

Einleitung

Es war einmal ein Mann – so heißt es in einem alten Märchen –, dem kroch im Schlaf eine Schlange in den Mund. Sie gelangte bis in den Magen, und dort richtete sie sich häuslich ein. Als der Mann erwachte, wurde er alsbald zu seinem großen Schreck gewahr, daß es mit seinem bisherigen *freien* Leben aus und vorbei war. Von nun an hing sein Dasein ganz und gar von der Willkür der Schlange ab, die ein boshaftes, despotisches Wesen war. Alle ihre Befehle mußte er jetzt ausführen, wollte er nicht unsägliche Qualen erdulden. Der Mensch gehörte nicht mehr sich selber. Er war zu keiner selbständigen Handlung mehr fähig. Seine freie Willensäußerung war durch den bösen Willen der über ihn despotisch gebietenden Herrin ersetzt. Das Leben hatte sich in totale, absolute Knechtschaft verwandelt, wie man sie sich nicht schlimmer vorstellen konnte.

Die Zeit verging, aber durch den Alpdruck, der auf dem tragischen Dasein unseres Helden lastete, wurden die Minuten zu Stunden, die Tage zu Jahren. Doch eines schönen Morgens spürte er plötzlich, als er erwachte, daß die Schlange nicht mehr da war. Sie war fortgekrochen. Er war wieder – frei! Nun konnte er wieder alles tun, was er wollte. Zuerst ergriff den Mann eine große Freude, die Freude über die wiedererlangte Freiheit. Sehr bald jedoch wurde ihm klar, daß er nicht wußte, was er beginnen sollte. Während der langen Zeit der absoluten Herrschaft der Schlange hatte er sich so daran gewöhnt, seinen Willen dem ihrigen, seine Wünsche ihren Wünschen und seine Triebe ihren Trieben unterzuordnen, daß er die Fähigkeit, zu wünschen, zu streben und selbständig zu handeln, verloren hatte. Zusammen mit der Schlange war das neue, in der Unfreiheit angenommene [4] „Wesen“ aus ihm entwichen. Er war ausgehöhlt. An die Stelle der Freiheit war Leere getreten ...

Offensichtlich mußte unser Held, um wirklich frei zu werden, seinem Leben den früheren, *menschlichen* Inhalt wiedergeben. Er mußte das gebieterische Verlangen wiedererwerben, diesen *menschlichen* Inhalt tatkräftig zu entfalten. Er mußte von neuem lernen, so zu wollen wie der Mensch, als er anfang, seine Wünsche mit seinem Menschsein in Übereinstimmung zu bringen. Die Bekundung dieses Menschseins mußte ihm wieder zur Notwendigkeit, zum dringenden Bedürfnis werden. Andernfalls würde seine Freiheit nur eine potentielle Freiheit bleiben, aber keine wirkliche Freiheit, eine abstrakte, aber keine reale, konkrete Freiheit sein.

Dieses klug ersonnene Gleichnis zeigt recht anschaulich die Widersprüchlichkeit unserer herkömmlichen Auffassung der Freiheit. Verknüpfen wir doch gemeinhin mit diesem Wort die Vorstellung des Fehlens äußerer Beschränkungen, wobei wir vor allem an „Freiheit wovon“ denken. Allein, bereits unser Märchenbeispiel legt den Gedanken nahe, daß sich die Befreiung von äußerer Beschränkung (und sei diese auch im Magen „angesiedelt“) keineswegs als großartige Freiheitsgewährung zu erweisen braucht.

Bei der Befreiung unseres Märchenhelden fehlte ein absolut wichtiges Moment, ohne das die Befreiung „von etwas“ keine wahre Freiheit geben kann. Es fehlte das, was diese Befreiung letzten Endes mit Inhalt erfüllt, ihr Sinn, Bedeutung und Wert verliehen und sie zu einer wirklichen Gewährung von Freiheit gemacht hätte. Verlorengegangen war das unbedingte Verlangen, das Menschsein durch Taten zu bekunden. Die so leicht erworbene „Freiheit“ erwies sich, da ihr diese sich in Taten ausdrückende, *schöpferische* Äußerung des Menschseins fehlte, als inhaltlos, ja geradezu als nichtig und illusorisch.

In unserem Beispiel (und so ist es auch in den Fällen, in denen es nicht mehr um Märchen geht) war die – bewußte oder unbewußte – *Voraussetzung* des rein negativen Akts der „Befreiung von etwas“ die bestimmte, konkrete positive Einstellung zu der „Freiheit wozu“, nämlich zu der Möglich-[5]keit, auf menschliche Weise zu leben. Nur das Vorhandensein dieses *positiven* Inhalts konnte dem formellen Akt der „Befreiung von etwas“ einen Sinn geben und ihn zu einer wirklichen vollwertigen, wahren Freiheitsgewährung machen.

Wie wir sehen, enthüllt bereits eine sehr oberflächliche Analyse die außerordentliche Abstraktheit und Unbestimmtheit der gewöhnlichen Vorstellung von der Freiheit. Aber eben diese äußerste Abstraktion ist auch die Bedingung dafür, daß eine solche Vorstellung in unserem sprachlichen „Hausgebrauch“ eine gewisse Bedeutung behält. Sobald wir diese abstrakte Vorstellung von der Freiheit auch nur ein wenig zu konkretisieren versuchen und ergründen wollen, wovon eigentlich in diesem oder jenem bestimmten Fall die Rede ist, dann stellt sich sogleich heraus, daß sich hinter ihrer äußeren „negativen“ Form ein diametral entgegengesetzter „positiver“ Inhalt verbirgt.

Tatsächlich stoßen wir, wenn wir von der Befreiung eines Menschen von dieser oder jener äußeren Beschränkung sprechen, unweigerlich auf zwei Momente:

1. auf eben diesen Menschen, der die Freiheit anstrebt, und
2. auf jene äußeren Beschränkungen, von denen er sich befreit (oder befreit werden soll).

Je ernsthafter – und demzufolge konkreter – wir das Problem der Freiheit des Menschen untersuchen, desto genauer müssen wir seine „Grenzen“ abstecken und sein „Wesen“ aufdecken. Tun wir das nicht, dann können wir einfach den Menschen nicht von all dem unterscheiden, was seine Freiheit auf diese oder jene Weise einschränkt, sein Wesen entstellt und es an der freien, d. h. diesem Wesen einzig angemessenen Bekundung und Entfaltung „nach außen“ hindert.

Sofern wir aber die Frage auf diese Weise konkretisieren, stoßen wir auf eine überraschende Schwierigkeit. Es erweist sich, daß nur das die Freiheit des Menschen „behindern“ kann, was direkt oder indirekt (vermittelt) mit seinem Wesen verbunden ist. In der den Menschen umgebenden Natur, im „Kosmos“, gibt es Erscheinungen in Hülle und Fülle, die in keiner Weise mit dem menschlichen Wesen verbunden sind, [6] die ihm *äußerlich* sind. Sie behindern eben deswegen nicht die Freiheit des Menschen: Sie verhalten sich ihr gegenüber indifferent. Um eine Behinderung der menschlichen Freiheit, eine Einschränkung ihrer „äußeren Grenze“ bilden zu können, müssen sich die Erscheinungen der Außenwelt in hinreichend naher Beziehung zur menschlichen Tätigkeit befinden. Es müssen solche Erscheinungen sein, ohne deren bewußte oder unbewußte Berücksichtigung der Mensch einfach außerstande ist, seine Tätigkeit zu vollziehen und die gewünschten Resultate dieser Tätigkeit zu erreichen. Somit erweisen sich die „äußeren Beschränkungen“ der menschlichen Freiheit im Verhältnis zur menschlichen Tätigkeit in beträchtlichem Maße als „innere“. Die menschliche Freiheit wird gerade durch das eingeschränkt, wovon des Menschen Tätigkeit – seine menschliche Lebenstätigkeit – abhängt. Und je mehr der Mensch mit diesen oder jenen Erscheinungen der ihn umgebenden Wirklichkeit verbunden ist, je mehr sie in die Sphäre seiner Lebenstätigkeit einbezogen sind und die Bedingungen für ihre Verwirklichung bilden, desto mehr hängt er von ihnen ab, in desto höherem Maße werden sie zur „Schranke“ seiner Freiheit. Das bedeutet aber, daß die „Schranke“ der menschlichen Freiheit keineswegs so sehr eine „äußere“ Schranke ist. Auf jeden Fall ist sie nicht mehr eine „äußere“ als eine „innere“ Schranke.

Somit hat sich das abstrakte Problem der „Freiheit wovon“ in das konkrete Problem der „Freiheit wozu“ verwandelt, einer Freiheit der aktiven Äußerung, des tätigen Erkennens und der schöpferischen Entfaltung der menschlichen Wesenheit. Damit aber stellt es sich dem Forscher als Aufgabe einer konkreten Analyse des *menschlichen Wesens*, dessen Entfaltung diese oder jene Umstände behindern, die nicht mit diesem Wesen innerlich zusammenhängen. Der Schwerpunkt liegt dabei nicht auf dem Verhältnis des Menschen zu etwas „Äußerem“, sondern auf dem entgegengesetzten Verhältnis, auf dem Verhältnis des Menschen zu sich selbst – anders ausgedrückt, auf dem Verhältnis des Wesens des Menschen zu seiner schöpferischen Entfaltung „nach außen“, in der ihn umgebenden Wirklichkeit.

[7] Bei einer solchen Fragestellung ist das erste, was unbedingt getan werden muß, das menschliche Wesen und seine notwendigen (d. h. allein durch eben dieses Wesen bestimm-

ten) aktiven, schöpferischen Äußerungen zu analysieren. Erst wenn wir uns über die Frage Klarheit verschafft haben, wie das Wesen des Menschen beschaffen ist und auf welche Weise es sich folglich unmittelbar manifestieren müßte, können wir das Problem der menschlichen Freiheit und ihrer Schranken lösen. Hier könnte das *Maß* der Freiheit nur die *Übereinstimmung* der schöpferischen Äußerungen des menschlichen Wesens mit diesem Wesen selbst sein, mit der *Notwendigkeit*, die diesem Wesen entspringt.

Das Ausmaß der Freiheit des Menschen ist, wie sich herausstellt, gebunden an die Notwendigkeiten seiner eigenen – der menschlichen Natur, seines eigenen – menschlichen – Wesens.

Was kann aber die Bekundung des menschlichen Wesens, seine „Entfaltung nach außen“ sein? Ausschließlich die *menschliche* Lebenstätigkeit, die sich in der den Menschen umgebenden Wirklichkeit realisiert. Die letztere ist ebensowohl die Lebenssphäre seiner Existenz wie die feindselige Sphäre seines „Seins“, ist sie doch die Existenzsphäre nicht allein für den betreffenden Menschen, sondern auch für alle anderen menschlichen Wesen wie für alle anderen Lebewesen einschließlich der Mikroorganismen. Das heißt aber nichts anderes, als daß die Entfaltung der menschlichen Lebenstätigkeit unvermeidlich auf Hindernisse stoßen muß. Diese Entfaltung wird unweigerlich „deformiert“ und durch die gleiche Umwelt begrenzt, die dem Menschen die lebensnotwendigen Existenzbedingungen – sowohl die physischen wie die sozialen – bietet.

Hierbei wäre die *Übereinstimmung* der Lebensäußerungen des Menschen mit seinem Wesen, mit den Notwendigkeiten seiner „menschlichen Natur“ nur im Falle der *Herrschaft* des Menschen sowohl über die natürlichen als auch die sozialen Bedingungen seiner Existenz gewährleistet. Denn die Form, in der sich die Lebenstätigkeit des Menschen verwirklicht, ist davon abhängig, wieweit er Herr dieser Bedingungen ist.

[8] Die Bedingungen, unter denen die Menschen ihren „Stoffwechsel mit der Natur... regeln“, können die „ihrer menschlichen Natur würdigsten und adäquatesten“¹ sein, oder – umgekehrt – die ihr am wenigsten würdigen und adäquaten. Alles zusammengenommen bedeutet dies, daß das Problem der menschlichen Freiheit sich folgendermaßen darstellt:

Erstens als Problem der aktiven, in Taten sich ausdrückenden Bekundung und Enthüllung des menschlichen Wesens, der schöpferischen Entfaltung der menschlichen „Natur“ „nach außen“, in der Umwelt.

Zweitens als Problem einer solchen Entfaltung des menschlichen Wesens, die durch dieses als durch ihr Gesetz bestimmt wird und ihm, dem Wesen, in allen (oder zumindest in den wesentlichen und entscheidenden) Äußerungen und Einzelheiten voll und ganz entspräche.

