendige völlige Unterordnung unter das System der Sachbeziehungen, in der der einzelne Bürokrat steht, die Vorstellung, dass eben seine »Ehre«, sein »Verantwortlichkeitsgefühl« eine solche völlige Unterordnung erfordern²³, zeigen, dass die Arbeitsteilung – wie bei der Taylorisierung ins »Psychische« – hier ins »Ethische« versenkt wurde. Dies ist aber keine Abschwächung, sondern eine Steigerung der verdinglichten Bewusstseinsstruktur als Grundkategorie für die ganze Gesellschaft. Denn solange das Schicksal des Arbeitenden noch als ein vereinzelt Schicksal erscheint (wie etwa beim Sklaven des Altertums), solange kann sich das Leben der herrschenden Klassen in ganz anderen Formen abspielen. Erst der Kapitalismus hat mit der einheitlichen Wirtschaftsstruktur für die ganze Gesellschaft eine – formell – einheitliche Bewusstseinsstruktur für ihre Gesamtheit hervorgebracht. Und diese äußert sich gerade darin, dass die Bewusstseinsprobleme der Lohnarbeit sich in der herrschenden Klasse verfeinert, vergeistigt, aber eben darum gesteigert wiederholen. Der spezialistische »Virtuose«, der Verkäufer <194.> seiner objektivierten und versachlichten geistigen Fähigkeiten, wird aber nicht nur Zuschauer dem gesellschaftlichen Geschehen gegenüber (wie sehr die moderne Verwaltung und Rechtsprechung usw. die oben angedeutete Wesensart der Fabrik im Gegensatz zum Handwerk annimmt, kann hier nicht einmal angedeutet werden), sondern gerät auch in eine kontemplative Attitude zu dem Funktionieren seiner eigenen, objektivierten und versachlichten Fähigkeiten. Am grotesksten zeigt sich diese Struktur im Journalismus, wo gerade die Subjektivität selbst, das Wissen, das Temperament, die Ausdrucksfähigkeit zu einem abstrakten, sowohl von der Persönlichkeit des »Besitzers« wie von dem materiell-konkreten Wesen der behandelten Gegenstände unabhängigen und eigengesetzlich in Gang gebrachten Mechanismus wird. Die »Gesinnungslosigkeit« der Journalisten, die Prostitution ihrer Erlebnisse und Überzeugungen ist nur als Gipfelpunkt der kapitalistischen Verdinglichung begreifbar²⁴.

Die Verwandlung der Warenbeziehung in ein Ding von »gespenstiger Gegenständlichkeit« kann also bei dem Zur-Ware-werden aller Gegenstände der Bedürfnisbefriedigung nicht stehenbleiben. Sie drückt dem ganzen Bewusstsein des Menschen ihre Struktur auf: seine Eigenschaften und Fähigkeiten verknüpfen sich nicht mehr zur organischen Einheit der Person, sondern erscheinen als »Dinge«, die der Mensch ebenso »besitzt« und »veräußert«, wie die verschiedenen Gegenstände der äußeren Welt. Und es gibt naturgemäß keine Form der Beziehung der Menschen zueinander, keine Möglichkeit des Menschen, seine physischen und psychischen »Eigenschaften« zur Geltung zu bringen, die sich nicht in zunehmendem Maße dieser Gegenständlichkeitsform unterwerfen würden. Man denke dabei nur an die Ehe, wobei es sich erübrigt, auf die Entwicklung im xix. Jahrhundert hinzuweisen, da z. B. Kant mit der naiv-zynischen Offenheit großer Denker diesen Tatbestand klar ausgesprochen hat. <195.>

»Geschlechtsgemeinschaft«, sagt er²⁵, »ist der wechselseitige Gebrauch, den ein Mensch von eines anderen Geschlechtsorganen und Vermögen macht ... die Ehe ... die Verbindung zweier Personen verschiedenen Geschlechts zum lebenswierigen wechselseitigen Besitz ihrer Geschlechtseigenschaften.«

Diese scheinbar restlose, bis ins tiefste physische und psychische Sein des Menschen hineinreichende Rationalisierung der Welt findet jedoch ihre Grenze an dem formellen Charakter ihrer eigenen Rationalität. D. h. die Rationalisierung der isolierten Elemente des Lebens, die daraus entstehenden – formellen – Gesetzmäßigkeiten fügen sich zwar unmittelbar und für den oberflächlichen Blick in ein einheitliches System allgemeiner »Gesetze« ein, die Missachtung des Konkreten an der Materie der Gesetze jedoch, worauf ihre Gesetzmäßigkeit beruht, kommt in der tatsächlichen Inkohärenz des Gesetzessystems, in der Zufälligkeit der Bezogenheit der Teilsysteme aufeinander, in

23 Vgl. darüber Max Weber: Politische Schriften, 154.

24 Vgl. darüber den Aufsatz von A. Fogarasi, Kommunismus. J. 11. N. 25/26.

25 Metaphysik der Sitten, 1. Teil, § 24.

der – relativ – großen Selbständigkeit, die diese Teilsysteme einander gegenüber besitzen, zum Vorschein. Ganz krass äußert sich diese Inkohärenz in Krisenzeiten, deren Wesen – von dem Standpunkt dieser Betrachtungen aus gesehen – gerade darin besteht, dass die unmittelbare Kontinuität des Übergangs aus einem Teilsystem in das andere zerreißt und ihre Unabhängigkeit voneinander, ihre zufällige Bezogenheit aufeinander, plötzlich ins Bewusstsein aller Menschen gedrängt wird. Darum kann Engels²⁶ die »Naturgesetze« der kapitalistischen Wirtschaft als Gesetze der Zufälligkeit bestimmen.

Jedoch die Struktur der Krise erscheint bei näherer Betrachtung als bloße Steigerung der Quantität und Intensität des Alltagslebens der bürgerlichen Gesellschaft. Dass der – in der Unmittelbarkeit des gedankenlosen Alltags – fest geschlossen scheinende Zusammenhalt der »Naturgesetzlichkeit« dieses Lebens plötzlich aus den Fugen geraten kann, ist nur darum möglich, weil das Aufeinanderbezogenensein seiner <196.> Elemente, seiner Teilsysteme auch bei dem normalsten Funktionieren etwas Zufälliges ist. So dass der Schein, als ob das ganze gesellschaftliche Leben einer »ewigen, ehernen« Gesetzlichkeit unterworfen wäre, die sich zwar in verschiedene Spezialgesetze für die einzelnen Gebiete differenziert, sich auch als solcher enthüllen muss. Die wahre Struktur der Gesellschaft erscheint vielmehr in den unabhängigen, rationalisierten, formellen Teilgesetzlichkeiten, die miteinander nur formell notwendig zusammenhängen (d. h., dass ihre formellen Zusammenhänge formell systematisiert werden können), materiell und konkret jedoch zufällige Zusammenhänge untereinander abgeben. Diesen Zusammenhang zeigen bei etwas genauerer Analyse bereits die rein ökonomischen Erscheinungen. So hebt z. B. Marx hervor – wobei freilich die hier angeführten Fälle nur zur methodischen Beleuchtung der Sachlage dienen sollen und keineswegs einen noch so oberflächlichen Versuch zur materiellen Behandlung der Frage vorzustellen beanspruchen –, dass »die Bedingungen der unmittelbaren Exploitation und die ihrer Realisation nicht identisch sind. Sie fallen nicht nur nach Zeit und Ort, sondern auch begrifflich auseinander²⁷«. So besteht »kein notwendiger, sondern nur zufälliger Zusammenhang zwischen dem Gesamtquantum der gesellschaftlichen Arbeit, das auf einen gesellschaftlichen Artikel verwandt ist« und »zwischen dem Umfang, worin die Gesellschaft Befriedigung des durch jenen bestimmten Artikel gestillten Bedürfnisses verlangt²⁸«. Dies sollen selbstredend bloß herausgegriffene Beispiele sein. Denn es ist ja klar, dass der ganze Aufbau der kapitalistischen Produktion auf dieser Wechselwirkung von streng gesetzlicher Notwendigkeit in allen Einzelercheinungen und von relativer Irrationalität des Gesamtprozesses beruht. »Die manufakturmäßige Teilung der Arbeit unterstellt die unbedingte Autorität des Kapitalisten über Menschen, die bloße Glieder eines ihm gehörigen Gesamtmechanismus bilden; die <197.> gesellschaftliche Teilung der Arbeit stellt unabhängige Warenproduzenten einander gegenüber, die keine andere Autorität anerkennen, als die der Konkurrenz, den Zwang, den der Druck ihrer wechselseitigen Interessen auf sie ausübt²⁹«. Denn die kapitalistische, auf privatwirtschaftlicher Kalkulation beruhende Rationalisierung erfordert in jeder Lebensäußerung dieses Wechselverhältnis von gesetzmäßigem Detail und zufälligem Ganzen; sie setzt einen solchen Aufbau der Gesellschaft voraus; sie produziert und reproduziert diese Struktur in dem Maße, als sie sich der Gesellschaft bemächtigt. Dies liegt schon im Wesen der spekulativen Kalkulation, der Wirtschaftsweise der Warenbesitzer auf der Stufe der Allgemeinheit des Warenaustausches begründet. Die Konkurrenz der verschiedenen Warenbesitzer wäre unmöglich, wenn der Rationalität der Einzelercheinungen auch eine genaue, rationelle, gesetzmäßig funktionierende Gestalt der ganzen Gesellschaft entsprechen würde. Die Gesetzmäßigkeiten aller Einzelheiten seiner Produktion müssen vom Warenbesitzer vollständig beherrscht sein, wenn eine rationelle Kalkulation möglich werden soll. Die Chancen der Verwertung, die Gesetze des »Marktes« müssen zwar ebenfalls rationell im Sinne einer Berechenbarkeit, einer Wahrscheinlichkeitsrechnung sein. Sie dürfen aber nicht in demselben Sinn wie die Einzelercheinungen von einem »Gesetze« beherrscht sein, sie dürfen unter keinen Umständen rationell durchorganisiert sein. Dies allein schließt freilich keineswegs das Herrschen eines »Gesetzes« für das Ganze aus. Nur müsste dieses »Gesetz« einerseits das »unbewusste« Produkt der selbständigen Tätigkeit der voneinander unabhängigen einzelnen Warenbesitzer sein, also ein Gesetz der aufeinander wirkenden »Zufälligkeiten« und nicht das der wirklich rationellen Organisation. Andererseits muss aber diese Gesetzmäßigkeit sich nicht nur über die Köpfe der Einzelnen hinweg durchsetzen, sondern sie darf auch *niemals* <198.> *vollständig und adäquat erkennbar* sein. Denn die vollständige Erkenntnis des Ganzen würde dem Subjekt dieser Kenntnis eine derartige Monopolstellung sichern, die gleichbedeutend mit der Aufhebung der kapitalistischen Wirtschaft wäre.

Diese Irrationalität, diese – äußerst problematische – »Gesetzmäßigkeit« des Ganzen, eine Gesetzmäßigkeit, die von der der Teile *prinzipiell und qualitativ* verschieden ist, ist aber gerade in dieser Problematik nicht nur ein Postulat, eine Voraussetzung für das Funktionieren der kapitalistischen Wirtschaft, sie ist zugleich das Produkt der kapitalistischen Arbeitsteilung. Es wurde bereits hervorgehoben, dass diese Arbeitsteilung jeden organisch einheitlichen Arbeits- und Lebensprozess zerreißt, in seine Elemente zerlegt, um diese rationell und künstlich

26 Ursprung der Familie, MEW 21 S.169 f.

27 Kapital III, MEW25, S.254.

28 Ebenda, S.196/97.

29 Kapital I, MEW 23, S. 377.

isolierten Teilfunktionen durch ihnen psychisch und physisch besonders angepasste »Spezialisten« in der rationellsten Weise verrichten zu lassen. Diese Rationalisierung und Isolierung der Teilfunktionen hat aber zur notwendigen Folge, dass jede von ihnen sich verselbständigt und die Tendenz hat, sich unabhängig von den anderen Teilfunktionen der Gesellschaft (oder jenes Teiles der Gesellschaft, dem sie zugehört) auf eigene Faust, nach der Logik ihrer Spezialität weiterzuentwickeln. Und diese Tendenz wächst verständlicherweise mit zunehmender und mit zunehmend rationalisierter Arbeitsteilung. Denn je entwickelter diese ist, desto stärker werden jene Berufs-, Standesinteressen usw. der »Spezialisten«, die zu den Trägern solcher Tendenzen werden. Und diese auseinandergehende Bewegung beschränkt sich nicht auf Teile eines bestimmten Gebietes. Ja, sie ist noch klarer wahrnehmbar, wenn wir die großen Gebiete betrachten, die die gesellschaftliche Arbeitsteilung hervorbringt. So beschreibt Engels³⁰ diesen Prozess in der Beziehung von Recht und Wirtschaft: »Mit dem Recht ist es ähnlich: so wie die neue Arbeitsteilung nötig wird, die <199.> *Berufsjuristen* schafft, ist wieder ein neues selbständiges Gebiet eröffnet, das bei aller seiner allgemeinen Abhängigkeit von der Produktion und dem Handel doch auch eine besondere Reaktionsfähigkeit gegen diese Gebiete besitzt. In einem modernen Staat muss das Recht nicht nur der allgemeinen ökonomischen Lage entsprechen, ihr Ausdruck sein, sondern auch ein *in sich zusammenhängender Ausdruck*, der sich nicht durch innere Widersprüche selbst ins Gesicht schlägt. Und um das fertigzubringen, geht die Treue der Abspiegelung der ökonomischen Verhältnisse mehr und mehr in Brüche...« Es ist wohl kaum nötig, hier weitere Beispiele über die Inzucht und den Kampf zwischen einzelnen »Ressorts« der Verwaltung (man denke nur an die Selbständigkeit der Militärapparate von der Zivilverwaltung), Fakultäten usw. anzuführen.

3.

Durch die Spezialisierung der Leistung geht jedes Bild des Ganzen verloren. Und da das Bedürfnis nach einer – wenigstens erkenntnistmäßigen – Erfassung des Ganzen dennoch nicht aussterben kann, entsteht der Eindruck und der Vorwurf, als habe die ebenfalls auf diese Weise arbeitende, d. h. ebenfalls in dieser Unmittelbarkeit steckenbleibende Wissenschaft die Totalität der Wirklichkeit in Stücke gerissen, über ihre Spezialisierung den Blick für das Ganze verloren. Solchen Vorwürfen, dass »die Momente nicht in ihrer Einheit« gefasst werden, gegenüber hebt Marx³¹ richtig hervor, dass der Vorwurf erhoben wird »als wenn dies Auseinanderreißen nicht aus der Wirklichkeit in die Lehrbücher, sondern umgekehrt aus den Lehrbüchern in die Wirklichkeit gedrungen sei.« So sehr aber dieser Vorwurf in seiner naiven Form zurückgewiesen zu werden verdient, <200.> so verständlich ist er, wenn das – sowohl soziologisch wie immanent methodologisch notwendige und darum »verständliche« – Treiben der modernen Wissenschaft für einen Augenblick von außen, d. h. nicht vom Standpunkt des verdinglichten Bewusstseins betrachtet wird. Ein solcher Anblick wird nun (ohne ein »Vorwurf« zu sein) offenbaren, dass je entwickelter eine moderne Wissenschaft geworden ist, je mehr sie sich die methodische Klarheit über sich selbst erarbeitet hat, sie sich desto entschiedener von den Seinsproblemen ihrer Sphäre abkehren, diese desto entschiedener aus dem Bereich der von ihr herausgearbeiteten Begreifbarkeit ausscheiden muss. Sie wird – je entwickelter, je wissenschaftlicher, desto mehr – zu einem formell abgeschlossenen System von speziellen Teilgesetzen, für das die außerhalb des eigenen Bereiches liegende Welt und mit ihr sogar in erster Reihe die ihm zur Erkenntnis aufgegebenen Materie, *sein eigenes, konkretes Wirklichkeitssubstrat* als methodisch und prinzipiell *unfassbar* gilt. Marx³² hat diese Frage für die Ökonomie scharf formuliert, indem er erklärte, dass »der Gebrauchswert als Gebrauchswert jenseits des Betrachtungskreises der politischen Ökonomie liegt«. Und es wäre ein Irrtum, zu glauben, dass etwa Fragestellungen, wie die der »Grenznutzentheorie«, über diese Schranke hinauszuführen vermögen: der Versuch, von »subjektiven« Verhaltungen auf dem Markte und nicht von den objektiven Produktions- und Bewegungsgesetzen der Waren, die den Markt selbst und die »subjektiven« Verhaltensarten auf dem Markte bestimmen, auszugehen, verschiebt bloß die Fragestellung auf immer abgeleitete, immer verdinglichtere Stufen, ohne den formellen Charakter der Methode, ihre prinzipielle Ausschaltung des konkreten Materials aufzuheben. Der Akt des Tausches in seiner formellen Allgemeinheit, der ja gerade für die »Grenznutzentheorie« das Grundfaktum bleibt, hebt ebenfalls den Gebrauchswert <201.> als Gebrauchswert auf, schafft ebenfalls jene Beziehung der abstrakten Gleichheit zwischen konkret ungleichen, ja unvergleichbaren Materien, aus der diese Schranke entsteht. So ist das Subjekt des Tausches genauso abstrakt, formell und verdinglicht wie sein Objekt. Und die Schranke dieser abstrakt-formellen Methode offenbart sich eben in der abstrakten »Gesetzlichkeit« als Erkenntnisziel, das die Grenznutzentheorie genauso ins Zentrum rückt, wie es die klassische Ökonomie getan hat. Durch die formelle Abstraktion dieser Gesetzlichkeit wird aber die Ökonomie stets in ein geschlossenes Teilsystem verwandelt, das einerseits weder sein eigenes materielles Substrat zu durchdringen, noch von ihm aus den Weg zur Erkenntnis der Totalität der Gesellschaft zu finden fähig ist, das deshalb andererseits diese Materie als eine unwandelbare, ewige »Gegebenheit« auffasst. Damit wird die

30 Brief an Konrad Schmidt, 27.X.1890. MEW 37, S. 491.

31 Zur Kritik der pol. Ök., MEW 13, S.621.

32 Ebenda, S. 16.

Wissenschaft außerstande gesetzt, das Entstehen und das Vergehen, den gesellschaftlichen Charakter der eigenen Materie, sowie den der möglichen Stellungnahmen zu ihr und den des eigenen Formsystems zu begreifen.

Hier zeigt sich die innige Wechselwirkung von Wissenschaftlicher Methodik, die aus dem gesellschaftlichen Sein einer Klasse, aus ihren Notwendigkeiten und Bedürfnissen, dieses Sein begrifflich zu bewältigen, entsteht, und dem Sein der Klasse selbst wieder in voller Klarheit. Es ist bereits – auch in diesen Blättern – wiederholt darauf hingewiesen worden, dass die Krise das Problem ist, das dem ökonomischen Denken des Bürgertums eine unübersteigbare Schranke setzt. Wenn wir nun – unserer Einseitigkeit voll bewusst – diese Frage einmal vom rein methodischen Standpunkt betrachten, so erweist es sich, dass gerade das Gelingen der restlosen Durchrationalisierung der Ökonomie, ihr Verwandelt sein in ein abstraktes, möglichst mathematisiertes Formsystem von »Gesetzen« die methodische Schranke für die Begreifbarkeit der Krise bildet. Das qualitative Sein der »Dinge«, das als unbegriffenes und ausgeschaltetes Ding an sich, als Gebrauchswert sein außerökonomisches Leben führt, <202.> das man während des normalen Funktionierens der ökonomischen Gesetze ruhig vernachlässigen zu können meint, wird in den Krisen plötzlich (plötzlich für das verdinglichte, rationale Denken) zum ausschlaggebenden Faktor. Oder besser gesagt: seine Wirkungen äußern sich in der Form des Nichtmehrfunktionierens dieser Gesetze, ohne dass der verdinglichte Verstand in der Lage wäre, in diesem »Chaos« einen Sinn zu erblicken. Und dieses Versagen bezieht sich nicht bloß auf die klassische Ökonomie, die in den Krisen nur »vorübergehende«, »zufällige« Störungen erblicken konnte, sondern auf die Gesamtheit der bürgerlichen Ökonomie. Die Unbegreifbarkeit, die Irrationalität der Krise folgt zwar auch inhaltlich aus der Klassenlage und den Klasseninteressen der Bourgeoisie, sie ist aber zugleich formell die notwendige Folge ihrer ökonomischen Methode. (Dass die beiden Momente für uns eben bloß Momente einer dialektischen Einheit sind, muss nicht ausführlich erörtert werden.) Diese methodische Notwendigkeit ist so stark, dass z. B. die Theorie Tugan-Baranowskys, als Zusammenfassung eines Jahrhunderts von Krisenerfahrungen, die Konsumtion gänzlich aus der Ökonomie auszumerzen und eine »reine« Ökonomie der bloßen Produktion zu begründen versucht. Solchen Versuchen gegenüber, die dann die Ursache der als Tatsachen nicht wegzuleugnenden Krisen in der Disproportionalität der Elemente der Produktion, also in rein quantitativen Momenten, zu finden meinen, betont Hilferding³³ mit vollem Recht: »Man operiert nur mit den ökonomischen Begriffen Kapital, Profit, Akkumulation usw. und glaubt, die Lösung des Problems zu besitzen, wenn man die quantitativen Beziehungen aufgezeigt hat, auf Grund deren einfache und erweiterte Reproduktion möglich ist oder aber Störungen auftreten müssen. Man übersieht dabei, dass diesen quantitativen Beziehungen zugleich qualitative Bedingungen entsprechen, dass nicht nur Wertsummen sich <203.> gegenüberstehen, die miteinander ohne weiteres kommensurabel sind, sondern auch Gebrauchswerte bestimmter Art, die bestimmte Eigenschaften in der Produktion und Konsumtion erfüllen müssen; dass bei der Analyse der Reproduktionsprozesse nicht nur Kapitalteile im allgemeinen einander gegenüberstehen, so dass etwa ein Zuviel oder Zuwenig von industriellem Kapital durch einen entsprechenden Teil des Geldkapitals »ausgeglichen« werden kann, auch nicht nur fixes oder zirkulierendes Kapital, sondern dass es sich zugleich um Maschinen, Rohstoffe, Arbeitskraft ganz bestimmter (technisch bestimmter) Art handelt, die als Gebrauchswerte dieser spezifischen Art vorhanden sein müssen, um Störungen zu vermeiden.« Wie wenig jene Bewegungen der ökonomischen Phänomene, die von den »Gesetzes«-Begriffen der bürgerlichen Ökonomie ausgedrückt werden, die wirkliche Bewegung der Gesamtheit des ökonomischen Lebens zu erklären imstande sind, wie sehr diese Schranke gerade in der – von hier aus methodisch notwendigen – Unerfassbarkeit des Gebrauchswertes, der wirklichen Konsumtion liegt, hat Marx³⁴ wiederholt überzeugend geschildert. »Innerhalb gewisser Grenzen kann der Reproduktionsprozess auf derselben oder erweiterten Stufe vorgehen, obgleich die aus ihm ausgestoßenen Waren nicht wirklich in die individuelle oder produktive Konsumtion eingegangen sind. Die Konsumtion der Waren ist nicht eingeschlossen in den Kreislauf des Kapitals, aus dem sie hervorgegangen sind. Sobald das Garn z. B. verkauft ist, kann der Kreislauf des im Garn dargestellten Kapitalwerts von neuem beginnen, was auch immer zunächst aus dem verkauften Garn wird. Solange das Produkt verkauft wird, geht vom Standpunkt des kapitalistischen Produzenten alles seinen regelmäßigen Gang. Der Kreislauf des Kapitalwerts, den er repräsentiert, wird nicht unterbrochen. Und ist dieser Prozess erweitert – was erweiterte produktive Konsumtion der Produktionsmittel <204.> einschließt –, so kann diese Reproduktion des Kapitals von erweiterter individueller Konsumtion (also Nachfrage) der Arbeiter begleitet sein, da er durch produktive Konsumtion eingeleitet und vermittelt ist. Es kann so die Produktion von Mehrwert und mit ihr auch die individuelle Konsumtion des Kapitalisten wachsen, der ganze Reproduktionsprozess sich im blühendsten Zustand befinden und dennoch ein großer Teil der Waren nur scheinbar in die Konsumtion eingegangen sein, in Wirklichkeit aber unverkauft in den Händen von Wiederverkäufern lagern, tatsächlich sich also noch auf dem Markt befinden.« Und es muss hierbei besonders darauf hingewiesen werden, dass diese Unfähigkeit, bis zum wirklichen materiellen Substrat der Wissenschaft herunterzudringen, nicht das Verfehlen einzelner ist, sondern gerade desto krasser hervortritt, je entwickelter die Wissenschaft ist, je konsequenter sie – von den Voraussetzungen ihrer Begriffsbildung aus – arbeitet. Es ist also keineswegs zufällig, wie dies Rosa

33 Finanzkapital, 2. Auflage, 378-379.

34 Kapital II, MEW 24, S. 80/81.

Luxemburg³⁵ überzeugend geschildert hat, dass die große, wenn auch oft primitive, fehlerhafte und inexakte Gesamtanschauung von der Totalität des ökonomischen Lebens, die noch in Quesnays »Tableau économique« vorhanden war, mit der zunehmenden Exaktheit der – formalen – Begriffsbildung in der Entwicklung über Smith zu Ricardo immer mehr verschwindet. Für Ricardo ist der Prozess der Gesamtproduktion des Kapitals, wobei dieses Problem nicht zu umgehen ist, kein zentrales Problem mehr.

Noch klarer und einfacher – wegen der bewussteren Verdinglichung ihrer Einstellung – erscheint diese Sachlage in der Rechtswissenschaft. Schon darum, weil hier die Frage der Unerkennbarkeit des qualitativen Inhalts von den rationalistisch-kalkulatorischen Formen aus nicht die Form der Konkurrenz zweier Organisationsprinzipien desselben <205.> Gebietes annahm (wie Gebrauchswert und Tauschwert in der Nationalökonomie), sondern von vornherein als Form-Inhalt-Problem auftrat. Der Kampf um das Naturrecht, die revolutionäre Periode der bürgerlichen Klasse geht methodisch gerade davon aus, dass die formelle Gleichheit und Universalität des Rechts, also seine Rationalität zugleich seinen Inhalt zu bestimmen imstande ist. Damit wird einerseits das vielfältige, bunte, aus dem Mittelalter stammende Privilegienrecht, andererseits die Rechtsjenseitigkeit des Monarchen bekämpft. Die revolutionäre bürgerliche Klasse lehnt es ab, in der *Tatsächlichkeit* eines Rechtsverhältnisses, in seiner Faktizität die Grundlage für seine *Gültigkeit* zu erblicken. »Verbrennt eure Gesetze und macht deren neue!« riet Voltaire. »Woher die neuen nehmen? Aus der Vernunft!«³⁶

Der Kampf gegen das revolutionäre Bürgertum, etwa zur Zeit der Französischen Revolution, steht größtenteils noch so stark im Banne dieses Gedankens, dass diesem Naturrecht nur ein anderes Naturrecht gegenübergestellt werden kann. (Burke, auch Stahl.) Erst nachdem das Bürgertum wenigstens teilweise gesiegt hat, dringt in beiden Lagern eine »kritische«, eine »historische« Auffassung durch, deren Wesen sich darin zusammenfassen lässt, dass der Rechtsinhalt etwas rein Faktisches, also von den formellen Kategorien des Rechtes selbst Unerfassbares ist. Von den Forderungen des Naturrechts bleibt nur der Gedanke des lückenlosen Zusammenhanges des formellen Rechtssystems bestehen; bezeichnenderweise nennt Bergbohm³⁷ alles juristisch Ungeregelter, mit Übernahme der Terminologie der Physik, »einen rechtsleeren Raum«. Jedoch der Zusammenhang dieser Gesetze ist rein formell: *was sie aussprechen* »der Inhalt der Rechtsinstitute ist aber niemals juristischer, sondern stets politischer, ökonomischer Natur«³⁸. Damit erhält der primitive, zynisch-skeptische Kampf gegen das <206.> Naturrecht, den der »Kantianer« Hugo am Ende des XVIII. Jahrhunderts begann, eine »wissenschaftliche« Form. Hugo³⁹ begründete unter anderem den Rechtscharakter der Sklaverei damit, dass sie »Jahrtausende hindurch bei so vielen Millionen kultivierter Menschen wirklich Rechtens war«. In dieser naiv-zynischen Offenheit kommt aber die Struktur, die das Recht in der bürgerlichen Gesellschaft in steigendem Maße erhält, ganz klar zur Geltung. Wenn Jellinek den Rechtsinhalt metajuristisch nennt, wenn »kritische« Juristen die Erforschung des Rechtsinhalts der Geschichte, der Soziologie, der Politik usw. zuweisen, so tun sie letzten Endes doch nichts anderes als das, was bereits Hugo gefordert hat: auf die vernunftgemäße Begründbarkeit, auf die inhaltliche Rationalität des Rechts methodisch zu verzichten; im Rechte nichts anderes zu erblicken als ein formales Kalkulationssystem, mit dessen Hilfe die notwendigen juristischen Folgen bestimmter Handlungen (*rebus sie stantibus*) möglichst exakt errechnet werden können.

Diese Rechtsauffassung verwandelt aber das Entstehen und das Vergehen des Rechts in etwas – juristisch – ebenso Unbegreifliches, wie die Krise für die Nationalökonomie unbegreifbar geworden ist. Der scharfsinnige, »kritische« Jurist Kelsen⁴⁰ sagt denn auch über das Entstehen des Rechts: »Es ist das große *Mysterium* von Recht und Staat, das sich in dem Gesetzgebungsakte vollzieht, und darum mag es gerechtfertigt sein, dass nur in unzulänglichen Bildern das Wesen desselben veranschaulicht wird.« Oder mit anderen Worten: »Es ist eine für das Wesen des Rechts bezeichnende Tatsache, dass auch eine widerrechtlich entstandene Norm eine Rechtsnorm sein kann, dass sich mit andern Worten die Bedingung seines rechtmäßigen Zustandekommens in dem Begriff des Rechts nicht aufnehmen lässt«⁴¹.« Diese erkenntnis- <207.> kritische Klärung könnte eine tatsächliche Klärung und damit einen Fortschritt der Erkenntnis bedeuten, wenn einerseits das in andere Disziplinen verschobene Problem der Rechtentstehung dort wirklich eine Lösung finden würde und wenn andererseits die so entstehende, rein zur

35 Akkumulation des Kapitals, 1. Auflage 78-79. Es wäre eine reizvolle Aufgabe, die methodische Beziehung dieser Entwicklung zu der der großen rationalistischen Systeme auszuarbeiten.

36 Zitat von Bergbohm: Jurisprudenz und Rechtsphilosophie, 170.

37 Ebenda, 375.

38 Preuß: Zur Methode der juristischen Begriffsbildung. Schmollers Jahrbuch 1900, 370.

39 Lehrbuch des Naturrechts. Berlin 1799. § 141. Die Polemik von Marx gegen Hugo (MEW 1, S. 78 ff.) steht noch auf hegelianischem Standpunkt.

40 Hauptprobleme der Staatsrechtslehre, 411 (von mir gesperrt).

41 F. Somlo: Juristische Grundlehre, 177.

Kalkulation von Handlungsfolgen und zur klassenmäßig rationalen Durchsetzung von Handlungsarten dienende Wesensart des Rechts zugleich wirklich durchschaut werden könnte. Denn in diesem Falle würde das wirkliche, materielle Substrat des Rechts mit einem Schlage als sichtbar und begreifbar erscheinen. Aber keines von beiden ist möglich. Das Recht bleibt weiter in enger Beziehung zu den »ewigen Werten«, wodurch in der Form von Rechtsphilosophie ein formalistisch verdünnter Neuaufguss des Naturrechts entsteht (Stammler). Und die wirkliche Grundlage der Rechtsentstehung, die Änderung der Machtverhältnisse der Klassen, verschwimmt und verschwindet in den sie behandelnden Wissenschaften, in denen – den Denkformen der bürgerlichen Gesellschaft gemäß – dieselben Probleme der Transzendenz des materiellen Substrats entstehen, wie in Jurisprudenz und Nationalökonomie.

Die Art der Auffassung dieser Transzendenz zeigt, wie vergeblich die Hoffnung wäre, zu erwarten, dass der Zusammenhang des Ganzen, auf dessen Erkenntnis die Einzelwissenschaften durch Entfernung von dem materiellen Substrat ihrer Begriffsbildung bewusst verzichtet haben, von einer zusammenfassenden Wissenschaft, von der Philosophie geleistet werden könnte. Denn dies wäre nur möglich, wenn die Philosophie durch eine radikal anders gerichtete Fragestellung, durch ein Gerichtet sein auf die konkrete, materielle Totalität des Erkennbaren, des Zu-Erkennenden, die Schranken dieses in die Vereinzelnung geratenen Formalismus durchbrechen würde. Dazu wäre aber ein Durchschauen der Gründe, der Genesis und der Notwendigkeit dieses Formalismus vonnöten; dazu müssten aber dann die spezialisierten Einzelwissenschaften nicht mechanisch <208.> zu einer Einheit verbunden, sondern durch die innerlich vereinheitlichende, philosophische Methode auch innerlich umgestaltet werden. Es ist klar, dass die Philosophie der bürgerlichen Gesellschaft hierzu unfähig sein musste. Nicht als ob keine Sehnsucht nach Zusammenfassung dagewesen wäre; nicht als ob die Besten den lebensfeindlichen Mechanismus des Daseins und den lebensfremden Formalismus der Wissenschaft freudig auf sich genommen hatten. *Aber eine radikale Veränderung des Standpunktes ist auf dem Boden der bürgerlichen Gesellschaft unmöglich.* Es kann der Versuch einer – enzyklopädischen – Zusammenfassung alles Wissens als Aufgabe der Philosophie entstehen. (Typus Wundt.) Es kann der Wert der formellen Erkenntnis dem »lebendigen Leben« gegenüber überhaupt in Zweifel gezogen werden. (Die Irrationalitätsphilosophie von Hamann bis Bergson.) Neben diesen episodischen Strömungen bleibt aber die Grundtendenz der philosophischen Entwicklung: die Resultate und die Methode der Einzelwissenschaften als notwendig, als gegeben anzuerkennen und der Philosophie die Aufgabe zuzuweisenden Grund der Gültigkeit dieser Begriffsbildungen aufzudecken und zu rechtfertigen. Die Philosophie stellt sich damit zu den Einzelwissenschaften genauso, wie jene sich zur empirischen Wirklichkeit gestellt haben. Indem für die Philosophie auf diese Weise die formalistischen Begriffsbildungen der Einzelwissenschaften zum unveränderlich gegebenen Substrat werden, ist die hoffnungslose Entfernung von einem Durchschauen der Verdinglichung, die diesem Formalismus zugrunde liegt, endgültig vollendet. Die verdinglichte Welt erscheint nunmehr – philosophisch, auf zweiter Potenz, in »kritischer« Beleuchtung – endgültig als die einzig mögliche, einzig begrifflich erfassbare, begreifbare Welt, die für uns Menschen gegeben ist. Ob dies nun verklärend, resigniert oder verzweifelnd geschieht, ob eventuell ein Weg über das irrationell-mystische Erlebnis ins »Leben« gesucht wird, kann an dem Wesen dieser Sachlage gar nichts ändern. Indem das moderne bürgerliche <209.> Denken nur die »Bedingungen der Möglichkeit« des Gehens jener Formen untersucht, in denen sich das ihr zugrunde liegende Sein äußert, versperrt es sich selbst den Weg zu den klaren Fragestellungen, zu den Fragen nach Entstehen und Vergehen, nach wirklichem Wesen und Substrat, dieser Formen. Sein Scharfsinn gerät immer mehr in die Lage jener sagenhaften »Kritik« in Indien, die der alten Vorstellung gegenüber, dass die Welt auf einem Elefanten stehe, die »kritische« Frage aufwarf: worauf steht der Elefant? Nachdem aber die Antwort, dass der Elefant auf einer Schildkröte stehe, gefunden war, hat sich die »Kritik« dabei beruhigt. Es ist aber klar, dass selbst eine weitere ähnlich »kritische« Fragestellung höchstens ein drittes Wundertier, nicht aber die Lösung der wirklichen Frage zum Vorschein zu bringen imstande gewesen wäre.

II. Die Antinomien des bürgerlichen Denkens

Aus der verdinglichten Struktur des Bewusstseins ist die moderne kritische Philosophie entstanden. Aus ihr stammen ihre spezifischen Probleme den früheren philosophischen Fragestellungen gegenüber. Eine gewisse Ausnahme bildet bloß die griechische Philosophie. Auch dies nicht zufällig. Denn das Phänomen der Verdinglichung hat auch in der entwickelten griechischen Gesellschaft eine Rolle gespielt. Aber dem ganz andersgearteten gesellschaftlichen Sein entsprechend, sind die Fragestellungen und Lösungen der antiken Philosophie von denen der modernen doch qualitativ verschieden. Es ist also – vom Standpunkt einer angemessenen Interpretation – ebenso willkürlich, wenn etwa Natorp in Platon einen Vorgänger Kants zu entdecken meint, wie wenn Thomas von Aquino seine Philosophie auf Aristoteles aufzubauen unternimmt. Dass beides – wenn auch in gleich willkürlicher und unangemessener Weise – überhaupt möglich war, stammt einerseits aus dem stets den eigenen <210.> Zwecken entsprechenden Gebrauch, den spätere Zeiten von der auf sie überkommenen historischen Erbschaft zu machen pflegen. Andererseits erklärt sich diese doppelseitige Deutbarkeit eben daher, dass die griechische Philosophie die Phänomene der Verdinglichung zwar gekannt, aber noch nicht als universelle Formen des gesamten Seins erlebt hat, dass sie mit einem Fuß in dieser, mit dem anderen Fuß aber noch in einer naturwüchsig aufgebauten Gesellschaft gestanden ist; weshalb ihre Probleme auf beide Richtungen der Entwicklung – wenn auch mit Hilfe von energischen Umdeutungen – anwendbar geblieben sind.

1.

Worin besteht aber dieser grundlegende Unterschied? Kant⁴² hat ihn im Vorwort zur zweiten Auflage der »Kritik der reinen Vernunft« mit dem bekannten Ausdruck von der »Kopernikanischen Wendung«, die dem Erkenntnisproblem gegeben werden sollte, klar formuliert: »Bisher nahm man an, alle unsere Erkenntnis müsse sich nach den Gegenständen richten ... Man versuche es daher einmal, ob wir nicht in den Aufgaben der Metaphysik damit besser fortkommen, dass wir annehmen, die Gegenstände müssen sich nach unserer Erkenntnis richten ...« Anders ausgedrückt, die moderne Philosophie stellt sich das Problem: die Welt nicht mehr als ein unabhängig vom erkennenden Subjekt entstandenes (z. B. von Gott geschaffenes) Etwas hinzunehmen, sondern sie vielmehr *als eigenes Produkt* zu begreifen. Denn diese Wendung, die rationale Erkenntnis als Produkt des Geistes aufzufassen, stammt nicht von Kant, er hat nur ihre Folgerungen in einer radikaleren Weise gezogen als seine Vorgänger. Marx⁴³ hat – in ganz anderen Zusammenhängen – auf den Ausspruch Vicos, dass »die Menschengeschichte sich <211.> dadurch von der Naturgeschichte unterscheidet, dass wir die eine gemacht, die andere nicht gemacht haben«, hingewiesen. Aber auf anderen Wegen wie der vielfach erst später verstandene und wirksam gewordene Vico hat sich die ganze moderne Philosophie dieses Problem gestellt. Von der methodischen Skepsis, vom cogito ergo sum Descartes' über Hobbes, Spinoza, Leibniz geht hier ein gerader Entwicklungsweg, dessen entscheidendes, mannigfach variiertes Motiv die Auffassung ist, dass der Gegenstand der Erkenntnis deshalb und insofern von uns erkannt werden kann, weil und inwiefern er von uns selbst erzeugt worden ist⁴⁴. Und die Methoden der Mathematik und der Geometrie, die Methode der Konstruktion, der Erzeugung des Gegenstandes aus den formellen Voraussetzungen einer Gegenständlichkeit überhaupt, später die Methoden der mathematischen Physik werden damit zum Wegweiser und Maßstab der Philosophie, der Erkenntnis der Welt als Totalität.

Die Frage, warum und mit welchem Rechte der menschliche Verstand gerade solche Systeme der Formen als sein eigenes Wesen (im Gegensatz zum »gegebenen«, fremden, unerkennbaren Charakter der Inhalte dieser Formen) auffasst, taucht nicht auf. Dies wird als selbstverständlich hingenommen. Und ob dieses Hinnehmen sich (wie bei Berkeley oder Hume) als Skepsis, als Zweifel an der Fähigkeit »unserer« Erkenntnis, zu allgemein gültigen Resultaten zu gelangen, oder ob es sich (wie bei Spinoza oder Leibniz) als ein unbeschränktes Vertrauen zu der das »wahre« Wesen aller Dinge erfassenden Fähigkeit dieser Formen äußert, ist hier von sekundärer Bedeutung. Für uns kommt es ja nicht darauf an, eine Geschichte der modernen Philosophie – selbst in der <212.> rohesten Skizzenhaftigkeit – zu entwerfen, sondern bloß darauf, den *Zusammenhang* der Grundprobleme dieser Philosophie mit dem *Seinsgrund*, von dem ihre Fragen sich abheben und zu dem sie begreifend zurückzukehren bestrebt sind, andeutungsweise aufzudecken. Der Charakter dieses Seins enthüllt sich jedoch darin, was für das auf seinem Boden gewachsene Denken *nicht* zum Problem wird, mindestens ebenso klar, wie darin, was und wie etwas zum Problem geworden ist; jedenfalls ist es ratsam, beide Momente in Wechselbeziehung aufeinander zu betrachten. Und wenn wir die Frage so Stellen, so erscheint die (selbst bei den »kritischsten« Philosophen) naive und dogmatische

42 Reclam, 17.

43 Kapital I, MEW 23, S. 393, Anm. 89.

44 Vgl. Tönnies: »Hobbes' Leben und Lehre« und besonders Ernst Cassirer: »Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit.« Die Feststellungen dieses Buches, auf die wir noch zurückkommen werden, sind für uns deshalb wertvoll, weil sie von einem ganz anderen Gesichtspunkt aus gewonnen worden sind und doch denselben Entwicklungsgang, den Einfluss des mathematischen, »exakt«-wissenschaftlichen Rationalismus auf das Entstehen des modernen Denkens schildern.