Drittens als Problem einer solchen schöpferischen Verwirklichung der menschlichen Natur, die die Bedingungen und Voraussetzungen des menschlichen Daseins zur Sphäre der vollen und unbehinderten Entfaltung des Menschen machen würde.

Viertens als Problem der Herrschaft des Menschen über die Notwendigkeiten seiner eigenen menschlichen Natur wie auch über jene Gesetze, denen die Bedingungen seiner biologischen Existenz unterworfen sind.

Wie wir sehen, konzentrieren sich alle Aspekte des Problems der Freiheit auf ein und denselben Punkt: auf die Frage, wie das Wesen des Menschen, d. h. seine „Natur“, aufgefaßt wird. Die Untersuchung aller übrigen Aspekte des hier behandelten Problems hängt davon ab, ob das Wesen des Menschen *materialistisch* oder *idealistisch* erklärt wird.

Nimmt man an, daß das „Wesen“ (die Natur) des Menschen in seiner Fähigkeit zum logischen Denken besteht, dann wird das Problem der menschlichen Freiheit auf die Frage nach der Freiheit dieses Denkens reduziert, auf die Frage nach der Herrschaft über jene Bedingungen und

¹ K. Marx, Das Kapital, Bd. III, in: K. Marx/F. Engels, Werke, Bd. 25, Berlin 1964, S. 828.

Voraussetzungen, die dem Menschen die „Freiheit des Denkens“ [9] sichern. Sehen wir dagegen die menschliche „Natur“ im ethischen Bewußtsein, dann erweist sich die Freiheit des Menschen als Freiheit seines ethischen Entschlusses, als Freiheit der Wahl in der Situation des ethischen „Entweder-Oder“. Und die „Garantie“ für eine Freiheit dieser Art wäre die Schaffung solcher (positiver oder negativer) Bedingungen, unter denen der Vollzug einer „absolut freien“ Wahl wirklich möglich wäre. Setzt man voraus, daß sich das Wesen des Menschen im ästhetischen Schaffen verkörpert, dann wird seine wahre Freiheit das Spiel des „produktiven Vermögens der Phantasie“, das aktive Funktionieren seiner „künstlerischen Fähigkeit“ sein. Als das wirkliche Sein dieser Freiheit erweist sich in diesem Falle die Sphäre der „reinen Kunst“.

Je nach der gesellschaftlichen Situation und der Geistesverfassung der Klasse, zu der ein Denker gehört, können sich diese Vorstellungen vom „Wesen“ des Menschen und dementsprechend von seiner Freiheit wandeln. An die Stelle des logischen Denkvermögens kann der „Wille“, für das ethische Bewußtsein das religiöse, anstatt des ästhetischen Schaffens der „Lebensdrang“ oder die Freudsche „Libido“ gesetzt werden. Doch alle diese Konstruktionen haben eines gemeinsam: Sie nehmen von den menschlichen Fähigkeiten eine einzige und isolieren sie von allen übrigen. Diese von ihnen ausgewählte Fähigkeit betrachten sie als die wesentlichste menschliche Fähigkeit – als „Synthese“ (oder „Grundlage“ oder „Quelle“) aller übrigen Eigenschaften und Qualitäten des Menschen. Wobei diese Abstraktion der menschlichen Fähigkeit – je nach den allgemeinphilosophischen Voraussetzungen – verschieden gedeutet werden kann: entweder als Eigenschaft jedes Individuums oder als Fähigkeit, die durch die Gesellschaft als Ganzes entwickelt wird, oder als „universale“, der „göttlichen Macht“ verwandte „kosmische“ Kraft. In allen diesen Fällen stoßen wir jedoch auf die gleiche Erklärung, die *idealistische*, auf die Vorstellung, der zufolge das „Wesen“ des Menschen eine *ideale Natur* hat und die menschliche Freiheit mithin in der schöpferischen Entfaltung dieser idealen „Natur“, des idealen „Wesens“ des Individuums besteht.

[10] Übrigens ist der idealistische Charakter dieser Konzeptionen noch kein Beweis, daß jede von ihnen „ein einziger vollkommener Unsinn“ ist. So könnte nur ein hoffnungsloser Metaphysiker urteilen, für den das Wort „Idealismus“ ein Synonym für „Unsinn“ ist. Im Gegenteil, jeder der von uns erwähnten Konzeptionen liegt die Abstrahierung und Hypertrophierung einer der wirklich existierenden menschlichen Fähigkeiten zugrunde. Eben deswegen läßt sich für jede von ihnen eine – stark begrenzte und einseitige – Fragestellung finden, bei der diese Konzeption durchaus „realistisch“ aussieht.

Wie Engels sagte, „ist es nun einmal nicht zu vermeiden, daß alles, was einen Menschen bewegt, den Durchgang durch seinen Kopf machen muß ...“² Dabei werden in eben diesem „Kopf“ alle Beweggründe durch die verschiedenen Formen der Erkenntnis – die philosophisch-theoretische, die ethische, die ästhetische, die religiöse usw. – modifiziert. Je nach dem Charakter der Epoche, der gesellschaftlichen Situation, der Klassenzugehörigkeit, den individuell-psychologischen Besonderheiten der Individuen kann auf einen dieser Faktoren die logische Argumentation, auf einen anderen die ethische Überzeugung, auf einen dritten der religiöse Einfluß usw. usf. entscheidend einwirken. Auf diese Weise tritt „alles, was einen Menschen bewegt“, *unmittelbar* in seinem Bewußtsein in Form von Beweggründen auf, die entweder der ethischen oder der ästhetischen oder irgendeiner sonstigen *ideellen* Ordnung angehören.

Im Zusammenhang damit wird die reale Sachlage unwillkürlich „auf den Kopf gestellt“. Die ideelle Motivierung produziert sich als etwas Ursprüngliches, als etwas, das die menschliche Tätigkeit bestimmt, wurde doch die wahre reale Ursache, die einen Menschen zur Tätigkeit

² F. Engels, Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie, in K. Marx / F. Engels, Werke, Bd. 21, Berlin 1962, S. 281.

bewog, dadurch, daß man sie theoretisch, ethisch, ästhetisch oder sonstwie auffaßte, „ausgelöscht“, und – ausgehend von „diesem“ Individuum – ist es schon nicht mehr möglich, unmittelbar zu ihr [11] zu gelangen. Insofern wir mit dem Bewußtwerden, der Erkenntnis der menschlichen Handlungen, der menschlichen Tätigkeit durch den Menschen beginnen, nehmen wir ihn als *Ursache*. In seinen bewußt formulierten Zielen und Aufgaben tritt der Mensch tatsächlich als Ursache auf, als Ursprung dieser oder jener Handlungen und Taten.

Die Beschränktheit dieser Stellung des Problems besteht darin, daß sie von den objektiven, realen Voraussetzungen abstrahiert, die sowohl die Art der menschlichen Tätigkeit wie auch die Art und Weise bestimmen, in der sich der Mensch ihrer bewußt wird. Sie engt willkürlich die Grenzen des Problems ein durch das unberechtigte Abstrahieren von dem, was sich außerhalb von ihnen befindet.

Tatsächlich sehen wir, solange wir das sich seiner selbst bewußte Subjekt ausschließlich als *Ursache* bestimmter gesellschaftlicher Handlungen betrachten, von der realen Tatsache ab, daß es gleichzeitig auch *Folge, Resultat* ist. Wir abstrahieren hier davon, daß dem Menschen selbst die Methoden, mittels deren er sich seiner als Ursache, als des „gestaltenden Menschen“ bewußt wird, schon weit früher gegeben sind und als Ergebnis eines langen historischen Entwicklungsprozesses herausgearbeitet wurden.

Bei einem solchen Vorgehen abstrahieren wir ferner von dem realen Umstand, daß ein Inhalt, in welchen Formen er auch immer erkannt wurde, in allen diesen Formen verbleibt. Die objektive Struktur des Inhalts des realen gesellschaftlichen Problems bedingt auch die allgemeine Richtung, in der seine Lösung erfolgen muß: unabhängig von der Spezifik der verschiedenen Formen seiner Erkenntnis. Objektivität des realen gesellschaftlichen Problems heißt „Ursprünglichkeit“ gegenüber den Formen seiner geistigen Aneignung.

Offensichtlich muß man auch auf dem Wege der Analyse des *objektiven gesellschaftlichen Inhalts*, der in den verschiedenen Formen des gesellschaftlichen Bewußtseins gewissermaßen wie in einem Prisma gebrochen wird, das Wesen, die „Natur“ des Menschen suchen, denn der gesellschaftliche Mensch hat keinen Inhalt außer dem gesellschaftlichen. Hier ist die „Ursache der Ursachen“, der wirkliche Ursprung [12] des menschlichen Handelns, d. h. die Ursache dessen zu suchen, was den Menschen zur Tätigkeit bewegt. Hier haben wir den gleichen Inhalt, der im menschlichen Kopf in Form der erkannten Beweggründe auftaucht.

Die Schwierigkeit des Problems wird dadurch hervorgerufen, daß im Laufe der historischen Entwicklung Ursache und Wirkung, Grund und Folge ständig die Plätze tauschen. Mit ihnen vollzieht sich eine dialektische wechselseitige Umwandlung. Dieser Umstand verleiht dem Streit zwischen jenen Denkern, die ihre Konzeptionen auf dem „Menschen als Ursache“, auf dem „gestaltenden Menschen“ aufbauen, und denen, die ausgehen vom „Menschen als Folge“, von dem „Menschen, der gestaltet wird“, den Anschein der Unlösbarkeit. Es handelt sich mit anderen Worten um den Streit der Voluntaristen mit den Fatalisten. Oberflächlich betrachtet sieht die Sache so aus, als würde ein und derselbe „gesellschaftliche Mensch“ durchaus die *völlig gleichen* Gründe dafür geben, daß sich die einen auf ihn als Folge bestimmter, von ihm unabhängiger Bedingungen, die anderen auf ihn als Ursache bestimmter geschichtlicher Taten berufen können. Sowohl die einen als auch die anderen finden in der Geschichte genügend viele „bestätigende Beispiele“ für die Begründung ihrer Konzeptionen. Gab es doch in der Geschichte sehr häufig Perioden, da religiöse und philosophische „Revolutionen“ den politischen vorausgingen und die Veränderung des Selbstbewußtseins der Menschen zeitlich vor der Veränderung ihrer tatsächlichen Situation in der Gesellschaft und der Gesellschaft selbst rangierte. Wenn wir uns diese vielen Fakten vor Augen halten, läßt sich daraus leicht die Schlußfolgerung ziehen, daß „Meinungen die Welt lenken“, daß der Mensch als „selbstbewußtes Subjekt“, als „reines Ich“ für die Ursache aller großen historischen Umwälzungen angesehen werden muß.

Wenn diese Überzeugung in einem Lande und in einer Epoche seiner Entwicklung im Schwange ist, wo noch keine objektiven Möglichkeiten für eine reale gesellschaftliche Umgestaltung bestehen, aber bereits die Erkenntnis ihrer Notwendigkeit vorliegt (wie dies zum Beispiel in Deutschland im [13] ausgehenden 18. und beginnenden 19. Jahrhundert der Fall war), so kann diese Überzeugung breite Popularität erlangen und die Form philosophischer „Systeme“ annehmen. In einer solchen historischen Situation schöpfen die Denker (was wohl zu beachten ist, meistens „unbewußt“) die Überzeugung vom Wert ihrer Konzeptionen aus der Tatsache, daß bei Vorliegen von Bedingungen, unter denen es keine realen Möglichkeiten für eine materielle Umgestaltung gibt, sogar das Wort, wenn es ein freies, mutiges, wahres, revolutionäres Wort ist, eben allein ein solches Wort schon eine Tat sei. Und zudem eine große Tat!

Solange die Gesellschaft nicht jene sozialen Kräfte ins Leben gerufen und aufgedeckt hat, die eine wirkliche – materielle – revolutionäre Umwälzung der bestehenden Zustände ermöglichen können, ist man eben gezwungen (nicht weil das Leben gut ist, sondern aus „bitterer Not“), auf das einzige zurückgreifen, was einer solchen Umgestaltung zugänglich ist – auf den menschlichen Kopf. Hier ist man gezwungen, an jene menschliche Freiheit zu appellieren, die darauf beruht, daß der Mensch frei ist in seinen Gedanken, daß er frei ist, „ja“ oder „nein“ zu sagen, frei, eine Tatsache als „gut“ oder umgekehrt als „schlecht“ zu bewerten, an jene Freiheit, die sich in Worten ausdrückt wie: „Der Mensch ist auch in Ketten frei“, „Gedanken lassen sich nicht einsperren“ usw. usf.

Wie laut man aber auch diese „Freiheit“ verkündigte, wie sehr man sie auch mit den leuchtenden Farben philosophischer Rhetorik ausmalte, die Tatsache blieb bestehen, daß die Situation einer Epoche, die gezwungen ist, nur an das zu appellieren, was sich „unter der Schädeldecke“ befindet, tragisch ist, denn zu etwas anderem ihre Zuflucht zu nehmen, dazu ist sie einfach außerstande: das wäre – „unreal“. Tragisch ist das Schicksal einer solchen Epoche, die bereits ihre Widersprüche enthüllt und die Menschen dazu gebracht hat, ein anderes Leben zu wünschen, die aber noch nicht die realen gesellschaftlichen Kräfte geschaffen hat, die berufen sind, dieses neue Leben in die Wirklichkeit umzusetzen. Eine solche Epoche lehrt die Menschen (die zu ihrer Zeit fort-[14]schrittlichen Menschen selbstverständlich) viel früher zu fliegen, als sie ihnen Flügel gibt. Dadurch, daß sie in ihnen den leidenschaftlichen Drang zu einem neuen Leben wachruft, vergrößert sie nur den Abgrund zwischen dem, was diese Menschen in der realen Wirklichkeit darstellen, und dem, was sie in ihren Idealen sind. Nicht umsonst ruft diese Diskrepanz von Zeit zu Zeit bei ihnen einen tiefen Seufzer hervor: „Wozu sind wir bloß aufgewacht?“ (Herzen)

Die Größe der fortschrittlichen Menschen, d. h. der führenden Köpfe in solchen Epochen besteht besonders in ihrer Fähigkeit, ihre Ideale unter Bedingungen zu verteidigen, unter denen jede „Zelle“ ihrer Umwelt, jede Äußerung ihres eigenen realen Lebens in krassstem Widerspruch zur Wirklichkeit steht und diese dem Anschein nach keinerlei Anlaß bietet, auf eine bessere Zukunft, auf einen unvermeidlichen Sieg des Ideals zu hoffen. Diese Menschen befinden sich in dem hoffnungslosen Zwiespalt zwischen dem, was sie sein wollen, und dem, was sie als Zeitgenossen dieses heutigen, und nicht des anderen, morgigen Lebens sind. Das ist in der Regel entweder Geistesgröße, fähig, „durch die Jahrhunderte zu schauen“ (Raditschew), oder Erhabenheit des sittlichen Geistes, oder sich in der „Fähigkeit zu träumen“ ausdrückende künstlerische Größe. Es kann aber auch Größe des „Glaubens“ sein, der dann entsteht, wenn man weder logisch, noch ethisch, noch ästhetisch das zu begründen vermag, wonach zu streben die Widersprüche der Epoche anspornen. In allen Fällen jedoch trägt diese Größe den Stempel der Tragik, den Stempel des Zwiespalts zwischen dem, was ist, und dem, was sein wird, was sein müßte, was man ersehnt.

Zum Glück dauern aber solche Epochen nicht „ewig“. Meistens sind es Übergangsepochen. Ihr „tragischer“ Charakterzug ist ein Anzeichen ihrer Vergänglichkeit. Die Tragik des Daseins der fortschrittlichen Menschen in diesen Epochen bezeugt, daß ein solcher Übergang im

Grunde genommen *bereits begonnen* hat. Der Widerspruch zwischen den Idealen der fortschrittlichen Menschen und ihrem realen „schmählichen“ empirischen Sein ist lediglich die Übertragung des [15] objektiven Widerspruchs der Entwicklung der materiellen Wirklichkeit auf die „menschliche Ebene“.

Die „ideale Freiheit“ ist in Wirklichkeit nichts anderes als die *abstrakte Negierung* der „Notwendigkeit“. Sie steht in direkter Abhängigkeit von der konkreten, „positiven“ Versklavung des Menschen durch die materiellen Bedingungen und ihre Widersprüche. Eben daraus erklärt sich die Tatsache, daß sich die deutschen Denker gerade in der Epoche am meisten mit der Schaffung der verschiedenartigsten „Freiheitsphilosophien“, „Freiheitssysteme“ und „Freiheitskonzeptionen“ befaßten, als sie reale Freiheit nicht besaßen. Die Gesellschaft war in Fesseln geschlagen, und die Aufgabe konnte in jener Periode nur darin bestehen, diese Fesseln zu erkennen. Allein auch diese Aufgabe haben die deutschen Philosophen nicht aufs beste erfüllt. Alle teilten sie die allgemeine Illusion, daß die „ideale“ Freiheit zur realen Freiheit werden könne, ohne ihre Idealität zu verlieren und ohne sich in eine ganz andere, die materielle Freiheit zu verwandeln, in jene Freiheit, die aus der „Not“ erwächst, aus dem gebieterischen „Bedürfnis“ nach realer gesellschaftlicher Umgestaltung.

Sobald sich nur die geringsten objektiven Möglichkeiten einer nicht nur idealen (und, in der Regel, „negativen“), sondern auch realen, wahren Äußerung der menschlichen Freiheit bemerkbar machen, tauchen Denker eines anderen Typus auf und erlangen Popularität. Sie rufen zur positiven Freiheit des Menschen auf, dazu, daß er sich nicht nur als „idealer“, „spiritualistischer“, sondern als „ganzer“ Mensch zeige – in realer, „wägbarer, rauher, sichtbarer“ geschichtlicher Tat, in der Revolution, die die alte Form zerbricht und eine neue Form des gesellschaftlichen Seins schafft. Hier wird auch klar, daß die „ideale“ (oder „negative“) Freiheit dem Wesen nach nichts anderes ist als eine geistige Widerspiegelung der materiellen („positiven“) *Unfreiheit* des Menschen.

Diese Tatsache ist bekanntlich von Marx und Engels allseitig analysiert worden. Sie sind zu dem Schluß gelangt, daß der Mensch nicht nur jene gestaltende Ursache ist, als die er (in idealistischer Manier) in der deutschen klassischen [16] Philosophie anerkannt worden ist. Gleichzeitig ist er die Folge, das Gestaltete. Dabei waren Marx und Engels aus Gründen der erforderlichen Polemik mit dem deutschen Idealismus gezwungen, diese zweite Seite der Frage nachdrücklich hervorzuheben, obwohl sie nicht im mindesten dazu neigten, sie von der ersten zu trennen. Ihnen gebührt das Verdienst, das Problem unter Bekräftigung des Primats dieses zweiten Moments der Wechselwirkung *dialektisch* gelöst zu haben. Marx und Engels haben gezeigt, daß die Menschheit, wenn sie sich auch bewußt ist, die Ursache der geschichtlichen Aktionen zu sein, sich bei weitem nicht immer als Folge der materiellen Bedingungen erkennt, durch die sie geschaffen wurde. Diese Erkenntnis wird nur nach und nach, in den späteren Etappen der gesellschaftlichen Entwicklung, gewonnen. Auch sie erlangt indessen *reale* Bedeutung erst zu dem Zeitpunkt, da von der Gesellschaft die Bedingungen entwickelt worden sind, unter denen der Mensch die *materiellen* Möglichkeiten erhält, auf die Voraussetzungen einzuwirken, die ihn geformt haben.³

Die vulgären Kommentatoren des Marxismus (dieselben, denen gegenüber Marx betont hatte, er sei „nicht Marxist“) hatten die Hauptsache in der marxistischen Lehre – ihre Dialektik – nicht begriffen. Deshalb haben sie die dialektische Lösung des Problems durch eine formallogische ersetzt, die die Beseitigung eines der in ihm enthaltenen Widersprüche voraussetzt. Deshalb vermochten sie ferner die ihnen gegenüber tretende dialektische Antinomie zwischen dem „freien“ und dem „bedingten“ Menschen, dem „gestaltenden Menschen“ und dem

³ Die detailliertere Darstellung der Marxschen Lösung dieses Problems ist Gegenstand des nachfolgenden ersten Abschnittes dieser Arbeit.

„Menschen, der gestaltet wird“, nur auf die ihnen einzig mögliche Weise zu lösen, indem sie nämlich den Schwerpunkt auf die Begründung der „Bedingtheit“ des gesellschaftlichen Menschen, seiner „Abhängigkeit“ vom „äußeren Milieu“ verlegten. Das Gerede, daß der Mensch „außerdem“, unter anderem, auch gestaltet, schafft usw., wurde dadurch zu einer leeren Phrase. Die Frage der mensch-[17]lichen Freiheit wurde faktisch fallengelassen. Bestenfalls war die Freiheit kein objektives Moment, nicht ebenso objektiv wie die „Notwendigkeit“, sondern ein gewisses psychologisches subjektives „Freiheitserlebnis“, ein „Freiheitsgefühl“.

Das Freiheitsproblem wurde auf diese Weise zu einem fiktiven, illusorischen Problem. Als einzige materielle Realität erwies sich die „solide“, „positive“ Notwendigkeit. Was aber die Freiheit anbetraf, die war ein Widersinn, ein „Schein“! Und auf der Stelle wurde als Beweis die durchaus richtige, aber in völliger Isoliertheit von der ganzen Marxschen Theorie genommene Schlußfolgerung Marx' untergeschoben: der Mensch wurde, lange bevor er als „selbstbewußtes“ Subjekt auftrat, bereits als bestimmtes sozialökonomisches Objekt durch Ursachen geformt, die nicht von ihm abhingen. Somit sei sein „Selbstbewußtsein“, sein „schöpferisches Ich“ nur eine bestimmte (zudem vom wissenschaftlichen Standpunkt aus bei weitem keine ideale) Methode der Erkenntnis dessen, was das Individuum bereits objektiv, in der realen sozialökonomischen Wirklichkeit, geworden war.

Diese Schlußfolgerung an sich ist richtig. Auf ihr zu bestehen hält jeder Marxist für unerlässlich. Doch Marx hätte sich kaum mit diesen „ökonomisch-materialistischen“ und vulgärsoziologischen Auslegungen seiner Lehre einverstanden erklärt, in denen die Freiheit lediglich als subjektives Erlebnis, ja sogar nur als „Schein“ oder „Imagination“ fungierte. Wenn aber die Freiheit „Einbildung“, „Imagination“ oder „Schein“ ist, verlohnt es sich dann, ihretwegen eine Revolution zu machen? Genügte es zur Erlangung einer solchen „scheinbaren“ Freiheit nicht, durch die Mittel ideologischer Einwirkung in der Gesellschaft eine „uns erhebende“ Illusion zu verbreiten, die jedem Individuum das subjektive Empfinden der Freiheit gäbe?

In dieser Frage erlitten die Vulgarisatoren des Marxismus eine tödliche Niederlage. Nebenbei bemerkt beharrten zum Teil deswegen die Idealisten aus der Zeit von Marx, die den Beweis zu führen versuchten, daß der „sich seiner bewußte“ Mensch die Ursache und der real handelnde Mensch die Folge sei, auf ihren theoretischen Positionen.

[18] Somit stehen sich wiederum die zwei Seiten der Wechselwirkung gegenüber: die ideelle und die materielle, der Mensch als Ursache und der Mensch als Folge, der gestaltende Mensch und der Mensch, der gestaltet wird, der „freie“ und der „abhängige“ Mensch. Wo ist der Ausweg? Gelangen wir nicht in die gleiche „schlechte Unendlichkeit“ der menschlichen Geschichte, die immer wieder die Ursache in Wirkung und die Wirkung in Ursache verwandelt, ohne es uns je zu ermöglichen, den *Grund* für diese endlose Wechselwirkung zu begreifen? Wird sich nicht auch im Zusammenhang damit der Streit der Fatalisten und der Voluntaristen als unlösbar erweisen?