Gleichstellung von formell-mathematischer, rationaler Erkenntnis einerseits mit Erkenntnis überhaupt, andererseits mit »unserer« Erkenntnis als das charakteristischste Kennzeichen dieser ganzen Epoche. Dass keine der beiden Gleichstellungen etwas unter allen Umständen Selbstverständliches ist, lehrt der oberflächlichste Blick auf die Geschichte des menschlichen Denkens; vor allem auf das Entstehen des modernen Denkens selbst, wobei die schwersten gedanklichen Kämpfe mit dem ganz andersgearteten mittelalterlichen Denken ausgefochten werden mussten, bis sich die neue Methode und die neue Auffassung vom Wesen des Denkens wirklich durchgesetzt hatten. Auch dieser Kampf kann hier selbstredend nicht geschildert werden. Dass seine Motive die Vereinheitlichung aller Phänomene (im Gegensatz z. B. zur mittelalterlichen Scheidung der Welt »unter« dem Mond von der »über« dem Mond), die Forderung ihres immanenten kausalen Zusammenhanges im Gegensatz zu den Auffassungen, die den Grund und die Verknüpfung der Phänomene außerhalb ihres immanenten Zusammenhanges gesucht haben (Astronomie gegen Astrologie usw.), die Forderung der Anwendbarkeit der mathematisch-rationalen Kategorien für die Erklärung aller Erscheinungen (im Gegensatz zur qualitativen Naturphilosophie, die noch in der Renaissance - Böhme, Fludd usw. - einen neuen Aufschwung erlebt und noch die Grundlage von <213.> Bacos Methode gebildet hat) gewesen sind, kann sowieso als bekannt vorausgesetzt werden. Ebenso, dass diese ganze philosophische Entwicklung in stetiger Wechselwirkung mit der Entwicklung der exakten Wissenschaften vorstatten ging; deren Entwicklung wiederum mit der sich ständig rationalisierenden Technik, mit der Arbeitserfahrung der Produktion in fruchtbarer Wechselwirkung gestanden hat⁴⁵.

Diese Zusammenhänge sind für unsere Fragestellung von entscheidender Bedeutung. Denn »Rationalismus«, d. h. ein Formsystem, dessen Zusammenhang auf die verstandesgemäß erfassbare, vom Verstand erzeugbare und darum vom Verstand beherrschbare, voraussehbare und berechenbare Seite der Erscheinungen gerichtet war, hat es in den verschiedensten Epochen, in den verschiedensten Formen gegeben. Es entstehen aber grundlegende Unterschiede, je nachdem *auf welches Material* dieser Rationalismus bezogen wird *und welche Rolle* ihm im Gesamtsystem der menschlichen Erkenntnisse und Zielsetzungen zugemutet wird. Das Neue im modernen Rationalismus besteht nun darin, dass er – im Laufe der Entwicklung in steigendem Maße -mit dem Anspruch auftritt, *das Prinzip* des Zusammenhanges sämtlicher Phänomene, die sich dem Leben des Menschen in Natur und Gesellschaft gegenüberstellen, entdeckt zu haben. Dagegen war jeder frühere Rationalismus stets nur ein *Teilsystem*. Die »letzten« Probleme des menschlichen Daseins verharren in einer für den menschlichen Verstand unerfassbaren Irrationalität. In je näherem Zusammenhang ein solches rationelles Teilsystem zu diesen »letzten« Fragen des Daseins steht, desto schroffer enthüllt sich sein bloß partieller, bloß dienender, das »Wesen« nicht erfassender Charakter. So z. B. in der sehr genau rationalisierten, alle Wirkungen genau vorberechnenden <214.> Methode der indischen Askese⁴⁶, deren ganze »Rationalität« in direktem, unmittelbarem Zusammenhang, in dem des Mittels zum Zweck, zu dem letzten, ganz verstandesjenseitigen Erleben des Wesens der Welt steht.

Auch hier zeigt es sich also, dass es nicht angeht, den »Rationalismus« abstrakt formell zu nehmen und ihn auf diese Weise zu einem überhistorischen Prinzip im Wesen des menschlichen Denkens zu machen. Es zeigt sich hier vielmehr ebenfalls, dass der Unterschied, ob eine Form als Universalkategorie figuriert oder bloß zur Organisation genau isolierter Teilsysteme verwendet wird, ein *qualitativer* Unterschied ist. Immerhin erhellt schon aus der rein formellen Umgrenzung dieses Denktypus die notwendige Korrelation von Rationalität und Irrationalität, die unbedingte Notwendigkeit, dass ein jedes rationelle Formsystem an eine Grenze oder Schranke der Irrationalität stoße. Jedoch wenn – wie im eben angeführten Beispiel der indischen Askese – das rationelle System von vornherein und seinem Wesen nach als Teilsystem gedacht ist, wenn die Welt der Irrationalität, die es umgibt, von der es umgrenzt ist (also in diesem Fall einerseits die der Rationalisierung unwürdige irdisch-empirische menschliche Existenz und andererseits das für menschlich rationale Begriffe unerreichbare Jenseits, die Welt der Erlösung) als von ihm unabhängig, als ihm unbedingt unter- oder übergeordnet vorgestellt wird, so entsteht daraus keinerlei methodisches Problem für das rationelle System selbst. Es ist eben Mittel zum Erreichen eines – nicht rationalen – Zweckes. Ganz anders steht die Frage, wenn der Rationalismus mit dem Anspruch, die Universalmethode <215.> zur Erkenntnis des gesamten Seins vorzustellen, auftritt. In diesem Falle erlangt die Frage der notwendigen Korrelation des irrationalen Prinzips eine entscheidende, das ganze System auflösende und zersetzende Bedeutung. Dies ist der Fall des modernen (bürgerlichen) Rationalismus.

Am klarsten tritt diese Problematik in der merkwürdigen, vieldeutig schilfernden Bedeutung, die der für das System dennoch unentbehrliche Begriff des Dinges an sich bei Kant hat, zu Tage. Es ist vielfach versucht worden,

⁴⁵ Kapital I, MEW 23, S. 498. Vgl. auch Gottl besonders für den Gegensatz zur Antike, a. a. O., 238-245. Darum darf der Begriff des »Rationalismus« nicht abstrakt und unhistorisch überspannt werden, sondern man muss stets den Gegenstand (das Lebensgebiet), worauf er bezogen, und vor allem jene Gegenstände, auf die er **nicht** bezogen wird, genau bestimmen.

⁴⁶ Max Weber: Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie II, 165-170. Eine entsprechende Struktur weist aber auch die Entwicklung sämtlicher »Fachwissenschaften« in Indien auf: sehr entwickelte Technik im Einzelnen, ohne Beziehung auf eine rationale Totalität, ohne den **Versuch** zu unternehmen, das Ganze zu rationalisieren, die rationalen Kategorien zu universellen Kategorien zu erheben. Ebenda, 146-147, 166-167. Ähnlich ist es mit dem »Rationalismus« des Konfuzianismus bestellt. Ebenda 1, 527.

nachzuweisen, dass das Ding an sich voneinander durchaus verschiedene Funktionen im System Kants ausfüllt. Das Gemeinsame dieser verschiedenen Funktionen ist darin auffindbar, dass jede je eine Grenze oder Schranke des abstrakten, formal-rationalistischen »menschlichen« Erkenntnisvermögens darstellt. Jedoch diese einzelnen Grenzen und Schranken scheinen untereinander so verschieden zu sein, dass ihre Vereinheitlichung unter dem – freilich abstrakten und negativen – Begriff des Dinges an sich nur dann wirklich verständlich wird, wenn es klar wird, dass der letztin entscheidende Grund dieser Grenzen und Schranken des »menschlichen« Erkenntnisvermögens, trotz der Vielfältigkeit seiner Auswirkungen, doch ein einheitlicher ist. Kurz gefasst lassen sich diese Probleme auf zwei große – scheinbar – voneinander völlig unabhängige, ja einander entgegengesetzte Komplexe reduzieren: erstens auf das Problem der Materie (im logisch-methodischen Sinn), auf die Frage nach dem *Inhalt* jener Formen, mit denen »wir« die Welt erkennen und erkennen können, weil wir sie selbst erzeugt haben; zweitens auf das Problem des Ganzen und das der letzten Substanz der Erkenntnis, auf die Frage nach jenen »letzten« Gegenständen der Erkenntnis, deren Erfassen erst die verschiedenen Teilsysteme zu einer Totalität, zum System der vollständig begriffenen Welt abrundet. Wir wissen, dass die »Kritik der reinen Vernunft« die Beantwortbarkeit der zweiten Gruppe von Fragen entschieden ablehnt, ja in der »transzendentalen Dialektik« sie als falsch gestellte Fragen <216.> überhaupt aus der Wissenschaft zu entfernen unternimmt⁴⁷. Dass es sich aber in der transzendentalen Dialektik stets um die Frage der Totalität dreht, bedarf wohl keiner eingehenden Erörterung. Gott, Seele usw. sind nur begriffsmythologische Ausdrücke für das einheitliche Subjekt, beziehungsweise für das einheitliche Objekt der als vollendet (und völlig erkannt) gedachten Totalität aller Gegenstände der Erkenntnis. Die transzendente Dialektik mit ihrer scharfen Trennung der Phänomene von den Noumena weist jeden Anspruch »unserer« Vernunft auf die Erkenntnis der zweiten Gruppe von Gegenständen ab. Sie werden als Dinge an sich gefasst im Gegensatz zu den erkennbaren Erscheinungen.

Es scheint nun, als ob der erste Fragenkomplex, das Problem der Forminhalte, mit diesen Fragen gar nichts zu tun hätte. Ganz besonders nicht in der Fassung, die Kant ihm zuweilen gibt, wonach »das sinnliche Anschauungsvermögen (das für die Verstandesformen die Inhalte liefert) eigentlich nur eine Rezeptivität ist, auf gewisse Weise mit Vorstellungen affiziert zu werden ... Die nicht sinnliche Ursache dieser Vorstellungen ist uns gänzlich unbekannt, und diese können wir daher nicht als Objekt anschauen ... Indessen können wir die bloße intelligible Ursache der Erscheinungen überhaupt, das transzendente Objekt nennen, bloß, damit »wir etwas haben, was der Sinnlichkeit als einer Rezeptivität korrespondiert«. Von diesem Objekt heißt es nun, »dass es vor aller Erfahrung an sich selbst gegeben sei«⁴⁸. Das Problem des Begriffsinhalts ist jedoch viel weitergehend als das der Sinnlichkeit, wenn es freilich auch nicht zu leugnen ist (was einzelne, besonders »kritische«, besonders vornehme Kantianer zu tun pflegen), dass zwischen beiden eine <217.> nahe Beziehung besteht. Denn die Irrationalität, die rationale Unauflösbarkeit des Begriffsinhaltes für den Rationalismus, die wir sogleich als ganz allgemeines Problem der modernen Logik kennenlernen werden, zeigt sich in der Frage der Beziehung des sinnlichen Inhalts zur rationell-kalkulatorischen Verstandesform am krassen. Während die Irrationalität anderer Inhalte eine positionelle, eine relative ist, bleibt das Dasein, das Sosein der sinnlichen Inhalte eine schlechthin unauflösbare Gegebenheit⁴⁹. Wenn aber das Problem der Irrationalität in das Problem der Undurchdringbarkeit jeder Gegebenheit durch Verstandsbegriffe, in das Problem ihrer Unableitbarkeit aus Verstandesb2(b)4(7a)-3(s) -BT 0 0 1 91.944

<218.>Diese Wendung des Problems ist bereits von Kant in voller Klarheit vollzogen worden. Wenn er wiederholt betont, dass die reine Vernunft keinen einzigen synthetischen, gegenstandskonstituierenden Satz zu vollziehen imstande ist, ihre Grundsätze also »gar nicht direkt aus Begriffen, sondern immer nur indirekt durch Beziehung dieser Begriffe auf etwas ganz Zufälliges, nämlich *mögliche* Erfahrung⁵¹ zu gewinnen sind; wenn dieser Gedanke der »intelligiblen Zufälligkeit«, nicht nur der Elemente der möglichen Erfahrung, sondern auch aller auf sie bezogenen und sie ordnenden Gesetze in der »Kritik der Urteilskraft« zum zentralen Problem der Systematisation erhoben wird, so seien wir einerseits, dass die beiden scheinbar völlig verschiedenen, schrankenziehenden Funktionen des Dinges an sich (die Unerfassbarkeit der Totalität von den Begriffsbildungen der rationalen Teilsysteme aus und die Irrationalität der einzelnen Begriffsinhalte) nur zwei Seiten eines und desselben Problems vorstellen, andererseits, dass dieses Problem tatsächlich die zentrale Frage eines Denkens ist, das den rationalen Kategorien eine universale Bedeutung zu verleihen unternimmt. Es entsteht so aus dem Rationalismus als Universalmethode notwendig die Forderung des Systems, zugleich aber erweist die Reflexion auf die Bedingungen der Möglichkeit eines universalen Systems, also das bewusste Stellen der Systemfrage, die Unmöglichkeit, die Unvollziehbarkeit der so gestellten Forderung⁵². Denn das System im Sinne des Rationalismus – und ein anderes System ist ein Selbstwiderspruch – kann nichts anderes bedeuten als eine solche Neben- beziehungsweise Über- und Unterordnung der verschiedenen Teilsysteme der Formen (und innerhalb dieser <219.> Teilsysteme der einzelnen Formen), wo diese Zusammenhänge stets als »notwendig«, d. h. als aus den Formen selbst, oder wenigstens als aus dem Prinzip der Formenbildung einleuchtend, von ihnen »erzeugt« gedacht werden können; wo also das richtige Setzen des Prinzips – der Tendenz nach – das Setzen des ganzen von ihm bestimmten Systems bedeutet, wo die Folgerungen in dem Prinzip enthalten, aus ihm erweckbar, voraussehbar, kalkulierbar sind. Die reale Entwicklung sämtlicher Forderungen mag als »unendlicher Prozess« erscheinen, diese Beschränkung bedeutet aber nur so viel, dass wir nicht imstande sind, das System in seiner entfalteten Totalität auf einmal zu überblicken; *am Prinzip* der Systematisation ändert jedoch diese Einschränkung gar nichts⁵³. Dieser Systemgedanke macht es erst verständlich,

mehr rationell, also nicht mehr systematisierbar ist, wenn die Formen ihrer Elemente auch verstandesgemäß rationale sind⁵⁵.

<221.> Es wäre jedoch oberflächlich, bei diesem abstrakten Dilemma stehenzubleiben, und die klassische Philosophie hat es auch keinen Augenblick getan. Indem sie den logischen Gegensatz von Form und Inhalt, wo sich alle der Philosophie zu gründe liegenden Gegensätze begegnen und kreuzen, auf die Spitze trieb, als Gegensatz festhielt und doch systematisch zu bewältigen versuchte, konnte sie über ihre Vorgänger hinausgehen und die methodischen Grundlagen der dialektischen Methode niederlegen. Ihr Bestehen, der klar erkannten und so festgehaltenen Irrationalität des Begriffsinhalts (der Gegebenheit) zum Trotz ein rationelles System zu errichten, musste methodisch in der Richtung auf eine dynamische Relativierung dieser Gegensätze wirken. Auch hier ging freilich die moderne Mathematik als methodisches Vorbild voran. Die von ihr beeinflussten Systeme (besonders das von Leibniz) fassen die Irrationalität des Gegebenen als *Aufgabe*. Und in der Tat erscheint für die Methode der Mathematik jede Irrationalität des jeweilig vorgefundenen Inhalts nur als Anstoß, jenes System der Formen, womit die bisherigen Zusammenhänge erzeugt worden sind, so umzugestalten, so umzudeuten, dass der auf den ersten Anblick als »gegeben« erscheinende Inhalt nunmehr ebenfalls als »erzeugt« erscheine, dass die Faktizität sich in Notwendigkeit auflöse. So großen Fortschritt nun diese Wirklichkeitsauffassung der dogmatischen Periode (der »heiligen Mathematik«) gegenüber bedeutet, so darf auch hier nicht übersehen werden, dass die mathematische Methode es mit einem bereits ihren methodischen Anforderungen methodisch angepassten, ihnen homogen gemachten Begriff der Irrationalität (und durch ihn vermittelt: mit einem ähnlichen Begriff der Faktizität, des Seins) zu tun hat. Gewiss besteht die positionelle Irrationalität des Begriffsinhalts <222.> auch hier: sie ist aber – von der Methode, von der Setzung – von vornherein auf möglichst reine Positionalität, also auf Relativierbarkeit, angelegt⁵⁶.

Damit ist aber nur das methodische Vorbild und nicht die Methode selbst gefunden. Denn es ist klar, dass die Irrationalität des Seins (sowohl als Totalität wie als »letztes«, materielles Substrat der Formen), die Irrationalität der Materie von der Irrationalität dieser – man könnte mit Maimon sagen: intelligiblen – Materie doch qualitativ verschieden ist. Dies konnte freilich die Philosophie nicht verhindern, nach dem Vorbild der mathematischen Methode (der Konstruktion, der Erzeugung) auch diese Materie mit ihren Formen zu bewältigen versuchen. Es darf aber nie vergessen werden, dass die ununterbrochene »Erzeugung« des Inhalts für die Materie des Seins etwas ganz anderes bedeutet, wie in der vollständig auf Konstruktion beruhenden Welt der Mathematik, dass die »Erzeugung« hier nur die verstandesmäßige *Begreifbarkeit* der Tatsachen bedeutet, während in der Mathematik Erzeugung und Begreifbarkeit vollständig zusammenfallen. In seiner mittleren Periode hat Fichte von allen Vertretern der klassischen Philosophie dieses Problem am deutlichsten gesehen und am klarsten formuliert. Es handelt sich – sagt er ⁵⁷ um »die absolute Projektion eines Objekts, über dessen Entstehen keine Rechenschaft abgelegt werden kann, wo es demnach *in der Mitte zwischen Projektion und Projektum finster und leer ist*, wie ich es ein <223.> wenig scholastisch, aber, denk ich, sehr bezeichnend ausdrückte, die *projectio per hiatus irrationalem*«.

Erst diese Fragestellung macht die Scheidung der Wege in der modernen Philosophie und mit ihr die wichtigsten Epochen ihrer Entwicklung verständlich. Vor dieser Irrationalitätslehre liegt die Epoche des philosophischen »Dogmatismus« oder – sozialgeschichtlich gesprochen – die Epoche, in der das Denken der bürgerlichen Klasse ihre Denkformen, die Formen, in denen sie ihrem gesellschaftlichen Sein entsprechend die Welt denken musste, mit der Wirklichkeit, mit dem Sein naiv gleichgesetzt hat. Die bedingungslose Anerkennung dieses Problems, der Verzicht auf seine Überwindung, führt geradenwegs zu den verschiedenen Formen der Fiktionslehre: zu der Ablehnung einer jeden »Metaphysik« (in dem Sinne einer Wissenschaft vom Sein), zu der Zielsetzung, die Phänomene einzelner, genau spezialisierter Teilgebiete vermittelt ihnen genau angepasster abstrakt-kalkulatorischer Teilsysteme zu begreifen, ohne selbst den Versuch zu unternehmen, ja diesen Versuch als »unwissenschaftlich« ablehnend, das Ganze des Wissbaren von hier aus einheitlich zu bewältigen. Dieser Verzicht wird bei einzelnen Richtungen klar ausgesprochen (Mach-Avenarius, Poincaré, Vaihinger usw.), bei vielen Richtungen erscheint er verhüllt. Man darf aber nicht vergessen, dass – wie am Schluss des ersten Abschnittes gezeigt wurde – die Entstehung der genau voneinander abgetrennten, voneinander sowohl dem Gegenstand wie der Methode nach völlig unabhängigen,

⁵⁵ Man denke etwa an die phänomenologische Methode Husserls, in der letzten Endes das ganze Gebiet der Logik in eine »Faktizität« höherer Ordnung verwandelt wird. Husserl selbst nennt auch diese Methode eine rein deskriptive. Vgl. Ideen zu einer reinen Phänomenologie im Bd. 1 seines Jahrbuchs, S. 113.

⁵⁶ Diese Grundtendenz der Leibnizschen Philosophie erhält eine reife Gestalt in der Philosophie Maimons, als Auflösung des Problems des Dinges an sich und der »intelligiblen Zufälligkeit«; von hier aus gehen entscheidende Wirkungen auf Fichte und durch ihn auf die spätere Entwicklung. Das Irrationalitätsproblem der Mathematik findet man am schärfsten behandelt im Aufsatz von Rickert: Das Eine, die Einheit und das Eins. Logos II, I.

⁵⁷ Die Wissenschaftslehre von 1804, xv. Vortrag Wk. (Neue Ausgabe) IV, 288. Von mir gesperrt. Diese Fragestellung bleibt mehr oder weniger klar auch die der späteren »kritischen« Philosophie. Am klarsten bei Windelband, wenn er das Sein als »Unabhängigkeit des Inhalts von der Form« bestimmt. Seine Kritiker haben m. E. nur seine Paradoxie verwischt, aber keineswegs das darin stehende Problem gelöst.

spezialisierten Einzelwissenschaften schon die Anerkennung der Unlösbarkeit dieses Problems bedeutet: dass jede Einzelwissenschaft ihre »Exaktheit« gerade aus dieser Quelle schöpft. Sie lässt das ihr letztlich zugrunde liegende materielle Substrat in unangetasteter Irrationalität (»Unerzeugtheit«, »Gegebenheit«) auf sich beruhen, um in der so entstehenden, abgeschlossenen, methodisch rein gemachten Welt mit unproblematisch anwendbaren Verstandeskategorien, die ja dann auf eine »intelligible« Materie und nicht mehr auf das wirklich <224.> materielle Substrat (selbst der Einzelwissenschaft) angewendet werden, ungehindert operieren zu können. Und die Philosophie lässt – bewusst – diese Arbeit der Einzelwissenschaften unangetastet. Ja, sie betrachtet diesen ihren Verzicht als einen kritischen Fortschritt. Ihre Rolle wird aber damit auf die Untersuchung der formellen Geltungsvoraussetzungen der – unangetasteten und unkorrigierten – Einzelwissenschaften beschränkt. Und das Problem, an dem diese vorbeigehen, kann auch bei ihr keine Lösung finden, ja ebenfalls nicht gestellt werden. Wo sie auf die struktiven Voraussetzungen des Verhältnisses von Form und Inhalt zurückgreift, verklärt sie entweder die »mathematisierende« Methode der Einzelwissenschaften zur Methode der Philosophie (Marburger Schule)⁵⁸ oder arbeitet die Irrationalität der Materie, im logischen Sinne, als »letzte« Tatsache heraus (Windelband, Rickert, Lask). In beiden Fällen kommt aber, sobald der Versuch einer Systematisierung gemacht wird, das unerledigte Irrationalitätsproblem im Problem der Totalität zum Vorschein. Der Horizont, der das hier geschaffene und schaffbare Ganze abschließt, ist bestenfalls die Kultur (d. h. die Kultur der bürgerlichen Gesellschaft) als Unableitbares, als schlechthin Hinzunehmendes, als »Faktizität« im Sinne der klassischen Philosophie⁵⁹.

Es würde weit über den Rahmen dieser Arbeit hinausgehen, die verschiedenen Formen dieses Verzichtes, die Wirklichkeit als Ganzes und als Sein zu begreifen, eingehend zu untersuchen. Hier kam es nur darauf an, den Punkt aufzuzeigen, wo im Denken der bürgerlichen Gesellschaft jene Doppeltendenz ihrer Entwicklung philosophisch zur Geltung <225.> gelangt: dass sie die Einzelheiten ihres gesellschaftlichen Daseins im steigenden Maße beherrscht, den Formen ihrer Bedürfnisse unterwirft, zugleich aber – ebenfalls im steigenden Maße – die Möglichkeit zur gedanklichen Bewältigung der Gesellschaft als Totalität und damit die Berufenheit zu ihrer Führung verliert. Die klassische deutsche Philosophie bezeichnet einen eigenartigen Übergangspunkt in dieser Entwicklung: sie entsteht auf einer Entwicklungsstufe der Klasse, wo dieser Prozess bereits so weit fortgeschritten ist, dass alle diese Probleme als Probleme bewusst gemacht werden können; sie entsteht aber zugleich in einem Milieu, wo diese nur als rein gedankliche, als rein philosophische Probleme ins Bewusstsein treten. Dies versperrt allerdings einerseits das Erblicken der konkreten Probleme der geschichtlichen Lage und des konkreten Auswegs aus ihr, andererseits wiederum ermöglicht es für die klassische Philosophie, die tiefsten und letzten Probleme der bürgerlichen Gesellschaftsentwicklung – als philosophische Probleme – bis ins letzte durchzudenken; die Entwicklung der Klasse – gedanklich – zu Ende zu führen; sämtliche Paradoxien ihrer Lage – gedanklich – auf die äußerste Spitze zu treiben und so den Punkt, wo sich das Hinausgehen über diese geschichtliche Entwicklungsstufe der Menschheit als methodisch notwendig erweist, wenigstens als Problem zu erblicken.

2.

Freilich bedeutet diese Verengerung des Problems auf das rein Gedankliche, der die klassische Philosophie ihren Reichtum, ihre Tiefe und Kühnheit, ihre Fruchtbarkeit für die Zukunft des Denkens verdankt, zugleich eine unübersteigbare Schranke auch im rein Gedanklichen. D. h., die klassische Philosophie, die unbarmherzig alle metaphysischen Illusionen der vorangegangenen Epoche zerriss, musste bestimmten eigenen Voraussetzungen gegenüber ebenso kritiklos, ebenso <226.> dogmatisch-metaphysisch verfahren, wie ihre Vorgänger. Wir haben bereits andeutungsweise auf diesen Punkt hingewiesen: es ist die – dogmatische – Annahme, dass die rationell-formalistische Erkenntnisweise die einzig mögliche (oder am kritischsten gewendet: die »uns« einzigmögliche) Art der Erfassung der Wirklichkeit ist, im Gegensatz zu der »uns« fremden Gegebenheit der Tatsachen. Die großartige Konzeption, dass das Denken nur das von ihm selbst Erzeugte begreifen kann, ist, wie gezeigt wurde, im Bestreben, die Totalität der Welt als Selbsterzeugtes zu bewältigen, auf die unüberwindliche Schranke der Gegebenheit, des Dinges an sich gestoßen worden. Wollte es nicht auf das Erfassen des Ganzen verzichten, so musste es den Weg nach Innen gehen. Es musste versuchen, jenes Subjekt des Denkens aufzufinden, als dessen Produkt das Dasein – ohne hiatus irrationalis, ohne jenseitiges Ding an sich – gedacht werden kann. Der oben angedeutete Dogmatismus ist hierbei zugleich Wegweiser und Irrlicht gewesen. Wegweiser, indem das Denken über das bloße Hinnehmen der gegebenen Wirklichkeit, über die bloße Reflexion, über die Bedingungen ihrer Denkbarkeit hinausgetrieben und in die Richtung auf ein Hinausgehen über *die bloße Kontemplation*, das bloße Anschauen gelenkt wurde. Irrlicht, indem es eben derselbe Dogmatismus nicht gestattet hat, das wahrhaft gegenseitige und die Kontemplation wirklich

⁵⁸ Die Kritik der einzelnen, philosophischen Richtungen gehört nicht hierher. Ich führe also nur als Beispiel für die Richtigkeit dieser Skizze den Rückfall in das (methodisch: vorkritische) Naturrecht, das dem Wesen, nicht der Terminologie nach

überwindende Prinzip des *Praktischen* aufzufinden. (*Dass gerade deshalb* für diese Problemstellung die Gegebenheit immer wieder als unüberwunden irrationell auftaucht, wird sich in den folgenden Darlegungen alsbald erweisen.)

In seinem letzten logischen Hauptwerk formuliert Fichte⁶⁰ diesen Tatbestand, von dem philosophisch ausgegangen werden muss, folgendermaßen: »Wir haben das ganze faktische <227.> Wissen, bis auf das *Ist* in seiner Form, eingesehen als notwendig unter der Voraussetzung, dass eine Erscheinung ist, welches wohl für das Denken die absolute Voraussetzung bleiben dürfte, und über die der Zweifel nicht anders zu lösen ist außer durch die faktische Anschauung selbst. Bloß mit dem Unterschiede, dass wir für den einen Teil des Faktums, die Ichheit, das bestimmte und qualitative Gesetz in seinem Inhalte einsehen, für den *faktischen* Inhalt dieser Sich-Anschauung aber nur eben überhaupt einsehen, dass einer sein müsse, dafür aber, dass gerade dieser sei, kein Gesetz haben: zugleich aber auch scharf einsehen, dass es ein solches Gesetz gar nicht geben könne, dass darum das qualitative Gesetz für diese Bestimmtheit eben die Gesetzlosigkeit selbst sei. Wird nun das Notwendige apriorisch genannt, so haben wir in diesem Sinne die ganze Faktizität apriorisch eingesehen, selbst die Empirie, in dem wir sie abgeleitet haben als unableitbar.« Für unser Problem ist hierbei wichtig, dass das Subjekt des Erkennens, die Ichheit, als auch inhaltlich bekannt und folglich als Ausgangspunkt und methodischer Wegweiser aufzufassen ist. Ganz allgemein gesprochen entsteht damit die Tendenz für die Philosophie: zu einer Konzeption des Subjekts vorzudringen, das als Erzeuger der Totalität der Inhalte gedacht werden kann. Und wiederum ganz allgemein, rein programmatisch gesprochen, entsteht hieraus die Forderung: ein Niveau der Gegenständlichkeit, des Setzens der Gegenstände aufzufinden und aufzuzeigen, wo die Zweiheit von Subjekt und Objekt (die Zweiheit von Denken und Sein ist nur ein Spezialfall dieser Struktur) aufgehoben ist, wo Subjekt und Objekt zusammenfallen, identisch sind. Selbstredend waren die großen Vertreter der klassischen Philosophie viel zu scharfblickend und kritisch, um die Zweiheit von Subjekt und Objekt in der Empirie zu übersehen; ja, sie haben in eben dieser gespalteten Struktur die Grundstruktur der empirischen Gegenständlichkeit erblickt. Die Forderung, das Programm ging viel mehr darauf hinaus, jenen Einheitspunkt aufzufinden, um von dort <228.> aus diese Zweiheit von Subjekt und Objekt in der Empirie, also die Gegenständlichkeitsform der Empirie verständlich zu machen, abzuleiten, zu »erzeugen«. Im Gegensatz zum dogmatischen Hinnehmen einer – subjektsfremden – bloß gegebenen Wirklichkeit, entsteht die Forderung: von dem identischen Subjekt-Objekt aus jede Gegebenheit als Produkt dieses identischen Subjekts-Objekts, jede Zweiheit als abgeleiteten Spezialfall dieser Ur-Einheit zu begreifen.

Diese Einheit ist aber *Tätigkeit*. Nachdem bereits Kant in der methodisch vielfach falsch verstandenen und zur

Zufälligkeit« der den Naturgesetzen unterworfenen »Außenwelt« noch gesteigert worden. Das Dilemma von Freiheit und Notwendigkeit, von Voluntarismus und Fatalismus ist, statt konkret und real gelöst zu werden, auf ein methodisches Nebengeleis geschoben worden, d. h. für die »Außenwelt«, für die Natur wird die unerbittliche Notwendigkeit der Gesetze festgehalten⁶³, die Freiheit, die Autonomie, die durch die Entdeckung der ethischen Sphäre begründet werden soll, reduziert sich darauf, dass die Freiheit zu einem *Gesichtspunkt der Beurteilung* von inneren Tatbeständen wird, die in allen ihren Gründen und Folgen, selbst was die sie bildenden psychologischen Elemente betrifft, restlos dem fatalistischen Mechanismus der objektiven Notwendigkeit unterworfen sind⁶⁴.

<230.>Dadurch wird aber drittens die Spaltung von Erscheinung und Wesen (die bei Kant mit der von Notwendigkeit und Freiheit zusammenfällt), statt gelöst zu werden, statt in ihrer hergestellten Einheit die Einheit der Welt begründen zu helfen, in das Subjekt selbst hineingetragen: auch das Subjekt wird in Phänomenon und Noumenon gespalten, und der unaufgelöste, unlösbare, als unlösbar verewigte Zwiespalt von Freiheit und Notwendigkeit ragt in seine innerste Struktur hinein. Viertens wird aber infolgedessen die so begründete Ethik *rein formell, inhaltslos*. Da alle Inhalte, die uns gegeben sind, der Welt der Natur angehören, mithin den objektiven Gesetzen der Erscheinungswelt bedingungslos unterworfen sind, kann sich das Gelten der praktischen Normen nur auf die Formen des inneren Handelns überhaupt beziehen. In dem Augenblick, wo diese Ethik den Versuch unternimmt, sich zu konkretisieren, d. h. ihre Geltung an konkreten Einzelproblemen zu erproben, ist sie gezwungen, die inhaltlichen Bestimmungen dieser Einzelhandlungen aus der Welt der Erscheinungen, aus den Begriffssystemen, die diese verarbeiten und ihre »Zufälligkeit« an sich tragen, zu *erborgen*. Das Prinzip der Erzeugung versagt in dem Augenblick, wo der erste konkrete Inhalt aus ihm erzeugt werden sollte. Und diesem Versuch kann die Ethik Kants keineswegs ausweichen. Sie versucht allerdings, im Prinzip der Widerspruchslosigkeit jenes formelle und zugleich inhaltbestimmende, inhalterzeugende Prinzip – wenigstens negativ – aufzufinden. Jede den ethischen Normen widersprechende Handlung berge einen Selbstwiderspruch in sich, es gehöre z. B. zum Wesen des Depositums, nicht unterschlagen zu werden usw. Aber schon Hegel⁶⁵ hat mit großem Recht <231.> gefragt: »Dass es gar kein Depositum gäbe, welcher Widerspruch läge darin? Dass kein Depositum sei, wird anderen notwendigen Bestimmtheiten widersprechen; so wie dass ein Depositum möglich sei, mit anderen notwendigen Bestimmtheiten zusammenhängen und dadurch selbst notwendig sein wird. Aber nicht andere Zwecke und materiale Gründe sollen herbeigerufen werden, sondern die unmittelbare Form des Begriffs soll die Richtigkeit der ersten oder der zweiten Annahme entscheiden. Aber für die Form ist eine der entgegengesetzten Bestimmtheiten so gleichgültig als die andere; jede kann als Qualität begriffen, und dies Begreifen als Gesetz ausgesprochen werden.« Damit führt die ethische Fragestellung Kants zu dem auch hier unüberwundenen *methodischen* Problem des Dinges an sich zurück. Wir haben die philosophisch bedeutsame, die methodische Seite dieses Problems bereits früher als das Problem der Beziehung von Form und Inhalt, als das Problem der Unauflösbarkeit des Faktischen, als das der Irrationalität der Materie bestimmt. Die formale, auf das individuelle Bewusstsein zugeschnittene Ethik Kants vermag zwar eine metaphysische Perspektive auf die Lösung des Ding-an-sich-Problems zu eröffnen, indem sämtliche von der transzendentalen Dialektik zersetzten Begriffe einer als Totalität begriffenen Welt in der Form von Postulaten der praktischen Vernunft am Horizont erscheinen, methodisch bleibt jedoch der subjektiv-praktische Lösungsversuch in denselben Schranken befangen, die die objektiv-kontemplative Fragestellung der Vernunftkritik eingefangen gehalten haben.

Denn damit erhellt sich für uns ein neuer bedeutsamer, struktureller Zusammenhang dieses Problemkomplexes: um die Irrationalität in der Ding-an-sich-Frage zu lösen, genügt es nicht, dass der Versuch unternommen wird, über die kontemplative Verhaltensweise hinauszugehen, sondern es zeigt sich – als konkretere Fragestellung –, dass das Wesen des Praktischen darin besteht: *die Gleichgültigkeit der Form dem Inhalt gegenüber*, worin sich die Ding-an-sich-Frage methodologisch <232.> spiegelt, aufzuheben. Das Praktische ist also als Prinzip der Philosophie nur dann wirklich gefunden, wenn zugleich ein Formbegriff aufgezeigt wird, der – als Grundlage und methodische Voraussetzung seines Geltens – nicht mehr diese Reinheit von jeder inhaltlichen Bestimmtheit, diese reine Rationalität an sich trägt. Das Prinzip des Praktischen als Prinzip des Veränderns der Wirklichkeit muss deshalb auf das konkrete, materielle Substrat des Handelns zugeschnitten sein, um infolge seines Inkrafttretens auf dieses in solcher Weise einwirken zu können.

Erst diese Fragestellung ermöglicht auf der einen Seite die klare Scheidung des theoretisch-kontemplativen, des anschauenden Verhaltens von der Praxis, auf der anderen Seite wiederum macht sie es erst verständlich, wieso diese beiden Verhaltensarten aufeinander bezogen werden, wie der Versuch gemacht werden konnte, mit Hilfe

⁶³ »Nun ist Natur im allgemeinen Verstande die Existenz der Dinge unter Gesetzen.« Ebenda, 57.

⁶⁴ Ebenda, 125-126.

⁶⁵ Über die wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts. Werke I, 352-353. Vgl. ebenda, 351. »Denn sie ist die absolute Abstraktion von aller Materie des Wollens; durch einen Inhalt wird eine Heteronomie der Willkür gesetzt.« Oder noch klarer in der
- - - - - 00 485.

des praktischen Prinzips die Antinomien der Kontemplation aufzulösen. Theorie und Praxis beziehen sich tatsächlich auf dieselben Gegenstände, indem jeder Gegenstand als ein – unmittelbar – untrennbarer Komplex von Form und Inhalt gegeben ist. Die Verschiedenheit des Subjektverhaltens jedoch bedingt für die Praxis ein Gerichtetsein auf das qualitativ Einzigartige, auf das Inhaltliche, auf das materielle Substrat des jeweiligen Gegenstandes. Die theoretische Kontemplation führt – wie wir bis jetzt zu zeigen versucht haben – gerade von diesem Moment weg. Da das theoretische Reinmachen, die theoretische Bewältigung des Gegenstandes gerade in dem immer stärkeren Herausarbeiten der von aller Inhaltlichkeit (von aller »zufälligen Faktizität«) losgelösten Formelemente gipfelt. Solange das Denken hierbei »naiv« verfährt, d. h. solange es über diese ihre Funktion nicht reflektiert, solange es die Inhalte entweder aus den Formen selbst gewinnen zu können glaubt und ihnen auf diese Weise metaphysisch-aktive Funktionen zumutet oder das den Formen fremde Material, ebenfalls metaphysisch, als nichtseiend auffasst, taucht dieses Problem nicht auf. Die <233.> Praxis erscheint durchaus als der Theorie der Kontemplation untergeordnet⁶⁶. In dem Augenblick jedoch, wo diese Sachlage, die unlösbare Verknüpftheit des kontemplativen Subjektverhaltens mit dem reinen Formcharakter des Gegenstandes der Erkenntnis bewusst wird, muss auf die Lösung des Irrationalitätsproblems (der Frage nach Inhalt, Gegebenheit usw.) entweder verzichtet werden oder man muss sie in der Richtung auf die Praxis suchen.

Am klarsten findet man diese Tendenz wieder bei Kant formuliert. Wenn für Kant⁶⁷ »das Sein offenbar kein reales Prädikat, d. i. ein Begriff von irgendetwas, was zu dem Begriff eines Dinges hinzukommen könne«, ist, so drückt er damit in äußerster Schärfe diese Tendenz mit allen ihren Konsequenzen aus, so sehr, dass er, als alleinige Alternative seiner Begriffsstruktur die Dialektik der sich wandelnden Begriffe hinzustellen gezwungen ist. »Denn sonst würde nicht eben dasselbe, sondern mehr existieren, als ich im Begriffe gedacht habe, und ich könnte nicht sagen: dass gerade der Gegenstand meines Begriffs existiere.« Dass Kant damit – freilich in einer negativen, entstellenden Weise, die sich aus dem Gesichtspunkt der reinen Kontemplation ergibt – hier gerade die Struktur der wahren Praxis als der Überwindung der Antinomien des Seinsbegriffs beschreibt, ist sowohl ihm selbst wie den Kritikern dieser seiner Kritik des ontologischen Beweises entgangen. Wie sehr seine Ethik trotz entgegengesetzter Bemühungen hierher, zu den Schranken der abstrahierenden Kontemplation zurückführt, haben wir soeben gezeigt. Hegel enthüllt in seiner Kritik dieser Stelle⁶⁸ die methodische Grundlage dieser Theorie. »Für diesen als isoliert betrachteten Inhalt ist es in der Tat gleichgültig, zu sein oder nicht zu sein; es liegt in ihm kein Unterschied des Seins oder Nichtseins; dieser Unterschied berührt ihn <234.> überhaupt gar nicht ... Allgemeiner gefasst: die Abstraktionen von Sein und Nichtsein hören beide auf, Abstraktion zu sein, indem sie einen bestimmten Inhalt erhalten; Sein ist dann Realität ...«, d.h. die Bestimmung, die Kant hier für die Erkenntnis fixiert, zeigt sich als die Beschreibung jener Struktur des Erkennens, die »reine Gesetzmäßigkeiten« methodisch isoliert in einem methodisch isolierten und homogen gemachten Milieu behandelt. (In der Ätherschwingungshypothese der Physik etwa würde das »Sein« des Äthers in der Tat nichts Neues zu seinem Begriffe beitragen.) In dem Augenblick jedoch, wo der Gegenstand als Teil einer konkreten Totalität gefasst wird, in dem Augenblick, wo es sich erhellt, dass neben dem formellen, grenzbegriffartigen Seinsbegriff dieser reinen Kontemplation noch andere Stufen der Wirklichkeit denkmöglich, ja denknötwendig sind (Dasein, Existenz, Realität usw. bei Hegel), bricht der Beweis Kants in sich zusammen: er ist nur mehr die Grenzbestimmung des rein formellen Denkens. Marx hat denn auch in seiner Dissertation⁶⁹ konkreter und konsequenter als Hegel die Frage des Seins und die der Abstufung seiner Bedeutung auf das Gebiet der geschichtlichen Wirklichkeit, der konkreten Praxis hinübergespiegelt. »Hat nicht der alte Moloch geherrscht? War nicht der delphische Apollo eine wirkliche Macht im Leben der Griechen? Hier heißt auch Kants Kritik nichts.« Leider wurde dieser Gedanke von Marx in seinen logischen Konsequenzen nicht ausgeführt, wenn die *Methode* der reifen Werke auch stets mit diesen praktisch-abgestuften Seinsbegriffen arbeitet.

Je bewusster nun diese Kantsche Tendenz wird, desto unausweichlicher wird dieses Dilemma. Denn der ganz rein herausgearbeitete Formbegriff des Gegenstandes der Erkenntnis, der mathematische Zusammenhang, die naturgesetzliche Notwendigkeit als Erkenntnisideal verwandeln die Erkenntnis immer mehr in eine methodisch bewusste Kontemplation <235.> jener reinen Formzusammenhänge, jener »Gesetze«, die sich in der – objektiven – Wirklichkeit *ohne Zutun des Subjekts* auswirken. Damit richtet sich aber der Versuch, alles Irrationell-Inhaltliche auszuschalten, nicht nur auf das Objekt, sondern in immer geschärfterem Maße auch auf das Subjekt. Die kritische Klärung der Kontemplation bemüht sich immer energischer in der Richtung, aus ihrem eigenen Verhalten alle subjektiv-irrationellen Momente, alles Anthropomorphe restlos auszumerzen; das Subjekt der Erkenntnis immer energischer von dem »Menschen« abzulösen und es in ein reines – rein formelles – Subjekt zu verwandeln.