Allein, diese „schlechte Unendlichkeit“ hat einen Anfang – den Anfang des Menschengeschlechts, den Anfang der Menschheit –, der empirisch von konkreten Wissenschaften wie der Geschichte der Urgesellschaft, der Archäologie und der Anthropologie untersucht wird. Außerhalb der Grenzen der menschlichen Gesellschaft, des Menschengeschlechts, von „Freiheit“ zu sprechen wäre allerdings sinnlos; das ist wohl der einzige Punkt, den keine der polemisierenden Seiten bestreitet. Von diesem Punkt aus begannen vor mehr als einem Jahrhundert Marx und Engels ihre erste systematische Darstellung der materialistischen Geschichtsauffassung in der „Deutschen Ideologie“. Auch für die Aufgabe, die wir uns gestellt haben, halten wir es für zweckmäßig, von hier aus mit der Darstellung des Problems zu beginnen. [19]

I. Natur und Gesellschaft

Wir sind also zu dem Schluß gelangt, daß die Geschichte die Entscheidung über den Streit der Fatalisten und Voluntaristen zu fällen hat. Die Geschichte des *Werdens* der menschlichen Gesellschaft muß zeigen, wer „ursprünglich“ war – der „Mensch als Ursache“, oder der „Mensch als Folge“. Und die Geschichte der *nachfolgenden Entwicklung* der Menschheit muß enthüllen, auf welche Weise sich einerseits die Wechselwirkung zwischen dem gestaltenden und dem gestaltet werdenden Menschen und wie sich andererseits konkret die „Umkehrung“ der Ursache in Wirkung und vice versa realisiert hat. Nur die reale Entwicklungsgeschichte der menschlichen Gesellschaft kann uns helfen, die „Natur“ der menschlichen Freiheit zu enthüllen. Bei einer derartigen Fragestellung verwandelt sich das Problem des „Ursprungs“ der Freiheit in das Problem der Analyse der realen Geschichte der Menschwerdung, d. h. der Geschichte der Umwandlung des tierischen Ahnen des Menschen in den eigentlichen Menschen. Diese Geschichte ist gleichzeitig die Geschichte der Befreiung des werdenden Menschen aus der Macht der rein biologischen Gesetzmäßigkeiten, aus der Macht der „Natur als solcher“.

Von welchem „Punkt“ begann also die Umwandlung unserer animalischen Vorfahren in den Menschen? Mit dem Augenblick, als bei ihm (und zwar unbekannt woher) die Fähigkeit zum logischen Denken auftauchte? Oder vielleicht von dem Augenblick an, da bei ihm das „sittliche Selbstbewußtsein“, die Neigung zu absolut selbständiger Lösung der „sittlichen Antinomien“ entstand? Oder war dieser Punkt vielleicht das Auftreten der Fähigkeit zum ästhetischen Schaffen?

[20] Die Besonderheit der formulierten Fragestellungen (die noch heutigentags in der Philosophie und in den gesellschaftlich-politischen Theorien kursieren) ist eine peinliche logische Ungenauigkeit. Obwohl diese Fragestellungen das Problem der *Entstehung*, des *Werdens* des Menschen lösen sollen, wird in ihnen als Ausgangspunkt dieser Entstehung ein Zeitpunkt angenommen, da unser Tierahn *bereits Mensch geworden*, als solcher also bereits entstanden war. Setzen doch sowohl die Fähigkeit zum logischen Denken als auch das moralische Selbstbewußtsein und die ästhetische Fähigkeit bereits den voll herausgebildeten, den *gewordenen* Menschen voraus. Folglich heben derartige „Fragestellungen“ faktisch die Frage selbst auf.

Will man die Frage nach der Entstehung des Menschen in ernsthafter Weise stellen, so muß als Ausgangspunkt jenes Stadium genommen werden, in dem der Tierahn des Menschen *noch nicht* Mensch war. Danach muß man weiter verfolgen, welche *natürlichen* strukturellen Veränderungen des Seins dieses animalischen Vorfahren dazu geführt haben, daß er sich von der Tierwelt „losriß“, worin er aufhörte, ein Tier im buchstäblichen Sinne des Wortes zu sein, obwohl er noch kein einziges spezifisch menschliches Merkmal erworben hatte. Schließlich muß analysiert werden, welche gesetzmäßigen Besonderheiten der Daseinsweise dieses Wesens, das schon nicht mehr Tier und noch nicht Mensch war, seine eigene „natürliche“ Entwicklung mit Notwendigkeit zum Prozeß seiner Umwandlung in den Menschen machte. Nur eine solche Fragestellung bewahrt uns sowohl vor einer willkürlichen „Köpfung“ des Problems wie vor dem Teleologismus, bei dem das objektive *Resultat* des Prozesses bewußt oder unbewußt auf das *Motiv* und den *Anfang* dieses Prozesses übertragen, zum ursprünglichen Impuls und zur treibenden Ursache dieses ganzen Problems gemacht wird.

Folglich besteht das Wesen der Problemstellung darin, bei unserem Tierahnen keine einzige der spezifisch menschlichen Eigenschaften vorauszusetzen, sondern einfach zu analysieren, welche „natürlichen“ Veränderungen im Leben eines solchen „reinen Naturwesens“, wie es unser animalischer [21] Vorfahre war, vor sich gegangen sind. Dabei darf der Akzent nicht so sehr auf eine übereilte Verweisung auf jene Erscheinungen im Leben dieses animalischen Vorfahren

gelegt werden, die ihn dem Menschen „näherbrachten“, als auf diejenigen (nicht immer und unbedingt „mensenähnlichen“) Momente, die ihn von der übrigen Tierwelt „entfernten“.

Im Grunde ist das die Art des Vorgehens, die Wissenschaften wie die Archäologie, die Anthropologie, die Geschichte der Urgesellschaft bei der Erforschung der „empirischen Geschichte“ der Entstehung des Menschen und der menschlichen Gesellschaft anzuwenden bestrebt sind. Nach den Daten dieser Wissenschaften entstanden und entwickelten sich die Eigenschaften und Fähigkeiten der einzelnen menschlichen Individuen als Ableitungen aus jenen natürlichen Arten der Gemeinschaft, in denen sich die Mitglieder einer gentilen Herde, einer urgemeinschaftlichen Horde und anderer „natürlicher Kollektive“, die der historischen Veränderung unterlagen, befunden haben. Sämtliche sozialen Fähigkeiten haben sich vor allem entwickelt als Eigenschaften und Fähigkeiten der „natürlichen Kollektive“ im ganzen, und erst danach wurden sie zu Eigenschaften und Fähigkeiten ihrer einzelnen Mitglieder.

Bevor die ersten Anzeichen des ethischen Bewußtseins, der ästhetischen und logischen Fähigkeit in Erscheinung traten, vergingen viele, viele Jahrtausende eines „verständnislosen“ (im Sinne des Nichtvorhandenseins von logischem Denken), „sittenlosen“ (im Sinne des Nichtvorhandenseins eines ethischen Bewußtseins) und „unästhetischen“ (im Sinne des Nichtvorhandenseins der ästhetischen Fähigkeit) Daseins der gentilen Gemeinschaftsformen unserer Tiervorfahren, die bereits eine gewisse *Fähigkeit zur Herstellung von Werkzeugen* besaßen. Es waren dies sicherlich nur sehr primitive Werkzeuge. Jedoch eben die kollektiv entwickelte und dem Kollektiv eigene Fähigkeit, sie herzustellen, war jenes erste – und entscheidende! – Merkmal, das die Herde halbanimalischer Vorfahren des Menschen von der ganzen übrigen „Tierwelt“ unterschied. Dabei ist zu beachten, daß die Unterscheidung in der Realität gegeben war. Eben dieser Akt war der [22] allererste – rein menschliche – Akt der werdenden Menschheit, obschon er noch kein einziges konkretes Glied der gentilen Herde zum Menschen machte.

„Man kann die Menschen“, schrieb Marx, „durch das Bewußtsein, durch die Religion, durch was man sonst will, von den Tieren unterscheiden. Sie selbst fangen an, sich von den Tieren zu unterscheiden, sobald sie anfangen, ihre Lebensmittel *zu produzieren*...“¹

Eine Besonderheit der urgemeinschaftlichen Produktion war viele Jahrtausende lang, daß kein Teilnehmer an dem von der urgemeinschaftlichen Horde vollzogenen Arbeitsprozeß logisches oder sittliches oder sonst ein Bewußtsein besaß. Deshalb sah die urgemeinschaftliche Arbeit nicht so aus, daß der Mensch zuerst (in seinem Bewußtsein oder auf dem Papier) einen Plan, ein „ideales Bild“ des herzustellenden Gegenstandes, anfertigte und dann durch dieses ihm bewußt gewordene Ziel die Methode und den Charakter seiner Handlungen bestimmte. Wenn wir uns mit der (gegen den Idealisten Hegel gerichteten) Leninschen These: „die Praxis des Menschen, milliardenmal wiederholt, prägt sich dem Bewußtsein des Menschen als Figuren der Logik ein“², einverstanden erklären, dann müssen wir konsequent sein und eine hinreichend lange Periode der *schon menschlichen* Praxis voraussetzen, in der *keiner*, der an dieser Praxis teilhatte, *bereits logisches Bewußtsein besaß*. So verhielt sich die Sache in der urgemeinschaftlichen Horde.

Das Bewußtsein dessen, was der „Mensch“ tut und warum er es tut, entstand erst viele Jahrtausende später. Bis dahin trat das, was wir erkanntes Ziel und ideellen Plan der Tätigkeit nennen, in der „rein gegenständlichen“ Form des Modus des Zusammenlebens der urgemeinschaftlichen Horde als Ganzes auf, der sich natürlich herausgebildet hatte und instinktartigen Charakter besaß. Die Produktion der ersten Werkzeuge trug die Merkmale einer ebensolchen natürlichen (und [23] freilich unbewußten) Funktion der urgemeinschaftlichen Horde als Ganzes, wie es die kollektive Sorge um die Nachkommenschaft, um die Erhaltung der Art war.

¹ K. Marx/Friedrich Engels, Die deutsche Ideologie, in K. Marx/F. Engels, Werke, Bd. 3, Berlin 1958, S. 21.

² W. I. Lenin, Philosophische Hefte, in: Werke, Bd. 38, Berlin 1964, S. 208.

Nebenbei bemerkt trennten sich gerade deshalb Werkzeuganfertigung und Werkzeuggebrauch vom Werkzeug selbst und „verankerten sich“ in der kollektiven Tätigkeit der Horde, weil das Arbeitswerkzeug nicht von dem vereinzelt Einzelwesen, sondern von einem Mitglied der Horde, das ganz in ihr „aufging“, zudem unter den Bedingungen eines innerhalb der Horde bereits vorhandenen gegenseitigen „Arbeitsaustausches“ und im Zuge der Durchführung gemeinsamer Handlungen hergestellt wurde. Ebendeshalb fungierte das Werkzeug auch als wirkliches Arbeitswerkzeug, im Unterschied beispielsweise zu dem Knüppel, dessen sich ein Affe je nach Bedürfnis bedient. Das Werkzeug wurde zu einem „natürlich wachsenden“ Organ der gemeinsamen Tätigkeit in der Horde, zu einem immer notwendigeren Glied dieser Tätigkeit. Dadurch, daß das Werkzeug als notwendiges Glied im Prozeß des gegenseitigen Tätigkeitsaustausches in der Horde fungierte, „verewigte“ es sich in dieser Tätigkeit der Horde als Ganzes, in der Struktur des realen Verhältnisses der Hordenmitglieder zueinander. Das Verfahren zur Herstellung dieses Werkzeuges und das Verfahren seiner Handhabung trennten sich von der „vergänglichen“ Hülle des Werkzeugs selbst. Übermittelt von Generation zu Generation, bekamen sie ihr eigenes (relativ selbständiges) Dasein.

Folglich war der entscheidende Umstand, der die Herde der urgemeinschaftlichen Vorfahren des Menschen von anderen Tierherden trennte, daß unter den Mitgliedern dieser Herde der den anderen Herden fehlende wechselseitige Austausch der Tätigkeit als „natürliche“ Herdenfunktion in Erscheinung trat. Dieser Umstand verwandelte erstens bereits die urgemeinschaftliche Herde selbst in eine Art „Kooperative“, d. h. in die erste Produktivkraft. Zweitens war diese Herde als „natürliche Kooperative“ ein besonders günstiges Milieu dafür, daß sich der zeitweise angewandte Knüppel und Stein in regelmäßig wiederzuerzeugende „natürliche Organe“ eines [24] produzierend tätigen Gesellschaftskörpers, in Arbeitswerkzeuge im strengen Sinne dieses Wortes verwandelten.

Alles dies ließ sich aus der urgemeinschaftlichen Horde eine besondere Form des materiellen Seins – das soziale, gesellschaftliche Sein – entstehen. Die ursprüngliche „Aktivität“ der neuen Form des materiellen Seins, die der werdenden menschlichen Gesellschaft unendlich viele Vorteile gegenüber der Tierwelt verschaffte, entsprang aus dem, wie es schien, unwichtigen Umstand, daß der wechselseitige Tätigkeitsaustausch (die „natürliche Kooperation“) von sagen wir zwanzig oder mehr Mitgliedern einer Horde eine um vieles höhere Produktivkraft ergab als die Summierung der Produktivkräfte eines jeden einzelnen von ihnen. Wobei noch zu beachten ist, daß dies auch dann der Fall war, wenn die erwähnten zwanzig Hordenmitglieder keinerlei andere Arbeitsmittel benutzten als ihre Hände, Füße und Zähne.

Die Fähigkeit, Werkzeuge herzustellen, d. h. von der physischen Muskelkraft des Menschen unterschiedene Naturkräfte zu nutzen, bildete sich *auf der Grundlage* dieser „natürlichen Kooperation“ heraus. Sie eröffnete der werdenden Menschheit eine unermeßliche Perspektive für die Entwicklung in der Zukunft.

Somit war das erste Charakteristikum des Menschen die materiell-produktive Arbeit, die von Anfang an als „einfache“ (um nicht zu sagen: einfachste) Kooperation, als wechselseitiger Tätigkeitsaustausch unter den Mitgliedern der urgemeinschaftlichen Herde (oder Horde) auftrat. Dabei vollzieht sich dieser „Tätigkeitsaustausch“ noch unbewußt: einfach deswegen, weil er ein unentbehrliches Moment der Funktionsausübung, d. h. der Lebenstätigkeit eines solchen „Naturkörpers“ ist, wie es die urgemeinschaftliche Horde war. Die Struktur des „naturwüchsigen“ Austausches der Tätigkeit gibt aufs genaueste die natürliche Struktur dieses „Körpers“ wieder. Er war von Anfang an ein Organismus, in dem die Produktion der für die Erhaltung der normalen Lebenstätigkeit seiner Glieder und seiner selbst als Ganzes erforderlichen materiellen Gegenstände gleichzeitig die Erzeugung der Verkehrsweise unter seinen Gliedern war. Die Erzeugung dieser [25] Verkehrsweise unterschied sich ursprünglich nicht von der Produktion der materiellen Gegenstände. Sie war eigentlich selber die erste *Produkt-*

tivkraft. Hier sind Marx' Worte über die einfache Kooperation voll anwendbar: „Es handelt sich hier nicht nur um Erhöhung der individuellen Produktivkraft durch die Kooperation, sondern um die Schöpfung einer Produktivkraft, die an und für sich *Massenkraft* sein muß.“³

Im Rahmen dieser Verkehrsweise wandelten sich der einfache Knüppel und der einfache Stein, deren sich die Affen bis dahin von Fall zu Fall bedient hatten, erstmalig in Arbeitsmittel um. Denn zum erstenmal war es möglich geworden, die Gebrauchsweise dieses Knüppels (im Laufe der gemeinsamen Tätigkeit der Hordenmitglieder) von einem Lebewesen zum anderen weiterzugeben. Zugleich war erstmals eine Arbeit möglich geworden, die kein bloßes „Manipulieren“ mit dem Knüppel oder dem Stein, sondern deren Verwendung für eine bestimmte Bearbeitung eines anderen Knüppels oder anderen Steins darstellte. Die an die Verkehrsweise gebundene Tätigkeitsweise eröffnete unbegrenzte Möglichkeiten für das Sammeln von Erfahrungen zur Herstellung von Werkzeug und deren Übertragung von einem Werkzeug auf das andere.

So vollzog sich Schritt für Schritt das Werden einer neuen Notwendigkeit – der sozialen Notwendigkeit, der Notwendigkeit der Verbundenheit –, die im Prozeß der materiellen Produktion entstand und aus diesem Prozeß selbst hervorging. Das war eine bittere Notwendigkeit. Sie machte unseren halbaffenartigen Ahnen kaum „freier“ als seinen Verwandten aus der benachbarten Affenherde. Eher war das Umgekehrte der Fall: die nicht bewältigten Abhängigkeiten von der Natur vermehrten sich um die entstehenden sozialen Bande und wurden zu Abhängigkeiten, die in quadratischer Potenz gesteigert waren. Doch im ganzen begann die werdende Gesellschaft bereits einige Merkmale der Freiheit im Vergleich zur Tierwelt anzunehmen. Ihr Träger war die Arbeit, wenn sie in der urgemeinschaftlichen Horde auch noch nicht jenen [26] detaillierten Charakter trug, den sie in den späteren Entwicklungsstadien der Menschheit annahm, denn sie wurde von der Horde als Ganzes verrichtet und war fast nicht auf ihre einzelnen Glieder aufzuteilen. Und im ganzen wurden ihre Charakterzüge nur von der gesamten Horde reproduziert.

Die Arbeit ist das Einzige, das Grundlegende, was der Menschheit als Ganzes die Freiheit gewährleistet. Mit dieser Feststellung ist erstmalig die Möglichkeit gegeben, die Frage nach der Freiheit aufzuwerfen.

Marx spricht in seinen „Ökonomisch-philosophischen Manuskripten“ aus dem Jahre 1844 von folgenden Merkmalen, die die menschliche Arbeit von der Tätigkeit des Tieres unterscheiden:

1. Das Tier „produziert nur, was es unmittelbar für sich und sein Junges bedarf“. Anders ausgedrückt, „es produziert einseitig, während der Mensch universell produziert“.
2. Das Tier „produziert nur unter der Herrschaft des unmittelbaren physischen Bedürfnisses, während der Mensch selbst frei vom physischen Bedürfnis produziert“.
3. Das Tier „produziert nur sich selbst“. Der Mensch „reproduziert“ in seiner Produktionstätigkeit „die ganze Natur“.
4. Das „Produkt“ des Tieres „gehört unmittelbar zu seinem physischen Leib, während der Mensch frei seinem Produkt gegenübertritt“.
5. „Das Tier formiert (die Materie – *J. D.*) nur nach dem Maß und dem Bedürfnis der species, der es angehört, während der Mensch nach dem Maß jeder species zu produzieren weiß und überall das inhärente Maß dem Gegenstand anzulegen weiß; der Mensch formiert daher auch nach den Gesetzen der Schönheit.“⁴

³ K. Marx, Das Kapital, Bd. I, in: K. Marx/F. Engels, Werke, Bd. 23, Berlin 1962, S. 345.

⁴ K. Marx, Zur Kritik der Nationalökonomie. Ökonomisch-philosophische Manuskripte in K. Marx/F. Engels, Kleine ökonomische Schriften, Berlin 1955, S. 104 f. [MEW, Bd. 40, S. 517]

Selbstverständlich ist die von der urgemeinschaftlichen Horde verrichtete Arbeit unendlich weit entfernt von der entwickelten Form der menschlichen Arbeit. Allein, bereits [27] in ihr zeichnen sich deutlich jene Tendenzen ab, die sie mit Notwendigkeit – durch viele Jahrtausende hindurch – gerade zu dieser Form der Arbeit führen. Diese Tendenzen werden bestimmt erstens durch das objektive gesellschaftliche Wesen der Arbeit als solcher, demzufolge der werdende Mensch von Anbeginn an der Produktion dessen teilgenommen hat, was für die ganze Horde notwendig war, und nicht nur für ihn allein und sein Junges. Dieser Umstand aber ließ bereits während der ersten Etappen der Entwicklung der Arbeit die Tendenz erkennen, unseren fernen Vorfahren dem Produkt seiner Arbeit gegenüber in eine verhältnismäßig selbständige Lage zu setzen. Schließlich machte er die Produktion nicht nur dann notwendig, wenn das betreffende Hordenmitglied (oder sein Junges) ein Bedürfnis nach diesem oder jenem Produkt empfand, sondern sogar auch dann, wenn es dieses Bedürfnis *nicht* hatte. Zweitens hängen diese Tendenzen damit zusammen, daß die Produktion von Arbeitswerkzeugen spezifisch für die menschliche Produktion ist. Die Folge dieser Besonderheit der Arbeit war die zunehmende Einbeziehung einer immer größeren Anzahl von Gegenständen der äußeren Natur in ihren Bereich. Daraus resultierte die Tendenz zur „Universalität“ der menschlichen Arbeit, die im Endeffekt zur „Reproduktion“ der „ganzen Natur“ werden sollte. „Die Universalität des Menschen erscheint praktisch eben in der Universalität, die die ganze Natur zu seinem *unorganischen* Körper macht, sowohl insofern sie 1. ein unmittelbares Lebensmittel, als inwiefern sie [2.] die Materie, der Gegenstand und das Werkzeug seiner Lebenstätigkeit ist.“⁵

Die fortschreitende „Einbeziehung“ der Natur in den Schmelztiegel der menschlichen Arbeit, in dem sie eine Art „Umschmelzung“ erfährt, nennt Marx auch „Vermenschlichung“ der Natur. Diese in vielen Jahrtausenden der menschlichen Geschichte bewirkte „Vermenschlichung“ der Natur ist so weit gediehen, daß dem Menschen jetzt „selbst die Gegenstände der einfachsten ‚sinnlichen Gewißheit‘ ... nur durch die gesellschaftliche Entwicklung, die Industrie und [28] den kommerziellen Verkehr gegeben“⁶ sind, während die Natur in der Gestalt, in der sie der menschlichen Geschichte voraufging, „heutzutage, ausgenommen etwa auf einzelnen australischen Koralleninseln neueren Ursprungs, nirgends mehr existiert“⁷.

Indessen bedeutete das Faktum einer solchen „Vermenschlichung“ der Natur durch die Arbeit für die Begründer des Marxismus keineswegs eine „Idealisierung“ oder gar „Subjektivierung“ der Natur. Marx hat ausdrücklich betont, daß „dabei die Priorität der äußeren Natur bestehen“⁸ bleibt. Aus der Tatsache, daß der Mensch die Natur immer mehr und mehr umgestaltet, sie „vermenschlicht“ und zugleich damit auch seine eigene Natur verändert, folgt keinesfalls, daß dadurch etwa die Objektivität dieser Natur „aufgehoben“ wird. Deshalb kann man nur davon sprechen, wie diese „zweite“, die „vermenschlichte“ Natur beschaffen ist, und nicht davon, welcherart die Natur an und für sich ist, unabhängig vom Menschen, in ihren eigenen materiellen Gesetzmäßigkeiten. Eine solche Schlußfolgerung kann nur ein Mensch ziehen, der die dualistische Zerreißen der Natur, die Gegenüberstellung der „vermenschlichten“ und der „nicht-vermenschlichten“ Natur als gewissermaßen zwei verschiedene Substanzen verfißt. Die noch nicht Objekt der menschlichen Praxis gewordene Natur der bereits infolge der menschlichen Tätigkeit umgestalteten Natur gegenüberzustellen hält ein Marxist für ebenso unberechtigt, wie es das Kantsche Auseinanderreißen „des Dinges an sich“ und des „Dinges für uns“ ist.

Für den Marx der „Ökonomisch-philosophischen Manuskripte“ aus dem Jahre 1844 und für den Marx des „Kapital“ war die „Vermenschlichung“ der Natur in der „produktiven“ Tätigkeit des Menschen der Beweis für die „Einheit“ (Identität) von Mensch und Natur, der Aus-

⁵ Ebenda, S. 103.

⁶ K. Marx/F. Engels, die deutsche Ideologie, a. a. O., S. 43.

⁷ Ebenda, S. 44.

⁸ Ebenda.

druck dieser „Einheit“, die Entfaltung dieser „Einheit“ und ihre volle Verwirklichung. Diese Identität von Mensch und Natur hat Marx am [29] besten in der folgenden Formulierung ausgedrückt: „Der Mensch *lebt* von der Natur, heißt: Die Natur ist sein *Leib*, mit dem er in beständigem Prozeß bleiben muß, um nicht zu sterben. *Daß das physische und geistige Leben des Menschen mit der Natur zusammenhängt, hat keinen andren Sinn, als daß die Natur mit sich selbst zusammenhängt, denn der Mensch ist ein Teil der Natur.*“⁹

Wie aus der zitierten Äußerung ersichtlich, unterläßt es Marx, wenn er den „Primat“ der äußeren Natur, ihre „Ursprünglichkeit“ gegenüber dem Menschen und der Menschheit hervorhebt, andererseits nicht, mit Nachdruck darauf hinzuweisen, daß der Mensch ein gesetzmäßiges Produkt der Entwicklung der Natur ist, das ein „Teil“ von ihr bleibt, unbeschadet aller Erfolge seiner – „rein menschlichen“ – Entwicklung, unbeschadet aller Erfolge bei der „Vermenschlichung“ der Natur. Somit ist, was an der Oberfläche wie das Verhältnis des Menschen zur Natur aussieht, *im Grunde das Verhältnis dieser Natur zu sich selbst.*

„... der wirkliche, leibliche, auf der festen wohlgerundeten Erde stehende, alle Naturkräfte aus- und einatmende *Mensch*“¹⁰ – das ist das Bild, das der Materialist Marx vom gesellschaftlichen oder sozialen Menschen hat. So stellt er sich auch dessen Verhältnis zur Natur vor. Und durch den Menschen als gegenständliches, leibliches Naturwesen entsteht das „Verhältnis der Natur zu sich selbst“. Dieser reale Mensch, nicht aber der mythische „Gottessohn“, wie ihn die Religion bietet, oder das spiritualistische „Selbstbewußtsein“, das „Ich“ der idealistischen Philosophie, „wirkt gegenständlich“, denn das „Gegenständliche“ liegt in seiner Wesensbestimmung. Deshalb „schafft“ oder „setzt“ er „*nur Gegenstände*“, weil er „durch Gegenstände gesetzt ist“, weil er „von Haus aus Natur ist“.¹¹

[30] Da nun der Mensch von Anbeginn eben als Naturwesen, als Teil der einheitlichen natürlichen Welt „wirkt“ oder handelt, können offensichtlich auch die Resultate dieser Tätigkeit – die „vermenschlichte Natur“, die „menschlich angeeignete Welt“ – keinesfalls etwas sein, das zu den Naturzusammenhängen in Widerspruch steht. Das aber bedeutet, daß die Entwicklung der Menschheit und die fortschreitende – immer „universelleren“ Charakter annehmende – „Vermenschlichung der Natur“ nicht zur Trennung, nicht zur Entfremdung von Mensch und Natur, sondern zu einer reicheren Gestaltung der Zusammenhänge mit der Natur, zu einer Entfaltung der ursprünglichen Identität von Mensch und Natur führt.