⁶⁶ Ganz klar bei den Griechen. Jedoch auch die großen Systeme der beginnenden Neuzeit, vor allem Spinoza, zeigen diese Struktur.

⁶⁷ Kritik der reinen Vernunft, 472-473.

⁶⁸ Wk. III, 78 ff

⁶⁹ MEW Ergänzungsband, Erster Teil, S. 371

Es scheint, als ob diese Bestimmung der Kontemplation unserer früheren Darlegung des Erkenntnisproblems, als der Erkenntnis des von »uns« Erzeugten widersprechen würde. Sie tut es in der Tat. Aber gerade dieser Widerspruch ist geeignet, die Schwierigkeit in der Frage und die möglichen Wege der Lösung näher zu beleuchten. Denn der Widerspruch liegt hier nicht in der Unfähigkeit der Philosophen, die ihnen vorliegenden Tatbestände eindeutig auszulegen, sondern es ist vielmehr bloß der gedankliche Ausdruck der objektiven Sachlage selbst, die ihnen zum Begreifen aufgegeben ist. D. h. der hier zum Vorschein gelangte Widerspruch zwischen Subjektivität und Objektivität der modernen rationalistischen Formsysteme, die Problemverschlingungen und Äquivokationen, die in ihren Subjekts- und Objektsbegriffen verborgen liegen, der Widerstreit zwischen ihrem Wesen als von »uns« »erzeugten« Systemen und zwischen ihrer menschenfremden und menschenfernen fatalistischen Notwendigkeit ist nichts anderes als die logisch-methodologische Formulierung des modernen Gesellschaftszustandes: eines Zustandes, in dem die Menschen einerseits in ständig steigendem Maße die bloß »naturwüchsigen«, die irrationell-faktischen Bindungen zersprengen, ablösen und hinter sich lassen, andererseits aber gleichzeitig in dieser selbstgeschaffenen, »selbsterzeugten« Wirklichkeit eine Art zweiter Natur um sich errichten, deren Ablauf ihnen mit <236.> derselben unerbittlichen Gesetzmäßigkeit entgegentritt, wie es früher die irrationellen Naturmächte (pünktlicher: die in dieser Form erscheinenden gesellschaftlichen Verhältnisse) getan haben. »Ihre eigene gesellschaftliche Bewegung«, sagt Marx, »besitzt für sie die Form einer Bewegung von Sachen, unter deren Kontrolle sie stehen, statt sie zu kontrollieren.«

Daraus folgt erstens, dass diese Unerbittlichkeit der nichtbeherrschten Mächte einen ganz neuen Akzent erhält. Sie war früher die blinde Macht eines – im Grunde – irrationellen Fatums; der Punkt, wo die Möglichkeit des menschlichen Erkenntnisvermögens überhaupt aufhört, wo die absolute Transzendenz, das Reich des Glaubens usw. beginnt⁷⁰. Jetzt hingegen erscheint sie als notwendige Folge erkannter, erkennbarer, rationaler Gesetzssysteme, als eine Notwendigkeit, die zwar, wie die kritische Philosophie im Gegensatz zu ihren dogmatischen Vorgängern klar erkennt, in ihrem letzten Grund und in ihrer umfassenden Totalität nicht begriffen werden kann, deren Teile jedoch – der Lebensumkreis, in dem die Menschen leben – in steigendem Maße durchschaut, berechnet, vorausgesehen wird. Es ist durchaus nicht zufällig, dass gleich zu Beginn der modernen philosophischen Entwicklung die universale Mathematik als Erkenntnisideal auftaucht: als Versuch, ein rationelles Beziehungssystem zu schaffen, das sämtliche formelle Möglichkeiten, alle Proportionen und Relationen des rationalisierten Daseins umfasst, mit dessen Hilfe alles Erscheinende – unabhängig von seiner sachlich-materiellen Differentiation – zum Gegenstand eines exakten Kalküls werden kann⁷¹.

<237.> In dieser schroffsten und darum charakteristischsten Fassung des modernen Erkenntnisideals tritt der oben angegebene Widerspruch klar zu Tage. Denn die Grundlage dieses universellen Kalküls kann einerseits nichts anderes sein, als die Gewissheit, dass bloß eine von solchen Begriffen umspinnene Wirklichkeit von uns wirklich beherrscht sein kann. Andererseits zeigt es sich, dass -selbst wenn eine vollständige und lückenlose Durchführung dieser Universalmathematik vorausgesetzt wird – dieses »Beherrschen« der Wirklichkeit nichts anderes sein kann, als die sachlich richtige Kontemplation dessen, was sich – notwendig und ohne unser Zutun – aus der abstrakten Kombinatorik dieser Relationen und Proportionen ergibt. Hier scheint sich freilich diese Kontemplation mit dem allgemein-philosophischen Erkenntnisideal (Griechenland, Indien) nahe zu berühren. Der besondere Charakter der modernen Philosophie ergibt sich erst in voller Klarheit, wenn die Voraussetzung der Durchführbarkeit dieser universellen Kombinatorik kritisch betrachtet wird. Denn erst dadurch, durch die Entdeckung der »intelligiblen Zufälligkeit« dieser Gesetze, entsteht ja die Möglichkeit einer »freien« Bewegung innerhalb des Spielraums von solchen sich kreuzenden oder nicht vollständig erkannten Gesetzmäßigkeiten. Es gilt nun einzusehen, dass in dem oben angegebenen Sinn des Handelns, als Veränderns der Wirklichkeit, als Gerichtetseins auf das qualitativ Wesentliche, auf das materielle Substrat des Handelns dieses Verhalten noch viel kontemplativer ist als etwa das Erkenntnisideal der griechischen Philosophie⁷². Denn dieses <238.> »Handeln« besteht darin, dass die wahrscheinliche Auswirkung jener Gesetze so weit wie möglich vorausberechnet, kalkulatorisch erfasst wird und das Subjekt des »Handelns« nun eine Position einnimmt, in der diese Auswirkungen für seine Ziele die optimalen

⁷⁰ Aus der Seinsgrundlage ist der dem modernen Denken so befremdliche Ausgangspunkt des Denkens in »naturwüchsigen« Zuständen, z. B. das »credo ut intelligam« des Anselm von Canterbury oder der des indischen Denkens (»nur wen er wählt, von dem wird er begriffen« heißt es vom Atman) verständlich. Die methodische Skepsis von Descartes als Ausgangspunkt des *exakten* Denkens ist nur die schärfste Formulierung dieses zu Beginn der Neuzeit sehr bewusst empfundenen Gegensatzes. Er kehrt von Galilei bis Bacon bei allen entscheidenden Denkern wieder.

⁷¹ Über die Geschichte dieser Universalmathematik vgl. Cassirer, a. a. O., I, 446, 563; n, 138, 156 ff. usw. Über den Zusammenhang dieser Mathematisierung der Wirklichkeit mit der bürgerlichen »Praxis« der Kalkulation der zu erwartenden Ergebnisse der »Gesetze« vgl. Lange: Geschichte des Materialismus (Reclam) 1, 321-332, über Hobbes, Descartes, Bacon usw.

⁷² Denn die Ideenlehre Platons stand mit welchem Rechte bleibe hier dahingestellt in unlösbarer Verknüpfung sowohl zur Totalität wie zum qualitativen Dasein des Gegebenen. Die Kontemplation bedeutet mindestens ein Sprengen der Bande, die die »Seele« in der empirischen Befangenheit gefangenhalten. Das stoische Ideal der Ataraxie zeigt viel eher diese ganz reine Kontemplation, nur freilich ohne den paradoxen Zusammenhang mit einer fieberhaften und ununterbrochenen »Tätigkeit«.

Chancen bieten. Es ist also klar, dass einerseits die Möglichkeit einer solchen Voraussicht desto größer ist, je durchrationalisierter die Wirklichkeit ist, je mehr jede ihrer Erscheinungen als in das System dieser Gesetze eingespannt aufgefasst werden kann. Andererseits ist es aber ebenfalls klar, dass, je mehr sich die Wirklichkeit und das Verhalten des »handelnden« Subjekts zu ihr diesem Typus nähern, das Subjekt sich umso mehr in ein bloßes Auffassungsorgan von erkannten Gesetzmäßigkeitschancen verwandelt und seine »Tätigkeit« sich umso mehr darauf beschränkt, den Standpunkt einzunehmen, von wo aus sich diese in seinem Sinne, seinen Interessen gemäß (von selbst, ohne sein Zutun) auswirken. Das Subjektsverhalten wird – im philosophischen Sinne – rein kontemplativ.

Hier zeigt sich jedoch zweitens, dass damit alle menschlichen Beziehungen auf das Niveau der so gedachten Naturgesetzmäßigkeiten gebracht worden sind. Es wurde auf diesen Blättern mehrmals hervorgehoben, dass die Natur eine gesellschaftliche Kategorie ist. Freilich scheint es dem modernen Menschen, der von den fertigen ideologischen Formen, von ihren ihm vorliegenden, seine ganze geistige Entwicklung tief beeinflussenden Wirkungen unmittelbar ausgeht, als ob eine solche Auffassung, wie die hier angedeutete, einfach die in den Naturwissenschaften gewonnene Begriffsbildung auf die Gesellschaft anwenden würde. Spricht doch bereits Hegel⁷³ in seiner früheren Polemik gegen Fichte <239.> davon, dass dessen Staat »eine Maschine« sei, ihr Substrat »eine atomistische... Vielheit, deren Elemente... eine Menge von Punkten... sind... Diese absolute Substantialität der Punkte gründet ein System der Atomistik in der praktischen Philosophie, worin, wie in der Atomistik der Natur, ein den Atomen fremder Verstand Gesetz wird«. Dass diese Art der Beschreibung der modernen Gesellschaft und der Versuche, sie gedanklich zu bewältigen, im Laufe der späteren Entwicklung immer wiederkehrt, ist zu bekannt, als dass es hier durch Beispiele belegt werden müsste. Wichtiger ist es, dass die Einsicht eines umgekehrten Zusammenhanges auch nicht gefehlt hat. Nachdem bereits Hegel⁷⁴ den bürgerlichen Kampfcharakter der »Naturgesetze« klar erkannt hat, weist Marx⁷⁵ darauf hin, dass »Descartes mit seiner Definition der Tiere als bloßer Maschinen mit den Augen der Manufakturperiode sieht im Unterschiede zum Mittelalter, dem das Tier als Gehilfe des Menschen galt«; und er gibt im Zusammenhang damit einige Andeutungen über die Ideengeschichte dieser Zusammenhänge. Noch schroffer und prinzipieller wird dann derselbe Zusammenhang bei Tönnies⁷⁶: »Die abstrakte Vernunft in einer speziellen Betrachtung ist die *wissenschaftliche* Vernunft, und deren Subjekt ist der objektive, Relationen erkennende, d. h. der begrifflich denkende Mensch. Und folglich verhalten sich wissenschaftliche Begriffe, die ihrem gewöhnlichen Ursprünge und ihrer dinglichen Beschaffenheit nach Urteile sind, durch welche Empfindungskomplexen *Namen* gegeben werden, innerhalb der Wissenschaft, wie Waren innerhalb der Gesellschaft. Sie kommen zusammen im System wie Waren auf dem Markte. Der oberste wissenschaftliche Begriff, welcher nicht mehr den Namen von etwas Wirklichem enthält, ist gleich dem Gelde. Z. B. der Begriff Atom oder der Begriff Energie.« Es kann <240.> hier nicht unsere Aufgabe sein, weder die begriffliche Priorität noch die geschichtlich-kausale Abfolge von Naturgesetzmäßigkeit und Kapitalismus näher zu untersuchen. (Wenn der Verfasser dieser Zeilen es auch nicht verheimlichen will, dass seiner Ansicht nach die Priorität der kapitalistischen Wirtschaftsentwicklung zukommt.) Es kommt nur darauf an, klar zu begreifen, dass einerseits alle menschlichen Beziehungen (als Objekte des gesellschaftlichen Handelns) in steigendem Maße die Gegenständlichkeitsformen der abstrakten Elemente der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung, der abstrakten Substrate der Naturgesetze erhalten und dass andererseits das Subjekt dieses »Handelns« ebenfalls im steigenden Maße die Attitüde des reinen Beobachters dieser – künstlich abstrahierten – Vorgänge, des Experimentators usw., aufnimmt.

Es sei hier gestattet, mit einigen Worten – gewissermaßen als Exkurs – auf die Bemerkungen Friedrich Engels' über das Problem des Dinges an sich einzugehen, weil diese, obwohl sie sich nicht unmittelbar auf unser Problem beziehen, die Auffassung dieses Begriffs in weiten Kreisen der Marxisten beeinflusst haben und das Vorbeigehen an ihrer Richtigstellung deshalb leicht Missverständnisse bestehen lassen könnte. Er sagt⁷⁷: »Die schlagendste Widerlegung dieser, wie aller anderen philosophischen Schrullen ist die Praxis, nämlich das Experiment und die Industrie. Wenn wir die Richtigkeit unsrer Auffassung eines Naturvorganges beweisen können, indem wir ihn selbst

⁷³ Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems. Werke I, 242. Dass jede solche »Atom«-Theorie der Gesellschaft nur ihre ideologische Widerspiegelung vom rein bürgerlichen Standpunkt vorstellt, hat Marx Bruno Bauer gegenüber klar bewiesen. Nachlass n, 227. Diese Feststellung hebt jedoch die »Objektivität« solcher Auffassungen nicht auf: sie sind eben die notwendigen Bewußtseinsformen des verdinglichten Menschen über sein Verhalten zur Gesellschaft.

⁷⁴ Wk. ix, 528.

⁷⁵ Kapital 1, MEW 23, S. 411, Anm. 111.

⁷⁶ Gemeinschaft und Gesellschaft. Dritte Auflage, 38.

⁷⁷ Feuerbach, 16.

machen, ihn aus seinen Bedingungen erzeugen, ihn obendrein unseren Zwecken dienstbar werden lassen, so ist es mit dem Kantischen unfassbaren ›Ding an sich‹ zu Ende. Die im pflanzlichen und tierischen Körper erzeugten chemischen Stoffe blieben solche ›Dinge an sich‹, bis die organische Chemie sie einen nach dem <241.> anderen darzustellen anfang; damit wurde das ›Ding an sich‹ ein Ding für uns, wie z. B. der Farbstoff der Krapps, das Alizarin, das wir nicht mehr auf dem Felde in den Krappwurzeln wachsen lassen, sondern aus Kohlenteeer weit wohlfeiler und einfacher herstellen.« Vor allem gilt es hier, eine bei dem Hegelkenner Engels fast unbegreifliche terminologische Ungenauigkeit richtigzustellen. Für Hegel sind »an sich« und »für uns« durchaus nicht Gegensätze, sondern im Gegenteil: *notwendige Korrelate*. Dass etwas bloß »an sich« gegeben sei, bedeutet für Hegel, dass es bloß »für uns« gegeben ist. Der Gegensatz des »für uns oder an sich«⁷⁸ ist vielmehr das »für sich«, jene Art des Gesetzseins, wo das Gedachtsein des Gegenstandes zugleich das Bewusstsein des Gegenstandes über sich selbst bedeutet.⁷⁹ Dann ist es aber ein völliges Verkennen der Erkenntnistheorie Kants, anzunehmen, als ob das Ding-an-sich-Problem eine Schranke der Möglichkeit der konkreten Erweiterung unserer Erkenntnisse bedeuten würde. Im Gegenteil. Kant, der ja methodisch von der damals höchst entwickelten Naturwissenschaft, von der Astronomie Newtons ausging und seine Erkenntnistheorie gerade auf diese und auf ihre Entwicklungsmöglichkeit zuschnitt, nimmt damit notwendigerweise die *schrankenlose Erweiterbarkeit* dieser Methode an. Seine »Kritik« bezieht sich bloß darauf, dass selbst eine vollendete Erkenntnis sämtlicher Phänomene – eben bloß eine Erkenntnis der Phänomene (im Gegensatz zu den Dingen an sich) wäre; dass selbst die vollendete Erkenntnis der Phänomene die *strukturellen Schranken* dieser Erkenntnis – also nach unserer Formulierung die Antinomien der Totalität und der Inhalte – niemals überwinden könnte. Die Frage des Agnostizismus, der Beziehung zu Hume <242.> (und dem besonders gemeinten aber nicht genannten Berkeley) hat Kant selbst in dem Abschnitt über die »Widerlegung des Idealismus«⁸⁰ hinreichend klar erledigt. Das tiefgehendste Missverständnis von Engels liegt jedoch darin, dass er das Verhalten der Industrie und des Experiments für Praxis – in dialektisch-philosophischem Sinne – hält. Gerade das Experiment ist die am reinsten kontemplative Verhaltensweise. Der Experimentator schafft ein künstliches, abstraktes Milieu, um das ungestörte Sichauswirken der zu beobachtenden Gesetze ungehindert, alle hemmend irrationellen Elemente sowohl von der Seite des Subjekts wie von der des Objekts ausschaltend, *beobachten* zu können. Er ist bestrebt, das materielle Substrat seiner Beobachtung – soweit wie nur möglich – auf das rein vernunftgemäß »Erzeugte«, auf die »intelligible Materie« der Mathematik zu reduzieren. Und wenn Engels bei der Industrie davon spricht, dass das so »Erzeugte« »unseren Zwecken« dienstbar wird, so, scheint er die grundlegende Struktur der kapitalistischen Gesellschaft, die er selbst schon in seinem genialen Jugendaufsatz unübertrefflich klar formuliert hat, für einen Augenblick vergessen zu haben. Dass es sich nämlich in der kapitalistischen Gesellschaft um »ein Naturgesetz« handelt, »das auf der Bewusstlosigkeit der Beteiligten beruht«⁸¹. Die Industrie – insofern sie »Zwecke« setzt – ist im entscheidenden, im dialektisch-geschichtlichen Sinne nur Objekt, nicht Subjekt der gesellschaftlichen Naturgesetze. Marx hat wiederholt und nachdrücklich den Kapitalisten (und nur von ihm kann die Rede sein, wenn wir für Vergangenheit oder Gegenwart von »Industrie« sprechen) als bloße Charaktermaske bezeichnet. Und wenn er z. B. seinen Trieb, sich zu bereichern, mit dem des Schatzbildners vergleicht, so hebt er⁸² scharf hervor: »Was aber bei diesem als <243.> individuelle Manie erscheint, ist beim Kapitalisten Wirkung des gesellschaftlichen Mechanismus, worin er nur ein Triebrad ist. Außerdem macht die Entwicklung der kapitalistischen Produktion eine fortwährende Steigerung des in einem industriellen Unternehmen angelegten Kapitals zur Notwendigkeit, und die Konkurrenz herrscht jedem individuellen Kapitalisten die immanenten Gesetze der kapitalistischen Produktionsweise als äußere Zwangsgesetze auf«. Dass also die »Industrie«, d. h. der Kapitalist als Träger des ökonomischen, technischen usw. Fortschritts, nicht handelt, sondern gehandelt wird, dass seine »Tätigkeit« sich in der richtigen Beobachtung und Kalkulation der objektiven Auswirkung der gesellschaftlichen Naturgesetze erschöpft, ist im Sinne des – sonst auch von Engels in dieser Richtung ausgelegten – Marxismus eine Selbstverständlichkeit.

Aus alledem erhellt drittens – um auf unser eigentliches Problem zurückzukommen –, dass der Lösungsversuch, den die Wendung der kritischen Philosophie auf das Praktische hin unternimmt, die theoretisch festgestellten

⁷⁸ Z. B. Phänomenologie, Vorrede, Wk. n, 20; auch ebenda, 67-68, 451 usw.

⁷⁹ Marx wendet diese Terminologie in der oft, auch in diesen Blättern zitierten wichtigen Stelle über das Proletariat an. Elend der Philosophie, MEW 4, S. 181. Vgl. über die ganze Frage die einschlägigen Stellen der Logik, besonders in, 127 ff., 166 ff., und iv, 120 ff. und die Kantkritik an den verschiedensten Stellen.

⁸⁰ Kritik der reinen Vernunft, 208 ff.

⁸¹ Umriss zu einer Kritik der Nationalökonomie, MEW 1, S. 515.

⁸² Kapital 1, MEW 23, S. 618, usw. Vgl. dann noch über das »falsche Bewusstsein« der Bourgeoisie den Aufsatz »Klassenbewusstsein«.

Antinomien nicht auflöst, sondern im Gegenteil verewigt⁸³. Denn ebenso wie die objektive Notwendigkeit, da ihr materielles Substrat transzendent bleibt, aller Rationalität und Gesetzmäßigkeit ihrer Erscheinungsweise zum Trotz in unaufhebbarer Zufälligkeit verharnt, so vermag die Freiheit des Subjekts, die auf diese Weise gerettet werden soll, als leere Freiheit dem Abgrund des Fatalismus nicht zu entgehen. »Gedanken ohne Inhalt sind leer«, sagt Kant⁸⁴ programmatisch <244.> am Eingang der transzendentalen Logik, »Anschauungen ohne Begriffe sind blind«. Aber die so geforderte wechselseitige Durchdringung von Form und Inhalt kann die Kritik nur als methodologisches Programm leisten; d. h. für jede der getrennten Sphären den Punkt aufzeigen, WO die wirkliche Durchdringung von Form und Inhalt beginnen *sollte*, wo sie beginnen *würde*, wenn ihre formale Rationalität ihr mehr als ein formalkalkulatorisches Voraussehen der formalen Möglichkeiten gestatten *könnte*. Die Freiheit vermag die sinnliche Notwendigkeit des Erkenntnissystems, die Seelenlosigkeit der fatalistischen Naturgesetze weder zu durchbrechen noch ihnen einen Sinn zu verleihen, und die von der erkennenden Vernunft gelieferten Inhalte, die von ihr erkannte Welt, sind ebensowenig imstande, die bloß formalen Bestimmungen der Freiheit mit lebendigem Leben zu erfüllen.

Die Unmöglichkeit, die Verknüpfung von Form und Inhalt als konkrete Verknüpfung und nicht bloß als Unterlage eines rein formalen Kalküls zu begreifen, zu »erzeugen«, führt zum unlösbaren Dilemma von Freiheit und Notwendigkeit, von Voluntarismus und Fatalismus. Die »ewige, eherner« Gesetzmäßigkeit des Naturgeschehens und die rein innerliche Freiheit der individuellen, sittlichen Praxis erscheinen am Schluss der »Kritik der praktischen Vernunft« als unvereinbar getrennte, aber zugleich in ihrer Getrenntheit unaufhebbar gegebene Grundlagen des menschlichen Daseins⁸⁵. Es ist die philosophische Größe Kants, dass er in beiden Fällen, statt die Unlösbarkeit des Problems durch eine willkürlich dogmatische Entscheidung in welcher Richtung immer zu verdecken, die Unlösbarkeit schroff und ungemildert herausgearbeitet hat.

3.

<245.> Wie wenig es sich hier – wie überall in der klassischen Philosophie – um bloß gedankliche Probleme, um reine Gelehrtenkämpfe handelt, zeigt sich am klarsten, wenn wir in der Entwicklungsgeschichte dieses Problems ein Blatt zurückschlagen und dieselbe Frage auf einer gedanklich weniger durchgearbeiteten, sachlich jedoch dem gesellschaftlichen Lebensgrund näherliegenden und darum konkreteren Stufe betrachten. Plechanow⁸⁶ hebt sehr scharf die gedankliche Schranke des Weltbegreifens, an die der bürgerliche Materialismus des XVIII. Jahrhunderts gestoßen wurde, in der Form der folgenden Antinomie hervor: einerseits erscheint der *Mensch als Produkt* des sozialen Milieus, andererseits wird »das soziale Milieu durch die öffentliche Meinung erzeugt, das heißt durch den Menschen«. Die Antinomie, die uns in dem – scheinbar – rein erkenntnistheoretischen Problem der Erzeugung, in der systematischen Frage nach dem Subjekt der »Tathandlung«, nach dem »Erzeuger« der einheitlich erfassten Wirklichkeit entgegentrat, offenbart hier ihre gesellschaftliche Grundlage. Und die Darlegungen Plechanows zeigen ebenfalls klar, dass die Zweiheit des kontemplativen und des (individuellen) praktischen Prinzips, die wir als ersten Gipfel und Ausgangspunkt zu der späteren Problementwicklung der klassischen Philosophie feststellen konnten, dieser Antinomie zutreiben. Die naivere und primitivere Fragestellung von Holbach und Helvetius gestattet jedoch einen klareren Einblick in den Lebensgrund, der die reale Unterlage dieser Antinomie bildet. Es zeigt sich erstens, dass infolge der sich entwickelnden bürgerlichen Gesellschaft alle Probleme des gesellschaftlichen Seins ihre Menschenjenseitigkeit verlieren, als Produkte der menschlichen Tätigkeit erscheinen im Gegensatz zur <246.> Gesellschaftsauffassung des Mittelalters und der beginnenden Neuzeit (z. B. Luther). Zweitens, dass dieser Mensch der vom Kapitalismus künstlich isolierte, individuelle, egoistische Bourgeois sein muss, dass also das Bewusstsein, als dessen Folge Tätigkeit und Erkenntnis erscheinen, ein individuelles, isoliertes, robinsonhaftes Bewusstsein ist⁸⁷. Gerade dadurch wird aber drittens der Tätigkeitscharakter des gesellschaftlichen Handelns aufgehoben. Was auf den ersten Anblick als die Nachwirkung der sensualistischen Erkenntnistheorie der französischen Materialisten (Locke usw.) erscheint, dass einerseits »sein Hirn nur ein zur Aufnahme aller Eindrücke, die man darin machen will, geeigneter Wachs ist« (Holbach bei Plechanow a. a. O.), dass andererseits als Tätigkeit nur sein *bewusstes* Handeln

⁸³ Darauf bezieht sich die wiederholte scharfe Kritik Hegels. Aber auch Goethes Ablehnung der Kantischen Ethik geht auf dieses Problem, freilich aus anderen Motiven und dementsprechend mit anderer Terminologie hinaus. Dass der Ethik Kants die systematische Aufgabe gestellt ist, das Ding-an-sich-Problem zu lösen, erhellt aus den verschiedensten Stellen, z. B. Grundlegung der Metaphysik der Sitten. Phil. Bibl., 87, Kritik der praktischen Vernunft, 123.

⁸⁴ Kritik der reinen Vernunft, 77.

⁸⁵ Über die methodische Zusammengehörigkeit dieser beiden Prinzipien vgl. Auch den Aufsatz »Rosa Luxemburg als Marxist«.

⁸⁶ Beiträge zur Geschichte des Materialismus, 54 ff., 122 ff. Wie nahe Holbach und Helvetius - Freilich ebenfalls in naiverer Form - dem Ding-an-sich-Problem kommen, vgl. ebenda, 9, 51 usw.

⁸⁷ Auch hier kann keine Problemgeschichte der Robinsonade gegeben werden. Ich verweise bloß auf die Bemerkungen von Marx (Zur Kritik der pol. Ökonomie, XIII ff.) und auf die feine Andeutung Cassirers über die Rolle dieser Problemstellung in der Erkenntnistheorie von Hobbes. A. a. O., n, 61 ff.

gelten kann, erweist sich bei genauerem Hinsehen als die einfache Folge der Stellung des bürgerlichen Menschen im kapitalistischen Produktionsprozess. Das Grundlegende dieser Sachlage ist von uns bereits wiederholt hervorgehoben worden: der Mensch der kapitalistischen Gesellschaft steht der – von ihm selbst (als Klasse) – »gemachten« Wirklichkeit als einer ihm wesensfremden »Natur« gegenüber, er ist ihren »Gesetzen« widerstandslos ausgeliefert, seine Tätigkeit kann nur darin bestehen, den zwangsläufigen Ablauf einzelner Gesetze für sein (egoistisches) Interesse zu verwerten. Aber auch in dieser »Tätigkeit« verbleibt er – dem Wesen der Sache nach – Objekt und nicht Subjekt des Geschehens. Der Spielraum seiner Aktivität wird damit ganz nach innen getrieben: er ist einerseits das Bewusstsein über die Gesetze, die der Mensch benutzt, andererseits das Bewusstsein über seine inneren Reaktionen auf den Ablauf der Ereignisse.

Aus dieser Sachlage ergeben sich sehr wesentliche und <247.> unvermeidliche Problemverschlingungen und Äquivokationen in den entscheidenden Begriffen für die Selbstverständigung des bürgerlichen Menschen über seine Stellung zur Welt. So erhält der Begriff der Natur eine sehr schillernde Bedeutung. Wir haben bereits auf die – von Kant nur am klarsten formulierte, jedoch von Kepler-Galilei bis heute gleichbleibende – Definition der Natur als »Inbegriff der Gesetzmäßigkeiten« des Geschehens hingewiesen. Neben diesem Begriff, dessen struktives Herauswachsen aus der ökonomischen Struktur des Kapitalismus wiederholt beleuchtet wurde, geht aber ein anderer, von ihm völlig verschiedener und wiederum verschiedene Bedeutungen zusammenfassender Begriff der Natur: der *Wertbegriff* einher. Wie sehr sich diese beiden Begriffe gegenseitig unlösbar verschlingen, lehrt ein Blick auf die Geschichte des Naturrechts. Denn hier hat die Natur sehr wesentlich einen bürgerlich revolutionären Kampfabstrakt: die »gesetzmäßige«, die kalkulierbare, die formell-abstrakte Wesensart der kommenden, der sich entfaltenden bürgerlichen Gesellschaft erscheint als Natur neben der Künstlichkeit, der Willkür, der Regellosigkeit von Feudalismus und Absolutismus. Daneben klingt aber – man denke nur an Rousseau – noch eine ganz andere, völlig entgegengesetzte Bedeutung des Begriffes Natur mit. Es handelt sich dabei in steigendem Maße um das Gefühl, dass die gesellschaftlichen Formen (die Verdinglichung) den Menschen seines Wesens als Menschen entkleiden, dass, je mehr Kultur und Zivilisation (d. h. Kapitalismus und Verdinglichung) von ihm Besitz ergreifen, er umso weniger imstande ist, Mensch zu sein. Und die Natur wird – ohne dass die völlige Umkehrung der Begriffsbedeutung bewusst geworden wäre – zu dem Behälter, in dem sich alle diese gegen die zunehmende Mechanisierung, Entseelung, Verdinglichung wirkenden inneren Tendenzen zusammenfassen. Sie kann dabei die Bedeutung dessen erhalten, was im Gegensatz zu den menschlich-zivilisatorischen, künstlichen Gebilden organisch gewachsen ist, was nicht vom <248.> Menschen geschaffen wurde⁸⁸. Sie kann aber zugleich als jene Seite der menschlichen Innerlichkeit aufgefasst werden, die Natur geblieben ist oder die wenigstens die Tendenz, die Sehnsucht hat, wieder Natur zu werden. »Sie sind, was wir waren«, sagt Schiller von den Naturformen, »sie sind, was wir wieder werden sollen«. Hier ist aber – unversehens und mit den anderen Begriffen unlösbar verbunden – ein dritter Naturbegriff aufgetaucht, ein Begriff, in dem der Wertcharakter, die Tendenz zur Überwindung der Problematik des verdinglichten Daseins ganz klar hervortritt. Natur bedeutet hier echtes Menschsein, das wahrhaftige, von den falschen, mechanisierenden Formen der Gesellschaft freigewordene Wesen des Menschen: den Menschen als in sich vollendete Totalität, der die Zerrissenheit in Theorie und Praxis, in Vernunft und Sinnlichkeit, in Form und Stoff innerlich überwunden hat oder überwindet; für den seine Tendenz, sich Form zu geben, nicht eine abstrakte, die konkreten Inhalte beiseite lassende Rationalität bedeutet; für den Freiheit und Notwendigkeit zusammenfallen.

Damit scheint unversehens jener Punkt gefunden zu sein, auf dessen Suche wir bei der unaufhebbaren Dualität von reiner und praktischer Vernunft, bei der Frage nach dem Subjekt der »Tathandlung«, der »Erzeugung« der Wirklichkeit als Totalität, stehengeblieben waren. Umso mehr, als dieses Verhalten (wenn wir die schillernde Vieldeutigkeit dieses klärenden Begriffes zwar als notwendig begreifen, aber hier auf sich beruhen lassen) nicht mythologisierend in <249.> einer transzendenten Konstruktion gesucht werden muss, sich nicht nur als »seelische Tatsache«, als Sehnsucht im Bewusstsein vorweisen lässt, sondern auch ein konkretes und wirkliches Erfüllungsgebiet besitzt: die Kunst. Es ist hier nicht der Ort, auf die stets steigende problemgeschichtliche Bedeutung von Kunsttheorie und Ästhetik für das Gesamtweltbild vom xviii. Jahrhundert an näher einzugehen. Es kommt uns hier – wie überall in diesen Betrachtungen – einzig darauf an, den gesellschaftlich-geschichtlichen Grund aufzuzeigen, der zu diesen Fragestellungen geführt hat, der der Ästhetik, dem Bewusstsein über Kunst eine weltanschauliche Bedeutung verliehen hat, die die Kunst in früheren Entwicklungen nie besitzen konnte. Das bedeutet freilich keineswegs, dass zugleich die Kunst selbst eine unvergleichliche, objektiv-künstlerische Blütezeit erlebt hätte. Im Gegenteil. Objektiv lässt sich das, was im Laufe dieser Entwicklung künstlerisch produziert wurde,

⁸⁸ Vgl. darüber besonders Kritik der Urteilskraft, § 42. Das Beispiel von der wirklichen und der nachgeahmten Nachtigall hat über Schiller auf die ganze spätere Problemstellung stark nachgewirkt. Wie der Begriff des »Organisch-Gewachsenen« als Kampfeslosung gegen die Verdinglichung über deutsche Romantik, historische Rechtsschule, Carlyle, Ruskin usw. einen zunehmend klar reaktionären Akzent erhält, wäre ein sehr interessantes geschichtliches Problem, gehört aber nicht mehr in den Rahmen dieser Untersuchung. Wichtig für uns ist auch hier bloß die *Gegenstandsstruktur*: dass dieser scheinbare Gipfelpunkt der Verinnerlichung der Natur gerade den vollen Verzicht auf ihr wirkliches Durchdringen bedeutet. Stimmung als Inhaltsform setzt genauso undurchdrungene und undurchdringbare Objekte (Dinge an sich) voraus wie das Naturgesetz.

Widersprüchen getrieben wurden, tritt hier die Problematik des gesellschaftlichen Seins des kapitalistischen Menschen mit voller Kraft ins Bewusstsein.

»Wenn die Macht der Vereinigung«, sagt Hegel⁹², »aus dem Leben der Menschen verschwindet und die Gegensätze ihre lebendige Beziehung und Wechselwirkung verloren haben, und Selbständigkeit gewinnen, entsteht das Bedürfnis der Philosophie.« Zugleich jedoch zeigt sich auch die Schranke, die diesem Versuch gesetzt ist. Objektiv, indem Fragestellung und Antwort von vornherein auf das rein Gedankliche beschränkt sind. Diese Schranke ist insofern objektiv, als hier der Dogmatismus der kritischen Philosophie steckt: auch wenn sie methodisch über die Schranken des formell-rationellen, diskursiven Verstandes hinausgetrieben wurde und so Denkern vom Typus Spinoza-Leibniz gegenüber kritisch geworden ist, so bleibt ihre methodische *Grundeinstellung* doch rationalistisch. Das Dogma der Rationalität bleibt unangetastet und unüberwunden⁹³. Subjektiv ist die Schranke, indem das Prinzip, das so entdeckt wurde, zusammen mit seinem Bewusstsein die engen Grenzen seiner Gültigkeit <253.> enthüllt. Wenn der Mensch nur »wo er spielt« ganz Mensch ist, so können zwar von hier aus sämtliche Inhalte des Lebens erfasst und in dieser – in der ästhetischen Form, so weit sie auch gefasst werden mag – der ertötenden Wirkung des verdinglichenden Mechanismus entrissen werden. Sie werden aber doch nur, *insofern* sie ästhetisch werden, dieser Ertötung entrissen. D. h. die Welt muss entweder ästhetisiert werden, was ein Ausweichen vor dem eigentlichen Problem bedeutet und in einer anderen Weise das Subjekt wieder in ein rein kontemplatives verwandelt und die »Tathandlung« zunichte macht. Oder das ästhetische Prinzip wird zum Gestaltungsprinzip der objektiven Wirklichkeit erhoben: dann aber muss das Auffinden des intuitiven Verstandes mythologisiert werden⁹⁴.

Dieses Mythologisieren in der Erzeugung wird – von Fichte an – umso mehr zur methodischen Notwendigkeit, zur Lebensfrage der klassischen Philosophie, als die kritische Stellungnahme dazu gezwungen ist, parallel mit den Antinomien, die sie in der uns gegebenen Wirklichkeit und in unserem Verhältnis zu ihr aufdeckt, auch das Subjekt gedanklich <254.> entsprechend in Stücke zu zerreißen (d. h. sein Zerrissensein in der objektiven Wirklichkeit gedanklich, wenn auch teilweise beschleunigend zu reproduzieren). Hegel spottet verschiedentlich über den »Seelensack« Kants, in dem die verschiedenen »Vermögen« (theoretisches, praktisches usw.) liegen, aus dem sie »herausgeklaubt« werden müssen. Um aber dieses Auseinanderfallen des Subjekts in selbständig gewordene Teile, dessen empirische Realität und sogar Notwendigkeit er ebenfalls nicht zu bezweifeln imstande ist, zu überwinden, gibt es keinen anderen Weg, als dieses Zerrissensein, dieses Auseinanderfallen aus einem konkret-totalen Subjekt zu erzeugen. Die Kunst zeigt, wie wir gesehen haben, hier ein Janusgesicht, und es gilt nun mit ihrer Entdeckung entweder die Zerrissenheit des Subjekts um ein neues Gebiet zu vermehren oder diesen sicheren Boden der konkreten Aufzeigbarkeit der Totalität hinter sich zu lassen und (die Kunst höchstens als Beispiel benutzend) das Problem der »Erzeugung« von der Subjektsseite aus in Angriff zu nehmen. Es gilt also nicht mehr – wie für Spinoza –, den objektiven Zusammenhang der Wirklichkeit nach dem Muster der Geometrie zu erzeugen. Vielmehr *dieses* Erzeugen gilt zugleich als Voraussetzung und als Aufgabe der Philosophie. Dieses Erzeugen ist unbezweifelbar gegeben (»es gibt synthetische Urteile a priori – wie sind sie möglich?« lautet schon die Frage Kants), es kommt darauf an, die – nicht gegebene – Einheit dieser in Verschiedenheit zerfallenden Erzeugungsform dennoch als Produkt eines erzeugenden Subjekts abzuleiten. Letzten Endes also: das Subjekt des »Erzeugers« zu erzeugen.

4.

<255.> Damit geht die Fragestellung über die reine Erkenntnistheorie, die nur die »Bedingungen der Möglichkeit« jener Formen des Denkens und des Handelns, die in »unserer« Wirklichkeit gegeben waren, aufzusuchen unternommen hat, hinaus. Ihre kulturphilosophische Tendenz, das Bestreben, die verdinglichte Zerrissenheit des Subjekts und die – ebenfalls verdinglichte -Starrheit und Undurchdringbarkeit seiner Objekte zu überwinden, kommt

⁹² Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems, Wk. I, 174.

⁹³ In der Opposition *dagegen* steckt der sachliche Kern der Philosophie des späten Schelling. Nur schlägt hier die gedanklich-mythologisierende Methode bereits in eine reine Reaktion um. Indem Hegel wie gezeigt werden soll die absolute Spitze der rationalistischen Methode bedeutet, kann seine Überwindung nur in der *nicht mehr kontemplativen* Beziehung von Denken und Sein, im *konkreten* Aufzeigen des identischen Subjekt-Objekts liegen. Schelling unternimmt den absurden Versuch, diesen Weg in verkehrter Richtung, rein gedanklich zu Ende zu gehen und endet darum, wie alle Epigonen der klassischen Philosophie, bei einer Verherrlichung der leeren Irrationalität, in einer reaktionären Mythologie.

⁹⁴ Ohne auch hier auf die Problemgeschichte näher eingehen zu können, möchte ich nur darauf hinweisen, dass hier der methodische Ort ist, die Problemstellung der Romantik zu begreifen. Begriffe, wie die bekannte, selten verstandene »Ironie«, entstammen aus dieser Sachlage. Speziell der sehr zu Unrecht vergessene Solger nimmt neben Fr. Schlegel mit seinen scharfen Fragestellungen als Vorläufer der dialektischen Methode zwischen Schelling und Hegel eine etwas ähnliche Stellung ein wie Maimon zwischen Kant und Fichte. Auch die Rolle der Mythologie in der Schellingschen Ästhetik erklärt sich aus dieser Lage der Probleme. Der nahe Zusammenhang solcher Problemstellungen mit dem Begriff der Natur als Stimmung ist augenfällig. Dass die wirklich kritische, nicht metaphysisch hypostasierte, künstlerische Auffassung der Welt zu einem noch weiteren Zerreißen der Subjektseinheit, also zur Vermehrung der Verdinglichungssymptome der Wirklichkeit führt, zeigt die spätere Entwicklung der konsequent-modernen Kunstauffassung. (Flaubert, Konrad Fiedler usw.) Vgl. darüber methodologisch meinen Aufsatz: »Die Subjekt-Objekt-Beziehung in der Ästhetik«, Logos, Jahrgang IV.

hier unzweideutig zum Vorschein. Goethe hat im Anschluss an die Schilderung des Einflusses, den Hamann auf seine Entwicklung ausgeübt hat, diese Forderung klar ausgesprochen⁹⁵: »Alles, was der Mensch zu leisten unternimmt, es werde nun durch Tat oder Wort oder sonst hervorgebracht, muss aus sämtlichen vereinigten Kräften entspringen; alles Vereinzelte ist verwerflich.« Indem aber, was schon in der zentralen Rolle des Problems der Kunst zutage trat, die Wendung auf den zerstückelten und zu vereinigenden *Menschen* offenbart wird, können auch die verschiedenen Bedeutungen, die das »Wir« des Subjekts auf den verschiedenen Stufen besitzt, ebenfalls nicht länger verborgen bleiben. Dass hier die Problematik schärfer ins Bewusstsein selbst gerückt ist, dass hier halbbewusste Problemverschlingungen und Äquivokationen schwerer begangen werden können als beim Naturbegriff, macht die Lage nur noch schwieriger. Die Wiederherstellung der Einheit des Subjekts, die gedankliche Rettung des Menschen geht bewusst den Weg über Zerrissenheit und Zerstücklung. Die Gestalten der Zerstücklung werden als notwendige Etappen zum wiederhergestellten Menschen festgehalten und lösen sich zugleich ins Nichts der Wesenlosigkeit auf, indem sie in ihre richtige Beziehung zur erfassten Totalität geraten, indem sie dialektisch werden. »Die Gegensätze«, <256.> sagt Hegel⁹⁶, »die sonst unter der Form von Geist und Materie, Seele und Leib, Glauben und Verstand, Freiheit und Notwendigkeit usw. und in eingeschränkteren Sphären noch in mancherlei Art bedeutend waren, und alle Gewichte menschlicher Interessen an sich anhängten, sind im Fortgang der Bildung in die Form der Gegensätze von Vernunft und Sinnlichkeit, Intelligenz und Natur, für den allgemeinen Begriff, von absoluter Subjektivität und absoluter Objektivität übergegangen. Solche festgewordene Gegensätze aufzuheben, ist das einzige Interesse der Vernunft. Dies ihr Interesse hat nicht den Sinn, als ob sie sich gegen die Entgegensetzung und Beschränkung überhaupt setzte; denn die notwendige Entwicklung ist ein Faktor des Lebens, das ewig entgegensetzend sich bildet: und die Totalität ist, in der höchsten Lebendigkeit, nur durch Wiederherstellung aus der höchsten Trennung möglich.« Die Genesis, die Erzeugung des Erzeugers der Erkenntnis, die Auflösung der Ding-an-sich-Irrationalität, die Erweckung des begrabenen Menschen konzentriert sich also nunmehr konkret auf die Frage der *dialektischen Methode*. In ihr erhält die Forderung des intuitiven Verstandes (der methodischen Überwindung des rationalistischen Erkenntnisprinzips) eine klare, objektive und wissenschaftliche Gestalt.