„Wie der Wilde mit der Natur ringen muß, um seine Bedürfnisse zu befriedigen, um sein Leben zu erhalten und zu reproduzieren, so muß es der Zivilisierte, und er muß es in allen Gesellschaftsformen und unter allen möglichen Produktionsweisen. Mit seiner Entwicklung *erweitert sich dies Reich der Naturnotwendigkeit*, weil die Bedürfnisse; aber zugleich erweitern sich die Produktivkräfte, die diese befriedigen.“¹²

Darin besteht im Grunde genommen auch der Sinn der Identität des Menschen – des gesellschaftlichen Menschen! – mit der Natur: Je mehr sich der Mensch die Natur *unterwirft*, um so mehr erweitert sich die Sphäre seiner Verbindung mit und seiner *Abhängigkeit* von ihr. Obwohl diese „Abhängigkeit“ bereits einen anderen, nicht „rein tierischen“, sondern menschlichen Charakter trägt, bleibt sie ein Abhängigsein des Menschen von immer zahlreicheren und vielfältigeren für die menschliche Existenz erforderlichen Naturgegenständen, ein Abhängigsein von der Natur als Ganzem.

⁹ K. Marx, Zur Kritik der Nationalökonomie, a. a. O., S. 103 (Hervorhebung des letzten Satzes von *J. D.*). [MEW, Bd. 40, S. 516]

¹⁰ K. Marx, [Kritik der Hegelschen Dialektik und Philosophie überhaupt], in: K. Marx/F. Engels, Die heilige Familie und andere philosophische Frühschriften, Berlin 1953, S. 84. [MEW, Bd. 40, S. 577]

¹¹ Ebenda.

¹² K. Marx, Das Kapital, Bd. III, in: K. Marx/F. Engels, Werke, Bd. 25, Berlin 1964, S. 828 (Hervorhebung von *J. D.*).

Der heutige Mensch benötigt viel mehr von der Natur als sein tierähnlicher Vorfahre. Darin liegt die Quelle seiner Herrschaft über die Natur und seiner Abhängigkeit von ihr. Diese Abhängigkeit, die zusammen mit der Herrschaft des Menschen über die Natur wächst, und zwar *im Verhältnis* dieser Herrschaft, drückt sich beiläufig in dem einfachen Um-[31]stand aus, daß die heutige Gesellschaft für die Erhaltung der elementaren menschlichen Existenz ihrer Glieder eine schon im Vergleich zu einem einzigen Jahrhundert zuvor unermesslich größere Quantität an Kraft und Energie aufwenden muß. Deshalb würde in unserer Zeit eine allgemeine Einstellung der Produktion, und sei es nur auf einen Monat, die Gefahr ungezählter Leiden heraufbeschwören, wie sie der Menschheit früher nie gedroht hätten. Auf unsere Zeit trifft in noch größerem Maße als auf das 19. Jahrhundert die folgende von Marx in der Polemik gegen Feuerbach getroffene Feststellung zu: „So sehr ist diese Tätigkeit, dieses *fortwährende* sinnliche Arbeiten und Schaffen, diese Produktion die Grundlage der ganzen sinnlichen Welt, *wie sie jetzt existiert*, daß, wenn sie auch nur für ein Jahr unterbrochen würde, Feuerbach eine ungeheure Veränderung nicht nur in der natürlichen Welt vorfinden, sondern auch die ganze Menschenwelt und sein eignes Anschauungsvermögen, ja seine Eigne Existenz *sehr bald* vermissen würde.“¹³

So bedeutet die moderne Herrschaft über die Natur nicht nur eine wachsende Freiheit im Verhältnis zu ihr, sondern auch eine wachsende Abhängigkeit von ihr, die sich ausdrückt in der Notwendigkeit, diese Herrschaft mit allen Mitteln aufrechtzuerhalten – täglich, stündlich, jede Minute, um nicht immense Katastrophen zu gewärtigen. Es ist dies eine sehr eigenartige Abhängigkeit – die Abhängigkeit des „Herrn“ von seinem eigenen „Sklaven“, zudem eine solche Abhängigkeit, die mit zunehmender Herrschaft über den „Sklaven“ wächst.

Die Freiheit kann sich niemals der Notwendigkeit entledigen; die Notwendigkeit ist ihr „Schicksal“. Diese Überlegung darf indessen durchaus kein Grund zu pessimistischen Folgerungen und zu dem weinerlichen Schluß sein, daß es, wenn wir uns schon niemals der Notwendigkeit entledigen können, dann doch vergebene Mühe sei, überhaupt zu kämpfen. Es ist für die Menschheit durchaus nicht gleichgültig, ob die Notwendigkeit in der „unmenschlichen“ Form von Naturkata-[32]strophen auftritt oder *menschliche Züge der Freiheit* annimmt, ob sie sich wie der „Elefant im Porzellanladen“ aufführt oder gewissermaßen gesittet zwischen den subtilsten Werken des menschlichen Genius einherschreitet, ohne ihnen Schaden zu tun.

In der Universalität, mit der die Gesellschaft die Natur „vermenschlicht“, liegt das Wesen, der Kern der als universelles Schaffen begriffenen menschlichen Freiheit. Denn diese „Vermenschlichung“ der Natur ist *Reproduktion* der Natur, im Unterschied zu ihrem bloßen *Konsum* durch die Tiere. Dabei eine Reproduktion nicht einfach in ihrer früheren „sich selbst gleichen“ Qualität, sondern in jener Qualität, die Marx als „Resurrektion (Auferstehung – *d. Ü.*) der Natur“ charakterisiert: „... die *Gesellschaft* ist die vollendete Wesenseinheit des Menschen mit der Natur, die wahre Resurrektion der Natur, der durchgeführte Naturalismus des Menschen und der durchgeführte Humanismus der Natur.“¹⁴

Der Mensch erweckt die Natur im wortwörtlichen Sinne aus dem Schlaf, denn er zwingt sie dazu, *seine* Formen hervorzubringen, die sie „selber“ – d. h. wenn sie eine solche notwendige Stufe ihres Seins wie die menschliche Gesellschaft vermieden hätte – niemals erzeugt hätte. Hätte die Natur den Menschen nicht zur Welt gebracht, wären alle diese Formen ihre nicht realisierten Möglichkeiten, ihre ungeborenen Geschöpfe geblieben.

Der Mensch besitzt indes seine „Universalität“ (und zusammen mit ihr die Freiheit) in erster Linie als Vertreter der „Gattung“, der Gesellschaft als Ganzem. Das aber bedeutet:

¹³ K. Marx/F. Engels, Die deutsche Ideologie, a. a. O., S. 44 (Hervorhebungen von *J. D.*).

¹⁴ K. Marx, Zur Kritik der Nationalökonomie, a. a. O., S. 129. [MEW, Bd. 40, S. 538]

1. „Das Gattungsleben, sowohl beim Menschen als beim Tier, besteht physisch einmal darin, daß der Mensch (wie das Tier) von der unorganischen Natur lebt, und um so universeller der Mensch als das Tier, um so universeller ist der Bereich der unorganischen Natur, von der er lebt.“¹⁵

2. „Der Mensch ist ein Gattungswesen, nicht nur indem er praktisch und theoretisch die Gattung, sowohl seine eigne [33] als die der übrigen Dinge, zu seinem Gegenstand macht, sondern – und dies ist nur ein Ausdruck für dieselbe Sache – sondern auch indem er sich zu sich selbst als der gegenwärtigen, lebendigen Gattung verhält, indem er sich zu sich als einem *universellen*, darum freien Wesen verhält.“¹⁶

3. „In der Art der Lebenstätigkeit liegt der ganze Charakter einer species, ihr Gattungscharakter, und die freie bewußte Tätigkeit ist der Gattungscharakter des Menschen.“¹⁷

Wie wir sehen, geht es im vorliegenden Falle nicht um die Freiheit des Menschen als *ein* konkretes Individuum, sondern um die Freiheit des Menschen als Vertreter der „Gattung“, als Vertreter der Gesellschaft als Ganzes. Das ist eine gewisse Konkretisierung des Begriffs der Freiheit vom Gesichtspunkt ihres Inhalts, wobei sich dieser Inhalt als gesellschaftlicher Inhalt enthüllt, als die Arbeit, die die *Substanz* – das tiefste Wesen, die fundamentale Grundlage – der menschlichen Freiheit ist. Die Arbeit tritt hier als Spinozas „*causa sui*“ („Ursache ihrer selbst“), als universelles Verhältnis der Natur „zu sich selbst“ auf. Allein, eben weil dies das Charakteristikum der Freiheit *des Menschen als Vertreter der Gesellschaft im Ganzen* ist, hat es unmittelbare Bedeutung nur bei einem Vergleich der Spezies „Mensch“ mit den Tiergattungen und -arten. Folglich kann es in dieser Formulierung nicht für einen Vergleich der Freiheit des einen Individuums mit der Freiheit des anderen Individuums verwendet werden. Vorerst befinden wir uns noch in der Sphäre der Gegenüberstellung von „Freiheit“ und „Unfreiheit“. Die allgemeinsten Wesenszüge der „Freiheit“ als solcher (in ihrer Unterscheidung zur Unfreiheit) decken sich mit den allgemeinsten Definitionen der Arbeit, der menschlichen Produktion. Von dieser – noch „rein äußerlichen“ – Definition der Freiheit bis zu ihrer konkreten – „inneren“ – Definition, die es ermöglichen würde, die Voraussetzungen der Freiheit zu analysieren, wie sie innerhalb der Gesellschaft „verteilt“ sind, ist ein riesiger Abstand. Vorläufig können wir von der menschlichen Freiheit nur im Unterschied zu der tierischen „Unfrei-[34]heit“ im allgemeinen sprechen, ohne den Begriff des *Ausmaßes* der Freiheit oder den Begriff der *Entwicklung* der Freiheit zu verwenden. Hier können wir nur die ziemlich triviale Tatsache festhalten, daß der Mensch als Vertreter seiner „Gattung“ im Unterschied und im Gegensatz zu den Individuen einer beliebigen Tiergattung frei ist, denn der Quell des menschlichen Lebens, das gesellschaftliche Sein, hat keine Grenzen seiner Entwicklung, und in diesem Sinne ist es ebenso universell wie es frei ist.

Dieser Umstand wird gleichfalls dadurch bestätigt, daß dem Menschen sowohl Bewußtsein wie „Selbstbewußtsein“ gegeben sind, die keine einzige Tiergattung besitzt. Das Bewußtsein und das „Selbstbewußtsein“ des Menschen ist sein spezifisches Charakteristikum eben als universelles Wesen, als Wesen, das imstande ist, alles im Universum (und das Universum im Ganzen) in dem Maße zum Gegenstand seiner Untersuchung zu machen, wie die gesamte Gesellschaft es zum Gegenstand praktischer Aneignung macht. In diesem Sinne ist das Bewußtsein ein Kennzeichen des Menschen als eines freien und universellen Wesens. Freilich ist es nur eines der Charaktermerkmale des Menschen und – wie wir sehen werden – durchaus nicht das entscheidende.