Freilich reicht die Geschichte der dialektischen Methode ganz tief in die Anfänge des rationalistischen Denkens zurück. Die Wendung jedoch, die die Frage jetzt erhält, unterscheidet sich qualitativ von allen früheren Fragestellungen (Hegel selbst unterschätzt z. B. in seiner Behandlung Platons diesen Unterschied). Denn die Auflösung der Starrheit der Begriffe bezieht sich in allen früheren Versuchen, die mit Hilfe der Dialektik über die Schranken des Rationalismus hinauszukommen getrachtet haben, nicht mit dieser Klarheit und Eindeutigkeit auf das logische Problem des Inhalts, auf das Irrationalitätsproblem, so dass <257.> jetzt zum ersten Mal – in der Phänomenologie und Logik Hegels – die bewusst neue Fassung aller logischen Probleme, ihre Gründung auf die qualitativ materielle Beschaffenheit des Inhalts, auf die Materie im logisch-philosophischen Sinne in Angriff genommen wurde⁹⁷. Es entsteht die gänzlich neue – freilich bei Hegel selbst noch sehr problematische und nach ihm nicht mehr ernsthaft weiter gebaute – Logik des *konkreten Begriffs*, die Logik der Totalität. Noch entscheidender neu ist, dass hier das Subjekt weder ungewandelter Zuschauer der objektiven Dialektik des Seins und der Begriffe (wie bei den Eleaten oder selbst bei Platon) noch ein praktisch orientierter Beherrscher ihrer rein gedanklichen Möglichkeiten (wie bei den griechischen Sophisten) ist, sondern dass sich der dialektische Prozess, die Auflösung des starren Gegenüberstehens starrer Formen wesentlich *zwischen Subjekt und Objekt* abspielt. Nicht als ob einzelnen früheren Dialektikern die verschiedenen Niveaus der Subjektivität, die im Laufe der Dialektik entstehen, gänzlich verborgen geblieben wären (man denke an ratio und intellectus bei Nikolaus Cusanus), aber diese Relativierung bezieht sich nur darauf, dass verschiedene Subjekt-Objekt-Beziehungen neben- oder übereinander gestellt oder höchstens dialektisch auseinander entwickelt werden; sie bedeutet noch nicht die Relativierung, das Fließendmachen der Beziehung von Subjekt und Objekt selbst. Und erst in diesem Falle, wenn »das Wahre nicht bloß als Substanz, sondern auch als Subjekt« gefasst wird; wenn das Subjekt (das Bewusstsein, das Denken) zugleich Erzeuger und Produkt des dialektischen Prozesses ist; wenn es sich demzufolge zugleich in einer selbstgeschaffenen Welt, deren bewusste Gestalt es ist, bewegt und diese Welt ihm doch <258.> zugleich in völliger Objektivität entgegengilt, kann das Problem der Dialektik und mit ihr die Aufhebung des Gegensatzes von Subjekt und Objekt, von Denken und Sein, von Freiheit und Notwendigkeit usw. als gelöst betrachtet werden.

Es scheint, als ob damit die Philosophie zu den großen Systematikern der beginnenden Neuzeit zurückkehren würde. Die von Spinoza verkündete Identität der Ordnung und der Verknüpfung der Ideen mit der Ordnung und Verknüpfung der Dinge scheint diesem Standpunkt recht nahezukommen. Die Verwandtschaft ist umso

⁹⁵ Dichtung und Wahrheit, XII. Buch. Die unterirdische Wirkung Hamanns ist viel größer, als man gewöhnlich annimmt.

⁹⁶ Differenz usw. I, 173-174. Die Phänomenologie ist der (auch von Hegel) unübertroffene Versuch einer solchen Methode.

⁹⁷ Lask, der scharfsinnigste und folgerichtigste der modernen Neukantianer, erkennt auch ganz klar diese Wendung in der Logik Hegels: »Auch der Kritiker wird Hegel darin recht geben müssen: wenn die dialektisch sich wandelnden Begriffe annehmbar sind, dann und nur dann gibt es eine Überwindung der Irrationalität.« Fichtes Idealismus und die Geschichte, 67.

bestechender (und hat auch stark auf die Systembildung des frühen Schelling gewirkt), als auch bei Spinoza der Grund dieser Identität im Objekte, in der Substanz gefunden wurde. Die geometrische Konstruktion als Prinzip der Erzeugung kann nur darum die Wirklichkeit erzeugen, weil sie das Moment des Selbstbewusstseins der objektiven Wirklichkeit vorstellt. Diese Objektivität hat aber hier in jeder Hinsicht eine entgegengesetzte Richtung wie bei Spinoza, wo jede Subjektivität, jeder einzelne Inhalt, jede Bewegung vor der starren Reinheit und Einheit dieser Substanz ins Nichts verschwindet. Wenn also hier zwar wiederum die Identität der Verknüpfung der Dinge und der Verknüpfung der Ideen gesucht und ebenfalls der Seinsgrund als das primäre Prinzip begriffen wird, diese Identität jedoch gerade zur Erklärung von Konkretheit und Bewegung dienen soll, so ist es klar, dass gerade die Substanz, gerade die Ordnung und Verknüpfung der Dinge einen grundlegenden Bedeutungswandel erlitten haben muss.

Die klassische Philosophie ist auch bis zu diesem Bedeutungswandel vorgedrungen und hat die neue, die zum erstenmal zum Vorschein gelangte Substanz, die philosophisch nunmehr zugrunde liegende Ordnung und Verknüpfung der Dinge herausgearbeitet: *die Geschichte*. Die Gründe, dass hier und nur hier ein konkreter Boden für die Genesis vorliegt, sind außerordentlich mannigfach, ihre <259.> Aufzählung würde fast eine Rekapitulation unserer bisherigen Darlegungen bedingen, denn hinter beinahe jedem unlösbaren Problem ist als Weg zur Lösung der Weg zur Geschichte verborgen. Andererseits muss aber doch auf einige dieser Motive – wenigstens andeutend – eingegangen werden, denn die *logische Notwendigkeit* der Verknüpfung von Genesis und Geschichte ist für die klassische Philosophie selbst nicht völlig bewusst geworden und konnte (aus später auszuführenden gesellschaftlich-geschichtlichen Gründen) auch nicht völlig bewusst werden. Dass für das System des Rationalismus im historischen Werden eine Schranke der Erkennbarkeit vorliegt, haben bereits die Materialisten des XVIII. Jahrhunderts erkannt⁹⁸. Sie haben aber ihrem Dogmatismus der Vernunft gemäß hierin eine ewige, unaufhebbare Schranke der menschlichen Vernunft überhaupt erblickt. Die logisch-0TJ(4(er)5(e)-1)-3(V)-d der

»wenn beide als *absolut Selbständige* gegeneinander vorausgesetzt werden, sind sie einander ebenso undurchdringlich, als jede Materie gegen eine andere undurchdringlich und nur in ihrem gegenseitigen Nichtsein, ihren Poren befindlich angenommen wird; wie denn Epikur den Göttern ihren Aufenthalt in den Poren angewiesen, aber konsequent ihnen keine Gemeinschaft mit der Welt aufgebürdet hat.« Das geschichtliche Werden hebt aber diese Selbständigkeit der Momente auf. Gerade indem es die ihnen adäquat sein wollende Erkenntnis dazu zwingt, die Begriffsbildung auf das Inhaltliche, auf das qualitativ Einzigartige und Neue der Erscheinungen aufzubauen, zwingt es sie zugleich, kein solches Element in seiner bloßen konkreten Einmaligkeit beharren zu lassen, sondern weist ihm als methodischen Ort der Begreifbarkeit die konkrete Totalität der geschichtlichen Welt, den konkreten und totalen Geschichtsprozess selbst zu.

Mit dieser Einstellung, in der die beiden Hauptmomente der Ding-an-sich-Irrationalität, die Konkretheit des Einzelinhalts und die Totalität nunmehr positiv gewendet in ihrer Einheit erscheinen, ändert sich zugleich die Beziehung von Theorie und Praxis und mit ihr die von Freiheit und Notwendigkeit. Das von uns selbst Gemachte der Wirklichkeit verliert hier sein sonst mehr oder weniger fiktionsartiges Wesen: wir haben – nach dem bereits angeführten prophetischen Wort von Vico – unsere Geschichte selbst gemacht und wenn wir die ganze Wirklichkeit als Geschichte (also als *unsere* Geschichte, denn eine andere <262.> gibt es nicht) zu betrachten imstande sind, so haben wir uns tatsächlich zu dem Standpunkt erhoben, wo die Wirklichkeit als unsere »Tathandlung« aufgefasst werden kann. Das Dilemma der Materialisten hat seinen Sinn verloren, denn es enthüllt sich als rationalistische Beschränktheit, als Dogmatismus des formalen Verstandes, nur in unseren bewussten Handlungen unsere Taten zu erkennen und die von uns selbst geschaffene Umwelt der Geschichte, das Produkt des Geschichtsprozesses als uns fremdgesetzlich beeinflussende Wirklichkeit aufzufassen.

Hier jedoch, wo die neugewonnene Erkenntnis, »das Wahre«, wie Hegel es in der Phänomenologie beschreibt, zu jenem »bacchantischen Taumel« wird, »an dem kein Glied nicht trunken« ist, wo die Vernunft scheinbar den Schleier des Heiligtums zu Säis gelüftet hat, um – nach dem Gleichnis von Novalis -sich selbst als Enthüllung des Rätsels zu erblicken, erhebt sich erneut, jetzt aber ganz konkret die entscheidende Frage dieses Denkens: *die Frage nach dem Subjekt der Tathandlung, der Genesis*. Denn die Einheit von Subjekt und Objekt, von Denken und Sein, die die »Tathandlung« nachzuweisen und aufzuzeigen unternahm, hat tatsächlich ihren Erfüllungsort und ihr Substrat in der Einheit von Genesis der Gedankenbestimmungen und von Geschichte des Werdens der Wirklichkeit. Diese Einheit kann aber nur dann als begriffene Einheit gelten, wenn in der Geschichte nicht bloß auf den methodischen Ort der Auflösbarkeit all dieser Probleme hingewiesen wird, sondern das »Wir«, das Subjekt der Geschichte, jenes »Wir«, dessen Handlung die Geschichte wirklich ist, *konkret* aufgezeigt werden kann.

An diesem Punkte hat aber die klassische Philosophie kehrtgemacht und sich ins auswegslose Labyrinth der Begriffsmythologie verirrt. Es wird die Aufgabe des folgenden Abschnittes sein, den Grund aufzuzeigen, weshalb es dieses konkrete Subjekt der Genesis, das methodisch geforderte Subjekt-Objekt nicht finden *konnte*. Hier kommt <263.> es nur darauf an, abschließend die Schranke aufzuweisen, die sich aus diesem Abirren für sie ergab. Hegel, der in jeder Beziehung den Gipfelpunkt dieser Entwicklung repräsentiert, hat auch dieses Subjekt in der ernsthaftesten Weise gesucht. Das »Wir«, das er zu finden vermochte, ist bekanntlich der Weltgeist, oder besser gesagt seine konkreten Gestalten, die einzelnen Volksgeister. Wenn wir nun – vorläufig – über den mythologisierenden und darum abstrakten Charakter dieses Subjekts hinwegsehen, so darf nicht vergessen werden, dass selbst, wenn alle Voraussetzungen Hegels kritiklos zugegeben würden, dieses Subjekt die ihm zugewiesene, methodisch-systematische Funktion (auch vom Standpunkt Hegels) nicht zu erfüllen vermöchte. Denn der Volksgeist kann auch für Hegel nur eine »natürliche« Bestimmtheit des Weltgeistes sein, d. h. eine, »welche erst in dem höheren Momente, nämlich *im Bewusstsein über ihr Wesen*, die Beschränkung auszieht und nur in diesem Erkennen ihre absolute Wahrheit hat, nicht aber unmittelbar in ihrem *Sein*¹⁰¹«. Daraus folgt vor allem, dass der Volksgeist nur scheinbar das Subjekt der Geschichte, der Täter seiner Taten ist: es ist vielmehr der Weltgeist, der jene »natürliche Bestimmtheit« eines Volkes, die den aktuellen Forderungen, der Idee des Weltgeistes entspricht, *benutzend durch es, über es hinweg*, seine Taten vollführt¹⁰². So wird aber das Tun für den Täter selbst transzendent, und die scheinbar errungene Freiheit verwandelt sich unversehens in jene fiktive Freiheit der Reflexion über die einen selbst bewegenden Gesetze, die der geworfene Stein des Spinoza besitzen würde, wenn er ein Bewusstsein hätte. Wohl hat Hegel für die so vorgefundene Struktur der Geschichte, die seine realistische Genialität weder verleugnen konnte noch wollte, eine Erklärung in der »List der Vernunft« gesucht. Es darf aber nicht übersehen werden, dass die »List der Vernunft« nur dann mehr als eine <264.> Mythologie sein kann, wenn die wirkliche Vernunft aufgefunden und wirklich konkret aufgezeigt ist. Dann ist sie eine geniale Erklärung für die noch nicht bewussten Stufen der Geschichte. Diese können aber erst vom erreichten Stand der sich selbst gefundenen Vernunft aus überhaupt als Stufen erfasst und gewertet werden.

¹⁰¹ Wk. II, 267.

¹⁰² Rechtsphilosophie, § 345-347. Encyclopädie, § 548-552.

Hier ist der Punkt, wo die Philosophie Hegels mit methodischer Notwendigkeit in die Mythologie getrieben wird. Denn indem es ihr unmöglich geworden ist, das identische Subjekt-Objekt in der Geschichte selbst aufzufinden und aufzuzeigen, ist sie gezwungen, über die Geschichte hinauszugehen und jenseits der Geschichte jenes Reich der sich selbst erreichten Vernunft zu errichten, von dem aus dann die Geschichte als Stufe, der Weg als »List der Vernunft« begriffen werden kann. Die Geschichte ist nicht imstande, den lebendigen Körper der Totalität des Systems zu bilden: sie wird ein Teil, ein Moment des Gesamtsystems, das im »absoluten Geist«, in Kunst, Religion und Philosophie gipfelt. Aber die Geschichte ist viel zu sehr das natürliche, das einzig mögliche Lebenselement der dialektischen Methode, als dass ein solcher Versuch glücken könnte. Einerseits ragt die Geschichte – nunmehr methodisch inkonsequenter Weise – dennoch entscheidend in den Aufbau jener Sphären hinein, die methodisch bereits jenseits der Geschichte liegen müssten¹⁰³. Andererseits wird durch diese <

und unauflösbaren Antinomien aus, die freilich den tiefsten und großartigsten gedanklichen Ausdruck jener Antinomien bedeuten, die dem Sein der bürgerlichen Gesellschaft zugrunde liegen, die von ihr – freilich in verworrenen und subalternen Formen – unausgesetzt produziert und reproduziert werden. Der folgenden (bürgerlichen) Entwicklung vermag die klassische Philosophie deshalb nur diese unaufgelösten Antinomien als Erbschaft zu hinterlassen. Die Fortsetzung jener Wendung ihres Weges, die wenigstens methodisch über diese Schranken hinauszugehen begann, die dialektische Methode als Methode der Geschichte ist jener Klasse vorbehalten geblieben, die das identische Subjekt-Objekt, das Subjekt der Tathandlung, das »Wir« der Genesis von ihrem Lebensgrund aus in sich selbst zu entdecken befähigt war: dem Proletariate.

III. Der Standpunkt des Proletariats

Marx hat die besondere Stellung des Proletariats zu Gesellschaft und Geschichte, den Standpunkt, von wo aus sich sein Wesen als identisches Subjekt-Objekt des gesellschaftlich-geschichtlichen Entwicklungsprozesses zur Geltung gelangt, bereits in seiner frühen Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie klar ausgesprochen: »Wenn das Proletariat die Auflösung der bisherigen Weltordnung verkündet, so spricht es nur das Geheimnis seines eigenen Daseins aus, denn es ist die faktische Auflösung dieser Weltordnung.« Die Selbsterkenntnis des Proletariats ist also zugleich die objektive Erkenntnis des Wesens der Gesellschaft. Die Verfolgung der Klassenziele des Proletariats bedeutet zugleich die bewusste Verwirklichung der – objektiven – Entwicklungsziele der Gesellschaft, die aber ohne sein bewusstes <268.> Hinzutun abstrakte Möglichkeiten objektive Schranken bleiben müssen¹⁰⁷.

Was hat sich aber mit dieser Stellungnahme gesellschaftlich, ja selbst in der Möglichkeit, gedanklich zu der Gesellschaft Stellung zu nehmen, geändert? »Zunächst«: gar nichts. Denn das Proletariat erscheint als Produkt der kapitalistischen Gesellschaftsordnung. Seine Daseinsformen – wie es im ersten Abschnitt gezeigt wurde – sind so beschaffen, dass die Verdinglichung sich in ihnen am prägnantesten und penetrantesten, die tiefste Entmenschlichung hervorbringend, äußern muss. Die Verdinglichung aller Lebensäußerungen teilt das Proletariat also mit der Bourgeoisie. Marx¹⁰⁸ sagt: »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.«

1.

Es scheint also, als ob – selbst für die Anschauung des Marxismus – an der objektiven Wirklichkeit gar nichts geändert wäre; nur der »Gesichtspunkt ihrer Beurteilung« ist ein anderer geworden, nur ihre »Bewertung« hat einen neuen Akzent erhalten. Dieser Schein verbirgt tatsächlich ein sehr wichtiges Moment der Wahrheit in sich. Und an diesem Moment muss unbedingt festgehalten werden, wenn die richtige Einsicht sich nicht unversehens in Verkehrtheit <269.> verwandeln soll. Konkreter gesagt: die objektive Wirklichkeit des gesellschaftlichen Seins ist *in ihrer Unmittelbarkeit* für Proletariat und Bourgeoisie »dieselbe«. Das verhindert aber nicht, dass die *spezifischen Vermittlungskategorien*, durch welche beide Klassen diese Unmittelbarkeit ins Bewusstsein heben, durch welche die bloß unmittelbare Wirklichkeit für beide zur eigentlichen objektiven Wirklichkeit wird, infolge der verschiedenen Lage der beiden Klassen in »demselben« Wirtschaftsprozess, grundverschieden sein müssen. Es ist klar, dass wir mit dieser Fragestellung – von einer anderen Seite – wieder an die Grundfrage des bürgerlichen Denkens, an das Ding-an-sich-Problem gerührt haben. Denn die Annahme, dass die Umwandlung des unmittelbar Gegebenen in wirklich erkannte (nicht nur unmittelbar bekannte) und *darum* wirklich objektive Wirklichkeit, also die Wirkung der Vermittlungskategorie am Weltbild nur etwas »Subjektives«, nur eine »Bewertung« der dabei »gleichbleibenden« Wirklichkeit sei, heißt soviel, wie der objektiven Wirklichkeit wieder einen Ding-an-sich-Charakter zuzusprechen. Freilich behauptet jene Art von Erkenntnis, die diese »Wertung« als bloß »Subjektives«, das Wesen der Tatsachen nicht Berührendes auffasst, gerade zu der wirklichen Tatsächlichkeit vorzudringen. Ihre Selbsttäuschung liegt darin, dass sie sich zu der Bedingtheit ihres eigenen Standpunktes (und besonders zu dessen Bedingtheit durch das ihm zugrunde liegende gesellschaftliche Sein) unkritisch verhält. So sagt z. B. Rickert¹⁰⁹ – um diese Geschichtsauffassung in ihrer entwickeltesten und gedanklich durchgearbeitetsten Form zu nehmen – über den Historiker des »eigenen

¹⁰⁷ Vgl. die Aufsätze »Was ist orthodoxer Marxismus?«, »Klassenbewusstsein« und »Funktionswechsel des historischen Materialismus«. Dass in diesen thematisch eng zusammengehörenden Aufsätzen sich ab und zu Wiederholungen vorfinden, war leider nicht zu vermeiden.

¹⁰⁸ Die heilige Familie, MEW 2, S. 37

¹⁰⁹ Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung, 2. Aufl., 562.

Kulturkreises: »Bildet der Historiker seine Begriffe mit Rücksicht auf Werte der Gemeinschaft, der er selbst angehört, so wird die Objektivität seiner Darstellung ausschließlich von der Richtigkeit des Tatsachenmaterials abhängig sein, und die Frage, <270.> ob dieses oder jenes Ereignis der Vergangenheit wesentlich ist, gar nicht auftauchen. Er steht über jeder Willkür, wenn er z. B. die Entwicklung der Kunst auf die ästhetischen Kulturwerte, die Entwicklung eines Staates auf die politischen Kulturwerte bezieht und er bringt dabei eine Darstellung zustande, die, soweit sie sich des unhistorischen *Werturteils* enthält, für jeden gültig ist, der überhaupt ästhetische oder politische Kulturwerte als normativ allgemein für die Glieder seiner Gemeinschaft anerkennt.« Mit den materiell unerkannten, bloß formell geltenden »Kulturwerten« als Begründern der »wertbeziehenden« Objektivität der Geschichte wird – scheinbar – die Subjektivität des urteilenden Historikers eliminiert, jedoch bloß um ihr als Maßstab der Objektivität, als Führer zur Objektivität die *Faktizität* der »für seine Gemeinschaft (d. h. für seine Klasse) geltenden Kulturwerte« zuzuweisen. Die Willkür und die Subjektivität wird aus dem Stoffe der Einzeltatsachen und aus dem Urteil über diese in den Maßstab selbst, in die »geltenden Kulturwerte« verschoben, über die ein Urteil, ja selbst die Untersuchung ihrer Gültigkeit *auf diesem Boden* unmöglich wird: die »Kulturwerte« werden für den Historiker zum Ding an sich; eine strukturelle Entwicklung, deren Analogien wir im ersten Abschnitt in Ökonomie und Jurisprudenz feststellen konnten. Noch wichtiger ist aber die andere Seite der Frage, dass der Ding-an-sich-Charakter des Form-Inhalt-Verhältnisses notwendigerweise das *Totalitätsproblem* aufrollt. Rickert¹¹⁰ äußert sich auch hierüber mit dankenswerter Klarheit. Nachdem er für die Geschichtsphilosophie die methodische Notwendigkeit einer materiellen Wertlehre betont, führt er aus: »Ja, auch eine Universal- oder Weltgeschichte kann *einheitlich* nur mit Hilfe eines Systems von Kulturwerten geschrieben werden und setzt insofern eine materiale Geschichtsphilosophie voraus. Im Übrigen ist <271.> jedoch für die Frage nach der wissenschaftlichen Objektivität rein empirischer historischer Darstellungen die Kenntnis eines Wertsystems irrelevant.« Es fragt sich jedoch: ist der Gegensatz von geschichtlicher Einzeldarstellung und Universalgeschichte bloß die Frage des *Umfanges*, oder handelt es sich auch hier um eine Frage der *Methode*? Freilich würde die Geschichtswissenschaft nach dem Erkenntnisideal Rickerts auch im ersten Falle äußerst problematisch erscheinen. Denn die »Tatsachen« der Geschichte müssen – aller »Wertbezeichnung« zum Trotz – in einer kruden und unbegriffenen Faktizität verharren, da jede Möglichkeit, sie wirklich zu begreifen, ihren wirklichen Sinn, ihre wirkliche Funktion im Geschichtsprozess zu erkennen, durch den methodischen Verzicht auf eine Erkenntnis der Totalität *methodisch* unmöglich gemacht worden ist. Die Frage der Universalgeschichte ist aber – wie gezeigt wurde¹¹¹ – ein methodologisches Problem, das bei jeder Darstellung des kleinsten Abschnittes der Geschichte oder Ausschnittes aus der Geschichte notwendig auftaucht. Denn die Geschichte als Totalität (die Universalgeschichte) ist weder die bloß mechanische Summe der geschichtlichen Einzelereignisse noch eine den einzelnen Geschichtsereignissen gegenüber transzendentes Betrachtungsprinzip, das deshalb nur vermittels einer eigenen Disziplin, der Geschichtsphilosophie, zur Geltung kommen könnte. Die Totalität der Geschichte ist vielmehr selbst eine – wenn auch bis jetzt nicht bewusst gewordene und darum nicht erkannte – reale geschichtliche Macht, die sich von der Wirklichkeit (und darum von der Erkenntnis) der einzelnen geschichtlichen Tatsachen nicht ablösen lässt, ohne auch ihre Wirklichkeit, ihre Faktizität selbst aufzuheben. Sie ist der wirkliche, letzte Grund ihrer Wirklichkeit, ihrer Faktizität, und darum ihrer wahren Erkennbarkeit auch als Einzeltatsachen. Wir haben im oben angeführten Aufsatz Sismondis Krisentheorie als Beispiel herangezogen, <272.> um zu zeigen, wie die mangelhafte Anwendung der Kategorie der Totalität die wirkliche Erkenntnis eines Einzelphänomens selbst bei richtiger Beobachtung all seiner Einzelheiten verhindert hat. Auch dort hat es sich gezeigt, dass die Einfügung in die Totalität (deren Voraussetzung die Annahme ist, dass die eigentliche geschichtliche Wirklichkeit eben das *Ganze* des Geschichtsprozesses ist) nicht nur unser Urteil über das einzelne Phänomen entscheidend ändert, sondern dass dadurch die gegenständliche Struktur, die inhaltliche Beschaffenheit *des Einzelphänomens* – als Einzelphänomen – eine grundlegende Änderung erfährt. Noch plastischer kommt der Gegensatz zwischen dieser, die einzelnen geschichtlichen Phänomene isolierenden Betrachtung zu dem Gesichtspunkt der Totalität zur Geltung, wenn wir etwa die bürgerlich-ökonomische Behandlung der Funktion der Maschine mit der von Marx¹¹² vergleichen: »Die von der kapitalistischen Anwendung der Maschinerie untrennbaren Widersprüche und Antagonismen existieren nicht, weil sie nicht aus der Maschinerie selbst erwachsen, sondern aus ihrer kapitalistischen Anwendung! Da also die Maschinerie an sich betrachtet die Arbeitszeit verkürzt, während sie kapitalistisch angewandt den Arbeitstag verlängert, an sich die Arbeit erleichtert, kapitalistisch angewandt ihre Intensität steigert, an sich ein Sieg des Menschen über die Naturkraft ist, kapitalistisch angewandt den Menschen durch die Naturkraft unterjocht, an sich den Reichtum des Produzenten vermehrt, kapitalistisch angewandt ihn verpaupert usw., erklärt der bürgerliche Ökonom einfach, das Ansiehbetrachten der Maschinerie beweise haarscharf, dass alle jene handgreiflichen Widersprüche bloßer Schein der gemeinen Wirklichkeit, aber an sich, also auch in der Theorie gar nicht vorhanden sind.«

¹¹⁰ Ebenda, 606-607.

¹¹¹ Vgl. den Aufsatz »Was ist orthodoxer Marxismus?«

¹¹² Kapital 1, MEW 23, S. 465.

Lassen wir – für einen Augenblick – den klassenmäßig apologetischen Charakter der bürgerlich-ökonomischen <273.> Betrachtungsweise beiseite und betrachten wir den Gegensatz rein methodologisch. Dann zeigt es sich, dass die bürgerliche Betrachtungsweise, die die Maschine in ihrer isolierten Einzigartigkeit, in ihrer rein faktischen »Individualität« betrachtet (denn als Erscheinung des ökonomischen Entwicklungsprozesses ist *die* Maschine – nicht das einzelne Exemplar – ein historisches Individuum im Sinne Rickerts), ihre wirkliche Gegenständlichkeit dadurch entstellt, dass sie ihr ihre Funktion im kapitalistischen Produktionsprozess als »ewigen« Wesenskern, als unablösbaren Bestand ihrer »Individualität« andichtet. Methodisch gesprochen macht diese Betrachtungsweise damit aus jedem behandelten geschichtlichen Gegenstand eine unwandelbare Monade, die von jeder Wechselwirkung mit den –ebenso aufgefassten – anderen Monaden ausgeschlossen ist, an der jene Eigenschaften, die sie in ihrem unmittelbaren Dasein besitzt, als schlechthin unaufhebbare Wesenheiten anzuhafte scheinen. Sie bewahrt zwar damit eine individuelle Einzigartigkeit, diese ist aber doch nur die der kruden Faktizität, des Gerade-so-seins. Die »Wertbeziehung« ändert an dieser Struktur gar nichts, denn sie macht nur eine *Auswahl* aus der unendlichen Menge solcher Faktizitäten möglich. So wie die Bezogenheit dieser individuell-historischen Monaden aufeinander eine ihnen äußerliche, eine ihre krude Faktizität bloß beschreibende ist, so bleibt ihre Beziehung auf das die Auswahl leitende Prinzip der Wertbeziehung auch rein faktisch: zufällig.

Dabei besteht – wie dies den wirklich bedeutenden Historikern des XIX. Jahrhunderts, wie z. B. Riegl, Dilthey, Dvorak, nicht entgehen konnte – das Wesen der Geschichte gerade in der Änderung jener *Strukturformen*, vermittels welcher die Auseinandersetzung des Menschen mit seiner Umwelt jeweilig stattfindet, die die Gegenständlichkeit seines inneren wie äußeren Lebens bestimmen. Dies ist aber nur dann objektiv-real möglich (und kann dementsprechend nur dann adäquat begriffen werden), wenn die Individualität, <274.> die Einzigartigkeit einer Epoche, einer Gestalt usw. in der Eigenart dieser Strukturformen besteht, in ihnen und durch sie gefunden und aufgezeigt wird. Jedoch die unmittelbare Wirklichkeit kann weder für den sie erlebenden Menschen noch für den Historiker unmittelbar in diesen ihren wahren Strukturformen gegeben sein. Diese müssen erst gesucht und gefunden werden – und der Weg, der zu ihrem Auffinden führt, ist der Weg der Erkenntnis des geschichtlichen Entwicklungsprozesses als Totalität. Es scheint auf den ersten Blick – und jeder, der in der Unmittelbarkeit steckenbleibt, kommt sein ganzes Leben lang über diesen »ersten Blick« nicht hinaus –, als ob dieses Weitergehen eine rein gedankliche Bewegung, ein Abstraktionsprozess wäre. Aber dieser Schein entsteht selbst ebenfalls aus den Denk- und Empfindungsgewohnheiten der bloßen Unmittelbarkeit, in der die unmittelbar gegebenen Dingformen der Gegenstände, ihr unmittelbares Dasein und Sosein als das Primäre, als das Reale, das Objektive, ihre »Beziehungen« hingegen als etwas Sekundäres, bloß Subjektives erscheinen. Für diese Unmittelbarkeit muss sich dementsprechend jede wirkliche Veränderung als etwas Unbegreifliches darstellen. Das unleugbare Faktum des Verändertseins spiegelt sich für die Bewusstseinsformen der Unmittelbarkeit als Katastrophe, als plötzlicher, von außen kommender, Vermittlungen ausschließender jäher Wechsel¹¹³. Um den Wechsel überhaupt begreifen zu können, muss das Denken über die starre Abgeschlossenheit seiner Gegenstände gegeneinander hinausgehen, muss ihre Beziehungen <275.> zueinander, die Wechselwirkung dieser »Beziehungen« und der »Dinge« auf dieselbe Ebene der Wirklichkeit setzen. Je größer diese Entfernung von der bloßen Unmittelbarkeit ist, je weiter gespannt das Netz dieser »Beziehungen«, je restloser die »Dinge« in das System dieser Beziehungen eingehen, desto mehr scheint der Wechsel seine Unbegreifbarkeit, sein katastrophentartiges Wesen abzulegen und damit begreifbar zu werden.

Jedoch nur in dem Falle, wenn dieses Hinausgehen über die Unmittelbarkeit in der Richtung auf erhöhte Konkretion der Gegenstände läuft, wenn das so erlangte Begriffssystem der Vermittlungen – um den glücklichen Ausdruck Lassalles über die Philosophie Hegels zu gebrauchen – die Totalität der Empirie ist. Die methodischen Grenzen der formal-rationellen, abstrakten Begriffssysteme haben wir bereits kennengelernt. Hier kommt es nur darauf an, festzuhalten, dass durch sie *diese* Aufhebung der bloßen Faktizität der historischen Tatsachen eine methodische Unmöglichkeit ist (das kritische Bestreben Rickerts und der modernen Geschichtstheorie geht auch hierauf aus, und *dieser* Nachweis ist ihnen auch gelungen). Was dabei erreicht werden kann, ist bestenfalls eine formelle Typologie der Erscheinungsformen von Geschichte und Gesellschaft, wobei die historischen Tatsachen als *Beispiele* herangezogen werden können, wobei also zwischen dem System des Begreifens und der zu begreifenden objektiven geschichtlichen Wirklichkeit ein gleicher, bloß zufälliger Zusammenhang bestehenbleibt. Mag dies in der naiven Form einer »Gesetze« suchenden »Soziologie« (Typus Comte-Spencer) geschehen, wobei die methodische Unlösbarkeit der Aufgabe in der Absurdität der Resultate zutage tritt, mag diese methodische Unmöglichkeit –

¹¹³ Vgl. über den Materialismus des XVIII. Jahrhunderts Plechanow, a. a. O., 51. Dass die bürgerliche Krisentheorie, die Theorie der Rechtsentstehung usw. diesen methodischen Standpunkt einnimmt, haben wir im ersten Abschnitt gezeigt. In der Geschichte selbst kann jeder leicht einsehen, dass eine nicht weltgeschichtliche, nicht stets auf die Totalität des Entwicklungsprozesses bezogene Betrachtung gerade die wichtigsten Wendepunkte der Geschichte in sinnlose Katastrophen verwandeln muss, da ihre Gründe außerhalb jenes Kreises liegen, in denen ihre Folgen am katastrophalsten hervortreten. Man denke an die Völkerwanderung, an die sinkende Linie der deutschen Geschichte von der Renaissance an usw.

kritisch -von Anfang an bewusst sein (Max Weber), so dass auf diese Weise eine Hilfswissenschaft der Geschichte zustande kommt, das Ergebnis bleibt das gleiche: das Problem der Faktizität wird wieder in die Geschichte zurückgeschoben und die Unmittelbarkeit der rein <276.> geschichtlichen Einstellung unaufgehoben stengelassen – gleichviel ob dies ein gewolltes oder ungewolltes Resultat dieser Bestrebungen ist.

Wir haben das Verhalten des Historikers im Sinne Rickerts (also den kritisch bewusstesten Typus der bürgerlichen Entwicklung) ein Steckenbleiben in der bloßen Unmittelbarkeit genannt. Dem scheint die offenkundige Tatsache, dass die geschichtliche Wirklichkeit selbst erst im Laufe eines komplizierten Vermittlungsprozesses erreicht, erkannt und dargestellt werden kann, zu widersprechen. Es darf indessen nicht vergessen werden, dass Unmittelbarkeit und Vermittlung selbst Momente eines dialektischen Prozesses sind, dass jede Stufe des Seins (und des begreifenden Verhaltens zu ihr) ihre Unmittelbarkeit hat, in dem Sinne der Phänomenologie¹¹⁴, wo wir dem unmittelbar gegebenen Objekte gegenüber »uns ebenso *unmittelbar* oder *aufnehmend* zu verhalten, also nichts an ihm, wie es sich darbietet, zu verändern« haben. Das Hinausgehen über diese Unmittelbarkeit kann nur die Genesis, die »Erzeugung« des Objektes sein. Dies setzt aber hier bereits voraus, dass jene Vermittlungsformen, in denen und durch die über die Unmittelbarkeit des Daseins der gegebenen Gegenstände hinausgegangen wird, *als struktive Aufbauprinzipien und reale Bewegungstendenzen der Gegenstände selbst aufgezeigt werden*, dass also: gedankliche und geschichtliche Genesis – dem Prinzip nach – zusammenfallen. Wir haben den ideengeschichtlichen Gang verfolgt, der im Laufe der Entwicklung des bürgerlichen Denkens immer stärker auf das Auseinanderreißen dieser beiden Prinzipien gewirkt hat. Wir konnten feststellen, dass infolge dieser methodischen Zweiheit die Wirklichkeit in eine nicht rationalisierbare Menge von Faktizitäten auseinanderfällt, über die ein Netz von inhaltsentleerten, rein formellen »Gesetzen« geworfen wurde. Und das »erkenntnistheoretische« Hinausgehen <277.> über diese abstrakte Form der unmittelbaren Gegebenheit der Welt (und ihrer Denkbarkeit) verewigt diese Struktur, rechtfertigt sie – konsequenterweise – als notwendige »Bedingung der Möglichkeit« dieser Welterfassung. Indem sie aber ihre »kritische« Bewegung nicht in der Richtung einer wirklichen Erzeugung des Objekts – in diesem Falle: des denkenden Subjekts – zu vollziehen imstande ist, ja eine entgegengesetzte Richtung einschlägt, kehrt am Ende des »kritischen« Zuendedenkens der Wirklichkeit *dieselbe Unmittelbarkeit, der der gewöhnliche Mensch der bürgerlichen Gesellschaft im Alltagsleben gegenüberstand, auf den Begriff gebracht, aber dennoch bloß unmittelbar wieder*. Unmittelbarkeit und Vermittlung sind also nicht nur einander zugeordnete, einander gegenseitig ergänzende Verhaltensarten zu den Gegenständen der Wirklichkeit, sondern sie sind zugleich – dem dialektischen Wesen der Wirklichkeit und dem dialektischen Charakter unserer Bestrebungen, uns mit ihr auseinanderzusetzen, entsprechend – dialektisch relativierte Bestimmungen. D. h. jede Vermittlung muss notwendigerweise einen Standpunkt ergeben, wo die durch sie erzeugte Gegenständlichkeit die Form der Unmittelbarkeit aufnimmt. Dies ist nun der Fall des bürgerlichen Denkens zu dem – durch vielfache Vermittlungen klargemachten und durchleuchteten – gesellschaftlich geschichtlichen Sein der bürgerlichen Gesellschaft. Indem es hier unfähig wird, weitere Vermittlungen aufzufinden, das Sein und das Entstehen der bürgerlichen Gesellschaft als Produkt desselben Subjekts, das die begriffene Totalität der Erkenntnis »erzeugt« hat, zu begreifen, wird *sein letzter und für das Ganze des Denkens entscheidender Standpunkt der der bloßen Unmittelbarkeit*. Denn »das Vermittelnde müsste« nach Hegels¹¹⁵ Worten »das sein, worin beide Seiten eins wären, das Bewusstsein also das eine Moment im andern erkannte, seinen Zweck und Tun in dem Schicksale, <278.> und sein Schicksal in seinem Zweck und Tun, *sein eigenes Wesen in dieser Notwendigkeit*«.

Unsere bisherigen Ausführungen haben hoffentlich hinlänglich klar gezeigt, dass dem bürgerlichen Denken gerade hier, gerade diese Vermittlung gefehlt hat und fehlen musste, ökonomisch ist dies von Marx¹¹⁶ an unzähligen Stellen nachgewiesen worden, sind die falschen Vorstellungen, die die bürgerliche Ökonomie über den ökonomischen Prozess des Kapitalismus hat, ausdrücklich auf den Mangel an Vermittlung, auf die methodische Vermeidung der Vermittlungskategorien, auf das unmittelbare Hinnehmen von abgeleiteten Gegenständlichkeitsformen, auf das Steckenbleiben auf der Stufe der – bloß unmittelbaren – Vorstellung zurückgeführt. Wir konnten im zweiten Abschnitt auf die gedanklichen Folgerungen, die aus der Beschaffenheit der bürgerlichen Gesellschaft und aus den methodischen Schranken ihres Denkens entstehen, nachdrücklichst hinweisen, und wir haben die Antinomien (Subjekt-Objekt, Freiheit-Notwendigkeit, Individuum-Gesellschaft, Form-Inhalt usw.) aufgezeigt, bei denen das Denken dabei ankommen musste. Jetzt kommt es nur darauf an, einzusehen, dass das bürgerliche Denken – obwohl es erst auf dem Wege der größten denkerischen Anstrengungen zu diesen Antinomien gelangt – die Seinsgrundlage, aus der diese Antinomien entspringen, dennoch als selbstverständliche, als schlechthin hinzunehmende Faktizität akzeptiert: sich zu ihr unmittelbar verhält. So sagt z.B. Simmel¹¹⁷ gerade über die

¹¹⁴ Hegels Werke, II, 73.

¹¹⁵ Ebenda, 275.

¹¹⁶ Vgl. z. B. Kapital III, 1, MEW 25, S 355, 369, 390-391, 395-396, 405-406 usw.