Wir haben also das Faktum festgehalten, daß der Mensch als Vertreter der Gattung frei ist im Unterschied zum Tier. Allein, der Hinweis darauf, daß das Maß der Freiheit jedes Individu-

¹⁵ Ebenda, S. 103. [Ebenda, S. 515]

¹⁶ Ebenda.

¹⁷ Ebenda, S. 104. [Ebenda, S. 516]

ums die Freiheit der Gesellschaft im Ganzen, der Grad seiner „Erhebung“ über die Tierwelt ist, gibt dem realen menschlichen Individuum nicht viel. Denn für jeden Menschen ist das Problem der Freiheit das Problem seines individuellen, persönlichen „Anteils“ an der Freiheit der Gesellschaft, für die das Maß nicht der Vergleich mit dem Tier, sondern der Vergleich mit dem Mitmenschen, mit dem Grad der Freiheit eines anderen Menschen ist. Und insofern ich auf die Willkür eines anderen Menschen als Grenze meiner eigenen Freiheit stoße, interessiert mich die Frage, welche Grenzen der Freiheit der Gesellschaft im Ganzen gesetzt sind, herzlich wenig (auf jeden Fall verliert sie für mich die erstrangige Bedeutung). Die Vorstellung von den „Grenzen“ der [35] Freiheit der Gesellschaft als Ganzes (oder von der „Unbeschränktheit“ ihrer Freiheit) bereitet mir kaum Freude, wenn ich mich *innerhalb* dieser „Grenzen“ *nicht* frei fühle. Die Grenzen der Freiheit der Gesellschaft in jeder geschichtlichen Etappe ihrer Entwicklung sind für das Individuum absolute Grenzen, deren Bereich es nicht überschreitet. Die Frage jedoch, wie die Freiheit der Individuen innerhalb dieser Grenzen „verteilt“ ist, interessiert den einzelnen brennend.

Demnach reduziert sich das Problem jetzt darauf, von der „äußeren“ Auffassung der Freiheit zu ihrer „inneren“ Auffassung, vom „Extensiven“ zum „Intensiven“ überzugehen. Unsere Konkretisierung des Begriffs der Freiheit muß dazu führen, daß mit seiner Hilfe entschieden werden kann, wie sich die Freiheit eines Individuums zur Freiheit eines anderen Individuums verhält. Entweder läßt die allgemeine Auffassung der Freiheit es zu, den Freiheitsbegriff so zu konkretisieren und so zu entwickeln, daß das gegebene Problem gelöst werden kann, oder er verwandelt sich in eine hübsche Gedankenspielerei im leeren Raum der Abstraktion.

Sobald wir aber die Frage nach dem Verhältnis der Freiheit eines Individuums zur Freiheit eines anderen konkret-historisch stellen, stoßen wir sogleich auf den Umstand, daß die Menschen niemals in der Geschichte als isolierte, vereinzelt soziale „Atome“ (oder „Monad(en)“) in Erscheinung treten. In der wirklichen, empirischen Geschichte der Menschheit waren sie stets Vertreter bestimmter gesellschaftlicher Klassen, sozialer Schichten, Gruppierungen usw. Deshalb setzt die Frage nach dem Verhältnis der Freiheit eines Individuums zur Freiheit eines anderen die Lösung der Frage nach der Freiheit jener sozialen Schichten voraus, denen diese Individuen angehören, jener sozialen Gruppen, denen sie sich anschließen, jener gesellschaftlichen Klassen, deren Vertreter sie sind. Folglich tritt diese Frage vor allem als Frage nach den realen Beziehungen der erwähnten sozialen Gebilde zueinander auf.

Analysieren wir die Frage in dieser bereits beträchtlich konkreteren Weise, dann wird klar, daß die für die gesellschaftliche Produktion im ganzen charakteristische „Univer-[36]salität“ in der realen Geschichte noch nicht als Charakteristikum der Arbeit jedes einzelnen menschlichen Individuums aufgetreten ist. Vielmehr zeigt die Geschichte der gesellschaftlichen Entwicklung umgekehrt, daß die „Universalität“ der ganzen Gesellschaft, des Subjekts der Produktionstätigkeit, als ihre notwendige „Ergänzung“ und konkrete Äußerung die Beschränktheit, die Enge und die Einseitigkeit der Arbeitstätigkeit jedes konkreten Individuums hat. *Dabei wurde diese „Universalität“ selbst in der Regel gerade auf Kosten einer solchen „Beschränkung“ und eines solchen „Endes“ der Lebenstätigkeit jedes Mitglieds der Gesellschaft erreicht, und die Gesellschaft im ganzen – als der Natur gegenüberstehendes „Subjekt“ – wurde um so „universeller“ und freier, je begrenzter die Tätigkeit jedes einzelnen Menschen wurde.*

Auf diese Weise schlägt das Problem der Freiheit, die nicht „nach außen“, zur Natur, sondern „nach innen“, auf die Sphäre der Beziehungen der Menschen innerhalb der Gesellschaft gerichtet ist, um in das Problem des Verhältnisses zwischen der „Universalität“ der Produktionstätigkeit der Gesellschaft im ganzen und der „Begrenztheit“ des Tätigkeitskreises jedes arbeitenden Individuums. [37]

II. Die Freiheit in den Fesseln der „Entfremdung“

Offensichtlich kann man davon, wie sich die Freiheit eines Individuums zur Freiheit eines anderen verhält, nur sprechen in Anwendung auf reifere Phasen der Entwicklung der menschlichen Gesellschaft, wenn das Individuum, als solches herausgebildet, in bestimmtem Maße seinen eigenen, relativ selbständigen Bewegungskreis innerhalb der Gesellschaft gewonnen hat, mit einem Wort, wenn es zu einer „sozialen Realität“ geworden ist.

Das Mitglied der urgemeinschaftlichen Herde (oder Horde) läßt sich kaum als „Individuum“ bezeichnen. In den urgemeinschaftlichen Kollektiven, wo jedes Glied des Kollektivs als eine Art „natürliches Organ“ des naturwüchsigen Gesellschaftskörpers fungierte, hatte das Verhältnis des Individuums zur Gesellschaft eine recht ausgeprägt paradoxe Form. Hier besaß die Gesellschaft im ganzen, nicht aber eines ihrer Glieder einzeln genommen die Merkmale des Individuums.

Im Unterschied beispielsweise zur einfachen Kooperation, für die die Feststellung gilt: „Im planmäßigen Zusammenwirken mit andern streift der Arbeiter seine individuellen Schranken ab und entwickelt sein Gattungsvermögen“¹, war sich der an der urgemeinschaftlichen „natürlichen“ Kooperation Beteiligte seiner von den Gattungsgrenzen unterschiedenen individuellen Grenzen überhaupt noch nicht bewußt geworden. Im allgemeinen waren die in dieser „natürlichen“ Kooperation sich betätigenden Hordenmitglieder in der Vereinzelung, in der Isolierung von der gemeinsamen Tätigkeit [38] noch Tiere geblieben. Doch das Wesen ihres „Verkehrs“, ihres gegenseitigen „Tätigkeitsaustausches“ bestand darin, daß sie in der Form des natürlichen Kollektivs als Ganzes (in seiner Struktur, in seinen Funktionen und Verrichtungen) bereits alle jene Züge des künftigen menschlichen Individuums, des künftigen Homo sapiens zu reproduzieren begannen, die sie selber als einzelne noch nicht besaßen. Jedes „natürliche Kollektiv“ von diesem Typus war eine elementare, innerhalb ihrer selbst nicht gegliederte Identität von Individuum und Gesellschaft.

Diese durch das „natürliche Kollektiv“ als Ganzes entwickelten sozialen Charaktermerkmale kristallisieren sich gewissermaßen im Laufe der historischen Entwicklung der werdenden Menschheit in den Individuen. Im Prozeß dieser Entwicklung wird das frühere „anonyme“ Glied der Gemeinschaft zum „Individuum“, und zwar in dem Maße, in dem es sich jene sozialen Eigenschaften und Fähigkeiten, die das „natürliche Kollektiv“ im ganzen entwickelte, aneignet und zum tätigen Inhalt der eigenen „Natur“ macht. Es ist durchaus verständlich, daß sich diese Aneignung – die Umwandlung der sozialen Charaktermerkmale jenes kollektiven Subjekts in die aktiven Äußerungen der „Natur“ der einzelnen Individuen – nur so weit verwirklichte, wie sich die *Notwendigkeit* für eine relativ *separate* Verwirklichung dieser oder jener Funktionen der sozialen Tätigkeit durch einzelne Glieder der „natürlichen Kollektive“ ergeben hatte. Mit anderen Worten, diese Aneignung verwirklichte sich in dem Grade, in dem sich das Glied des „natürlichen Kollektivs“ einen relativ selbständigen Bewegungskreis innerhalb des letzteren erwarb und in diesen oder jenen „individuellen“ Fällen vor der „äußeren Natur“ als Vertreter der Gesellschaft im ganzen auftreten mußte, sie verwirklichte sich also in dem Grade, in dem die *Notwendigkeit*, das *Bedürfnis* des Einzelwesens entstand, sich die Daseinsweise des gesellschaftlichen Ganzen als seine eigene – individuelle – Form der Lebenstätigkeit anzueignen. Das, wodurch sich die Gesellschaft im ganzen entwickelte (die Produktionsbande der einzelnen Mitglieder, die Traditionen ihres gemeinsamen Tätigseins, die [39] Sitten usw.), mußte das werdende Individuum assimilieren. Und zwar dementsprechend, wie für es das Bedürfnis entstand, nicht mehr als *unmittelbares* Naturorgan der kollektiv zu verrichtenden Tätigkeit, sondern als individueller Träger dieser oder jener Funktion von ihr aufzutreten. Die Welt des „natürlichen Kollektivs“ mußte die Welt jedes Individuums

¹ K. Marx, Das Kapital, Bd. I, in: K. Marx/F. Engels, Werke, Bd. 23, Berlin 1962, S. 349.

werden, da es zum individuellen Träger verschiedener gesellschaftlicher Funktionen wurde und der „äußeren Natur“ bereits nicht mehr als tierisches Einzelwesen, sondern als menschliches Individuum „Aug in Auge“ gegenüberstand.

Die Gesetze der Tätigkeit des gesellschaftlich arbeitenden urgemeinschaftlichen Kollektivs mußten allmählich zu bewußten und eine zielsetzende Form annehmenden Methoden eines *subjektiven* Verhältnisses zur Wirklichkeit führen. Die im Schoße des gesellschaftlich arbeitenden Kollektivs heranreifenden Bedürfnisse mußten im Kopf des Individuums die Form des subjektiv orientierten Willens annehmen. Die objektiv vorhandenen Methoden zur Befriedigung dieser Bedürfnisse, die bestimmt wurden durch das Entwicklungsniveau dieses Kollektivs, mußten in seinem Kopf zu bewußt formulierten Zielen transformiert werden. Diese „Ziele“ erwiesen sich in ihrer entwickelten Form als Übertragung der Gesetze und Methoden der Tätigkeit des gesellschaftlich arbeitenden Kollektivs in die Sprache des menschlichen Bewußtseins. Schließlich wurden die sozialen Verkehrsformen, die für die Verwirklichung dieser Ziele, für die Befriedigung dieser Bedürfnisse lebensnotwendig waren, im Kopf des werdenden Individuums in Form eines Systems ethischer Motivierungen und sittlicher Normen „idealisiert“. So wird der zum Individuum werdende Mensch gleichzeitig zum Subjekt – zum „seiner selbst bewußten“ Subjekt.

Dieser Prozeß war bekanntlich langwierig und kompliziert. Er erstreckte sich über viele Zehntausende von Jahren. Dabei ist zu beachten, daß einer der ersten Widersprüche dieses Prozesses war, daß bei weitem nicht alle Glieder des urgemeinschaftlichen Kollektivs gleichzeitig „Individuen“ wurden. Zuerst mußten sich die von dem urgemeinschaftlichen Kollektiv als Ganzes entwickelnden sozialen Charaktermerkmale in der Form der individuellen Eigenschaften des „Führers“ dieses Kollektivs (der sich noch nicht sehr von dem früheren Leittier des Rudels unterschied) und in jenen seiner Glieder „kristallisieren“, in deren Tätigkeit sich allmählich die wesentlichsten Funktionen des Kollektivs *absonderten* und fixierten.