¹¹⁷ Philosophie des Geldes, 531.

ideologische Bewusstseinsstruktur der Verdinglichung: »Und deshalb mögen diese Gegenrichtungen, da sie nun einmal eingeschlagen sind, auch einem Ideal absolut reinlicher Scheidung zustreben: indem aller Sachgehalt des Lebens immer sachlicher und unpersönlicher wird, damit der nicht zu verdinglichende Rest desselben umso persönlicher, ein umso unbestreitbareres Eigen des Ich werde.« <279.> Damit wird aber gerade daraus, was durch die Vermittlung abgeleitet und verstanden werden sollte, das hingenommene, ja als Wert verklärte Prinzip der Erklärung aller Phänomene: die unerklärte und unerklärbare Faktizität des Daseins und Soseins der bürgerlichen Gesellschaft erhält den Charakter eines ewigen Naturgesetzes oder eines zeitlos geltenden Kulturwertes. Dies ist aber zugleich die Selbstaufhebung der Geschichte. »Somit hat es eine Geschichte gegeben«, sagt Marx¹¹⁸ über die bürgerliche Ökonomie, »aber es gibt keine mehr.« Und wenn diese Antinomie auch in späteren Zeiten immer verfeinere Formen annimmt, ja sogar als Historismus, als historischer Relativismus auftritt, so ändert dies an dem Grundproblem selbst, an der Aufhebung der Geschichte gar nichts. Am krassesten tritt uns dieses ungeschichtliche, antigeschichtliche Wesen des bürgerlichen Denkens entgegen, wenn wir *das Problem der Gegenwart als geschichtliches Problem* betrachten. Es ist unnötig, hier Beispiele anzuführen. Die vollkommene Unfähigkeit aller bürgerlichen Denker und Historiker, weltgeschichtliche Ereignisse der Gegenwart als Weltgeschichte zu begreifen, muss jeder nüchtern urteilende Mensch seit Weltkrieg und Weltrevolution in grauenhafter Erinnerung bewahren. Und dieses vollständige Versagen, das sonst verdienstvolle Historiker und scharfsinnige Denker auf das mitleid- oder verachtungserregende geistige Niveau der schlechtesten Provinzjournalistik gebracht hat, kann nicht einfach und in allen Fällen bloß aus äußeren Gründen (Zensur, Anpassung an die »nationalen« Klasseninteressen usw.) erklärt werden, sondern dieses Versagen hat auch seinen methodischen Grund darin, dass das kontemplativ-unmittelbare Verhalten zwischen Subjekt und Objekt der Erkenntnis eben jenen, von Fichte beschriebenen »finsternen und leeren« irrationalen Zwischenraum schafft, dessen Finsternis und Leere, die bei <280.> der Erkenntnis der Vergangenheit ebenfalls vorhanden, jedoch durch die raum-zeitliche und die geschichtlich-vermittelte Entfernung verborgen gewesen sind, hier unverhüllt zutage treten müssen. Ein schönes Gleichnis Ernst Blochs kann diese methodische Schranke vielleicht klarer als eine ausführliche Analyse, zu der hier sowieso keine Möglichkeit vorhanden ist, beleuchten. Wenn die Natur zur Landschaft wird – im Gegensatz zu dem unbewussten In-der-Natur-Leben des Bauern etwa –, so hat die künstlerische Unmittelbarkeit des Landschaftserlebnisses, das selbstredend durch viele Vermittlungen hindurchgegangen ist, um diese Unmittelbarkeit zu erreichen, eine, hier räumliche, Distanz zwischen Betrachter und Landschaft zur Voraussetzung. Der Betrachter steht außerhalb der Landschaft, sonst kann die Natur für ihn unmöglich zur Landschaft werden. Würde er, ohne über diese ästhetisch-kontemplative Unmittelbarkeit hinauszugehen, sich selbst und die ihn räumlich unmittelbar umgebende Natur ebenfalls in die »Natur als Landschaft« einzubeziehen versuchen, so würde es sofort klarwerden, dass die Landschaft erst in einer bestimmten, freilich jeweilig verschiedenen Distanz vom Betrachter Landschaft zu werden *beginnt*, dass er nur als räumlich getrennter Beobachter die Landschaftsbeziehung zur Natur haben kann. Dies soll freilich hier nur als die Sachlage methodisch erleuchtendes Beispiel gelten, denn die Landschaftsbeziehung findet ihren angemessenen und unproblematischen Ausdruck in der Kunst, obwohl dennoch nicht vergessen werden darf, dass sich auch in der Kunst dieselbe unaufhebbare Distanz zwischen Subjekt und Gegenstand auftut, die uns überall im modernen Leben begegnet ist, und dass die Kunst nur die Gestaltung, nicht aber die reale Auflösung dieser Problematik bedeuten kann. In der Geschichte aber, sobald sie in die Gegenwart gedrängt wird – und das ist unvermeidlich, da wir ja letzten Endes, um die Gegenwart wirklich zu verstehen, an der Geschichte interessiert sind –, tritt dieser nach Blochs Worten »schädliche Raum« krass <281.> zutage. Denn es zeigt sich, dass beide Extreme, in die sich die Unfähigkeit des bürgerlich-kontemplativen Verhaltens, die Geschichte zu begreifen, polarisiert: die »großen Individuen« als selbstherrliche Schöpfer der Geschichte und die »Naturgesetze« des geschichtlichen Milieus vor dem Sinngemäßen fordernden Wesen des radikal Neuen, der Gegenwart – gleichviel ob getrennt oder vereinigt – in gleicher Ohnmacht dastehen¹¹⁹. Die innere Vollendung des Kunstwerks kann den sich hier auftuenden Abgrund verdecken, indem seine vollendete Unmittelbarkeit keine Frage nach der vom kontemplativen Standpunkt nicht mehr möglichen Vermittlung aufkommen lässt. Die Gegenwart als Problem der Geschichte, als praktisch unabweisbares Problem fordert aber gebieterisch nach dieser Vermittlung. Sie muss versucht werden. In diesen Versuchen enthüllt sich aber, was Hegel im Anschluss an die angeführte Bestimmung der Vermittlung über eine Stufe des Selbstbewusstseins sagt: »Das Bewusstsein ist sich daher durch seine Erfahrung, worin ihm seine Wahrheit werden sollte, vielmehr ein Rätsel geworden, die Folgen seiner Taten sind ihm nicht seine Taten selbst; was ihm widerfährt, ist *für es* nicht die Erfahrung dessen, was es *an sich* ist; der Übergang nicht eine bloße Formänderung desselben Inhalts und Wesens, einmal vorgestellt als Inhalt und Wesen des Bewusstseins, das andere Mal als

¹¹⁸ Elend der Philosophie, MEW 4, S. 139.

¹¹⁹ Ich verweise erneut auf das Plechanowsche Dilemma des alten Materialismus. Dass die logische Stellung einer jeden bürgerlichen Geschichtsauffassung auf die Mechanisierung der »Masse« und auf die Irrationalisierung des Helden zutrifft, hat Marx Bruno Bauer gegenüber gezeigt (Nachlass n, 178 ff.). Man kann aber z. B. bei Carlyle oder Nietzsche genau dieselbe Zweifelhaftheit der Gesichtspunkte finden. Selbst ein so vorsichtiger Denker wie Rickert hat (trotz Vorbehalte, z. B. a. a. O., 380) eine Neigung, das »Milieu« und die »Massenbewegungen« als naturgesetzlich bestimmt und nur die Einzelpersönlichkeit als historische Individualität zu betrachten. A. a. O., 444, 460-461 usw.

Gegenstand oder *angeschautes* Wesen seiner selbst. Die *abstrakte Notwendigkeit* gilt also für die nur negative, unbegriffene *Macht der Allgemeinheit*, an welcher die Individualität zerschmettert wird.«

2.

<282.> Die Geschichtserkenntnis des Proletariats setzt mit der Erkenntnis der Gegenwart, mit der Selbsterkenntnis der eigenen gesellschaftlichen Lage, mit dem Aufzeigen ihrer Notwendigkeit (im Sinne der Genesis) ein. Dass Genesis und Geschichte zusammenfallen oder genauer gesagt, bloß Momente desselben Prozesses sind, ist nur dann möglich, wenn einerseits sämtliche Kategorien, in denen sich das menschliche Dasein aufbaut, als Bestimmungen dieses Daseins selbst (und nicht bloß seiner Begreifbarkeit) erscheinen, andererseits wenn ihre Abfolge, ihr Zusammenhang und ihre Verknüpfung sich als Momente des historischen Prozesses selbst, als strukturelle Charakteristika der Gegenwart zeigen. Abfolge und innerer Zusammenhang der Kategorien bilden also weder eine rein logische Reihe, noch ordnen sie sich nach der rein historischen Faktizität. »Vielmehr ist ihre Reihenfolge bestimmt durch die Beziehung, die sie in der modernen bürgerlichen Gesellschaft aufeinander haben und die gerade die umgekehrte von dem ist, was als ihre naturgemäße erscheint oder der Reihe der historischen Entwicklung entspricht¹²⁰.« Dies setzt nun wiederum voraus, dass sich an der Welt, die dem Menschen in Theorie und Praxis gegenübersteht, eine Gegenständlichkeit aufweisen lässt, die – richtig zu Ende gedacht und begriffen – nirgends in einer der früher aufgezeigten Formen ähnlichen bloßen Unmittelbarkeit steckenbleiben muss; die dementsprechend als durchlaufendes, zwischen Vergangenheit und Zukunft vermittelndes Moment erfasst werden kann und sich auf diese Weise in allen ihren kategoriellen Beziehungen als Produkt des Menschen, als Produkt der gesellschaftlichen Entwicklung erweisen lässt. Mit dieser Fragestellung ist aber die Frage nach der »ökonomischen Struktur« der Gesellschaft aufgeworfen. Denn wie Marx¹²¹ in seiner Polemik gegen <283.> das falsche Auseinanderreißen von Prinzip (d. h. Kategorie) und Geschichte bei dem Pseudohegelianer und Vulgärkantianer Proudhon ausführt, wenn hier die Frage aufgeworfen wird: »warum dieses Prinzip sich gerade im 17. oder im 18. Jahrhundert und nicht in irgendeinem andern offenbart hat, so sieht man sich notwendigerweise gezwungen, im Einzelnen zu untersuchen, welches die Menschen des 17. und die des 18. Jahrhunderts waren, welches ihre jedesmaligen Bedürfnisse, ihre Produktivkräfte, ihre Produktionsweise, die Rohstoffe ihrer Produktion, welches endlich die Beziehungen von Mensch zu Mensch waren, die aus allen diesen Existenzbedingungen hervorgingen. Alle diese Fragen ergründen, heißt das nicht, die wirkliche, profane Geschichte der Menschen eines jeden Jahrhunderts erforschen, diese Menschen darstellen, wie sie in einem Verfasser und Schausteller ihres eigenen Dramas waren? Aber von dem Augenblick an, wo man die Menschen als Schausteller und Verfasser ihrer eigenen Geschichte hinstellt, ist man auf einem Umwege zum wirklichen Ausgangspunkt zurückgekehrt, weil man die ewigen Prinzipien fallengelassen hat, von denen man ausging.«

Es wäre aber ein Irrtum zu glauben – und dieser Irrtum ist der methodische Ausgangspunkt eines jeden Vulgärmarxismus –, dass dieser Standpunkt nun ein einfaches Hinnehmen der unmittelbar gegebenen (d. h. der empirischen) gesellschaftlichen Struktur bedeutet. U. z. besagt das nunmehr gemeinte Nicht-Hinnehmen der Empirie, dieses Hinausgehen über ihre bloße Unmittelbarkeit keineswegs eine einfache Unzufriedenheit mit dieser Empirie, einen einfachen Willen, sie zu verändern. Ein solcher Wille, eine solche Bewertung der Empirie würde in der Tat rein subjektiv bleiben: ein »Wert-Urteil«, ein Wunsch, eine Utopie. Aber auch indem der Wille zur Utopie die philosophisch objektiviertere und abgeklärtere Form des Sollens annimmt, geht er keineswegs über das Hinnehmen der Empirie und damit zugleich über den, allerdings <284.> philosophisch verfeinerten bloßen Subjektivismus der Veränderungstendenz hinaus. Denn das Sollen setzt gerade in seiner klassischen und reinen Form, die es in der kantischen Philosophie erhalten hat, ein Sein voraus, auf das die Kategorie des Sollens prinzipiell *unanwendbar* ist. Gerade dadurch also, dass die Intention des Subjekts, sein empirisch gegebenes Dasein nicht einfach hinzunehmen, die Form des Sollens annimmt, erhält die unmittelbar gegebene Form der Empirie eine philosophische Bestätigung und Weihe; sie wird philosophisch verewigt. »Es kann«, sagt Kant¹²², »aus dem Begriff der Freiheit in den Erscheinungen nichts erklärt werden, sondern hier muss immer Naturmechanismus den Leitfaden ausmachen.« Es bleibt damit für jede Theorie des Sollens das Dilemma übrig: entweder das – sinnlose – Dasein der Empirie, deren Sinnlosigkeit die methodische Voraussetzung des Sollens ist, da in einem sinnvollen Sein das Problem des Sollens gar nicht auftauchen könnte, unverändert stehen zu lassen und damit dem Sollen einen bloß subjektiven Charakter zu geben, oder sie muss ein (sowohl dem Sein wie dem Sollen) transzendentes Prinzip annehmen, um ein reales Einwirken des Sollens auf das Sein erklären zu können. Denn die beliebte, bereits von Kant angeregte Lösung im Sinne eines unendlichen Progresses verhüllt bloß die Unlösbarkeit dieses Problems. Es

¹²⁰ Zur Kritik der politischen Ökonomie, MEW 13, S.638.

¹²¹ Elend der Philosophie, MEW 4, S. 134-135.

¹²² Kritik der praktischen Vernunft, 38-39. Vgl. auch ebd. 24, 123 usw. Grundlegung der Metaphysik der Sitten, 4, 38 usw. Vgl. dazu auch die Kritik Hegels, Werke in, 133 ff.

kommt ja – philosophisch – nicht darauf an, die Zeitdauer zu bestimmen, die das Sollen dazu braucht, um das Sein umzugestalten, sondern es müssen jene Prinzipien aufgezeigt werden, vermittelt welcher das Sollen *überhaupt imstande* ist, auf das Sein einzuwirken. Gerade dies ist aber durch die Fixierung des Naturmechanismus als unveränderlicher Form des Seins, durch die streng zweiheitliche Abgrenzung des Sollens vom Sein, durch die auf diesem Standpunkt unaufhebbare Starrheit, die Sollen und Sein in <285.> diesem Gegenüberstehen besitzen, methodisch unmöglich gemacht worden. Eine methodische Unmöglichkeit kann aber niemals, zuerst infinitesimal verkleinert und dann auf einen unendlichen Prozess verteilt, plötzlich als Realität wieder zum Vorschein kommen.

Es ist jedoch durchaus nicht zufällig, dass das bürgerliche Denken als Ausweg aus dem Widerspruch, den die Gegebenheit der Geschichte ihm entgegenstellt, den unendlichen Progress gefunden hat. Denn nach Hegel¹²³ tritt dieser Progress »allenthalben ein, wo *relative* Bestimmungen bis zu ihrer Entgegensetzung getrieben sind, so dass sie in untrennbarer Einheit sind, und doch jeder gegen die andere ein selbständiges Dasein zugeschrieben wird. Dieser Progress ist daher der *Widerspruch*, der nicht aufgelöst ist, sondern immer nur als *vorhanden* ausgesprochen wird«. Und es ist ebenfalls von Hegel nachgewiesen worden, dass die methodische Operation, die die logische Voraussetzung des unendlichen Progresses bildet, daraus besteht, dass die Elemente dieses Prozesses, die qualitativ unvergleichbar sind und qualitativ unvergleichbar bleiben, in eine rein quantitative Beziehung zueinander gebracht werden, wobei jedoch »jedes sogleich als gegen diese Veränderung gleichgültig gesetzt« wird¹²⁴. Es kehrt damit die alte Ding-an-sich-Antinomie in neuer Gestalt wieder: einerseits bewahren Sein und Sollen ihre starre,

unüberbrückbare Gegensätzlichkeit, andererseits wird durch diese bloß scheinbare, äußerliche, ihre Irrationalität und Faktizität unberührt lassende Verbindung zwischen ihnen ein Milieu des scheinbaren Werdens geschaffen, wobei das wirkliche Thema der Geschichte, das Entstehen und Vergehen erst recht in der Nacht der Unverständlichkeit versinkt. Denn bei der Reduzierung auf Quantitäten, die nicht nur zwischen den Grundelementen des Prozesses, sondern zwischen seinen einzelnen Stadien vollzogen werden muss, wird übersehen, <286.> dass dabei allerdings der Schein einer Allmählichkeit des Überganges entsteht. »Aber die Allmählichkeit betrifft bloß das Äußerliche der Veränderung, nicht das Qualitative derselben; das vorhergehende quantitative Verhältnis, das dem folgenden unendlich nahe ist, ist noch ein anderes qualitatives Dasein... Man sucht sich gern durch die Allmählichkeit des Übergangs eine Veränderung *begreiflich* zu machen; aber vielmehr ist die Allmählichkeit gerade die bloß gleichgültige Änderung, das Gegenteil der qualitativen. In der Allmählichkeit ist vielmehr der Zusammenhang der beiden Realitäten – sie werden als Zustände oder als selbständige Dinge genommen – aufgehoben; es ist gesetzt, dass... eine der andern schlechthin äußerlich ist; hiermit wird gerade das, was zum *Begreifen* nötig ist, wenn auch noch so wenig dazu erfordert wird, entfernt... Es wird damit das Entstehen und Vergehen überhaupt aufgehoben, oder das *Ansich*, das Innere, in welchem etwas vor seinem Dasein ist, in eine *Kleinheit des äußerlichen Daseins* verwandelt, und der wesentliche oder der Begriffsunterschied in einen äußerlichen bloßen Größenunterschied¹²⁵.« Das Hinausgehen über die Unmittelbarkeit der Empirie und ihre ebenso bloß unmittelbaren rationalistischen Spiegelungen darf sich also zu keinem Versuch, über die Immanenz des (gesellschaftlichen) Seins hinauszugehen, steigern, wenn dieses falsche Transzendieren nicht die Unmittelbarkeit der Empirie mit allen ihren unlösbaren Fragen in einer philosophisch sublimierten Weise noch einmal fixieren und verewigen soll. Das Hinausgehen über die Empirie kann im Gegenteil nur soviel bedeuten, dass die Gegenstände der Empirie selbst als Momente der Totalität, d. h. als Momente der sich geschichtlich umwälzenden Gesamtgesellschaft erfasst und verstanden werden. Die Kategorie <287.> der Vermittlung als methodischer Hebel zur Überwindung der bloßen Unmittelbarkeit der Empirie ist also nichts von außen (subjektiv) in die Gegenstände Hineingetragenes, ist kein Werturteil oder Sollen, das ihrem Sein gegenübersteht, *sondern ist das Offenbarwerden ihrer eigentlichen, objektiven, gegenständlichen Struktur selbst*. Diese kann aber erst infolge des Aufgebens der falschen Einstellung des bürgerlichen Denkens an den Gegenständen zum Vorschein kommen und ins Bewusstsein gehoben werden. Denn die Vermittlung wäre unmöglich, wenn nicht bereits das empirische Dasein der Gegenstände selbst ein vermitteltes wäre, das nur darum und insofern den Schein der Unmittelbarkeit erhält, als

¹²³ Werke III, 147.

¹²⁴ Ebenda, 262.

¹²⁵ Ebenda, 432-435. Es ist das Verdienst Plechanows, bereits 1891 auf die Wichtigkeit dieser Seite von Hegels Logik für den Unterschied von Evolution und Revolution hingewiesen zu haben (Neue Zeit x/r, 280 ff.). Bedauerlicherweise hat er dabei keine theoretische Nachfolge gefunden.

einerseits das Bewusstsein der Vermittlung fehlt, andererseits die Gegenstände (eben deshalb) aus dem Komplex ihrer wirklichen Bestimmungen gerissen und in eine künstliche Isolation gebracht worden sind¹²⁶.

Dabei darf aber nicht vergessen werden, dass dieser Prozess der Isolierung der Gegenstände ebenfalls nichts Zufälliges oder Willkürliches ist. Wenn die richtige Erkenntnis die falschen Trennungen der Gegenstände (und ihre noch falschere Verknüpfung, vermittelt abstrakter Reflexionsbestimmungen) aufhebt, so bedeutet diese Korrektur viel mehr als ein bloßes Richtigstellen einer falschen oder unzulänglichen wissenschaftlichen Methode, als den Ersatz einer Hypothese durch eine besser funktionierende. Es gehört vielmehr gerade so zum sozialen Wesen der Gegenwart, dass ihre gegenständliche Form auf diese Weise gedanklich verarbeitet wird, wie der gegenständliche Ausgangspunkt dieser Verarbeitungen selbst. Wenn also der Standpunkt des Proletariats dem der bürgerlichen Klasse gegenübergestellt <288.> wird, so fordert das proletarische Denken keineswegs eine tabula rasa, ein »voraussetzungsloses« Neuanfangen für das Begreifen der Wirklichkeit, wie dies das bürgerliche Denken den feudalen Formen des Mittelalters gegenüber – wenigstens der Grundtendenz nach – getan hat. Gerade weil sein praktisches Ziel eine *grundlegende* Umwälzung der Gesamtgesellschaft ist, fasst es die bürgerliche Gesellschaft, zusammen mit ihren gedanklichen, künstlerischen usw. Bearbeitungen, als *Ausgangspunkt* der Methode auf. Die methodologische Funktion der Vermittlungskategorien besteht darin, dass durch ihre Hilfe jene immanenten Bedeutungen, die den Gegenständen der bürgerlichen Gesellschaft notwendig zukommen, die aber ihrer unmittelbaren Erscheinung in der bürgerlichen Gesellschaft und dementsprechend ihren gedanklichen Spiegelungen im bürgerlichen Denken ebenso notwendig fehlen, objektiv wirksam werden und darum ins Bewusstsein des Proletariats gehoben werden können. D. h. es ist gerade so wenig ein Zufall wie ein rein theoretisch-wissenschaftliches Problem, dass das Bürgertum theoretisch in der Unmittelbarkeit stecken bleibt, während das Proletariat darüber hinausgeht. In dem Unterschied dieser beiden theoretischen Einstellungen drückt sich vielmehr die Verschiedenheit des gesellschaftlichen Seins beider Klassen aus. Freilich ist die Erkenntnis, die sich vom Standpunkt des Proletariats ergibt, die objektiv wissenschaftlich höhere; liegt doch in ihr methodisch die Auflösung jener Probleme, um die die größten Denker der bürgerlichen Epoche vergeblich gerungen haben, sachlich die adäquate geschichtliche Erkenntnis des Kapitalismus, die für das bürgerliche Denken unerreichbar bleiben muss. Jedoch diese objektive Abstufung an Erkenntniswert der Methoden erweist sich einerseits wiederum als gesellschaftlich-geschichtliches Problem, als notwendige Folge der von den beiden Klassen repräsentierten Typen der Gesellschaft und ihrer geschichtlichen Abfolge, so dass demzufolge das »Falsche«, das »Einseitige« der bürgerlichen Geschichtsauffassung als notwendiges <289.> Moment in dem methodischen Aufbau der gesellschaftlichen Erkenntnis erscheint¹²⁷. Andererseits erweist es sich, dass jede Methode notwendig mit dem Sein der betreffenden Klasse verbunden ist. Für die Bourgeoisie steigt ihre Methode unmittelbar aus ihrem gesellschaftlichen Sein empor und darum haftet die bloße Unmittelbarkeit als äußerliche aber eben deshalb unüberwindliche Schranke ihrem Denken an. Dagegen gilt es für das Proletariat, diese Schranke der Unmittelbarkeit *am Ausgangspunkt*, im Moment der Einnahme seines Standpunktes innerlich zu überwinden. Und da die dialektische Methode ihre eigenen wesentlichen Momente stets neu produziert und reproduziert, da ihr Wesen das Leugnen einer geradlinigen, glatten Gedankenentwicklung ist, stellt sich dieses Problem des Ausgangspunktes dem Proletariate bei jedem Schritt sowohl der gedanklichen Erfassung der Wirklichkeit wie bei jedem praktisch-geschichtlichen Schritt *erneut* gegenüber. Für das Proletariat ist die Unmittelbarkeitsschranke eine innerliche Schranke geworden. Es hat sich damit dieses Problem klar gestellt; mit einem solchen Stellen der Frage ist aber bereits der Weg und die Möglichkeit zur Antwort gegeben¹²⁸.

Aber doch nur die Möglichkeit. Der Satz, von dem wir ausgegangen sind, dass das gesellschaftliche Sein in der kapitalistischen Gesellschaft für Bourgeoisie und Proletariat – unmittelbar – dasselbe ist, bleibt bestehen. Es kann aber nun hinzugefügt werden, dass dieses selbe Sein durch den Motor der Klasseninteressen die Bourgeoisie in dieser <290.> Unmittelbarkeit gefangen hält, während es das Proletariat darüber hinaustreibt. Denn im gesellschaftlichen Sein des Proletariats tritt der dialektische Charakter des Geschichtsprozesses, demzufolge der vermittelte Charakter eines jeden Moments, das seine Wahrheit, seine echte Gegenständlichkeit erst in der vermittelten Totalität erhält, unabweisbarer zu Tage. Für das Proletariat ist es die Frage von Gedeihen oder Verderben, sich über das dialektische Wesen seines Daseins bewusst zu werden, während die Bourgeoisie die

¹²⁶ Vgl. über die methodische Seite dieser Frage vor allem den ersten Teil der Religionsphilosophie Hegels. Speziell xi, 158-159. »Es gibt kein unmittelbares Wissen. Unmittelbares Wissen ist, *wo wir das Bewusstsein* der Vermittlung nicht haben, vermittelt aber ist es.« Ähnlich in der Vorrede zur Phänomenologie: »Nur diese sich *wiederherstellende* Gleichheit oder die Reflexion im Anderssein in sich selbst nicht eine *ursprüngliche* Einheit als solche, oder *unmittelbare* als solche ist das Wahre.« Werke II, 15.

¹²⁷ Engels hat auch tatsächlich die Hegelsche Lehre vom Falschen (am schönsten ausgeführt in der Vorrede zur Phänomenologie, Werke II, 30 ff.) akzeptiert. Vgl. z. B. die Kritik der Rolle des »Bösen« in der Geschichte. Feuerbach, MEW 21, S. 287. Dies bezieht sich freilich bloß auf die wirklich originellen Vertreter des bürgerlichen Denkens. Epigonen, Eklektiker und bloße Preisfechter der Interessen der untergehenden Klasse gehören einer ganz anderen Betrachtung an.

¹²⁸ Über diesen Unterschied zwischen Proletariat und Bourgeoisie vgl. den Aufsatz »Klassenbewusstsein«.

dialektische Struktur des Geschichtsprozesses im Alltagsleben mit den abstrakten Reflexionskategorien der Quantifizierung, des unendlichen Progresses usw. verdeckt, um dann in den Momenten des Umschlags unvermittelte Katastrophen zu erleben. Dies beruht – wie gezeigt wurde – darauf, dass für die Bourgeoisie Subjekt und Objekt des Geschichtsprozesses und des gesellschaftlichen Seins stets in gedoppelter Gestalt erscheinen: bewusstseinsmäßig steht das einzelne Individuum als erkennendes Subjekt der ungeheuren und nur in kleinen Ausschnitten erfassbaren objektiven Notwendigkeit des gesellschaftlichen Geschehens gegenüber, während in der Realität gerade das bewusste Tun und Lassen des Individuums auf die Objektseite eines Prozesses gelangt, dessen Subjekt (die Klasse) nicht zur Bewusstheit erweckt werden kann, das dem Bewusstsein des – scheinbaren – Subjekts, des Individuums stets transzendent bleiben muss. Subjekt und Objekt des Gesellschaftsprozesses stehen also hier bereits im Verhältnis der dialektischen Wechselwirkung. Indem sie aber stets starr gedoppelt und einander äußerlich erscheinen, bleibt diese Dialektik unbewusst, und die Gegenstände bewahren ihren zweiheitlichen und deshalb starren Charakter. Diese Starrheit kann sich nur katastrophal lösen, um dann sogleich einer ebenso starren Struktur den Platz abzutreten. Diese unbewusste und darum prinzipiell unbeherrschbare Dialektik »bricht hervor in dem Geständnis naiver Verwunderung, wenn bald als gesellschaftliches Verhältnis erscheint, was sie eben plump als Ding festzuhalten <291.> meinten, und dann wieder als Ding sie neckt, was sie kaum als gesellschaftliches Verhältnis fixiert hatten«¹²⁹.

Für das Proletariat gibt es diese gedoppelte Gestalt seines gesellschaftlichen Seins nicht. Es erscheint vorerst als reines und bloßes *Objekt* des gesellschaftlichen Geschehens. In allen Momenten des Alltagslebens, in denen der einzelne Arbeiter sich selbst als Subjekt seines eigenen Lebens vorzukommen scheint, zerreißt ihm die Unmittelbarkeit seines Daseins diese Illusion. Sie herrscht ihm die Erkenntnis auf, dass seine elementarsten Bedürfnisbefriedigungen, »die individuelle Konsumtion des Arbeiters ein Moment der Produktion und Reproduktion des Kapitals bleibt, ob sie innerhalb oder außerhalb der Werkstatt, Fabrik usw., innerhalb oder außerhalb des Arbeitsprozesses vorgeht, ganz wie die Reinigung der Maschine, ob sie während des Arbeitsprozesses oder bestimmter Pausen desselben geschieht«¹³⁰. Die Quantifizierung der Gegenstände, ihr Bestimmtheit von abstrakten Reflexionskategorien kommt im Leben des Arbeiters unmittelbar als ein Abstraktionsprozess zum Vorschein, der an ihm selbst vollzogen wird, der seine Arbeitskraft von ihm abtrennt und ihn dazu nötigt, diese als eine ihm gehörende Ware zu verkaufen. Und indem er diese seine einzige Ware verkauft, fügt er sie (und da seine Ware von seiner physischen Person unabtrennbar ist: sich selbst) in einen mechanisch-rationell gemachten Teilprozess ein, den er unmittelbar fertig, abgeschlossen und auch ohne ihn funktionierend vorfindet, worin er als eine rein auf abstrakte Quantität reduzierte Nummer, als ein mechanisiertes und rationalisiertes Detailwerkzeug eingefügt ist.

Damit ist für den Arbeiter der verdinglichte Charakter der unmittelbaren Erscheinungsweise der kapitalistischen Gesellschaft auf die äußerste Spitze getrieben. Es ist richtig: auch für den Kapitalisten ist diese Verdoppelung der Persönlichkeit, dieses Zerreißen des Menschen in ein Element der <292.> Warenbewegung und in einen (objektiv-ohnmächtigen) Zuschauer dieser Bewegung vorhanden¹³¹. Sie nimmt aber für sein Bewusstsein notwendig die Form einer -freilich objektiv scheinbaren – Tätigkeit, einer Auswirkung seines Subjekts auf. Dieser Schein verdeckt für ihn den wahren Tatbestand, während für den Arbeiter, dem dieser innere Spielraum einer Scheintätigkeit verwehrt ist, das Zerrissensein seines Subjekts die brutale Form seiner – der Tendenz nach - schrankenlosen Versklavung bewahrt. Er ist deshalb gezwungen, sein Zur -warewerden, sein Auf-reine-Quantität-Reduziertsein als Objekt des Prozesses zu erleiden.

Gerade dadurch wird er aber über die Unmittelbarkeit dieses Zustandes hinausgetrieben. Denn »die Zeit ist«, sagt Marx¹³², »der Raum der menschlichen Entwicklung«. Die quantitativen Unterschiede der Ausbeutung, die für den Kapitalisten die unmittelbare Form von quantitativen Bestimmungen der Objekte seiner Kalkulation haben, müssen für den Arbeiter als die entscheidenden, qualitativen Kategorien seiner ganzen physischen, geistigen, moralischen usw. Existenz erscheinen. Das Umschlagen der Quantität in Qualität ist nicht nur, wie es in der Hegelschen Naturphilosophie und ihr folgend im »Anti-Dühring« von Engels dargestellt wird, ein bestimmtes Moment des dialektischen Entwicklungsprozesses. Sondern darüber hinaus, wie wir es an der Hand der Logik Hegels soeben ausgeführt haben, das Hervortreten der echten Gegenstandsform des Seins, das Zerreißen jener verwirrenden Reflexionsbestimmungen, die die echte Gegenständlichkeit auf der Stufe eines <293.> bloß unmittelbaren,

¹²⁹ Zur Kritik der politischen Ökonomie, MEW 13, S. 22.

¹³⁰ Kapital 1, MEW 23, S. 597.

¹³¹ Darauf beruhen kategoriell alle sogenannten Abstinenztheorien. Hierher gehört vor allem die von Max Weber hervorgehobene Bedeutung der »innerweltlichen Askese« für die Entstehung des »Geistes« des Kapitalismus. Auch Marx stellt diesen Tatbestand fest, wenn er hervorhebt, dass für den Kapitalisten »sein eigener Privatkonsum als Raub an der Akkumulation seines Kapitals gilt, wie in der italienischen Buchhaltung Privatausgaben auf der Debetseite des Kapitalisten gegen das Kapital figurieren«. Kapital 1, MEW 23, S. 619.

¹³² Lohn, Preis und Profit, MEW 16, S. 144.

unbeteiligten, kontemplativen Verhaltens entstellt haben. Gerade im Problem der Arbeitszeit tritt es krass zu Tage, dass die Quantifizierung eine verdinglichende und verdinglichte Hülle ist, die sich über das wahre Wesen der Objekte verbreitet, die nur insofern überhaupt als objektive Form der Gegenständlichkeit gelten kann, als das Subjekt, das zu dem Gegenstand in kontemplativer oder (scheinbar) praktischer Beziehung steht, an dem Wesen des Gegenstandes nicht interessiert ist. Wenn Engels¹³³ den Übergang des Wassers aus dem flüssigen in den erstarrten bzw. in den luftförmigen Zustand als Beispiel für das Umschlagen der Quantität in Qualität anführt, so ist das Beispiel richtig in Bezug auf diese Übergangspunkte. Es wird aber bei dieser Einstellung vernachlässigt, dass auch jene Übergänge, die hier als rein quantitative erscheinen, sofort einen qualitativen Charakter annehmen, wenn der Gesichtspunkt geändert wird. (Man denke, um ein recht triviales Beispiel zu geben, an die Trinkbarkeit des Wassers, wo ebenfalls »quantitative« Veränderungen an einem Punkt einen qualitativen Charakter annehmen usw.) Noch deutlicher wird aber diese Lage, wenn wir das von Engels angeführte Beispiel aus dem »Kapital« methodisch betrachten. Es handelt sich da um die quantitative Größe, die auf einer bestimmten Stufe der Produktion nötig ist, damit eine Wertsumme sich in Kapital verwandeln könne; an dieser Grenze, sagt Marx¹³⁴, schlägt die Quantität in Qualität um. Wenn wir nun diese beiden Reihen von möglichen quantitativen Veränderungen und ihrem Umschlagen in Qualität (das Wachsen oder Abnehmen dieser Wertsumme und die Steigerung oder Senkung der Arbeitszeit) vergleichen, so ist es klar, dass es sich im ersten Fall tatsächlich bloß um eine – nach Hegels Wort – »Knotenlinie der Maßverhältnisse« handelt, während im zweiten Fall *jede* Veränderung ihrem inneren Wesen nach eine qualitative ist, <294.> deren quantitative Erscheinungsform dem Arbeiter zwar von seiner gesellschaftlichen Umwelt aufgezwungen wird, deren Wesen jedoch für ihn gerade in ihrer qualitativen Beschaffenheit besteht. Die doppelte Erscheinungsform kommt offenbar daher, dass für den Arbeiter die Arbeitszeit nicht nur die Objektform seiner verkauften Ware, der Arbeitskraft ist (als diese Form ist das Problem auch für ihn ein Austauschen von Äquivalenten, also ein quantitatives Verhältnis), sondern zugleich die bestimmende Existenzform seines Daseins als Subjekt, als Mensch.

Damit ist aber die Unmittelbarkeit und ihre methodische Folge: das starre Gegenüberstehen von Subjekt und Objekt noch keineswegs gänzlich überwunden. Das Problem der Arbeitszeit zeigt zwar – gerade weil dabei die Verdinglichung ihren Höhepunkt erreicht – die Tendenz auf, die das proletarische Denken über diese Unmittelbarkeit notwendig hinaustreibt. Denn einerseits ist der Arbeiter in seinem gesellschaftlichen Sein unmittelbar *vollständig* auf die Seite des Objekts gestellt: er erscheint sich unmittelbar als Gegenstand und nicht als Akteur des gesellschaftlichen Arbeitsprozesses. Andererseits ist aber diese Objektrolle schon an sich nicht mehr rein unmittelbar. D. h. die Verwandlung des Arbeiters in ein bloßes Objekt des Produktionsprozesses wird durch die Art der kapitalistischen Produktion (im Gegensatz zu Sklaverei und Hörigkeit), dadurch, dass der Arbeiter seine Arbeitskraft seiner Gesamtpersönlichkeit gegenüber zu objektivieren und sie als ihm gehörige Ware zu verkaufen gezwungen ist, zwar objektiv zustande gebracht. Durch die Spaltung jedoch, die gerade hier zwischen Objektivität und Subjektivität in dem sich als Ware objektivierenden Menschen entsteht, wird diese Lage zugleich des Bewusstwerdens fähig gemacht. In früheren, naturwüchsigeren gesellschaftlichen Formen ist die Arbeit »unmittelbar als Funktion eines Gliedes des Gesellschaftsorganismus«¹³⁵ <295.> bestimmt; in Sklaverei und Hörigkeit erscheinen die Herrschaftsformen als »unmittelbare Triebfeder des Produktionsprozesses«, wodurch es den Arbeitenden, die mit ihrer ungeteilten Gesamtpersönlichkeit in solchen Zusammenhängen stecken, unmöglich gemacht wird, zum Bewusstsein über ihre gesellschaftliche Lage zu gelangen. Dagegen ist »die Arbeit, die sich im Tauschwert darstellt, vorausgesetzt als Arbeit des vereinzelt Einzelnen. Gesellschaftlich wird sie dadurch, dass sie die Form ihres unmittelbaren Gegenteils, die Form der abstrakten Allgemeinheit annimmt.«

Hier zeigen sich jene Momente, die das gesellschaftliche Sein des Arbeiters und seine Bewusstseinsformen dialektisch machen und dadurch über die bloße Unmittelbarkeit hinaustreiben, bereits deutlicher und konkreter. Vor allem kann sich der Arbeiter über sein gesellschaftliches Sein nur dann bewusst werden, wenn er über sich selbst als Ware bewusst wird. Sein unmittelbares Sein stellt ihn – wie gezeigt wurde – als reines und bloßes Objekt in den Produktionsprozess ein. Indem sich diese Unmittelbarkeit als Folge von mannigfaltigen Vermittlungen erweist, indem es klar zu werden beginnt, was alles diese Unmittelbarkeit voraussetzt, beginnen die fetischistischen Formen der Warenstruktur zu zerfallen: der Arbeiter erkennt sich selbst und seine eigenen Beziehungen zum Kapital in der Ware. Soweit er noch praktisch unfähig ist, sich über diese Objektrolle zu erheben, ist sein Bewusstsein: *das Selbstbewusstsein der Ware*; oder anders ausgedrückt: die Selbsterkenntnis, die Selbstenttüllung der auf Warenproduktion, auf Warenverkehr fundierten kapitalistischen Gesellschaft.

¹³³ Anti-Dühring, MEW 20, S. 42; S. 117-118.

¹³⁴ Kapital 1, MEW 23, S. 327.

¹³⁵ Zur Kritik der politischen Ökonomie, MEW 13, S.21

Dieses Hinzutreten des Selbstbewusstseins zur Warenstruktur bedeutet aber etwas prinzipiell und qualitativ anderes, als was man sonst Bewusstsein »über« einen Gegenstand zu nennen pflegt. Nicht nur weil es ein Selbstbewusstsein ist. Denn dieses könnte – wie z. B. in der wissenschaftlichen Psychologie – sehr wohl dennoch ein Bewusstsein »über« einen Gegenstand sein, das bloß, ohne die Art der <296.> Beziehung von Bewusstsein und Gegenstand und dementsprechend die Art der so erlangten Erkenntnis zu verändern, »zufällig« sich selbst zum Gegenstand erwählt. Woraus dann notwendig folgt, dass die Wahrheitskriterien für eine so entstehende Erkenntnis genau dieselben sein müssen, wie die für eine über »fremde« Gegenstände. Auch wenn etwa ein antiker Sklave, ein instrumentum vocale, zur Erkenntnis seines Selbst als Sklaven gelangt, bedeutet dies keine Selbsterkenntnis in diesem Sinne: er kann damit auch bloß zur Erkenntnis eines Gegenstandes gelangender »zufällig« er selbst ist. Zwischen einem »denkenden« und einem »unbewussten« Sklaven ist objektiv-gesellschaftlich kein entscheidender Unterschied, ebensowenig wie zwischen der Möglichkeit eines Sklaven, über seine eigene gesellschaftliche Lage bewusst zu werden und zwischen der Erkenntnismöglichkeit eines »Freien« über die Sklaverei. Die starre erkenntnistheoretische Verdoppelung von Subjekt und Objekt und damit die strukturelle Unberührtheit des adäquat erkannten Objekts vom erkennenden Subjekt bleibt dabei unverändert.

Die Selbsterkenntnis des Arbeiters als Ware ist aber bereits als Erkenntnis: praktisch. D. h. *diese Erkenntnis vollbringt eine gegenständliche, strukturelle Veränderung am Objekt ihrer Erkenntnis*. Der objektive Spezialcharakter der Arbeit als Ware, ihr »Gebrauchswert« (ihre Fähigkeit, ein Mehrprodukt zu liefern), der wie jeder Gebrauchswert in den quantitativen Tauschkategorien des Kapitalismus spurlos untertaucht, erwacht in diesem Bewusstsein, durch dieses Bewusstsein zur *gesellschaftlichen Wirklichkeit*. Der Spezialcharakter der Arbeit als Ware, ohne dieses Bewusstsein ein unerkanntes Triebrad der ökonomischen Entwicklung, objektiviert sich selbst durch dieses Bewusstsein. Indem aber die spezifische Gegenständlichkeit dieser Warenart, dass sie unter dinglicher Hülle eine Beziehung zwischen Menschen, unter der quantifizierenden Kruste ein qualitativer, lebendiger Kern ist, zum Vorschein kommt, kann der auf die <297.> Arbeitskraft als Ware fundierte Fetischcharakter *einer jeden Ware* enthüllt werden: in jeder tritt ihr Kern, die Beziehung zwischen Menschen als Faktor in die gesellschaftliche Entwicklung ein.

Freilich ist all dies in der dialektischen Entgegengesetztheit von Quantität und Qualität, die uns in der Frage der Arbeitszeit entgegentrat, nur implizite enthalten. D. h. die Entgegensetzung mit allen Bestimmungen, die aus ihr folgen, ist nur der *Beginn* jenes komplizierten Vermittlungsprozesses, dessen Ziel die Erkenntnis der Gesellschaft als geschichtlicher Totalität ist. Die dialektische Methode unterscheidet sich vom bürgerlichen Denken nicht bloß darin, dass sie allein zur Erkenntnis der Totalität befähigt ist, sondern diese Erkenntnis ist nur darum möglich, weil die Beziehung des Ganzen zu den Teilen eine prinzipiell andere geworden ist, wie für das Denken in Reflexionsbestimmungen. Kurz gesagt: das Wesen der dialektischen Methode besteht - von diesem Gesichtspunkt aus gesehen – darin, dass in jedem dialektisch richtig erfassten Moment die ganze Totalität enthalten, dass aus jedem Moment die ganze Methode zu entwickeln ist¹³⁶. Es ist oft – und mit einem gewissen Recht – hervorgehoben worden, dass das berühmte Kapitel der Hegelschen Logik über Sein, Nichtsein und Werden die ganze Philosophie Hegels enthält. Man könnte – vielleicht mit ebensoviel Recht – sagen, dass das Kapitel über den Fetischcharakter der Ware den ganzen <298.> historischen Materialismus, die ganze Selbsterkenntnis des Proletariats als Erkenntnis der kapitalistischen Gesellschaft (und die der früheren Gesellschaften als Stufen zu ihr) in sich verbirgt.

Daraus folgt selbstredend keineswegs, dass die Entwicklung des Ganzen in seiner inhaltlichen Fülle damit überflüssig gemacht worden wäre. Im Gegenteil. Hegels Programm: das Absolute, das Erkenntnisziel seiner Philosophie als *Resultat* aufzufassen, besteht für den veränderten Gegenstand der Erkenntnis des Marxismus im gesteigerten Maße, da der dialektische Prozess hier als mit der geschichtlichen Entwicklung selbst identisch gefasst wird. Worauf es bei dieser methodischen Feststellung ankommt, ist bloß der strukturelle Tatbestand, dass das einzelne Moment kein Stück eines mechanischen Ganzen ist, das aus solchen Stücken zusammengelegt werden könnte (aus welcher Auffassung wiederum die Auffassung der Erkenntnis als unendlichen Progresses folgen würde), sondern dass im einzelnen Moment die Möglichkeit steckt, aus ihm heraus die ganze inhaltliche Fülle der Totalität zu entwickeln. Jedoch bloß: wenn das Moment als Moment festgehalten, d. h. als Durchgangspunkt zur Totalität erfasst wird; wenn jene Bewegung über die Unmittelbarkeit hinaus, die das Moment – das an sich nichts weiter war als ein klar hervorgetretener Widerspruch zweier Reflexionsbestimmungen – zum Moment des dialektischen Prozesses gemacht hat, nicht zu einem Stillstand, zu einer neuen Unmittelbarkeit erstarrt.

¹³⁶ So schreibt Marx (22. VI. 1867) an Engels: »Die Herren Ökonomen haben bisher das höchst Einfache übersehen, dass die Form: 20 Ellen Leinwand = ein Rock nur die unentwickelte Basis von 20 Ellen Leinwand = 2 Pfund Sterling, dass also die *einfachste Warenform*, worin ihr Wert noch nicht das Verhältnis zu allen anderen Waren, sondern nur als *Unterschiedenes* von ihrer eigenen Naturalform ausgedrückt ist, *das ganze Geheimnis der Geldform* und damit, in nuce, *alle bürgerlichen Formen des Arbeitsprodukts* enthält.« MEW 31, S. 306. Vgl. darüber auch die meisterhafte Analyse des Unterschieds vom Tauschwert und Preis in »Zur Kritik der politischen Ökonomie«, wo ausgeführt wird, dass in diesem Unterschied »alle Ungewitter, die der Ware im wirklichen Zirkulationsprozess drohen, konzentriert sind«. MEW 13, S. 53ff.

Diese Reflexion führt zu unserem konkreten Ausgangspunkt zurück. In der oben angedeuteten Marxschen Bestimmung der kapitalistischen Arbeit sind wir dem Gegensatz des vereinzelt Einzelnen zu der abstrakten Allgemeinheit, worin ihm die Beziehung seiner Arbeit zur Gesellschaft vermittelt wurde, begegnet. Und auch dabei muss wieder festgehalten werden: wie in jeder unmittelbar-abstrakten Gegebenheitsform des Seins sind hier Bourgeoisie und Proletariat wiederum unmittelbar einander ähnlich <299.> gestellt. Aber auch hier zeigt es sich, dass, während die Bourgeoisie durch ihre Klassenlage in ihrer Unmittelbarkeit festgehalten wird, wird das Proletariat durch die – ihm spezifische – Dialektik seiner Klassenlage darüber hinausgetrieben. Die Verwandlung aller Gegenstände in Waren, ihre Quantifizierung zu fetischistischen Tauschwerten ist nicht nur ein intensiver Prozess, der auf jede Gegenständlichkeitsform des Lebens in dieser Richtung einwirkt (wie wir dies beim Problem der Arbeitszeit feststellen konnten), sondern zugleich und in einer hiervon unabtrennbaren Weise die extensive Ausbreitung dieser Formen auf das Ganze des gesellschaftlichen Seins. Für den Kapitalisten bedeutet nun diese Seite des Prozesses eine Steigerung der Quantität der Objekte seiner Kalkulation und Spekulation. So weit dieser Prozess für ihn den Schein eines qualitativen Charakters annimmt, so liegt dieser qualitative Akzent in der Richtung auf eine zunehmende Steigerung der Rationalisierung, der Mechanisierung, der Quantifizierung der sich ihm gegenüberstellenden Welt (Unterschied der Herrschaft des Handelskapitals von der des Industriekapitals, Kapitalisierung der Landwirtschaft usw.). Es eröffnet sich die Perspektive – allerdings von »irrationellen« Katastrophen hie und da jäh unterbrochen – auf einen unendlichen Progress, der zu einer vollendeten kapitalistischen Durchrationalisierung des gesamten gesellschaftlichen Seins führt.

Für das Proletariat dagegen bedeutet »derselbe« Prozess: *seine eigene Entstehung als Klasse*. In beiden Fällen handelt es sich um ein Umschlagen der Quantität in Qualität. Man muss nur die Entwicklung vom mittelalterlichen Handwerk über einfache Kooperation, Manufaktur usw. zur modernen Fabrik verfolgen, um klar zu sehen, wie stark hier – auch für die Bourgeoisie – qualitative Unterschiede als Meilensteine auf dem Entwicklungsweg vorhanden sind. Der Klassensinn dieser Veränderungen besteht aber für die Bourgeoisie gerade in der ständigen Rückverwandlung der neu erklommenen qualitativen Stufe auf ein quantifiziertes <300.> Niveau der weiteren rationalen Kalkulierbarkeit. Dagegen besteht der Klassensinn »derselben« Entwicklung für das Proletariat in der so zustande gebrachten *Aufhebung der Vereinzelung*, in dem Bewusstwerden des gesellschaftlichen Charakters der Arbeit, in der Tendenz, die abstrakte Allgemeinheit der Erscheinungsform des gesellschaftlichen Prinzips immer mehr zu konkretisieren und zu überwinden. Hier wird es auch verständlich, weshalb das Zur-Ware-Werden der von der Gesamtpersönlichkeit des Menschen abgetrennten Leistung nur im Proletariate zu einem revolutionären Klassenbewusstsein erwächst. Wir haben zwar im ersten Abschnitt gezeigt, dass die Grundstruktur der Verdinglichung sich für alle gesellschaftlichen Formen des modernen Kapitalismus nachweisen lässt (Bürokratie). Jedoch diese Struktur tritt nur im Arbeitsverhältnis des Proletariats ganz klar und des Bewusstwerdens fähig zutage. Vor allem besitzt seine Arbeit schon in ihrem unmittelbaren Gegebenheit die nackte und abstrakte Form der Ware, während in den anderen Formen diese Struktur hinter einer Fassade der »geistigen Arbeit«, der »Verantwortung« usw. (manchmal hinter den Formen des »Patriarchalismus«) versteckt ist; und je tiefer die Verdinglichung in die »Seele« des seine Leistung als Ware Verkaufenden reicht, desto täuschender wird dieser Schein (Journalismus). Dieser objektiven Verstecktheit der Warenform entspricht subjektiv, dass der Verdinglichungsprozess, das Zur-Ware-Werden des Arbeiters ihn – solange er sich nicht bewusstseinsmäßig dagegen auflehnt – zwar annulliert, seine »Seele« verkümmert und verkrüppelt, jedoch gerade sein menschlich-seelisches Wesen nicht zur Ware verwandelt. Er kann sich also gegen dies sein Dasein innerlich vollkommen objektivieren, während der in der Bürokratie usw. verdinglichte Mensch auch in jenen seinen Organen verdinglicht, mechanisiert, zur Ware wird, die die einzigen Träger seiner Auflehnung gegen diese Verdinglichung sein könnten. Auch seine Gedanken, Gefühle usw. werden in ihrem <301.> qualitativen Sein verdinglicht. »Es ist aber«, sagt Hegel¹³⁷, »weit schwerer, die festen Gedanken in Flüssigkeit zu bringen, als das sinnliche Dasein.« Endlich nimmt diese Korruption auch objektive Formen an. Für den Arbeiter ist seine Stellung im Produktionsprozess einerseits etwas Endgültiges, andererseits trägt sie die unmittelbare Form des Warencharakters an sich (die Unsicherheit der täglichen Marktschwankungen usw.). Während bei den sonstigen Formen sowohl der Schein einer Stabilität (Dienstpragmatik, Pension usw.) wie die – abstrakte – Möglichkeit eines *individuellen* Aufstiegs in die herrschende Klasse da ist. Damit wird hier ein »Standesbewusstsein« gezüchtet, das die Entstehung des Klassenbewusstseins wirksam zu verhindern geeignet ist. Die rein abstrakte Negativität im Dasein des Arbeiters ist also nicht nur die objektiv typischste Erscheinungsform der Verdinglichung, das strukturelle Vorbild für die kapitalistische Vergesellschaftung, sondern – eben deshalb – *subjektiv* der Punkt, wo diese Struktur ins Bewusstsein gehoben und auf diese Weise praktisch durchbrochen werden kann. »Die Arbeit«, sagt Marx¹³⁸, »hat aufgehört, als Bestimmung mit dem Individuum in einer Besonderheit verwachsen zu sein«; es müssen nur die falschen Erscheinungsformen dieses Daseins in seiner Unmittelbarkeit aufgehoben werden, damit das eigene Dasein als Klasse für das Proletariat zum Vorschein komme.

¹³⁷ Wk. II, 27.

¹³⁸ Zur Kritik der politischen Ökonomie, MEW 13, S.635.

3.

Gerade hier, wo am leichtesten der Schein entstehen könnte, als wäre dieser ganze Prozess eine einfache »gesetzmäßige« Folge der Vereinigung vieler Arbeiter in großen Betrieben, der Mechanisierung und Uniformisierung des Arbeitsprozesses, <302.> der Nivellierung der Lebensbedingungen, kommt es sehr darauf an, den trügerischen Schein, der in dem einseitigen Hervorheben dieser Seite der Sache steckt, zu durchschauen. Ganz gewiss ist das oben Angeführte die *unerlässliche Vorbedingung* der Entwicklung des Proletariats zur Klasse; *ohne* diese Voraussetzungen wäre das Proletariat selbstverständlich niemals zur Klasse geworden, ohne ihre ständige Steigerung – wofür der Mechanismus der kapitalistischen Entwicklung sorgt – hätte es niemals die Bedeutung erlangt, die es heute zum ausschlaggebenden Faktor der Menschheitsentwicklung macht. Dennoch liegt kein Widerspruch darin, wenn festgestellt wird, dass es sich auch hier nicht um eine unmittelbare Beziehung handelt. Unmittelbar sind – nach den Worten des kommunistischen Manifestes – »diese Arbeiter, die sich stückweise verkaufen müssen, eine Ware wie jeder andere Handelsartikel«. Und dadurch, dass diese Ware die Möglichkeit besitzt, zu einem Bewusstsein über sich selbst als Ware zu gelangen, ist dieses Problem noch lange nicht erledigt. Denn das unvermittelte Bewusstsein der Ware ist, ihrer einfachen Erscheinungsform entsprechend, eben die abstrakte Vereinzelnung und die bloß abstrakte bewusstseinsjenseitige Beziehung zu jenen Momenten, die sie gesellschaftlich machen. Ich will hier gar nicht die Fragen des Widerstreits von (unmittelbaren) Einzelinteressen und durch Erfahrung und Erkenntnis erlangten (vermittelten) Klasseninteressen, des Widerstreits von augenblicklich unmittelbaren und dauernd allgemeinen Interessen behandeln. Dass hier die Unmittelbarkeit verlassen werden muss, ist selbstverständlich. Versucht man hier dem Klassenbewusstsein eine unmittelbare Daseinsform zuzuschreiben, so gerät man unabwendbar in die Mythologie: ein rätselhaftes Gattungsbewusstsein (genau so rätselhaft wie die »Volksgeister« Hegels), dessen Beziehung zu dem und Wirkung auf das Bewusstsein des Einzelnen völlig unbegreifbar ist und durch eine mechanisch-naturalistische Psychologie noch unbegreifbarer wird, erscheint dann als <303.> Demiurg der Bewegung¹³⁹. Andererseits ist das hier durch Erkenntnis der gemeinsamen Lage und der gemeinsamen Interessen erwachende und wachsende Klassenbewusstsein, abstrakt genommen, nichts für das Proletariat Spezifisches. Das Einzigartige seiner Lage beruht darauf, dass das Hinausgehen über die Unmittelbarkeit hier eine – gleichviel ob psychologisch bereits bewusste oder vorerst unbewusst bleibende – *Intention auf die Totalität* der Gesellschaft hat; dass es deshalb – seinem *Sinne* nach – nicht auf einer relativ höheren Stufe der wiederkehrenden Unmittelbarkeit stehen bleiben muss, sondern sich in einer ununterbrochenen Bewegung auf diese Totalität hin, also im dialektischen Prozess der sich ständig aufhebenden Unmittelbarkeit befindet. Marx hat diese Seite des proletarischen Klassenbewusstseins sehr früh klar erkannt. In den Bemerkungen über den schlesischen Weberaufstand¹⁴⁰ hebt er als Wesenszeichen dieser Bewegung ihren »theoretischen und bewussten Charakter« hervor. Er findet im Weberlied eine »kühne Parole des Kampfes, worin Herd, Fabrik, Distrikt nicht einmal erwähnt werden, sondern das Proletariat sogleich seinen Gegensatz gegen die Gesellschaft des Privateigentums in schlagender, scharfer, rücksichtsloser, gewaltsamer Weise herausschreit«. Und die Aktion selbst zeigt ihren »überlegenen Charakter« darin, dass »während alle anderen Bewegungen sich zunächst nur gegen den *Industrieherm*, den <304.> sichtbaren Feind, kehrten, kehrt sich diese Bewegung zugleich gegen den Bankier, den versteckten Feind«.

Man würde die methodische Bedeutung dieser Auffassung unterschätzen, wenn man in dem Verhalten, das Marx – mit Recht oder Unrecht – den Schlesischen Webern zuschrieb, bloß ihre Fähigkeit erblicken würde, statt der nächstliegenden Motive auch die raumzeitlich oder begrifflich ferneren in die den Handlungen zugrunde liegenden Erwägungen einzubeziehen. Dies allein kann man in den Handlungen fast aller geschichtlich aufgetretenen Klassen – freilich mehr oder weniger klar ausgeprägt – beobachten. Es kommt aber darauf an, was diese Entfernung von dem unmittelbar Gegebenen einerseits für die Struktur der so als Motive und Objekte des Handelns herangezogenen Gegenstände, andererseits für das die Handlung leitende Bewusstsein und seine Beziehung zum Sein bedeutet. Und hier zeigt sich sehr scharf der Unterschied des bürgerlichen Standpunkts vom proletarischen. Für das bürgerliche Denken bedeutet – wenn wie hier von den Problemen des Handelns die Rede ist – diese Entfernung wesentlich ein Einbeziehen von raumzeitlich entfernteren Gegenständen in die rationale Kalkulation. Die Gedankenbewegung besteht aber wesentlich darin, diese als den naheliegenden gleichartig, d. h. ebenfalls als rationalisiert, quantifiziert, kalkulierbar aufzufassen. Die Auffassung der Erscheinungen in der Form von gesellschaftlichen »Naturgesetzen« bezeichnet eben nach Marx sowohl den Höhepunkt wie die »unüberschreitbare

¹³⁹ So sagt Marx über die »Gattung« bei Feuerbach und jede derartige Auffassung erhebt sich nicht im geringsten über Feuerbach, ja fällt oft genug hinter ihn zurück -, dass diese nur »als innere, stumme, die vielen Individuen bloß *natürlich* verbindende Allgemeinheit gefasst werden« kann. vi. These, MEW 3, S. 6.

¹⁴⁰ Nachlass II, 54. Für uns ist hier allein die methodische Seite wichtig. Die von Mehring aufgeworfene Frage (ebd. 30), wieweit Marx die Bewusstheit des Weberaufstandes überschätzt hat, gehört nicht hierher. *Methodisch* hat er das Wesen der Entwicklung des revolutionären Klassenbewusstseins im Proletariate auch hier vollendet charakterisiert, und seine späteren Anschauungen (Manifest, Brumaire usw.) über den Unterschied von bürgerlicher und proletarischer Revolution bewegen sich durchaus in der hier angebahnten Richtung.

Schranke« des bürgerlichen Denkens. Der Funktionswandel, den dieser Gesetzesbegriff im Laufe der Geschichte erfährt, stammt daher, dass er ursprünglich das Prinzip der Umwälzung der (feudalen) Wirklichkeit war, um dann, bei Bewahrung seiner Gesetzesstruktur, ein Prinzip der Konservierung der (bürgerlichen) Wirklichkeit zu werden. Jedoch auch die erste Bewegung war – gesellschaftlich betrachtet – unbewusst. Dagegen bedeutet diese »Entfernung«, dieses Hinausgehen über die Unmittelbarkeit für <305.> das Proletariat: *die Verwandlung der Gegenständlichkeit der Objekte des Handelns*. Dieser Verwandlung sind auf den ersten Anblick die raum-zeitlich nächstliegenden Gegenstände genauso unterworfen wie die ferner liegenden. Es zeigt sich aber alsbald, dass die so entstehende Umwandlung sich an ihnen noch sichtbarer und augenfälliger offenbart. Denn das Wesen der Veränderung besteht einerseits in der praktischen Wechselwirkung des erwachenden Bewusstseins mit den Gegenständen, aus denen es entsteht und *deren* Bewusstsein es ist, andererseits in dem Flüssigwerden, in dem zum Prozesswerden jener Gegenstände, die hier als Momente der gesellschaftlichen Entwicklung, also als bloße Momente des dialektischen Ganzen begriffen werden. Und diese Bewegung geht, da ihr innerster Wesenskern praktisch ist, notwendigerweise vom Ausgangspunkt des Handelns selbst aus, erfasst die unmittelbaren Objekte des Handelns am stärksten und entschiedensten, um durch ihre totale, strukturelle Umwälzung die Umwälzung des extensiven Ganzen ins Rollen zu bringen.

Die Wirkung der Kategorie der Totalität äußert sich nämlich lange bevor die vollständige Mannigfaltigkeit der Gegenstände von ihr durchleuchtet werden könnte. Sie kommt zur Geltung gerade darin, dass bei dem – sowohl inhaltlich wie bewusstseinsmäßig – in der Beziehung auf einzelne Objekte aufzugehen scheinenden Handeln doch diese Intention auf Veränderung des Ganzen vorhanden ist, dass das Handeln – seinem objektiven Sinne nach – auf die Veränderung des Ganzen gerichtet ist. Was wir früher noch rein methodologisch über die dialektische Methode festgestellt haben, dass ihre einzelnen Momente und Elemente die Struktur des Ganzen an sich tragen, zeigt sich hier in einer konkreteren, klarer aufs Praktische gerichteten Form. Da das Wesen der geschichtlichen Entwicklung objektiv dialektisch ist, kann diese Art des Erfassens der Veränderung der Wirklichkeit bei jedem entscheidenden Übergang beobachtet werden. Lange bevor die Menschen sich <306.> über das Vergehen einer bestimmten Wirtschaftsform und der mit ihr verknüpften sozialen, juristischen usw. Formen klar werden könnten, tritt der offenbar gewordene Widerspruch an den Gegenständen ihres täglichen Handelns klar zutage. Wenn etwa die Theorie der Tragödie von Aristoteles bis zu den Theoretikern der Corneille-Zeit und ihre Praxis im Laufe der Gesamtentwicklung die Familienkonflikte als die geeignetsten Stoffe zur Tragödie betrachtet, so steht hinter dieser Auffassung – abgesehen von dem technischen Vorzug der Konzentration der Vorgänge, die dadurch erreicht wird – das Gefühl, dass die großen gesellschaftlichen Umwälzungen sich hier in einer sinnlich-praktischen Deutlichkeit offenbaren, die ihre klare Gestaltung möglich macht, während das Erfassen ihres Wesens, das Begreifen ihrer Gründe und ihrer Bedeutung im Gesamtprozess subjektiv wie objektiv gleich unmöglich ist. So geben uns Aischylos¹⁴¹ oder Shakespeare in ihren Familiengemälden so tiefgreifende und richtige Bilder von den gesellschaftlichen Umwälzungen ihrer Zeit, dass es uns erst jetzt mit der Hilfe des historischen Materialismus überhaupt möglich geworden ist, dieser bildnerischen Einsicht theoretisch nachzukommen.

Die gesellschaftliche Lage und ihr entsprechend der Standpunkt des Proletariats geht aber in einer qualitativ entscheidenden Weise über das hier herangezogene Beispiel hinaus. Die Einzigartigkeit des Kapitalismus besteht gerade darin, dass er alle »Naturschranken« aufhebt und die Gesamtheit der Beziehungen der Menschen zueinander in rein gesellschaftliche verwandelt¹⁴². Das bürgerliche Denken, indem es, befangen in den fetischistischen Kategorien, die <307.> Auswirkungen dieser Beziehungen der Menschen zueinander zur festen Dinghaftigkeit erstarren lässt, muss gedanklich hinter der objektiven Entwicklung zurückbleiben. Die abstrakt-rationellen Reflexionskategorien, die den objektiv-unmittelbaren Ausdruck dieser – ersten – wirklichen Vergesellschaftung der ganzen menschlichen Gesellschaft bilden, erscheinen für das bürgerliche Denken als etwas Letztes, Unaufhebbares. (Darum steht das bürgerliche Denken zu ihnen stets in einem unmittelbaren Verhältnis.) Das Proletariat ist aber in den Brennpunkt dieses Prozesses der Vergesellschaftung gestellt. Diese Verwandlung der Arbeit in Ware entfernt einerseits alles »Menschliche« aus dem unmittelbaren Dasein des Proletariats, andererseits vertilgt dieselbe Entwicklung in steigendem Maße alles »Naturwüchsige«, jede direkte Beziehung zur Natur usw. aus den gesellschaftlichen Formen, so dass sich gerade in ihrer menschenfernen, ja unmenschlichen Objektivität der vergesellschaftete Mensch als ihr Kern enthüllen kann. Gerade in dieser Objektivierung, in dieser Rationalisierung und Versachlichung aller gesellschaftlichen Formen kommt der Aufbau der Gesellschaft aus Beziehungen der Menschen zueinander zum erstenmal klar zum Vorschein.

Jedoch bloß, wenn zugleich daran festgehalten wird, dass diese Beziehungen zwischen Menschen nach Engels Worten »an Dinge gebunden« sind und als »Dinge erscheinen«; wenn keinen Augenblick vergessen wird, dass diese

¹⁴¹ Man denke an Bachofens Analyse der Orestie und ihre Bedeutung für die Entwicklungsgeschichte der Gesellschaft. Dass der ideologisch befangene Bachofen auf der Stufe der richtigen Auslegung des Dramas stehen bleibt und nicht weiterzugehen imstande ist, beweist gerade die Richtigkeit der hier entwickelten Anschauungen.

¹⁴² Vgl. darüber Marx' Analyse der industriellen Reservearmee und der Überbevölkerung. Kapital 1, MEW 23, S. 657 ff.

menschlichen Beziehungen nicht unmittelbare Beziehungen von Mensch zu Mensch sind, sondern typische Verhältnisse, in denen die objektiven Gesetze des Produktionsprozesses diese Beziehungen vermitteln, in denen diese »Gesetze« notwendig zu den unmittelbaren Erscheinungsformen der menschlichen Beziehungen werden. Daraus folgt erstens, dass der Mensch als Kern und Grund der versachlichten Beziehungen nur in der und durch die Aufhebung ihrer Unmittelbarkeit gefunden werden kann. Dass also stets von dieser Unmittelbarkeit, von den verdinglichten Gesetzmäßigkeiten <308.> ausgegangen werden muss. Zweitens, dass diese Erscheinungsformen keineswegs bloße Gedankenformen, sondern Gegenständlichkeitsformen der gegenwärtigen bürgerlichen Gesellschaft sind. Ihre Aufhebung, wenn sie ihre wirkliche Aufhebung sein soll, kann also keine einfache Gedankenbewegung sein, sondern muss sich zu ihrer *praktischen Aufhebung als Lebensformen der Gesellschaft* erheben. Jede Erkenntnis, die reine Erkenntnis bleiben will, muss notwendigerweise in einer Wiederanerkennung dieser Formen münden. Drittens kann aber diese Praxis nicht von der Erkenntnis abgetrennt werden. Eine Praxis im Sinne des wahren Veränderens dieser Formen kann nur einsetzen, wenn sie nichts anderes sein will als das Zuendedenken, als das Bewusstwerden und Bewusstmachen der Bewegung, die die immanente Tendenz dieser Formen bildet. »Die Dialektik«, sagt Hegel¹⁴³, »ist dieses *immanente* Hinausgehen, worin die Einseitigkeit und Beschränktheit der Verstandesbestimmungen, sich als das, was sie ist, nämlich als ihre Negation darstellt.« Der große Schritt, den der Marxismus als wissenschaftlicher Standpunkt des Proletariats hier über Hegel hinaus vollzieht, besteht darin, dass er die Reflexionsbestimmungen nicht als eine »ewige« Stufe des Erfassens der Wirklichkeit überhaupt, sondern als die notwendige Existential- und Denkform der bürgerlichen Gesellschaft, der Verdinglichung des Seins und des Denkens begreift und damit in der Geschichte selbst die Dialektik entdeckt. Die Dialektik wird also hier nicht in die Geschichte hineingetragen oder an der Hand der Geschichte erläutert (wie sehr oft bei Hegel), sondern sie wird vielmehr aus der Geschichte selbst als ihre notwendige Erscheinungsform auf dieser bestimmten Entwicklungsstufe *herausgelesen* und bewusst gemacht.

Der Träger dieses Bewusstseinsprozesses ist aber viertens das Proletariat. Indem sein Bewusstsein als immanente Folge der geschichtlichen Dialektik erscheint, erscheint es selbst <309.> dialektisch. D. h. einerseits ist dieses Bewusstsein nichts als das Aussprechen des geschichtlich Notwendigen. Das Proletariat »hat keine Ideale zu verwirklichen«. Das Bewusstsein des Proletariats kann in die Praxis umgesetzt nur das von der geschichtlichen Dialektik zur Entscheidung Gedrängte ins Leben rufen, niemals aber sich »praktisch« über den Gang der Geschichte hinwegsetzen und bloße Wünsche oder Erkenntnisse ihr aufzwingen. Denn es selbst ist ja nichts als der bewusstgewordene Widerspruch der gesellschaftlichen Entwicklung. Andererseits jedoch ist eine dialektische Notwendigkeit mit einer mechanisch-kausalen keineswegs identisch. Im Anschluss an die eben angeführte Stelle sagt Marx: die Arbeiterklasse »hat nur die Elemente der neuen Gesellschaft in Freiheit *zu setzen* (von mir gesperrt), die sich bereits im Schoß der zusammenbrechenden Bourgeoisgesellschaft entwickelt haben«. Zu dem bloßen Widerspruch – dem automatisch gesetzmäßigen Produkt der kapitalistischen Entwicklung – muss also etwas *Neues* hinzutreten: das zur Tat werdende Bewusstsein des Proletariats. Indem aber sich dadurch der bloße Widerspruch zum bewusst-dialektischen Widerspruch erhöht, indem das Bewusstwerden zum *praktischen Übergangspunkt* wird, zeigt sich die bereits öfter erwähnte Wesensart der proletarischen Dialektik abermals konkreter: da das Bewusstsein hier nicht das Bewusstsein über einen ihm gegenüberstehenden Gegenstand, sondern das Selbstbewusstsein des Gegenstandes ist, *umwälzt der Akt des Bewusstwerdens die Gegenständlichkeitsform seines Objekts*.

Denn erst in diesem Bewusstsein tritt die tiefliegende Irrationalität, die hinter den rationalistischen Teilsystemen der bürgerlichen Gesellschaft lauert und sonst nur eruptiv, katastrophenhaft, aber eben deshalb ohne die Form und die Verknüpfung der Gegenstände auf der Oberfläche zu verändern, zum Vorschein kommt, klar zutage. Auch diese Sachlage kann am besten an den schlichtesten Alltagsereignissen erkannt werden. Das Problem der Arbeitszeit, das <310.> wir vorläufig bloß vom Standpunkt des Arbeiters, bloß als Moment, wo sein Bewusstsein als Bewusstsein der Ware (also als Bewusstsein des struktiven Kerns der bürgerlichen Gesellschaft) entsteht, betrachtet haben, zeigt in dem Augenblick, wo dieses Bewusstsein entstanden und über die bloße Unmittelbarkeit der gegebenen Lage hinausgegangen ist, in einem Punkt zusammengedrängt, das Grundproblem des Klassenkampfes: das Problem der *Gewalt*, als den Punkt, wo das Versagen, das Dialektischwerden der »ewigen Gesetze« der kapitalistischen Ökonomie dem bewussten Handeln der Menschen die Entscheidung über das Schicksal der Entwicklung zu überlassen gezwungen ist. Marx führt diesen Gedanken folgendermaßen aus¹⁴⁴: »Man sieht: von ganz elastischen Schranken abgesehen, ergibt sich aus der Natur des Warenaustausches selbst keine Grenze des Arbeitstages, also keine Grenze der Mehrarbeit. Der Kapitalist behauptet sein Recht als Käufer, wenn er den Arbeitstag so lang als möglich und womöglich aus einem Arbeitstag zwei zu machen sucht. Andererseits 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

¹⁴³ Encyclopädie, § 81.

¹⁴⁴ Kapital 1, MEW 23, S. 249. Vgl. auch Lohn, Preis und Profit, MEW 16, S. 148f.

gleichen Rechten entscheidet die Gewalt. Und so stellt sich in der Geschichte der kapitalistischen Produktion die Normierung des Arbeitstags als Kampf um die Schranken des Arbeitstags dar – ein Kampf zwischen dem Gesamtkapitalisten, d. h. der Klasse der Kapitalisten, und dem Gesamtarbeiter, oder der Arbeiterklasse.« Aber auch hier muss betont werden: die Gewalt, die hier als konkrete Gestalt der Irrationalitätsschranke des kapitalistischen Rationalismus, des Intermittierungspunktes seiner Gesetze erscheint, <311.> ist für die Bourgeoisie etwas ganz anderes als für das Proletariat. Dort ist die Gewalt die unmittelbare Fortsetzung ihres Alltagslebens: sie bedeutet zwar einerseits kein neues Problem, ist aber auch andererseits eben deshalb nicht fähig, auch nur einen der selbsterzeugten gesellschaftlichen Widersprüche zu lösen. Hier dagegen hängt ihr Inkrafttreten und ihre Wirksamkeit, ihre Möglichkeit und ihre Tragweite von dem Grade ab, in dem die Unmittelbarkeit des vorgefundenen Daseins überwunden worden ist. Wohl ist die Möglichkeit dieses Hinausgehens, also die Weite und Tiefe des Bewusstseins selbst, ein Produkt der Geschichte. Aber diese geschichtlich mögliche Höhe liegt hier nicht in der gradlinigen Fortsetzung des unmittelbar Vorgefundenen (und seiner »Gesetze«), sondern in der durch vielfache Vermittlungen erlangten Bewusstheit über das Ganze der Gesellschaft, in der klaren Intention auf die Verwirklichung der dialektischen Tendenzen der Entwicklung. Und die Reihe der Vermittlungen darf nicht unmittelbar kontemplativ zum Abschluss gelangen, sondern muss sich auf das dem dialektischen Widerspruch entspringende qualitativ Neue richten: sie muss eine von der Gegenwart in die Zukunft vermittelnde Bewegung sein¹⁴⁵.

Dies setzt aber wiederum voraus, dass das starre dinghafte Sein der Objekte des gesellschaftlichen Geschehens sich als bloßer Schein enthülle, dass die Dialektik, die einen Selbstwiderspruch, eine logische Absurdität vorstellt, solange von dem Übergang eines »Dinges« in ein anderes »Ding« (oder eines – struktiv – dinghaften Begriffs in einen anderen) die Rede ist, sich an allen Gegenständen erproben, dass sich also *die Dinge als in Prozesse aufgelöste Momente* erweisen lassen. Damit sind wir abermals an die Schranke der antiken Dialektik, an das trennende Moment zwischen ihr und der materialistisch-geschichtlichen Dialektik angelangt. <312.> (Hegel bezeichnet auch hier den methodischen Übergang, d. h. man findet bei ihm die Elemente beider Auffassungen in methodisch nicht völlig geklärter Mischung.) Denn die eleatische Dialektik der Bewegung zeigt zwar die der Bewegung überhaupt zugrunde liegenden Widersprüche auf, sie lässt aber das sich bewegende Ding unangetastet. Mag der fliegende Pfeil sich bewegen oder ruhen – er bleibt inmitten des dialektischen Wirbels unangetastet in seiner Gegenständlichkeit, als Pdege1 74.904 510.79 Tm¶6 T

dem bürgerlichen Denken als Dinge erscheinen. Erst hier erhebt sich das Bewusstsein des Proletariats zu dem Selbstbewusstsein der Gesellschaft in ihrer geschichtlichen Entwicklung. Als Bewusstsein des bloßen Warenverhältnisses kann sich das Proletariat nur als Objekt des ökonomischen Prozesses bewusst werden. Denn die Ware *wird* produziert, und auch der Arbeiter als Ware, als unmittelbarer Produzent ist bestenfalls ein mechanisches Triebrad in diesem Mechanismus. Ist aber die Dinghaftigkeit des Kapitals in einem ununterbrochenen Prozess seiner Produktion und Reproduktion aufgelöst, so kann es auf diesem Standpunkt <314.> bewusst werden, dass das Proletariat das wahre – wenn auch gefesselte und vorerst unbewusste – *Subjekt* dieses Prozesses ist. Wird also die fertig vorgefundene, die unmittelbare Wirklichkeit verlassen, so taucht die Frage auf¹⁴⁸: »Ein Arbeiter in einer Baumwollfabrik, produziert er nur Baumwolle? Nein, er produziert Kapital. Er produziert die Werte, die von neuem dazu dienen, seine Arbeit zu kommandieren, um vermittels derselben neue Werte zu schaffen.«

4.

Damit zeigt sich aber das Problem der Wirklichkeit in völlig neuer Beleuchtung. Erscheint nun – Hegelisch gesprochen – das Werden als die Wahrheit des Seins, der Prozess als die Wahrheit der Dinge, so bedeutet dies, *dass den Entwicklungstendenzen der Geschichte eine höhere Wirklichkeit zukommt als den »Tatsachen« der bloßen Empirie*. Wohl herrscht – wie anderswo gezeigt wurde¹⁴⁹ – in der kapitalistischen Gesellschaft die Vergangenheit über die Gegenwart. Dies bedeutet aber bloß, dass der von keinem Bewusstsein geleitete, nur von der eigenen immanenten und blinden Dynamik getriebene, antagonistische Prozess in allen seinen unmittelbaren Erscheinungsformen sich als Herrschaft der Vergangenheit über die Gegenwart, als Herrschaft des Kapitals über die Arbeit offenbart; dass demzufolge das auf dem Boden dieser Unmittelbarkeit verharrende Denken sich an die jeweiligen Erstarrungsformen der einzelnen Stadien anklammert; dass es den sich dennoch auswirkenden Tendenzen als rätselvollen Mächten hilflos gegenübersteht; dass das ihm entsprechende Handeln diese niemals zu bewältigen imstande ist. Dieses Bild einer sich ununter- <315.> brochen bewegenden gespenstischen Starrheit löst sich sogleich ins Sinnvolle auf, wenn ihre Starrheit sich in den Prozess, dessen treibende Kraft der Mensch ist, auflöst. Dass dies nur vom Standpunkt des Proletariats möglich ist, erklärt sich nicht nur daraus, dass der in diesen Tendenzen sich offenbarende Sinn des Prozesses die Aufhebung des Kapitalismus ist, dass es also für das Bürgertum den geistigen Selbstmord bedeuten würde, sich über diese Frage bewusst zu werden. Es beruht auch wesentlich darauf, dass die »Gesetze« der zur Dinghaftigkeit erstarrten Wirklichkeit des Kapitalismus, in der die Bourgeoisie zu leben gezwungen ist, sich nur über die Köpfe der -scheinbar – handelnden Träger und Agenten des Kapitals durchzusetzen imstande sind. Die Durchschnittsprofitrate ist das methodische Musterbeispiel solcher Tendenzen. Ihre Beziehung zu den einzelnen Kapitalisten, deren Handlungen sie als unbekannte und unerkennbare Macht bestimmt, weist vollständig die von Hegel tief sinnig erkannte Struktur der »List der Vernunft« auf. Dass diese individuellen »Leidenschaften«, über die hinweg und durch die hindurch diese Tendenzen sich durchsetzen, die Form der sorgsamsten, exaktesten und weitblickendsten Kalkulation aufnehmen, ändert an diesem Tatbestand gar nichts, ja hebt sogar seine Wesensart noch schärfer hervor. Denn der – von der klassenmäßigen Bestimmtheit des gesellschaftlichen Seins diktierte und darum subjektiv begründete – Schein eines vollendeten Rationalismus in allen Einzelheiten rückt in ein noch helleres Licht, dass der sich dennoch durchsetzende Sinn des Gesamtprozesses für diesen Rationalismus unbegreifbar ist. Und dass es sich auch hierbei nicht um ein einmaliges Geschehen, eine Katastrophe, sondern um eine ununterbrochene Produktion und Reproduktion desselben Verhältnisses handelt, dass jene Momente der sich verwirklichenden Tendenzen, die bereits zu »Tatsachen« der Empirie geworden sind, als verdinglicht erstarrte und isolierte Tatsachen sogleich in das Netz der rationellen Kalkulation <316.> eingesponnen werden, kann an dieser Grundstruktur ebenfalls nichts ändern, sondern zeigt nur, wie sehr dieser dialektische Antagonismus sämtliche Erscheinungen der kapitalistischen Gesellschaft beherrscht.

Die Verbürgerlichung des sozialdemokratischen Denkens zeigt sich stets am klarsten in dem Verlassen der dialektischen Methode. Schon in den Bernsteindebatten erwies es sich, dass der Opportunismus sich stets auf den »Boden der Tatsachen« stellen muss, um von dort aus die Tendenzen der Entwicklung entweder zu ignorieren¹⁵⁰ oder sie zu einem – subjektiv-ethischen – Sollen herabzudrücken. Auch die vielfachen Missverständnisse in der Akkumulationsdebatte lassen sich methodisch hierauf zurückführen. Rosa Luxemburg, als echte Dialektikerin, hat die Unmöglichkeit einer rein kapitalistischen Gesellschaft als Tendenz der Entwicklung gefasst. Als Tendenz, die zur notwendigen Folge hat, dass sie die Handlungen der Menschen – ihnen unbewusst – entscheidend bestimmt, noch lange bevor sie selbst zur »Tatsache« geworden wäre. Die ökonomische Unmöglichkeit der Akkumulation in einer rein kapitalistischen Gesellschaft äußert sich also nicht darin, dass mit der Expropriation des letzten nichtkapitalistischen Produzenten der Kapitalismus »aufhört«, sondern in Handlungen, die der Kapitalistenklasse das

¹⁴⁸ Lohnarbeit und Kapital, MEW 6, S. 410.

¹⁴⁹ Vgl. den Aufsatz »Funktionswechsel«, sowie über Tatsache und Wirklichkeit den Aufsatz »Orthodoxer Marxismus«.

¹⁵⁰ Vgl. den Streit über Verschwinden oder Zunehmen der Mittelbetriebe. Rosa Luxemburg: »Soziale Reform oder Revolution?«, II ff.

(empirisch noch ziemlich ferne) Herannahen dieser Situation aufzwingt: in fieberhafter Kolonisation, im Streit um die Rohstoff- und Absatzgebiete, in Imperialismus und Weltkrieg usw. Denn das Sich-Auswirken einer dialektischen Entwicklungstendenz ist eben kein unendlicher Progress, der in allmählichen quantitativen Steigerungen seinem Ziele näher kommt. Die Entwicklungstendenzen der Gesellschaft drücken sich vielmehr in einer ununterbrochenen *qualitativen Umwälzung* der Struktur der Gesellschaft (der Zusammensetzung der Klassen, ihrer Kräfteverhältnisse usw.) aus. Indem die <317.> gegenwärtig herrschende Klasse diese Veränderungen nach der ihr einzig gegebenen Weise zu bewältigen versucht und in den Einzelheiten die »Tatsachen« wirklich zu bewältigen scheint, beschleunigt sie durch diese ihr blindes und unbewusstes Durchführen des von ihrer Lage aus Notwendigen das Wirklichwerden eben jener Tendenzen, deren Sinn ihr eigener Untergang ist.

Methodisch ist dieser Wirklichkeitsunterschied zwischen »Tatsache« und Tendenz von Marx an unzähligen Stellen in den Vordergrund der Betrachtung gehoben worden. Ist doch bereits der methodische Grundgedanke seines Hauptwerks die Rückverwandlung der ökonomischen Gegenstände aus Dingen in prozessartig sich wandelnde konkrete Beziehungen zwischen Menschen auf diesen Gedanken aufgebaut. Daraus folgt aber weiter, dass die methodische Priorität, die Stelle im System (als ursprünglich oder abgeleitet) den einzelnen Formen des ökonomischen Aufbaues der Gesellschaft je nachdem zukommt, wieweit sie von diesem Moment der Rückverwandbarkeit entfernt sind. Darauf gründet sich die Priorität des industriellen Kapitals vor Handelskapital, Geldhandelskapital usw. Und diese Priorität drückt sich einerseits historisch darin aus, dass diese abgeleiteten, den Produktionsprozess selbst nicht bestimmenden Kapitalsformen in der Entwicklung nur eine rein negative, die ursprünglichen Produktionsformen auflösende Funktion auszuüben fähig sind, jedoch »wohin dieser Prozess der Auflösung ausläuft, d. h. welche neue Produktionsweise an Stelle der alten tritt, hängt nicht vom Handel ab, sondern vom Charakter der alten Produktionsweise selbst«¹⁵¹. Andererseits zeigt es sich rein methodisch, dass diese Formen in ihrer »Gesetzmäßigkeit« nur von den empirisch »zufälligen« Bewegungen von Nachfrage und Angebot bestimmt sind, dass in ihnen keine allgemein gesellschaftliche Tendenz zum Ausdruck gelangt. »Die <318.> Konkurrenz bestimmt hier nicht die Abweichungen vom Gesetz, sondern es existiert kein Gesetz der Teilung außer dem von der Konkurrenz diktierten«, sagt Marx¹⁵² über den Zins. In dieser Wirklichkeitslehre, die die sich durchsetzenden Tendenzen der Gesamtentwicklung für »wirklicher« ansieht als die Tatsachen der Empirie, erhält jener Gegensatz, den wir bei Behandlung von einzelnen Fragen des Marxismus (Endziel und Bewegung, Evolution und Revolution usw.) hervorgehoben haben, seine eigentliche, konkrete und wissenschaftliche Gestalt. Denn diese Fragestellung erlaubt es erst, den Begriff der »Tatsache« wirklich konkret, d. h. auf die *soziale Grundlage* seines Entstehens und Bestehens hin zu untersuchen. Die Richtung, in der eine solche Untersuchung zu gehen hätte, ist bereits an anderer Stelle angedeutet worden¹⁵³, dort allerdings nur mit Rücksicht auf die Beziehung der »Tatsachen« zu der konkreten Totalität, der sie angehören und in der sie erst »wirklich« werden. Jetzt wird es aber ganz klar, dass jene gesellschaftliche Entwicklung und ihr gedanklicher Ausdruck, welche aus der (ursprünglich, im urwüchsigen Zustand) ungeteilt gegebenen Wirklichkeit »Tatsachen« formen, zwar die Möglichkeit dazu geboten haben, die Natur dem Menschen zu unterwerfen, zugleich jedoch dazu dienen mussten, den geschichtlichen, gesellschaftlichen Charakter, die auf Beziehung zwischen Menschen beruhende Wesensart dieser Tatsachen zu verdecken, um solcherart »gespenstische und fremde Mächte ihnen gegenüber zu erzeugen«¹⁵⁴. Denn in der »Tatsache« gelangt die erstarrende, den Prozess ausschließende Richtung des verdinglichten Denkens noch klarer zum Ausdruck als in den sie ordnenden »Gesetzen«. Kann an den »Gesetzen« noch eine Spur der menschlichen Tätig- <319.> keit selbst entdeckt werden, wenn sich dies auch oft in einer verdinglicht-falschen Subjektivität äußert, so kristallisiert sich in der »Tatsache« das den Menschen entfremdete, erstarrte, zum undurchdringbaren Ding gewordene Wesen der kapitalistischen Entwicklung in einer Form, die diese Erstarrung und Entfremdung zu der selbstverständlichsten, zu einer über jeden Zweifel erhabenen Grundlage der Wirklichkeit und der Weltauffassung macht. Der Starrheit dieser »Tatsachen« gegenüber erscheint jede Bewegung bloß als eine Bewegung *an* ihnen, jede Tendenz auf ihr Verändern als bloß subjektives Prinzip (Wunsch, Werturteil, Sollen). Also erst wenn diese methodische Priorität der »Tatsachen« gebrochen ist, wenn das *Prozessartige eines jeden Phänomens* erkannt wurde, kann es verständlich werden, dass auch das, was man »Tatsachen« zu nennen pflegt, aus Prozessen besteht. Dann erst wird es verständlich, dass die Tatsachen eben nichts anderes sind als Teile, losgelöste, künstlich isolierte und in Erstarrung gebrachte *Momente* des Gesamtprozesses. Womit zugleich verständlich wird, weshalb der Gesamtprozess, an dem das prozessartige Wesen *unverfälscht* zur Geltung gelangt, dessen Wesen durch keine dinghafte Erstarrung getrübt

¹⁵¹ Kapital III, I, MEW 25, S. 344.

¹⁵² Ebd., 369. Somit ist die Marktrate des Zinses als »fixe Größe gegeben, wie der Marktpreis der Waren«, der die allgemeine Profitrate als Tendenz ausdrücklich gegenübergestellt wird. Ebd., 378f. Gerade damit ist der prinzipielle Trennungspunkt vom bürgerlichen Denken berührt.

¹⁵³ Vgl. den Aufsatz: »Was ist orthodoxer Marxismus?«

¹⁵⁴ Ursprung der Familie usw., MEW 21, S.169.

ist, den Tatsachen gegenüber die echte, die höhere Wirklichkeit repräsentiert. Freilich wird damit zugleich verständlich, weshalb das verdinglichte bürgerliche Denken eben aus diesen »Tatsachen« seinen höchsten theoretischen und praktischen Fetisch bilden musste. Diese versteinerte Tatsächlichkeit, in der alles zur »fixen Größe« erstarrt¹⁵⁵, in der die gerade gegebene Wirklichkeit in voller, sinnloser Unwandelbarkeit dasteht, macht jedes Verstehen selbst dieser unmittelbaren Realität zur methodischen Unmöglichkeit.

Damit ist in diesen Formen die Verdinglichung auf die letzte Spitze getrieben: sie weist hier nicht einmal mehr dialektisch über sich hinaus; ihre Dialektik wird nur durch <320.> die der unmittelbaren Produktionsformen vermittelt. Damit spitzt sich aber der Widerstreit zwischen unmittelbarem Sein, ihm entsprechendem Denken in Reflexionskategorien und lebendiger gesellschaftlicher Wirklichkeit aufs äußerste zu. Denn einerseits erscheinen dem kapitalistischen Denken diese Formen (Zins usw.) als die eigentlich ursprünglichen, die anderen Formen der Produktion bestimmenden, für sie vorbildlichen, andererseits muss jede entscheidende Wendung im Produktionsprozess es praktisch enthüllen, dass hierbei der wahrhafte, kategorielle Aufbau der ökonomischen Struktur des Kapitalismus vollständig auf den Kopf gestellt wurde. So bleibt das bürgerliche Denken bei diesen Formen als den unmittelbaren und ursprünglichen stehen und versucht gerade von hier, sich den Weg zum Verständnis der Ökonomie zu bahnen, nicht wissend, dass damit bloß seine Unfähigkeit, die gesellschaftlichen Grundlagen seiner selbst zu begreifen, einen gedanklichen Ausdruck erhalten hat. Dagegen eröffnet sich hier für das Proletariat die Perspektive auf das vollkommene Durchschauen der Verdinglichungsformen, indem es von der dialektisch klarsten Form (der unmittelbaren Beziehung von Arbeit und Kapital) ausgehend, die von dem Produktionsprozess entfernten Formen auf diese bezieht und solcherart sie in die dialektische Totalität einbezieht und sie begreift¹⁵⁶.

5.

So ist der Mensch zum Maß aller (gesellschaftlichen) Dinge geworden. Das methodische Problem der Ökonomie: die Auflösung der fetischistischen Dingformen in Prozesse, die sich unter Menschen abspielen und sich in konkreten Beziehungen zwischen ihnen objektivieren, die Ableitung der <321.> unauflösbar fetischistischen Formen aus den primären menschlichen Beziehungsformen schafft hierzu gleichzeitig die kategorielle und historische Grundlage. Denn kategoriell erscheint nun der Aufbau der menschlichen Welt als ein System von sich dynamisch wandelnden Beziehungsformen, in denen sich der Prozess der Auseinandersetzung zwischen Mensch und Natur, zwischen Mensch und Mensch (Klassenkampf usw.) abspielt. Der Aufbau und die Hierarchie der Kategorien bedeuten somit die Klarheitsstufe des Bewusstseins des Menschen über die Grundlagen seiner Existenz in diesen seinen Beziehungen, also sein Bewusstsein über sich selbst. Dieser Aufbau und diese Hierarchie sind jedoch zugleich der zentrale Gegenstand der Geschichte. Die Geschichte erscheint nicht mehr als ein rätselhaftes Geschehen, das sich *an* dem Menschen und *an* den Dingen vollzieht, das durch das Eingreifen transzendenter Mächte erklärt oder durch Beziehung auf – der Geschichte – transzendente Werte sinnvoll gemacht werden müsste. Die Geschichte ist vielmehr einerseits das -freilich bisher unbewusste – Produkt der Tätigkeit der Menschen selbst, andererseits die Aufeinanderfolge jener Prozesse, in denen sich die Formen dieser Tätigkeit, diese Beziehungen des Menschen zu sich selbst (zur Natur und zu den anderen Menschen) umwälzen. Wenn also – wie früher betont wurde – der kategorielle Aufbau eines Gesellschaftszustandes nicht unmittelbar geschichtlich ist, d. h. die empirische geschichtliche Abfolge im realen Entstehen einer bestimmten Daseins- oder Denkform keineswegs zu ihrer Erklärung, zu ihren Verstehen ausreicht, so bezeichnet dennoch oder besser: gerade deshalb ein jedes solches Kategoriensystem in seiner Totalität eine bestimmte Entwicklungsstufe der Gesamtgesellschaft. Und die Geschichte besteht eben darin, dass jede Fixierung zu einem Schein herabsinkt: *die Geschichte ist gerade die Geschichte der ununterbrochenen Umwälzung der Gegenständlichkeitsformen, die das Dasein des Menschen gestalten*. Die Unmöglichkeit, aus <322.> der empirisch-historischen Abfolge einzelner dieser Formen ihr Wesen zu begreifen, beruht also nicht darauf, dass diese Formen der Geschichte gegenüber transzendent sind, wie dies die bürgerliche, in isolierenden Reflexionsbestimmungen oder isolierten »Tatsachen« denkende Auffassung meint und meinen muss, sondern diese einzelnen Formen sind miteinander weder im Nebeneinander der geschichtlichen Gleichzeitigkeit noch im Nacheinander der geschichtlichen Abfolge unmittelbar verbunden. Ihre Verknüpfung ist vielmehr durch ihre wechselseitige Stelle und Funktion in der Totalität vermittelt, so dass die Ablehnung dieser »rein geschichtlichen« Erklärbarkeit der Einzelphänomene nur dazu dient, die Geschichte als Universalwissenschaft klarer bewusst zu machen: wenn die Verknüpfung der Einzelphänomene zum Kategorienproblem geworden ist, so wird durch ebendenselben dialektischen Prozess jedes Kategorienproblem wieder in ein geschichtliches Problem verwandelt. Allerdings: in ein Problem der Universalgeschichte, die damit – klarer als bei unseren einleitenden polemischen Betrachtungen – gleichzeitig als methodisches Problem und als Problem der Erkenntnis der Gegenwart erscheint. Erst von diesem Standpunkt wird die Geschichte wirklich zur Geschichte des Menschen. Denn es kommt

¹⁵⁵ Vgl. die Bemerkungen von Marx über Bentham. Kapital I, MEW 23, S. 636f.

¹⁵⁶ Eine schöne Entwicklung dieser Abfolge findet man in Kapital III, II, MEW 25, S. 835ff.

in ihr nichts mehr vor, was nicht als letzter Seins und Erklärungsgrund auf den Menschen, auf die Beziehungen der Menschen zueinander zurückgeführt werden würde. Wegen dieser Wendung, die er der Philosophie zu geben unternahm, hat Feuerbach einen so entscheidenden Einfluss auf das Entstehen des historischen Materialismus ausgeübt. Jedoch seine Verwandlung der Philosophie in eine »Anthropologie« hat den Menschen zu fixer Gegenständlichkeit beiseite geschoben. Und hier steckt die große Gefahr eines jeden »Humanismus« oder anthropologischen Standpunktes¹⁵⁷. Denn wenn der Mensch als Maß aller Dinge gefasst wird, wenn <323.> mit Hilfe dieses Ausgangspunkts jede Transzendenz aufgehoben werden soll, ohne dass gleichzeitig der Mensch selbst an diesem Standpunkt gemessen, der »Maßstab« auf sich selbst angewendet oder – genauer gesagt – der Mensch ebenfalls dialektisch gemacht worden wäre, so tritt der so verabsolutierte Mensch einfach an die Stelle jener transzendenten Mächte, die er zu erklären, aufzulösen und methodisch zu ersetzen berufen wäre. An die Stelle der dogmatischen Metaphysik tritt – bestenfalls – ein ebenso dogmatischer Relativismus.

Dieser Dogmatismus entsteht daraus, dass dem nicht dialektisch gemachten Menschen notwendig eine ebenfalls nicht dialektisch gemachte objektive Wirklichkeit entspricht. Der Relativismus bewegt sich deshalb in einer – dem Wesen nach – stillstehenden Welt, und da er diese Bewegungslosigkeit der Welt und die Starrheit des eigenen Standpunkts sich nicht bewusst machen kann, fällt er unvermeidlich auf den dogmatischen Standpunkt jener Denker zurück, die gleichfalls von für sie unerkannten, nicht bewusst gewordenen, kritiklos hingegenommenen Voraussetzungen aus die Welt zu erklären unternahmen. Denn es ist ein entscheidender Unterschied, ob in einer letzten Endes stillstehenden Welt (mag dies auch durch eine Scheinbewegung wie die »Wiederkehr des Gleichen« oder wie eine biologisch-morphologische »gesetzmäßige« Abfolge von Wachstumsperioden maskiert sein) die Wahrheit in Bezug auf Individuum oder Gattung usw. relativiert wird, oder ob in dem konkret gewordenen, einmaligen Geschichtsprozess die *konkrete geschichtliche Funktion und Bedeutung* der verschiedenen »Wahrheiten« offenbar wird. Von Relativismus im eigentlichen Sinne kann nur im ersten Falle die Rede sein; dann wird er aber unvermeidlich dogmatisch. Es ist nämlich nur dort logisch-sinnvoll, von Relativismus zu sprechen, wo ein »Absolutes« überhaupt angenommen wird. Die Schwäche und die Halbheit von solchen »kühnen Denkern« wie Nietzsche oder Spengler besteht eben <324.> darin, dass ihr Relativismus das Absolute nur scheinbar aus der Welt entfernt. Denn der Punkt, der dem Aufhören der Scheinbewegung in diesen Systemen logisch-methodisch entspricht, ist eben der »systematische Ort« des Absoluten. Das Absolute ist nichts anderes als die gedankliche Fixierung, die mythologisierend positive Wendung der Unfähigkeit des Denkens, die Wirklichkeit konkret als geschichtlichen Prozess zu begreifen. Indem die Relativisten die Welt nur scheinbar in Bewegung auflösen, haben sie das Absolute auch nur scheinbar aus ihren Systemen entfernt. Jeder »biologische« usw. Relativismus, der solcherart aus der von ihm festgestellten Schranke eine »ewige« Schranke macht, hat gerade durch eine solche Fassung des Relativismus das Absolute, das »zeitlose« Prinzip des Denkens ungewollt wieder eingeführt. Und solange das Absolute im System (wenn auch unbewusst) mitgedacht ist, muss es den Relativierungsversuchen gegenüber das logisch stärkere Prinzip bleiben. Denn es vertritt das höchste Denkprinzip, das auf undialektischem Boden; in der Seinswelt der starren Dinge und der logischen Welt der starren Begriffe erreichbar ist; so dass *hier* unvermeidlich Sokrates gegen die Sophisten, der Logismus und die Wertlehre gegen den Pragmatismus, Relativismus usw. *logisch-methodologisch* recht behalten müssen.

Denn diese Relativisten tun nichts anderes, als die gegenwärtige gesellschaftlich-geschichtlich gegebene Schranke der Weltauffassung des Menschen in die Form einer biologischen, pragmatistischen usw. »ewigen« Schranke erstarren zu lassen. Auf diese Weise sind sie nichts mehr als eine sich in der Form von Zweifel, Verzweiflung usw. ausdrückende *Dekadenzerscheinung* jenes Rationalismus oder jener Religiosität, denen sie zweifelnd gegenüberstehen. Sie sind deshalb – zuweilen – ein geschichtlich nicht unwichtiges *Symptom* dafür, dass jenes gesellschaftliche Sein, auf dessen Boden der von ihnen »bekämpfte« Rationalismus usw. entstand, bereits innerlich problematisch geworden ist. Sie sind aber nur als solche Symptome bedeutsam. Die wirklichen geistigen Werte hat ihnen <325.> gegenüber stets die von ihnen bekämpfte Kultur, die Kultur der noch ungebrochenen Klasse repräsentiert.

Erst die geschichtliche Dialektik schafft hier eine radikal neue Situation. Nicht nur weil in ihr die Schranken selbst relativiert, oder besser gesagt, in Fluss gebracht worden sind; nicht nur weil alle jene Seinsformen, deren begriffliches Gegenstück das Absolute in seinen verschiedenen Formen ist, in Prozesse aufgelöst und als konkrete geschichtliche Erscheinungen begriffen werden, so dass das Absolute nicht so sehr abstrakt gezeugnet als vielmehr in seiner *konkreten geschichtlichen Gestalt, als Moment des Prozesses selbst* begriffen wird, sondern auch weil der geschichtliche Prozess in seiner Einmaligkeit, in seinem dialektischen Vorwärtsstreben und in seinen dialektischen Rückschlägen ein ununterbrochener Kampf um höhere Stufen der Wahrheit, der (gesellschaftlichen) *Selbsterkenntnis des Menschen* ist. Die »Relativierung« der Wahrheit bei Hegel besagt so viel, dass das höhere Moment stets die Wahrheit des systematisch niedriger stehenden Momentes ist. Dadurch wird die »Objektivität« der Wahrheit auf diesen beschränkteren Stufen nicht zerstört, sie erhält nur einen veränderten Sinn, indem sie in eine

¹⁵⁷ Der moderne Pragmatismus ist ein Schulbeispiel hierfür.

konkretere, umfassendere Totalität eingefügt wird. Indem nun die Dialektik bei Marx zum Wesen des Geschichtsprozesses selbst wird, erscheint diese gedankliche Bewegung ebenfalls nur als ein Teil der Gesamtbewegung der Geschichte. Die Geschichte wird zur Geschichte der Gegenständlichkeitsformen, die die Umwelt und die innere Welt des Menschen bilden, die er gedanklich, praktisch, künstlerisch usw. zu bewältigen sich bemüht. (Während der Relativismus stets mit starren und unwandelbaren Gegenständlichkeitsformen arbeitet.) Die Wahrheit, die in der Periode der »Vorgeschichte der menschlichen Gesellschaft«, des Kampfes der Klassen, keine andere Funktion haben kann, als die verschiedenen hier möglichen Stellungen zu einer – im Wesen – unbegriffenen Welt den Anforderungen der Bewältigung der Umwelt <326.> und des Kampfes gemäß zu fixieren, die hier also nur eine »Objektivität« in Bezug auf den Standpunkt und der ihr zugeordneten Gegenständlichkeitsformen der einzelnen Klassen haben kann, erringt, sobald die Menschheit ihren eigenen Lebensgrund klar durchschaut und ihn dementsprechend *umgestaltet*, einen ganz neuen Aspekt. Wenn die Vereinigung von Theorie und Praxis, die Möglichkeit des Veränderns der Wirklichkeit erlangt ist, haben das Absolute und sein »relativistischer« Gegenpol gleichzeitig ihre geschichtliche Rolle ausgespielt. Denn infolge des praktischen Durchschauens und des realen Umwälzens von diesem Lebensgrunde verschwindet mit ihnen zugleich jene Wirklichkeit, deren gedanklicher Ausdruck das Absolute und das Relative in gleicher Weise gewesen sind.

Dieser Prozess *beginnt* mit dem Bewusstwerden des proletarischen Klassenstandpunkts. Darum ist die Bezeichnung »Relativismus« für den dialektischen Materialismus höchst irreführend. Denn gerade der scheinbar gemeinsame Ausgangspunkt – der Mensch als Maß aller Dinge – bedeutet für beide etwas qualitativ Verschiedenes, ja geradezu Entgegengesetztes. Und der Anfang einer »materialistischen Anthropologie« bei Feuerbach ist eben nur ein Anfang, der – an sich – durchaus verschiedenartige Weiterbildungen gestattet hat. Marx hat nun die Feuerbachsche Wendung radikal zu Ende gedacht. Er wendet sich an diesem Punkte sehr scharf gegen Hegel¹⁵⁸: »Hegel macht den Menschen zum Menschen des Selbstbewusstseins, statt das Selbstbewusstsein zum Selbstbewusstsein des Menschen, des wirklichen, daher auch in einer wirklichen gegenständlichen Welt lebenden und von ihr bedingten Menschen zu machen.« Gleichzeitig aber – und zwar noch in der Periode, wo er am stärksten von Feuerbach beeinflusst war – fasst er den Menschen geschichtlich und dialektisch. Beides im doppelten Sinne. Erstens, indem er niemals vom Menschen <327.> schlechthin, vom abstrakt verabsolutierten Menschen spricht, sondern ihn stets als Glied einer konkreten Totalität, der Gesellschaft, denkt. Diese muss von ihm aus erklärt werden, jedoch erst, wenn er selbst in diese konkrete Totalität eingefügt, zur wahren Konkretion erhoben wurde. Zweitens, indem der Mensch selbst als gegenständliche Grundlage der geschichtlichen Dialektik, als das ihr zugrunde liegende identische Subjekt-Objekt den dialektischen Prozess in entscheidender Weise mitmacht. D. h. um vorerst die abstrakte Anfangskategorie der Dialektik auf ihn anzuwenden: *indem er zugleich ist und nicht ist*. Die Religion, sagt Marx¹⁵⁹ in der »Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie«, »ist die phantastische Verwirklichung des menschlichen Wesens, weil das menschliche Wesen hier keine wahre Wirklichkeit besitzt.« Und da dieser nichtseiende Mensch zum Maß aller Dinge, zum wahren Demiurg der Geschichte gemacht wird, muss sein Nichtsein sogleich die konkrete und geschichtlich dialektische Form der kritischen Erkenntnis der Gegenwart, in der der Mensch – notwendig – zum Nichtsein verurteilt ist, erwachsen. Die Negation seines Seins konkretisiert sich also zur Erkenntnis der bürgerlichen Gesellschaft, während zugleich – wie wir gesehen haben – an dem Menschen gemessen die Dialektik der bürgerlichen Gesellschaft, der Widerspruch ihrer abstrakten Reflexionskategorien klar zutage tritt. So sagt Marx programmatisch im Anschluss an die eben angeführte Kritik der Bewusstseinslehre Hegels: »Es muss... gezeigt werden, wie Staat, Privateigentum usw. die Menschen in Abstraktionen verwandeln, oder Produkte des abstrakten Menschen sind, statt die Wirklichkeit der individuellen, konkreten Menschen zu sein.« Und dass diese Anschauung vom abstrakten Nichtsein des Menschen auch die Grundanschauung des reifen Marx geblieben ist, zeigen die bekannten und oft zitierten Worte des Vorworts der »Kritik der politischen Ökonomie«, <328.> worin die bürgerliche Gesellschaft als letzte Erscheinungsform der »Vorgeschichte der menschlichen Gesellschaft« bezeichnet wird.

Hier trennt sich Marx' »Humanismus« am schroffsten von allen auf den ersten Anblick ähnlich erscheinenden Bestrebungen. Denn das Widermenschliche, das alles Menschliche vergewaltigende und vertilgende Wesen des Kapitalismus ist auch von anderen oft erkannt und beschrieben worden. Ich verweise bloß auf Carlyles »Past and Present«, das vom jungen Engels in seinen beschreibenden Teilen zustimmend, ja teilweise begeistert besprochen wurde. Wenn aber auf der einen Seite die Unmöglichkeit des Menschseins in der bürgerlichen Gesellschaft als bloßes (oder zeitloses) Faktum dargestellt wird, auf der anderen Seite wiederum der seiende Mensch – gleichviel, ob in der Vergangenheit, in der Zukunft oder als Sollen – diesem Nichtsein des Menschen unvermittelt oder, was aufs gleiche hinausläuft, metaphysisch-mythologisch vermittelt gegenübergestellt wird, so ist man nur zu einer unklaren Fragestellung gekommen, keineswegs jedoch zum Aufzeigen des Weges zur Lösung. Die Lösung kann nur gefunden werden, wenn diese beiden Momente in ihrer untrennbaren dialektischen Verbundenheit, so wie sie im konkreten

¹⁵⁸ Die heilige Familie, MEW 2, S.204.

¹⁵⁹ Einleitung, MEW 1, S.378. Von mir gesperrt.

und realen Entwicklungsprozess des Kapitalismus erscheinen, gefasst werden; wenn also die richtige Anwendung der dialektischen Kategorien auf den Menschen als Maß der Dinge zugleich die vollständige Beschreibung der ökonomischen Struktur der bürgerlichen Gesellschaft, die richtige Erkenntnis der Gegenwart ist. Sonst muss die – in Einzelheiten eventuell noch so zutreffende – Beschreibung dem Dilemma von Empirismus und Utopismus, von Voluntarismus und Fatalismus usw. verfallen. Sie bleibt bestenfalls einerseits in einer kruden Faktizität stecken, andererseits stellt sie der geschichtlichen Entwicklung, ihrem immanenten Gange fremde und darum bloß subjektive und willkürliche Forderungen gegenüber.

<329.> Dies ist ausnahmslos das Schicksal jener Fragestellungen, die bewusst vom Menschen ausgehend theoretisch eine Lösung seiner Daseinsprobleme, praktisch seine Erlösung aus diesen Problemen erstrebt haben. In allen Versuchen vom Typus des Christentums der Evangelien ist diese Doppeltheit zu bemerken. Die empirische Wirklichkeit wird in ihrem (gesellschaftlichen) Dasein und Sosein unberührt gelassen. Ob dies die Form des »gebet dem Kaiser, was des Kaisers ist«, der Lutherschen Heiligung des Bestehenden, des Tolstoischen »Nichtwiderstehen dem Übel« aufnimmt, läuft strukturell aufs Gleiche hinaus. Denn es ist – von diesem Standpunkt – vollkommen einerlei, mit welchem Gefühlsakzent oder mit welcher metaphysisch-religiösen Wertung das empirische (gesellschaftliche) Dasein und Sosein des Menschen unaufhebbar erscheint. Wichtig ist, dass ihre unmittelbare Erscheinungsform als – vom Menschen – unantastbar fixiert und dieses Nichtantasten als sittliches Gebot formuliert wird. Und das utopische Gegenstück dieser Seinslehre besteht nicht bloß in der von Gott verursachten Aufhebung dieser empirischen Wirklichkeit, in der Apokalypse, die ja manchmal, wie bei Tolstoi, fehlen kann, ohne am Wesen der Sache Entscheidendes zu ändern, sondern in der utopischen Auffassung von dem Menschen als »Heiligem«, der die innere Überwindung der auf diese Weise unaufhebbaren äußeren Wirklichkeit vollziehen soll. Solange eine solche Auffassung in ihrer ursprünglichen Schroffheit besteht, hebt sie sich als »humanistische« Lösung des Menschheitsproblems selbst auf: sie ist gezwungen, der überwiegenden Mehrheit der Menschen das Menschsein abzusprechen, sie von der »Erlösung«, in der hier das Leben des Menschen seinen in der Empirie unerreichbaren Sinn erhält, in der der Mensch eigentlich zum Menschen wird, auszuschließen. Womit sie jedoch – mit verkehrten Vorzeichen, geänderten Wertmaßstäben, umgestülpter Klassenzusammensetzung -die Unmenschlichkeit der Klassengesellschaft auf metaphysisch-religiöser Ebene, im Jenseits, in der Ewigkeit reproduziert. <330.> Und dass jede Milderung dieser utopischen Forderungen eine Anpassung an die jeweilig bestehende Gesellschaft bedeutet, muss die einfachste geschichtliche Betrachtung eines beliebigen Mönchsordens etwa von der Gemeinschaft der »Heiligen« bis zum ökonomisch-politischen Machtfaktor an der Seite der eben herrschenden Klasse lehren.

Aber auch der »revolutionäre« Utopismus solcher Auffassungen kann diese innere Schranke des undialektischen »Humanismus« nicht überwinden. Auch die Wiedertäufer und ähnliche Sekten bewahren diesen Doppelcharakter. Sie lassen einerseits das vorgefundene empirische Dasein des Menschen in seiner gegenständlichen Struktur unangetastet (Konsumptionskommunismus), andererseits erwarten sie die von ihnen geforderte Verwandlung der Wirklichkeit von dem Erwachen einer Innerlichkeit des Menschen, die von seinem konkret-geschichtlichen Sein unabhängig, von Ewigkeit her fertig vorhanden war und nur – eventuell durch transzendentes Eingreifen der Gottheit – zum Leben erweckt werden muss. Auch sie gehen also von einer in ihrer Struktur unveränderlichen Empirie und von einem seienden Menschen aus. Dass dies die Folge ihrer geschichtlichen Lage ist, versteht sich von selbst, gehört aber nicht in den Rahmen dieser Andeutungen. Es musste nur darum eigens betont werden, weil es ja durchaus nicht zufällig ist, dass gerade die revolutionäre Sektenreligiosität die Ideologie zu den reinsten Formen des Kapitalismus (England, Amerika) geliefert hat. Denn diese Verbindung der bis zur höchsten Abstraktion rein gemachten, von aller »Kreatürlichkeit« befreiten Innerlichkeit mit einer transzendenten Geschichtsphilosophie entspricht in der Tat der ideologischen Grundstruktur des Kapitalismus. Ja man könnte sagen, dass die – ebenfalls revolutionäre – kalvinistische Verbundenheit der individuellen Bewährungsethik (innerweltliche Askese) mit der völligen Transzendenz der objektiven Mächte der Weltbewegung und der inhaltlichen Gestaltung des Menschenschicksals (Deus absconditus und Prädestination) die <331.> bürgerliche Ding-an-sich-Struktur des verdinglichten Bewusstseins mythologisierend aber in Reinkultur darstellt¹⁶⁰. In den aktiv-revolutionären Sekten selbst kann die elementare Aktivität eines Münzer etwa auf den ersten Anblick die doch vorhandene unüberbrückbare Zweiheit und unverbundene Mischung von Empirismus und Utopismus verdecken. Wenn man aber genauer zusieht und die *konkrete Auswirkung* der religiös-utopischen Grundlegung der Lehre in ihren praktischen Folgen auf die Handlungen Münzers näher untersucht, so wird man zwischen beiden denselben »finsternen und leeren Raum«, denselben »hiatus irrationalis« entdecken, die überall vorhanden sind, wo eine subjektive und darum undialektische Utopie unmittelbar an die geschichtliche Wirklichkeit, mit der Absicht, auf diese einzuwirken, sie zu verändern, herantritt. Die wirklichen Handlungen erscheinen dann – gerade in ihrem objektiv-revolutionären Sinn – so gut wie völlig unabhängig von der religiösen Utopie: diese vermag sie weder real

¹⁶⁰ Vgl. darüber Max Webers Aufsätze in Bd. i seiner Religionssoziologie, wobei es für die Beurteilung seines Tatsachenmaterials ganz gleichgültig ist, ob man seiner kausalen Interpretation zustimmt oder nicht. Über den Zusammenhang von Kapitalismus und Calvinismus vgl. auch die Bemerkung von Engels: »Über historischen Materialismus«, Neue Zeit xi, i, 43. Diese Struktur von Sein und Ethik ist noch in dem System Kants lebendig. Vgl. z. B. den Passus in »Kritik der praktischen Vernunft«, 120, der ganz im Sinne der kalvinistischen Erwerbsethik vom Typus Franklin klingt. Eine Analyse der tieferen Verwandtschaft würde von unserem Thema zu weit abführen.

zu leiten noch ihnen konkrete Ziele oder konkrete Mittel der Verwirklichung zu bieten. Wenn also Ernst Bloch¹⁶¹ in dieser Verbundenheit des Religiösen mit dem sozial-ökonomisch Revolutionären einen Weg zur Vertiefung des »bloß ökonomischen« historischen Materialismus zu finden meint, so übersieht er, dass seine Vertiefung gerade an der wirklichen Tiefe des historischen Materialismus vorbeigeht. Indem er das Oekonomische ebenfalls als objektive Dinglichkeit fasst, dem das Seelische, die Innerlichkeit usw. entgegengestellt <332.> werden soll, so übersieht er, dass gerade die wirkliche gesellschaftliche Revolution nur die Umgestaltung des konkreten und realen Lebens des Menschen sein kann und dass das, was man Ökonomie zu nennen pflegt, nichts anderes als das System der Gegenständlichkeitsformen dieses realen Lebens ist. Die revolutionären Sekten mussten an dieser Frage vorbeigehen, weil diese Umgestaltung des Lebens, ja selbst diese Problemstellung für ihre geschichtliche Lage objektiv unmöglich war. Es geht aber nicht an, in dieser ihrer Schwäche, in ihrer Unfähigkeit, den archimedischen Punkt der Umwälzung der Wirklichkeit zu entdecken, in ihrer Zwangslage, teils darüber, teils darunter zu greifen, eine Vertiefung zu erblicken.

Das Individuum kann niemals zum Maß der Dinge werden, denn das Individuum steht der objektiven Wirklichkeit notwendig als einem Komplex von starren Dingen gegenüber, die es fertig und unverändert vorfindet, denen gegenüber es nur zum subjektiven Urteile der Anerkennung oder der Ablehnung gelangen kann. Nur die Klasse (nicht die »Gattung«, die nur ein kontemplativ-stilisiertes, mythologisiertes Individuum ist) vermag sich praktisch umwälzend auf die Totalität der Wirklichkeit zu beziehen. Und die Klasse auch bloß, wenn sie in der dinghaften Gegenständlichkeit der gegebenen, der vorgefundenen Welt einen Prozess, der zugleich ihr eigenes Schicksal ist, zu erblicken imstande ist. Für das Individuum bleibt die Dinghaftigkeit und mit ihr der Determinismus (Determinismus ist die denkwürdige Verknüpfung der Dinge) unaufhebbar. Jeder Versuch, sich von hier aus zur »Freiheit« durchzuschlagen, muss scheitern, denn die rein »innere Freiheit« setzt die Unwandelbarkeit der äußeren Welt voraus. Darum kann auch die Spaltung des Ich in Sollen und Sein, in intelligibles und empirisches Ich selbst für das vereinzelte Subjekt kein dialektisches Werden begründen. Die Frage der Außenwelt und mit ihr die Struktur der Außenwelt (der Dinge) wird durch die Kategorie des empirischen <333.> Ich getragen, für das (psychologisch, physiologisch usw.) die Gesetze des Dingdeterminismus ebenso gelten wie für die Außenwelt im engeren Sinne. Das intelligible Ich wird zur transzendenten Idee (gleichviel ob diese als metaphysisches Sein oder als Sollen ausgelegt wird), deren Wesen eine dialektische Wechselwirkung mit den empirischen Bestandteilen des Ich und darum ein Sich-Erkennen des intelligiblen Ich im empirischen Ich von vornherein ausschließt. Das Einwirken einer solchen Idee auf die ihr zugeordnete Empirie zeigt dieselbe Rätselhaftigkeit, die früher in Bezug auf das Verhältnis von Sollen und Sein überhaupt nachgewiesen wurde.

Mit dieser Feststellung wird es aber zugleich ganz klar, warum jede derartige Anschauung in Mystik, in Begriffsmythologie münden musste. Denn die Mythologie setzt stets dort ein, wo zwei Endpunkte oder wenigstens zwei Etappen einer Bewegung, sei diese nun eine Bewegung in der empirischen Wirklichkeit selbst oder eine indirekt vermittelte Gedankenbewegung zur Erfassung des Ganzen, als Endpunkte der Bewegung festgehalten werden müssen, ohne dass es möglich wäre, die konkrete Vermittlung zwischen diesen Etappenpunkten und der Bewegung selbst zu finden. Diese Unfähigkeit erhält dann fast immer den Anschein, als ob es sich zugleich um die unüberbrückbare Distanz zwischen Bewegung und Bewegtem, zwischen Bewegung und Beweger, weiter zwischen Beweger und Bewegtem usw. handelte. Die Mythologie nimmt aber unvermeidlich die Gegenstandsstruktur des Problems, dessen Unableitbarkeit der Anstoß ihres Entstehens gewesen ist, an; hier bewährt sich die »anthropologische« Kritik Feuerbachs. Und so entsteht die – auf den ersten Anblick – paradoxe Lage, dass dem Bewusstsein diese mythologisierte, diese projizierte Welt näher zu stehen scheint als die unmittelbare Wirklichkeit. Die Paradoxie löst sich jedoch auf, wenn bedacht wird, dass zur wirklichen Bewältigung der unmittelbaren Wirklichkeit die Lösung des Problems, das Verlassen des Stand <334.> punktes der Unmittelbarkeit vonnöten ist, während die Mythologie nichts weiter vorstellt als die *phantastische Reproduktion der Unlösbarkeit des Problems selbst*; es wird also auf höherer Stufe die Unmittelbarkeit wiederhergestellt. So ist jene Wüste Meister Eckharts, die die Seele jenseits von Gott aufsuchen muss, um die Gottheit zu finden, noch immer näher zu der vereinzelt individuellen Seele als ihr konkretes Sein selbst in der konkreten Totalität einer menschlichen Gesellschaft, die von diesem Lebensgrund aus selbst in ihren Konturen unwahrnehmbar sein muss. So ist der robust-kausale Dingdeterminismus für den verdinglichten Menschen näherliegend als jene Vermittlungen, die über den verdinglicht-unmittelbaren Standpunkt seines gesellschaftlichen Seins hinausführen. Aber der individuelle Mensch als Maß aller Dinge muss notwendig in dieses Labyrinth der Mythologie hineinführen.

Aber der »Indeterminismus« bedeutet selbstredend vom Standpunkt des Individuums keine Überwindung dieser Schwierigkeit. Der Indeterminismus der modernen Pragmatisten war ursprünglich nichts anderes als die Errechnung jenes »freien« Spielraums, den die Kreuzung und die Irrationalität der Dinggesetze dem Individuum in der kapitalistischen Gesellschaft zu bieten vermögen, um dann in einen Intuitionsmystizismus, der den Fatalismus für die äußere verdinglichte Welt erst recht unberührt stehen ließ, zu münden. Und die »humanistische« Revolte

¹⁶¹ Thomas Münzer, 73 ff.

Jacobis gegen die Kant-Fichtesche Herrschaft des »Gesetzes«, seine Forderung, dass »das Gesetz um des Menschen willen gemacht sei, nicht der Mensch um des Gesetzes willen«, vermag auch nur an die Stelle des rationalistischen Unberührtlassens des Bestehenden bei Kant eine irrationelle Verherrlichung eben derselben empirischen, bloß faktischen Wirklichkeit zu setzen¹⁶².

<335.> Wenn sich aber eine solche Grundanschauung bewusst auf die Umgestaltung der Gesellschaft richtet, ist sie, was noch schlimmer ist, gezwungen, die gesellschaftliche Wirklichkeit zu entstellen, um in einer ihrer Erscheinungsformen die positive Seite, den seienden Menschen, den sie als dialektisches Moment in seiner unmittelbaren Negativität zu entdecken unfähig war, aufzeigen zu können. Es sei hierfür als ganz krasses Beispiel die bekannte Stelle aus Lassalles¹⁶³ »Bastiat-Schulze« angeführt: »Aus dieser gesellschaftlichen Lage gibt es auf *gesellschaftlichem Wege* keinen Ausweg. Die vergeblichen Anstrengungen *der Sache*, sich als *Mensch* gebärden zu wollen, sind die englischen Streiks, deren trauriger Ausgang bekannt genug ist. *Der einzige* Ausweg für die Arbeiter kann daher nur *die Sphäre* geben, *innerhalb deren* sie noch als *Menschen* gelten, d. h. durch den *Staat*, durch einen solchen eben, der sich dies zu seiner Aufgabe machen will, was auf die Länge der Zeit unvermeidlich. Daher der instinktive, aber grenzenlose Hass der liberalen Bourgeoisie gegen den Staatsbegriff selbst in jeder seiner Erscheinungen.« Es kommt hier nicht auf die inhaltlich-geschichtliche Unrichtigkeit der Anschauungen Lassalles an, sondern es muss methodisch festgestellt werden, dass die abstrakt-absolute Trennung von Wirtschaft und Staat, die starre Versetzung des Menschen als Sache auf die eine, als Menschen auf die andere Seite erstens einen in der unmittelbar-empirischen Faktizität steckenbleibenden Fatalismus entstehen lässt (man denke an das »eherne Lohngesetz« <336.> Lassalles); zweitens, der von der kapitalistischen Wirtschaftsentwicklung losgelösten »Idee« des Staates eine vollständig utopische, seinem konkreten Wesen völlig fremde Funktion zuschreibt. Und damit ist jeder Handlung in der Richtung auf Verändern dieser Wirklichkeit der Weg methodisch verlegt. Schon die mechanische Trennung von Ökonomie und Politik muss jedes wirklich wirksame Handeln unmöglich machen, das auf die Totalität der Gesellschaft, die auf einer ununterbrochenen, einander gegenseitig bedingenden Wechselwirkung beider Momente beruht, gerichtet sein muss. Dazu wird der ökonomische Fatalismus jedes durchgreifende Handeln auf ökonomischem Gebiet verbieten, während der staatliche Utopismus in die Richtung auf ein Wundererwarten oder auf eine abenteuerliche Illusionspolitik drängt.

Dieses Zerfallen der dialektisch-praktischen Einheit in ein unorganisches Nebeneinander von Empirismus und Utopismus, von Kleben an den »Tatsachen« (in ihrer unaufgehobenen Unmittelbarkeit) und von gegenwarts- und geschichtsfremdem leeren Illusionismus zeigt in zunehmendem Maße die Entwicklung der Sozialdemokratie. Hier müssen wir bei ihr nur vom methodischen Standpunkt der Verdinglichung verweilen, um kurz darauf hinzuweisen, dass in diesem Verhalten – mögen alle Inhalte noch so »sozialistisch« drapiert sein – eine vollständige Kapitulation vor der Bourgeoisie steckt. Denn es entspricht vollkommen den Klasseninteressen der Bourgeoisie, die einzelnen Sphären des gesellschaftlichen Daseins getrennt nebeneinander stehen zu lassen und die Menschen ihrer genauen Trennung entsprechend zu zerstückeln. Besonders die hier zutage tretende Dualität von ökonomischem Fatalismus und von »ethischem« Utopismus in Bezug auf die »menschlichen« Funktionen *des* Staates (die mit anderen Worten begründet, aber dem Wesen nach dem Verhalten der Sozialdemokratie zugrunde liegt) bedeutet, dass das Proletariat sich auf den Boden der bürgerlichen Anschauungen gestellt hat, und auf <337.> diesem Boden muss die Bourgeoisie naturgemäß ihre Überlegenheit bewahren¹⁶⁴. Die Gefahr, der das Proletariat von seinem geschichtlichen Auftreten an unaufhörlich ausgesetzt war, dass es in der – mit der Bourgeoisie gemeinsamen – Unmittelbarkeit seines Daseins stecken bleibt, hat mit der Sozialdemokratie eine politische Organisationsform erhalten, die die bereits mühsam errungenen Vermittlungen künstlich ausschaltet, um das Proletariat in sein unmittelbares Dasein, wo es bloß Element der kapitalistischen Gesellschaft und nicht *zugleich* der Motor ihrer Selbstauflösung und Zerstörung ist, zurückzuführen. Mögen diese »Gesetze«, denen sich nun das Proletariat entweder willenlos-fatalistisch unterwirft (die Naturgesetze der Produktion) oder die es »ethisch« in seinen Willen aufnimmt (der Staat als Idee, als Kulturwert) in ihrer für das verdinglichte Bewusstsein unerfassbaren, objektiven

¹⁶² Wk. III, 37-38. Nur dass dabei ein hier unwesentliches Zurücksehen naturwüchsiger Gesellschaftsformen mitklingt. Vgl. die methodisch, im Negativen richtige Kritik Hegels in »Glauben und Wissen«, Wk. I, 105 ff., deren positive Folgerungen freilich ebenfalls aufs Gleiche hinauslaufen.

¹⁶³ Wk. Cassirer v, 275-276. Wie sehr Lassalle mit dieser naturrechtlichen Überspannung des Staatsgedankens sich auf bürgerlichen Boden stellt, zeigt nicht nur die Entwicklung einzelner naturrechtlicher Lehren, die gerade aus der Idee von »Freiheit« und »Menschenwürde« die Unstatthaftigkeit jeder Bewegung des Proletariats in seiner Organisation abgeleitet haben (vgl. z. B. über das amerikanische Naturrecht Max Weber: »Wirtschaft und Gesellschaft«, 497). Aber auch der zynische Begründer der historischen Rechtsschule C. Hugo kommt um das sozial Entgegengesetzte wie Lassalle zu begründen zu einer ähnlichen Gedankenkonstruktion; zur Auffassung, dass gewisse Rechte, den Menschen zur Ware zu machen, ohne dass deshalb auf anderen Gebieten seine »Menschenwürde« aufgehoben wäre, möglich sind. Naturrecht, § 114.

¹⁶⁴ Vgl. den Aufsatz »Klassenbewusstsein«.

Dialektik zum Untergang des Kapitalismus treiben¹⁶⁵, solange der Kapitalismus besteht, entspricht eine solche Auffassung der Gesellschaft den elementaren Klasseninteressen der Bourgeoisie. Das Bewusstmachen der immanenten Teilzusammenhänge dieses unmittelbaren Daseins (welche unlösbaren Probleme immer auch hinter diesen abstrakten Reflexionsformen vorhanden sein mögen) bei Verborgenbleiben des einheitlich-dialektischen Gesamtzusammenhanges bietet ihr alle praktischen Vorteile. Die Sozialdemokratie muss also auf diesem Boden von vornherein stets der schwächere Teil bleiben. Nicht nur weil sie auf das Moment der geschichtlichen Berufenheit des Proletariats, einen Ausweg aus den <338.> für die Bourgeoisie unlösbaren Fragen des Kapitalismus zu zeigen, freiwillig verzichtet und fatalistisch zusieht, wie die »Gesetze« des Kapitalismus dem Abgrund entgegentreiben, sondern sie muss sich auch in jeder einzelnen Frage geschlagen geben. Denn gegenüber der Überlegenheit an Machtmitteln, an Wissen, Bildung und Routine usw., die die Bourgeoisie zweifellos besitzt und solange besitzen wird, als sie herrschende Klasse bleibt, ist die entscheidende Waffe, die einzig wirksame Überlegenheit des Proletariats: seine Fähigkeit, die Totalität der Gesellschaft als konkrete, geschichtliche Totalität zu sehen; die verdinglichten Formen als Prozesse zwischen Menschen zu begreifen; den immanenten Sinn der Entwicklung, der in den Widersprüchen der abstrakten Daseinsform nur negativ zutage tritt, positiv ins Bewusstsein zu heben und in Praxis umzusetzen. Mit der sozialdemokratischen Ideologie fällt das Proletariat sämtlichen früher eingehend analysierten Antinomien der Verdinglichung anheim. Dass gerade bei ihr das Prinzip »des Menschen« als Wert, als Ideal, als Sollen usw. eine immer stärkere Rolle spielt – freilich zugleich mit einer zunehmenden »Einsicht« in die Notwendigkeit und Gesetzmäßigkeit des faktisch-ökonomischen Geschehens –, ist nur ein Symptom dieses Rückfalls in die bürgerlich verdinglichte Unmittelbarkeit. Denn Naturgesetze und Sollen sind gerade in ihrem unvermittelten Nebeneinanderbestehen der konsequenteste Gedankenausdruck des unmittelbaren gesellschaftlichen Seins in der bürgerlichen Gesellschaft.

6.

Ist also die Verdinglichung die notwendige unmittelbare Wirklichkeit für einen jeden im Kapitalismus lebenden Menschen, so kann ihre Überwindung keine andere Form annehmen als *die ununterbrochene, immer wieder erneute Tendenz, durch konkrete Beziehung auf die konkret zutage <339.> tretenden Widersprüche der Gesamtentwicklung, durch Bewusstwerden des immanenten Sinnes dieser Widersprüche für die Gesamtentwicklung die verdinglichte Struktur des Daseins praktisch zu durchbrechen*. Dabei muss folgendes festgehalten werden: erstens, dass dieser Durchbruch nur als Bewusstwerden der immanenten Widersprüche des Prozesses selbst möglich ist. Nur wenn das Bewusstsein des Proletariats jenen Schritt zu zeigen imstande ist, dem die Dialektik der Entwicklung objektiv zudrängt, ohne ihn jedoch kraft der eigenen Dynamik leisten zu können, erwächst das Bewusstsein des Proletariats zum Bewusstsein des Prozesses selbst, erscheint das Proletariat als das identische Subjekt-Objekt der Geschichte, wird seine Praxis ein Verändern der Wirklichkeit. Vermag das Proletariat diesen Schritt nicht zu tun, so bleibt der Widerspruch ungelöst und wird auf erhöhter Potenz, in veränderter Gestalt, mit gesteigerter Intensität von der dialektischen Mechanik der Entwicklung reproduziert. *Darin* besteht die objektive Notwendigkeit des Entwicklungsprozesses. Die Tat des Proletariats kann also stets nur die konkret-praktische Durchführung des *nächsten Schrittes*¹⁶⁶ der Entwicklung sein. Ob dieser nun ein »entscheidender« oder ein »episodischer« Schritt ist, hängt von den konkreten Umständen ab, ist aber hier, wo die Erkenntnis der Struktur behandelt wird, nicht von ausschlaggebender Bedeutung, da es sich ja doch um einen ununterbrochenen Prozess von solchen Durchbrüchen handelt.

Damit steht – zweitens – in unaufhebbarer Zusammenhang, dass die Totalitätsbeziehung sich durchaus nicht darin auszudrücken braucht, dass ihre extensiv-inhaltliche Fülle in <340.> die Motive und Objekte des Handelns bewusst einbezogen wird. Es kommt auf die Intention auf Totalität an, darauf, dass das Handeln die – oben beschriebene – Funktion in der Totalität des Prozesses erfüllt. Freilich wächst mit der steigenden kapitalistischen Vergesellschaftung der Gesellschaft die Möglichkeit und mit ihr die Notwendigkeit, jedes Einzelereignis auch inhaltlich in die inhaltliche Totalität einzufügen¹⁶⁷. (Weltwirtschaft und Weltpolitik sind heute viel unmittelbarere Daseinsformen als sie zu

¹⁶⁵ Eine Reinkultur dieser Anschauungen findet man in Kautskys neuer Programmschrift. Schon die starre, mechanische Trennung von Politik und Ökonomie zeigt den Nachfolger der Verirrung Lassalles. Seine Auffassung über Demokratie ist zu bekannt, um hier analysiert werden zu müssen. Und was den ökonomischen Fatalismus betrifft, so ist es bezeichnend, dass es für Kautsky selbst dort, wo er die Unmöglichkeit der konkreten Voraussicht für das ökonomische Phänomen der Krise zugibt, methodisch selbstverständlich ist, dass der Ablauf sich nach den Gesetzen der kapitalistischen Wirtschaft richten muss. 57.

¹⁶⁶ Es ist Lenins Verdienst, diese Seite des Marxismus, die den Weg zum Bewusstwerden seines *praktischen* Kerns weist, wieder entdeckt zu haben. Seine immer wiederholte Mahnung, jenes »nächste Glied« der Entwicklungskette mit voller Wucht anzufassen, an dem im gegebenen Augenblick das Schicksal der Totalität hängt, sein Beiseiteschieben aller utopischen Forderungen, also sein »Relativismus«, seine »Realpolitik« bedeuten eben das Aktuell- und Praktischwerden der Feuerbach-Thesen des jungen Marx.

¹⁶⁷ Dass die Totalität ein Kategorienproblem, und zwar ein Problem des umwälzenden Handelns ist, versteht sich nunmehr von selbst. So ist es selbstverständlich, dass wir eine Betrachtung, die kontemplativ bleibend inhaltlich »sämtliche Probleme« behandelt (was freilich auch sachlich unmöglich ist), schon methodisch nicht als Totalitätsbetrachtung anerkennen können. Dies bezieht sich

Marx' Zeiten waren.) Jedoch dies widerspricht durchaus nicht dem hier Ausgeführten, dass das entscheidende Moment des Handelns dennoch auf etwas – scheinbar – Geringfügiges gerichtet sein kann. Hier kommt eben praktisch zur Geltung, dass in der dialektischen Totalität die Einzelmomente die Struktur des Ganzen an sich tragen. Äußerte sich dies theoretisch darin, dass etwa aus der Warenstruktur die Erkenntnis der ganzen bürgerlichen Gesellschaft entwickelt werden konnte, so zeigt sich jetzt derselbe strukturelle Tatbestand darin, dass praktisch von der Entscheidung in einem – scheinbar geringfügigen – Anlass das Schicksal einer ganzen Entwicklung abhängen kann.

Darum kommt es – drittens – bei der Beurteilung der Richtigkeit oder Falschheit eines Schrittes auf diese funktionelle Richtigkeit oder Falschheit in Bezug auf die Gesamtentwicklung an. Das proletarische Denken ist als praktisches Denken stark pragmatistisch. »The proof of the pudding is in the eating« (Das Essen ist der Beweis für den Pudding), sagt Engels und drückt damit in populär-drastischer Form das Wesen der zweiten These von Marx über Feuerbach aus: <341.> »Die Frage, ob dem menschlichen Denken gegenständliche Wahrheit zukomme, ist keine Frage der Theorie, sondern eine praktische Frage. In der Praxis muss der Mensch die Wahrheit, d. h. die Wirklichkeit und Macht, die Diesseitigkeit seines Denkens beweisen. Der Streit über Wirklichkeit oder Nichtwirklichkeit eines Denkens, das sich von der Praxis isoliert, ist eine rein scholastische Frage.« Dieser Pudding ist aber die Konstituierung des Proletariats zur Klasse: das Praktisch-zur-Wirklichkeit-Werden seines Klassenbewusstseins. Der Standpunkt, dass das Proletariat das identische Subjekt-Objekt des Geschichtsprozesses ist, d. h. das erste Subjekt im Laufe der Geschichte, das eines adäquaten gesellschaftlichen Bewusstseins (objektiv) fähig ist, erscheint damit in konkreterer Gestalt. Es erweist sich nämlich, dass die objektiv gesellschaftliche Lösung der Widersprüche, in denen sich der Antagonismus der Entwicklungsmechanik äußert, nur dann praktisch möglich ist, wenn diese Lösung als neue, praktisch errungene Bewusstseinsstufe des Proletariats erscheint¹⁶⁸. Die funktionelle Richtigkeit oder Falschheit der Handlung hat also ihr letztes Kriterium in der Entwicklung des proletarischen Klassenbewusstseins.

Das eminent praktische Wesen dieses Bewusstseins äußert sich also – viertens darin, dass das adäquate, richtige Bewusstsein ein Verändern seiner Objekte, in erster Reihe seiner selbst bedeutet. Wir haben im zweiten Abschnitt dieser Abhandlung Kants Stellung zum ontologischen Gottesbeweis, zum Problem von Sein und Denken erörtert und seine sehr konsequente Anschauung, dass wenn das Sein ein wirkliches Prädikat wäre, so »könnte ich nicht sagen: dass gerade der Gegenstand meines Begriffes existiere«, angeführt. Es war von Kant ganz folgerichtig, dies abzulehnen. Wenn wir aber einsehen, dass vom Standpunkt des Proletariats die empirisch gegebene Wirklichkeit der Dinge sich in Prozesse und Tendenzen auflöst, dass dieser Prozess kein einmaliger Akt des <342.> Zerreißen seines Schleiers, der den Prozess verdeckt, ist, sondern der ununterbrochene Wechsel von Erstarrung, Widerspruch und In-Fluss-Geraten, dass dabei die wirkliche Wirklichkeit – die zur Bewusstheit erwachenden Entwicklungstendenzen – das Proletariat repräsentiert, so müssen wir zugleich zugeben, dass dieser paradox klingende Satz Kants eine genaue Beschreibung dessen ist, was infolge einer jeden – funktionell richtigen – Handlung des Proletariats tatsächlich eintritt.

Erst diese Einsicht versetzt uns in die Lage, den letzten Rest der verdinglichten Bewusstseinsstruktur und ihrer gedanklichen Form, des Ding-an-sich-Problems, zu durchschauen. Selbst Friedrich Engels hat sich darüber einmal in leicht missdeutbarer Form ausgedrückt. Er sagt¹⁶⁹ bei der Beschreibung des Gegensatzes, der Marx und ihn von der Hegelschule getrennt hat: »Wir fassten die Begriffe unseres Kopfes wieder materialistisch als die Abbilder der wirklichen Dinge, statt die wirklichen Dinge als die Abbilder dieser oder jener Stufe des absoluten Begriffs.« Man muss aber fragen und Engels fragt nicht nur, sondern antwortet auch auf der folgenden Seite ganz in unserem Sinne: »dass die Welt nicht als ein Komplex von fertigen *Dingen* zu fassen ist, sondern als ein Komplex von *Prozessen*.« Wenn es aber keine Dinge gibt – was wird, im Denken »abgebildet«? Es kann hier unmöglich selbst andeutungsweise die Geschichte der Abbildtheorie gegeben werden, obwohl erst sie die ganze Tragweite dieses Problems zu offenbaren imstande wäre. Denn in der Lehre vom »Abbild« objektiviert sich theoretisch die – für das verdinglichte Bewusstsein – unüberwindliche Dualität von Denken und Sein, von Bewusstsein und Wirklichkeit. Und von *diesem Standpunkt* kommt es aufs gleiche hinaus, ob die Dinge als Abbilder der Begriffe oder die Begriffe als Abbilder der Dinge gefasst werden, denn in beiden Fällen erhält diese Dualität eine unüberwindliche logische Fixierung. <343.> Kants großzügiger und sehr folgerichtiger Versuch, diese Dualität *logisch* zu überwinden, die Theorie von der synthetischen Funktion des Bewusstseins überhaupt im Erschaffen der theoretischen Sphäre konnte keine *philosophische* Lösung der Frage bringen, weil die Dualität bloß aus der Logik entfernt, aber in der

hauptsächlich auf die Geschichtsbetrachtung der Sozialdemokratie, deren »inhaltliche Fülle stets die Intention auf ein Ablenken vom gesellschaftlichen Handeln ist.

¹⁶⁸ Vgl. den Aufsatz: »Methodisches zur Organisationsfrage«.

¹⁶⁹ Feuerbach, MEW 21, S. 292f.

Form der Dualität von Erscheinung und Ding an sich als – unlösbares – philosophisches Problem verewigt wurde. Wie wenig diese Lösung Kants im philosophischen Sinne als Lösung anerkannt werden darf, zeigt das Schicksal seiner Lehre. Es ist freilich ein Missverständnis, die Erkenntnistheorie Kants als Skeptizismus, als Agnostizismus zu deuten. Eine Wurzel dieses Missverständnisses liegt aber doch in der Lehre selbst – allerdings nicht unmittelbar in der Logik, wohl aber in der Beziehung der Logik zur Metaphysik, in der Beziehung des Denkens zum Sein. Hier muss nun begriffen werden, dass jedes kontemplative Verhalten, also jedes »reine Denken«, das sich die Erkenntnis eines ihm gegenüberstehenden Objekts zur Aufgabe machen muss, damit zugleich das Problem von Subjektivität und Objektivität aufwirft. Das Objekt des Denkens (als Gegenübergestelltes) wird zu etwas Subjektsfremdem gemacht und damit ist das Problem aufgeworfen: ob das Denken mit dem Gegenstand übereinstimmt? Je »reiner« der erkennende Charakter des Denkens herausgearbeitet wurde, je »kritischer« das Denken geworden ist, als desto größer und unüberbrückbarer erscheint der Abgrund zwischen der »subjektiven« Denkform und der Objektivität des (seienden) Gegenstandes. Nun ist es – wie bei Kant – möglich, den Gegenstand des Denkens als von den Denkformen »erzeugt« aufzufassen. Damit ist aber das Problem des Seins nicht gelöst, und indem Kant dieses Problem aus der Erkenntnistheorie entfernt, entsteht für ihn die philosophische Situation: auch seine gedachten Gegenstände müssen mit irgendeiner »Wirklichkeit« übereinstimmen. Diese Wirklichkeit wird aber – als Ding an sich – außerhalb des »kritisch« Erkennbaren gestellt. In Bezug auf *diese* Wirklichkeit (die ja auch für Kant, wie seine Ethik <344.> beweist, die eigentliche, die metaphysische Wirklichkeit ist) bleibt sein Verhalten: Skeptizismus, Agnostizismus; mag die erkenntnistheoretische Objektivität, die denkimmanente Wahrheitslehre eine noch so wenig skeptische Lösung gefunden haben.

Es ist also kein bloßer Zufall, dass an Kant die verschiedenartigsten agnostizistischen Richtungen Anschluss gefunden haben (man denke nur an Maimon oder Schopenhauer). Es ist aber noch weniger zufällig, dass es gerade Kant war, der es begann, jenes Prinzip, das zu seinem synthetischen Prinzip der »Erzeugung« im schroffsten Gegensatz steht, in die Philosophie wieder einzuführen: die Ideenlehre Platons. Denn diese ist der äußerste Versuch, die Objektivität des Denkens, seine Übereinstimmung mit seinem Gegenstand zu retten, ohne im empirisch-materiellen Sein der Objekte den Maßstab für die Übereinstimmung finden zu müssen. Nun ist es klar, dass in jeder folgerichtigen Ausgestaltung der Ideenlehre ein Prinzip aufgezeigt werden muss, das einerseits das Denken mit den Gegenständen der Ideenwelt, andererseits diese mit den Gegenständen des empirischen Daseins verknüpft (Wiedererinnerung, intellektuelle Anschauung usw.). Damit wird aber die Theorie des Denkens über das Denken selbst hinausgetrieben: sie wird zur Seelenlehre, zur Metaphysik, zur Geschichtsphilosophie. Es entsteht damit statt der Lösung eine Verdoppelung oder Verdreifachung des Problems. Und das Problem selbst bleibt trotz alledem ungelöst. Denn gerade die Einsicht, dass eine Übereinstimmung, ein Verhältnis der »Abbildlichkeit« zwischen prinzipiell heterogenen Gegenstandsformen eine prinzipielle Unmöglichkeit ist, ist das treibende Motiv jeder der Ideenlehre ähnlich gearteten Auffassung. Sie unternimmt den Versuch, an den Gegenständen des Denkens und an dem Denken selbst dieselbe letzte Wesenheit als Kern nachzuweisen. So charakterisiert Hegel¹⁷⁰ von diesem Standpunkt sehr richtig das philosophische Grundmotiv der Wiedererinnerungslehre: es sei <345.> darin die Grundbeziehung des Menschen mythisch dargestellt, »die Wahrheit liege in ihm und es handle sich nur darum, dass sie zum Bewusstsein gebracht werde«. Wie ist aber diese Identität der letzten Substanz im Denken und Sein nachweisbar – nachdem diese durch die Art, wie Denken und Sein für das anschauende, kontemplative Verhalten erscheinen müssen, bereits als einander prinzipiell heterogen gefasst worden sind? Hier muss eben die Metaphysik einsetzen, um durch offen oder versteckt mythologischen Vermittlungen Denken und Sein, deren Getrenntheit nicht nur den Ausgangspunkt des »reinen« Denkens bildet, sondern deren Getrenntheit – gewollt oder ungewollt – stets festgehalten wird, irgendwie wieder zu vereinigen. Und diese Lage ändert sich nicht im Geringsten, wenn die Mythologie umgedreht wird und das Denken aus dem empirisch materiellen Sein erklärt werden soll. Rickert nannte einmal den Materialismus einen Platonismus mit verkehrtem Vorzeichen. Mit Recht. Denn solange Denken und Sein ihr altes, starres Gegenüberstehen bewahren, solange sie in ihrer eigenen Struktur und der Struktur ihrer Beziehungen zueinander unverändert bleiben, ist die Auffassung, dass das Denken ein Produkt des Gehirns und darum mit den Gegenständen der Empirie übereinstimmend ist, eine ebensolche Mythologie wie die von Wiedererinnerung und Ideenwelt. Eine Mythologie, denn sie ist ebensowenig imstande, die *spezifischen* Probleme, die hier auftauchen, *aus diesem Prinzip* heraus zu erklären. Sie ist gezwungen sie als – ungelöste – Probleme am Wege stehen zu lassen oder sie mit den »alten« Mitteln zu lösen und die Mythologie nur als Lösungsprinzip des unanalysierten Gesamtkomplexes in Szene zu setzen¹⁷¹. Es ist <346.> aber – wie aus dem bisher Ausgeführten wohl schon klar sein wird, ebensowenig möglich, diesen Unterschied durch einen unendlichen

¹⁷⁰ Wk. XI. 160.

¹⁷¹ Diese Ablehnung der metaphysischen Bedeutung des bürgerlichen Materialismus ändert nichts an seiner historischen Bewertung: er war die ideologische Form der bürgerlichen Revolution und bleibt als solche *praktisch aktuell*, solange die bürgerliche Revolution (auch als Moment der proletarischen Revolution) aktuell bleibt. Vgl. darüber meine Aufsätze über »Moleschott«, »Feuerbach«, den »Atheismus«, Rote Fahne, Berlin; hauptsächlich den umfassenden Aufsatz Lenins: »Unter der Fahne des Marxismus«. Die kommunistische Internationale 1922, Nr. 21.

Progress aus der Welt zu schaffen. Es entsteht dabei entweder eine Scheinlösung oder die Abbildlichkeit taucht in veränderter Form wieder auf¹⁷².

Gerade der Punkt, worin sich für das historische Denken die Übereinstimmung von Denken und Sein enthüllt, dass sie nämlich beide – unmittelbar, aber bloß unmittelbar – eine dinghaft starre Struktur haben, zwingt dem undialektischen Denken diese unlösbare Fragestellung auf. Aus dem starren Gegenüberstehen von Denken und (empirischem) Sein folgt einerseits, dass sie unmöglich in einem Verhältnis der Abbildlichkeit zueinander stehen können, andererseits aber, dass das Kriterium des richtigen Denkens nur auf dem Weg der Abbildlichkeit gesucht werden kann. Solange der Mensch sich anschauend-kontemplativ verhält, kann seine Beziehung sowohl zu seinem eigenen Denken wie zu den ihn umgebenden Gegenständen der Empirie nur eine unmittelbare Beziehung sein. Er nimmt beide in ihrer – von der geschichtlichen Wirklichkeit produzierten – Fertigkeit hin. Da er die Welt nur erkennen, nicht verändern will, ist er gezwungen, sowohl die empirisch-materielle Starrheit des Seins wie die logische Starrheit der Begriffe als unabwendbar hinzunehmen, und seine mythologischen Fragestellungen richten sich nicht darauf, aus welchem konkreten Boden die Starrheit dieser beiden Grundgegebenheiten entstanden ist, welche realen Momente in ihnen selbst stecken, die in der Richtung einer Überwindung dieser Starrheit am Werke sind, sondern bloß darauf, wie das *unveränderte Wesen* dieser Gegebenheiten als Unverändertes doch zusammengebracht und *als solches* erklärt werden könnte.

Die Lösung, die Marx in seinen Feuerbachthesen angibt, ist <347.> die Verwandlung der Philosophie ins Praktische. Dieses Praktische hat aber – wie wir gesehen haben – seine objektiv-struktive Voraussetzung und Kehrseite in der Auffassung der Wirklichkeit als eines »Komplexes von Prozessen«, in der Auffassung, dass die Entwicklungstendenzen der Geschichte den starren, dinghaften Faktizitäten der Empirie gegenüber eine aus ihr selbst entsteigende, also keineswegs jenseitige, aber doch eine höhere, die wahre Wirklichkeit repräsentieren. Das bedeutet nun für die Abbildtheorie, dass sich das Denken, das Bewusstsein zwar an der Wirklichkeit zu orientieren hat, dass das Kriterium der Wahrheit in dem Auftreffen auf die Wirklichkeit besteht. Jedoch diese Wirklichkeit ist mit dem empirisch-faktischen Sein keineswegs identisch. Diese Wirklichkeit ist nicht, sie wird. Dieses Werden ist in doppeltem Sinne zu verstehen. Einerseits darin, dass sich in diesem Werden, in dieser Tendenz, in diesem Prozess das wahre Wesen des Gegenstandes enthüllt. U. z. in dem Sinne – man denke an die angeführten, beliebig vermehrbaren Beispiele –, dass diese Verwandlung der Dinge in einem Prozess sämtliche *konkreten* Probleme, die dem Denken durch die Paradoxien des seienden Dinges aufgegeben wurden, *konkret* zur Lösung bringt. Die Erkenntnis der Unmöglichkeit, zweimal in denselben Fluss zu steigen, ist nur ein scharfer Ausdruck für den unüberbrückbaren Gegensatz von Begriff und Wirklichkeit, trägt aber nichts Konkretes zur Erkenntnis des Flusses hinzu. Die Erkenntnis hingegen, dass das Kapital als Prozess nur akkumuliertes, oder besser gesagt, sich akkumulierendes Kapital sein kann, bedeutet die konkrete und positive Lösung einer Fülle von konkreten und positiven, inhaltlichen und methodischen Problemen des Kapitals. Also nur indem die – methodische – Dualität von Philosophie und Einzelwissenschaft, von Methodologie und Tatsachenerkenntnis überwunden wird, kann sich der Weg zur gedanklichen Aufhebung der Dualität von Denken und Sein eröffnen. Jeder Versuch – wie, trotz vielfach entgegengesetzter Bestrebungen, der Hegels gewesen ist –, in dem von jeder <348.> konkreten Beziehung zum Sein freigemachten Denken, in der Logik die Dualität dialektisch zu überwinden, ist zum Scheitern verurteilt. Denn jede reine Logik ist platonisch: sie ist das vom Sein abgelöste und in dieser Ablösung erstarrte Denken. Nur indem das Denken als Wirklichkeitsform, als Moment des Gesamtprozesses erscheint, kann es dialektisch die eigene Starrheit überwinden, einen Charakter des Werdens annehmen¹⁷³. Andererseits ist das Werden zugleich die Vermittlung zwischen Vergangenheit und Zukunft. Aber die Vermittlung zwischen konkreter, d. h. historischer Vergangenheit und ebenso konkreter, d. h. ebenfalls historischer Zukunft. Das konkrete Hier und Jetzt, in dem es sich zum Prozess auflöst, ist kein durchlaufender, unfassbarer Augenblick mehr, die entuschende Unmittelbarkeit¹⁷⁴, sondern das Moment der tiefsten und weitestverzweigten Vermittlung, das Moment der Entscheidung, das Moment der Geburt des Neuen. Solange der Mensch sein Interesse – anschauend kontemplativ – auf Vergangenheit *oder* Zukunft richtet, erstarren beide zu einem fremden Sein, und zwischen Subjekt und Objekt ist der unüberschreitbare »schädliche Raum« der Gegenwart gelagert. Erst wenn der Mensch die Gegenwart als Werden zu erfassen fähig ist, indem er in ihr jene Tendenzen erkennt, aus deren dialektischem Gegensatz er die Zukunft zu *schaffen* fähig ist, wird die Gegenwart, die Gegenwart als Werden, zu *seiner* Gegenwart. Nur wer die

¹⁷² Sehr folgerichtig führt Lask in die Logik selbst eine vorbildliche und nachbildliche Region ein. (Die Lehre vom Urteil.) Er schaltet zwar kritisch den reinen Platonismus, die abbildliche Dualität von Idee und Wirklichkeit aus, sie erlebt aber bei ihm eine logische Auferstehung.

¹⁷³ Rein logische, rein methodische Untersuchungen bezeichnen also bloß den geschichtlichen Punkt, an dem wir stehen: unsere vorläufige Unfähigkeit, sämtliche Kategorienprobleme als Probleme der sich umwälzenden geschichtlichen Wirklichkeit aufzufassen und darzustellen.

¹⁷⁴ Vgl. darüber die Phänomenologie Hegels, besonders Wk. II. 73 ff., wo dieses Problem noch am tiefsten behandelt wird, sowie Ernst Blochs Lehre vom »Dunkel des geliebten Augenblicks« und seine Theorie des »noch nicht bewussten Wissens«.

Zukunft herbeizuführen berufen und gewillt ist, kann die konkrete Wahrheit der Gegenwart sehen. »Denn die Wahrheit ist«, sagt Hegel¹⁷⁵, »sich im Gegenständlichen nicht verhalten als zu einem Fremden.« Wenn aber die herbeizuführende, die noch nicht <349.> entstandene Zukunft, das Neue in den sich (mit unserer bewussten Hilfe) realisierenden Tendenzen die Wahrheit des Werdens ist, erscheint die Frage von der Abbildlichkeit des Denkens als vollständig sinnlos. Das Kriterium der Richtigkeit des Denkens ist zwar die Wirklichkeit. Diese ist aber nicht, sondern wird – nicht ohne Zutun des Denkens. Hier erfüllt sich also das Programm der klassischen Philosophie: das Prinzip der Genesis ist in der Tat die Überwindung des Dogmatismus (besonders in seiner größten geschichtlichen Gestalt, in der platonischen Abbildlehre). Aber nur das konkrete (geschichtliche) Werden vermag die Funktion einer solchen Genesis zu leisten. Und in diesem Werden ist das Bewusstsein (das praktisch gewordene Klassenbewusstsein des Proletariats) ein notwendiger, unentbehrlicher, konstitutiver Bestandteil. Denken und Sein sind also nicht in dem Sinne identisch, dass sie einander »entsprechen«, einander »abbilden«, dass sie miteinander »parallellaufen« oder »zusammenfallen« (alle diese Ausdrücke sind nur versteckte Formen einer starren Dualität), sondern ihre Identität besteht darin, dass sie Momente eines und desselben real-geschichtlichen dialektischen Prozesses sind. Das, was das Bewusstsein des Proletariats »abbildet«, ist also das aus dem dialektischen Widerspruch der kapitalistischen Entwicklung entspringende Positive und Neue. Mithin etwas, was keineswegs vom Proletariate erfunden oder aus dem Nichts »geschaffen« wird, vielmehr die notwendige Folge des Entwicklungsprozesses in seiner Totalität ist; das aber erst in das Bewusstsein des Proletariats gehoben, vom Proletariat praktisch gemacht aus einer abstrakten Möglichkeit zu einer konkreten Wirklichkeit wird. Diese Verwandlung ist aber keine bloß formelle, denn das Wirklichwerden einer Möglichkeit, das Aktuellwerden einer Tendenz bedeutet eben die gegenständliche Umwandlung der Gesellschaft, die Veränderung der Funktionen ihrer Momente und damit die sowohl strukturelle wie inhaltliche Veränderung sämtlicher einzelner Gegenstände.

Es darf aber niemals vergessen werden: *nur das praktisch <350.> gewordene Klassenbewusstsein des Proletariats* besitzt diese verwandelnde Funktion. Jedes kontemplative, bloß erkennende Verhalten steht zu seinem Gegenstand letzten Endes in einem zweiheitlichen Verhältnis, und das einfache Hineintragen der hier erkannten Struktur in irgendein anderes Verhalten als das Handeln des Proletariats – denn praktisch kann nur die Klasse in ihrer Beziehung zur Gesamtentwicklung sein – muss eine neue Begriffsmythologie, einen Rückfall auf den von Marx überwundenen Standpunkt der klassischen Philosophie herbeiführen. Denn jedes rein erkennende Verhalten bleibt mit einem Makel der Unmittelbarkeit behaftet; d. h. es steht letzten Endes doch einer Reihe von fertigen, nicht in Prozessen auflösbaren Gegenständen gegenüber. Sein dialektisches Wesen kann nur in der Tendenz auf das Praktische, in dem Gerichtetsein auf die Handlungen des Proletariats bestehen. Darin, dass es sich dieser eigenen, jedem nichtpraktischen Verhalten innewohnenden Tendenz zur Unmittelbarkeit kritisch bewusst und die Vermittlungen, die Beziehungen zur Totalität als Prozess, zur Handlung des Proletariats als Klasse stets kritisch klarzulegen bestrebt ist.

Das Entstehen und Wirklichwerden des praktischen Charakters im Denken des Proletariats ist aber ebenfalls ein dialektischer Prozess. Die Selbstkritik in diesem Denken ist nicht nur die Selbstkritik seines Objekts, die Selbstkritik der bürgerlichen Gesellschaft, sondern zugleich die kritische Besinnung darauf, wieweit sein eigenes praktisches Wesen wirklich in Erscheinung getreten ist, welche Stufe des wahrhaft Praktischen objektiv möglich und wieviel vom objektiv Möglichen praktisch verwirklicht worden ist. Denn es ist klar, dass eine noch so richtige Einsicht in den prozessartigen Charakter der gesellschaftlichen Phänomene, eine noch so richtige Enthüllung des Scheins ihrer starren Dinghaftigkeit die »Wirklichkeit« dieses Scheins in der kapitalistischen Gesellschaft nicht *praktisch* aufheben kann. Die Momente, wo diese Einsicht wirklich in Praxis umschlagen *kann*, sind eben von dem gesellschaftlichen Entwicklungsprozess bestimmt. So <351.> ist das proletarische Denken vorerst bloß eine *Theorie der Praxis*, um erst allmählich (freilich oft sprungweise) sich in eine die Wirklichkeit umwälzende *praktische Theorie* zu verwandeln. Die einzelnen Etappen dieses Prozesses – die hier selbst zu skizzieren unmöglich ist – könnten erst ganz klar den dialektischen Entwicklungsweg des proletarischen Klassenbewusstseins (der Konstituierung des Proletariats zur Klasse) zeigen. Erst hier würden sich die intimen dialektischen Wechselwirkungen zwischen der objektiven, gesellschaftlich-geschichtlichen Lage und dem Klassenbewusstsein des Proletariats erhellen; erst hier würde sich die Feststellung, dass das Proletariat das identische Subjekt-Objekt des gesellschaftlichen Entwicklungsprozesses ist, wirklich konkretisieren¹⁷⁶.

Denn auch das Proletariat selbst ist nur, insofern es sich wirklich praktisch verhält, einer solchen Überwindung der Verdinglichung fähig. Und es gehört zum Wesen dieses Prozesses, dass dies eben kein einmaliger, einziger Akt der Aufhebung aller Verdinglichungsformen sein kann, dass sogar eine Reihe von Gegenständen von diesem Prozess mehr oder weniger unberührt zu bleiben scheint. Dies bezieht sich in erster Reihe auf die Natur. Es ist aber auch für

¹⁷⁵ Wk. xii, 207.

¹⁷⁶ Über diese Beziehung einer Theorie der Praxis zu einer praktischen Theorie sei auf den interessanten Aufsatz Josef Révais in Kommunismus J. I, Nr. 46-49: »Das Problem der Taktik« hingewiesen, ohne dass ich mit seinen sämtlichen Ausführungen einverstanden wäre.

eine ganze Reihe der gesellschaftlichen Erscheinungen einleuchtend, dass ihr Dialektischwerden einen anderen Gang nimmt als jene, an denen wir das Wesen der geschichtlichen Dialektik, den Prozess des Durchbrechens der Verdinglichungsschranke zu beobachten und darzustellen versucht haben. Wir haben gesehen, dass z. B. einzelne Phänomene der Kunst eine überaus große Empfindlichkeit für das qualitative Wesen der dialektischen Veränderungen gezeigt haben, ohne dass deshalb aus dem in ihnen zutage tretenden, aus dem in ihnen gestalteten Gegensatz das Bewusstsein seines Wesens und Sinnes hervor <352.> getreten wäre oder hervortreten könnte. Daneben konnten wir ebenfalls beobachten, dass andere Phänomene des gesellschaftlichen Seins ihren inneren Gegensatz nur abstrakt in sich tragen; d. h. dass ihre innere Gegensätzlichkeit nur eine abgeleitete Folgeerscheinung des inneren Widerspruchs von anderen zentraleren Erscheinungen ist, weshalb auch dieser Widerspruch objektiv erst durch diese vermittelt in Erscheinung treten und nur durch deren Dialektik hindurch selbst dialektisch werden kann (Zins im Gegensatz zu Profit). Das System dieser qualitativen Abstufungen im dialektischen Charakter der einzelnen Erscheinungskomplexe würde erst jene konkrete Totalität der Kategorien ergeben, die für die richtige Erkenntnis der Gegenwart vonnöten wäre. Die Hierarchie dieser Kategorien wäre zugleich die gedankliche Bestimmung des Einheitspunktes von System und Geschichte, die Erfüllung der schon angeführten Forderung von Marx bezüglich der Kategorien, dass »ihre Reihenfolge durch die Beziehung, die sie in der modernen bürgerlichen Gesellschaft aufeinander haben, bestimmt« sei.

Eine Reihenfolge ist aber in jedem bewusst-dialektischen Gedankenbau – nicht nur bei Hegel, sondern bereits bei Proklos – selbst dialektisch. Eine dialektische Ableitung der Kategorien kann wiederum unmöglich ein einfaches Nacheinander oder selbst Auseinanderfolgen von gleichbleibenden Formen sein; ja – wenn die Methode nicht zum Schema erstarren soll – darf auch eine gleichbleibende Beziehung der Formen (die berühmte Dreiheit: Thesis, Antithesis und Synthesis) hierbei unmöglich mechanisch gleichförmig funktionieren. Gegen eine solche Erstarrung der dialektischen Methode, die selbst bei Hegel an vielen Stellen und erst recht bei seinen Epigonen beobachtet werden kann, ist die Marxsche geschichtliche Konkretion die einzige Kontrolle und das einzige Hilfsmittel. Aus dieser Lage müssen aber auch methodisch alle Konsequenzen gezogen werden. Hegel¹⁷⁷ selbst unterscheidet schon zwischen bloß <353.> negativer und positiver Dialektik, wobei unter letzterer das Hervortreten eines bestimmten Inhalts, das Klarwerden einer konkreten Totalität verstanden werden soll. In der Ausführung wird aber bei ihm doch fast überall gleichartig der Weg von den Reflexionsbestimmungen bis zu der positiven Dialektik zurückgelegt, obwohl z. B. sein Naturbegriff als »Andersein«, als »Sich-selbst-Äußerlichsein« der Idee¹⁷⁸ eine positive Dialektik direkt ausschließt.

(Hier wird man wohl einen der methodischen Gründe für die vielfach gewaltsamen Konstruktionen seiner Naturphilosophie finden.) Obwohl Hegel selbst historisch zuweilen klar einsieht, dass die Dialektik der Natur, wo das Subjekt, wenigstens auf der bisher erreichten Stufe, unmöglich in den dialektischen Prozess einbezogen werden kann, sich niemals höher als bis zur Dialektik der Bewegung für den unbeteiligten Zuschauer zu erheben imstande ist. So hebt er¹⁷⁹ z. B. hervor, dass die Antinomien Zenons sich bis zur Erkenntnishöhe der Kantschen Antinomien erhoben haben, dass also hier ein Weitergehen unmöglich gewesen ist. Damit ergibt sich die Notwendigkeit der methodischen Trennung der bloß objektiven Bewegungsdialektik der Natur von der gesellschaftlichen Dialektik, in der auch das Subjekt in die dialektische Wechselbeziehung einbezogen ist, in der Theorie und Praxis in Bezug aufeinander dialektisch werden usw. (Dass die Entwicklung der Natur*erkenntnis* als gesellschaftliche Form dem zweiten Typus der Dialektik unterworfen ist, versteht sich von selbst.) Daneben wäre es aber zum konkreten Ausbau der dialektischen Methode unbedingt notwendig, die verschiedenen Typen der Dialektik konkret darzustellen. Dabei würden die Hegelschen Unterscheidungen von positiver und negativer Dialektik sowie die der Niveaus von Anschauung, Vorstellung und Begriff (ohne dass an der Terminologie festgehalten werden müsste) <354.> nur einige Typen der Unterschiede bezeichnen. Für die anderen findet man reichliches Material der klar herausgearbeiteten Strukturanalyse in den ökonomischen Werken von Marx. Jedoch eine wenn auch noch so sehr bloß andeutende Typologie dieser dialektischen Formen würde weit über den Rahmen dieser Arbeit hinausgehen.

Noch wichtiger aber als diese methodischen Unterscheidungen ist es, dass selbst jene Gegenstände, die sich offenbar im Zentrum des dialektischen Prozesses befinden, auch nur in einem langwierigen Prozess ihre verdinglichte Form abzulegen fähig sind. In einem Prozess, in dem die Machtergreifung des Proletariats, ja selbst die sozialistische Organisierung von Staat und Wirtschaft nur Etappen, freilich sehr wichtige Etappen, aber keineswegs das Ankommen bedeuten. Und es scheint sogar, als ob die entscheidende Krisenperiode des Kapitalismus die Tendenz hätte, die Verdinglichung noch zu steigern, auf die Spitze zu treiben. Ungefähr in dem Sinne wie Lassalle

¹⁷⁷ Encyclopädie § 81.

¹⁷⁸ Ebd. § 247.

¹⁷⁹ Wk. XIII. 299 IT.

an Marx schrieb¹⁸⁰: »Der alte Hegel pflegte zu sagen: Unmittelbar ehe ein qualitativ Neues auftreten soll, fasst sich der alte qualitative Zustand, alle seine markierten Differenzen und Besonderheiten, die er, solange er lebensfähig war, gesetzt hat, wieder aufhebend und in sich zurücknehmend, in sein rein allgemeines ursprüngliches Wesen, in seine einfache Totalität zusammen.« Andererseits ist auch die Beobachtung Bucharins¹⁸¹ richtig, dass im Zeitalter der Auflösung des Kapitalismus die fetischistischen Kategorien versagen, dass es notwendig ist, auf die ihnen zugrunde liegende »Naturform« zurückzugreifen. Die beiden Anschauungen stehen aber zueinander nur in einem scheinbaren Widerspruch, oder genauer, gerade dieser Widerspruch: einerseits die zunehmende Aushöhlung der Verdinglichungsformen – man könnte sagen, das Platzen ihrer Kruste vor innerer Leere –, ihre <355.> zunehmende Unfähigkeit, die Erscheinungen selbst als Einzelercheinungen, selbst reflexionsmäßig-kalkulatorisch zu erfassen, und andererseits zugleich ihr quantitatives Zunehmen, ihre leer-extensive Ausbreitung über die ganze Oberfläche der Erscheinungen, eben in ihrem Widerstreit die Signatur der untergehenden bürgerlichen Gesellschaft bilden. Und mit der zunehmenden Verschärfung dieses Gegensatzes wächst für das Proletariat sowohl die Möglichkeit, seine positiven Inhalte an die Stelle der entleerten und platzenden Hüllen zu stellen, wie die Gefahr – wenigstens zeitweilig – diesen leersten und ausgehöhltesten Formen der bürgerlichen Kultur sich ideologisch zu unterwerfen. In Bezug auf das Bewusstsein des Proletariats funktioniert die Entwicklung erst recht nicht automatisch: für das Proletariat gilt in gesteigertem Maße, was der alte, anschauend-mechanische Materialismus nicht begreifen konnte, dass die Umwandlung und Befreiung nur die eigene Tat sein kann, »dass der Erzieher selbst erzogen werden muss«. Die objektive Wirtschaftsentwicklung vermochte bloß die Stellung des Proletariats im Produktionsprozess, die seinen Standpunkt bestimmt hat, zu schaffen; sie vermag dem Proletariate nur die Möglichkeit und die Notwendigkeit zur Verwandlung der Gesellschaft in die Hand zu geben. Diese Verwandlung selbst kann aber nur die – freie – Tat des Proletariats selbst sein.

¹⁸⁰ Brief vom 12. XIII. 1851. Ausg. von G. Mayer, 41.

¹⁸¹ Ökonomie der Transformationsperiode, 50-51.