In diesem Zusammenhang ist besonders wichtig, aufs neue zu betonen, daß das Werden der Individuen in den sich entwickelnden urgemeinschaftlichen Kollektiven nicht die Form der „Atomisierung“, des Zerfalls des Kollektivs in einen Komplex von „Atomen“ (von Leibnizschen „Monaden“) hatte. Dieser Prozeß war von Anfang an das untergeordnete Moment eines anderen bedeutend wesentlicheren Prozesses – der Aussonderung verschiedener sozialer Gruppen in der werdenden Gesellschaft, ihre Aufsplitterung in einander gegenüberstehende soziale Untergliederungen. Auf der werdenden menschlichen Persönlichkeit lag von allem Anfang an das Siegel der Einseitigkeit, die die Beschränktheit der urgemeinschaftlichen Kollektive widerspiegelt. Daher rührt auch der Umstand, daß bereits in der Periode der Vorklassengesellschaft bestimmte Eigenschaften des Menschen als solchen sich vorzugsweise bei den Vertretern *einer* sozialen Untergliederung, andere Eigenschaften bei den Vertretern einer anderen Untergliederung usw. entwickelten. Die elementar notwendige „Ganzheit“ des werdenden Individuums war nur auf Kosten einer extremen Einschränkung jenes objektiven Bereichs gewährleistet, innerhalb dessen es als selbständiges Individuum auftrat.²

[41] Das Werden des Individuums als aktives, tätiges, selbständiges Wesen wurde von Anbeginn auf Kosten seiner „Teilung“ in zwei gänzlich ungleichwertige Teile verwirklicht. Einer-

² Die Einseitigkeit der sozialen Funktion der Individuen darf nicht als absolute Verwandlung des Individuums in eine Seite seiner selbst aufgefaßt werden. Wie einseitig das Individuum auch war, es mußte eine elementare Ganzheit in dem Sinne besitzen, daß ihm gleichzeitig sowohl Gefühle wie auch Bewußtsein, Willen und sittliches Empfinden gegeben waren und daß es in jedem Akt seiner Lebenstätigkeit de facto als ein Ganzes teilnahm. Darauf war Marx' spezielle Aufmerksamkeit in der Polemik gegen Max Stirner gerichtet, als er ausführte: „[Überhaupt] ist es eine [Widersinnigkeit, wenn] man, wie Sankt [Max, unterst]ellt, man könne Eine [Leidenschaft], von allen andern getrennt, [befriedi-]gen, man könne sie befriedigen, ohne *sich*, das ganze lebendige Individuum, zu befriedigen.“ (K. Marx/F. Engels, Die deutsche Ideologie, in: Werke, Bd. 3, Berlin 1958, S. 245.) – [Marx interpretiert Max Stirner hier absichtlich falsch! – KWF]

seits tritt das Individuum als etwas Konkretes, unmittelbar Gegebenes auf, andererseits aber auch als Vertreter der Gesellschaft im ganzen, als Vertreter der Gattung, als „universales“ Individuum, das nur die Bedeutung eines Moments, eines Teils des Ganzen, einer Partikel in dem System hat, das alle Glieder der Gesellschaft „wie mit einem Band“ zusammenhält. Sofern das Individuum in seiner ersten Eigenschaft auftritt, ist ihm sein konkretes Ziel und die Bedeutung jedes einzelnen Aktes seiner Tätigkeit, jeder seiner Handlungen bewußt. In der beschränkten Sphäre seiner Handlungen und ihrer überschaubaren Resultate besitzt es eine bestimmte „Willensfreiheit“ und ist deshalb für jede einzelne seiner Handlungen verantwortlich, die sich unter dem Gesichtspunkt der ethischen Prinzipien von „Gut“ und „Böse“ bewerten lassen.

Allein, jede seiner Handlungen ist verflochten in die unendliche Kette der Handlungen aller anderen Individuen und wird zu einem notwendigen Moment des gemeinsamen „Werkes“. Darüber aber, in welches allgemeine „Werk“ diese seine Handlung einfließt, hat das Individuum nicht die geringste Gewalt. Die „Handlung“ verschwindet aus seinem Gesichtskreis, wie ein Wassertropfen im Ozean verschwindet. Selbst wenn es übrigens alle „Brownschen Bewegungen“ dieses „Handlungsmoleküls“ in der Makrowelt des allgemeinen Werkes verfolgen könnte, würde es dennoch außerstande sein, irgend etwas daran zu ändern; aus einer solchen „Allwissenheit“ könnte nur eine „Tragödie des Wissens“ resultieren: Die Furcht vor den verhängnisvollen Folgen seiner Handlungen könnte das Individuum zur Abkehr von jeder Tätigkeit bewegen.

Mit anderen Worten kennt das Individuum, wenn es als Moment des Ganzen auftritt, weder Ziel noch Bedeutung [42] noch den ethischen Wert seiner Handlungen im Komplex des allgemeinen „Werkes“. Um so mehr fehlt ihm die Macht über sie: ihr „absoluter Herr“ ist hier dieses „Werk“ selbst. Hier hat das Individuum keinerlei freien Willen und ist daher völlig „unzurechnungsfähig“. Hier befindet es sich gezwungenermaßen „jenseits von Gut und Böse“.

Dieses Problem, das bereits an der Schwelle der Zivilisation entstand, wurde in origineller Weise in der altgriechischen Tragödie erfaßt.

Der Grieche der antiken Polis nahm die ganze Verantwortung, das ganze Ausmaß der „Schuld“ für jede (selbst die isolierteste, zufälligste und unvorhergesehenste) Folge seiner Handlungen auf sich. Allerdings nur dann, wenn sie letzten Endes über sein eigenes Haupt hereinbrachen und er die Möglichkeit hatte, sich zu überzeugen, daß diese Folgen wirklich die Resultate seiner Handlungen (und *nur seiner*, nicht aber die irgendwelcher anderer) waren. Die Verkettung der verschiedenen individuellen Aktionen, die manchmal zu Folgen führte, die für einzelne Individuen tragisch waren, personifizierte sich für die alten Griechen in der Gestalt des „Schicksals“, des „Verhängnisses“. Das Schicksal sagt dem Individuum gleichsam: Du standest unter der Macht einer verhängnisvollen Verknüpfung von Umständen, also zürnen dir die Götter. Wenn die Götter dir aber zürnen und sogar ihre kostbaren Bemühungen darauf verwenden, auf dein Haupt alles mögliche Unglück zu häufen, bedeutet dies, daß du im Unrecht, daß du schuldig bist. Die Anerkennung seiner „Schuld“ war für den Griechen die Anerkennung der absoluten Macht jenes – seiner Kontrolle ebenso wie seinem Gesichtskreis entzogenen – gesellschaftlichen Ganzen (zu dem er selbst als Teilchen dieses Ganzen gehörte, woraus die Empfindung der persönlichen „Schuld“ resultierte).

Übrigens änderte sich dadurch, daß der antike Grieche die ganze Fülle der „Schuld“ auf sich nahm, faktisch nichts. Denn sogar dann, wenn er (mit Hilfe von Orakeln) die göttliche Fähigkeit der „Voraussicht“ erlangte, war gleichwohl mit seinen schwachen menschlichen Möglichkeiten nichts zu ändern: die Entscheidung der Götter war bereits gefallen. [43] Infolgedessen schlug die Situation in ihr Gegenteil um. Die absolute Anerkennung der Schuld für alle, selbst die zufälligsten, unvorhergesehensten und entferntesten Folgen einer Handlung des einzelnen kommt im Grunde genommen der Anerkennung seiner „absoluten Unschuld“, der Unschuld des Menschen gleich, der sich voll und ganz in der Macht der launischen und eigensinnigen Götter des Olympos befand. Und dieses „stolze Schuldgefühl“ bezeugte nur das

„gute Verhältnis“ des Griechen zu seinen Göttern und – in ihrer Gestalt – zu jenem gesellschaftlichen Ganzen (zu jener „gesellschaftlichen“ Seite seiner Individualität), das despotisch über ihn herrschte, solange herrschte, bis der Grieche die Nabelschnur zerriß, die ihn durch „natürliche“ Bande mit der Polis verband. Er verzieh diesem gesellschaftlichen Ganzen dessen Versündigungen und nahm nach dem Prinzip: „Ich habe getan, was ich konnte, mögen die Mächtigen mehr tun“, stoisch die Schuld auf sich.

Konnte er aber mehr tun, solange er die absolute Souveränität der Polis und ihrer Götter über die eigene Persönlichkeit anerkannte? Dieses Mehr konnte schließlich nur ein „Aufstand“ sokratischen Typus⁷ sein: die Auflehnung gegen die alten Götter und gegen die überlebte Gewohnheit, die Schwächen dieser eigensinnigen Despoten (die sich keinem Gesetz unterwerfen und nur die Willkür ihrer Launen gelten lassen wollten) durch die Anerkennung der eigenen Schuld zu decken. Das war jedoch bereits ein Beweis für den beginnenden Niedergang der antiken Polis, ein Produkt dieses Niedergangs. Das Wesen dieses Niedergangs bestand nebenbei bemerkt nicht in der Emanzipation von der Macht eines *jeden* gesellschaftlichen Ganzen (und seiner religiös-ethischen Gesetze). Er verkörperte sich in der Umwandlung dieses Ganzen in etwas weit Universelleres und folglich in etwas, das viel allgemeinere und als solche viel beständigere Gesetze hatte (auf jeden Fall aber nicht so veränderliche Gesetze, wie es die durch die Götter des Olymps personifizierten Gesetze waren). Es war dies der Prozeß der beginnenden Liquidierung des eigentümlichen „Provinzialismus“ der antiken Polis und der Umwandlung ihrer ökonomischen Verhältnisse in [44] weit umfassendere. Zugleich war es ein Prozeß, in dem die „Handlung“ jedes Individuums zu einem Bestandteil eines weit umfassenderen und universelleren „Werkes“ wurde.

Wenn sich aber die Zusammenhänge und Vermittlungen, auf die jede menschliche „Handlung“ stößt, erweitern, so kehrt diese immer seltener zu dem Individuum in Gestalt eines Werkes zurück, in dem die Spuren der individuellen Handlung *noch nicht ausgelöscht* sind. Und es wird ständig schwieriger, das Individuum zu „richten“, wenn es nicht (in der äußerst eng begrenzten Sphäre seines „freien Willens“) von Anfang an ein offensichtliches Verbrechen geplant hatte.

Daraus entspringt auch die neue Moral: „Richtet nicht, damit ihr nicht gerichtet werdet“, sowie das Prinzip des Verhältnisses zum Mitmenschen, das sich in den Worten ausdrückt: „Gott möge dich richten.“

In der Tat müßte man, um alle endlosen Zusammenhänge und Vermittlungen einer individuellen „Handlung“ in einem „allgemeinen Werk“ verfolgen zu können, wahrhaftig göttliche Weisheit besitzen, müßte man ein allwissender Gott sein. Ein anderer ist einfach nicht in der Lage, ein irgend kompetentes Urteil über den ethischen Wert einer solchen Handlung zu fällen. Dazu wird eben ein Gott gebraucht, der „uns beurteilt“; dazu erweisen sich weiterhin „persönliche Unterredungen mit Gott“ als notwendig. Gott tritt jetzt bei besonders wichtigen und komplizierten Anlässen in der Rolle eines „ethischen Beraters“ auf. Zudem als mein „persönlicher“ Berater. Denn wer könnte sich besser als „wir“, d. h. ich und Gott, im ethischen Wert jeder meiner Handlungen auskennen? Besser als ich kann doch niemand die *Motive* meiner Handlung kennen. (Vielleicht würde hier selbst der Herrgott eins nicht berücksichtigen können: Ich bin nicht nur frei als Vollstrecker des göttlichen Willens, sondern auch als „zur Sünde“ fähiger Mensch, meine Sünde aber wird kaum vom Gott vorhergesehen sein – wäre es sonst eine „Sünde“?) Andererseits kann niemand besser als Gott wissen, in welches allgemeine „Werk“ meine individuelle Handlung eingeflossen ist (oder noch einfließen wird) und welches ihr spezifisches moralisches Gewicht in diesem „Werk“ ist.

[45] Wahrscheinlich läßt sich die religiös-ethische Problematik, mit der sich Sokrates und Augustinus, Kierkegaard und Berdjajew abquälten, in den allgemeinsten Zügen auf das oben Dargelegte zurückführen. Wie dem aber auch sei, alle gehen sie aus von der Aufsplitterung

des Individuums in zwei Teile, in „zwei Sphären“: In den Grenzen der einen (die äußerst eng gezogen sind) ist das Individuum völlig „zurechnungsfähig“, im Bereich der anderen kann sich der Mensch ohne Hilfe Gottes nicht einmal als „zurechnungsfähig“ erkennen. Insoweit diese zweite, die breite gesellschaftliche Sphäre immer häufiger und häufiger in die intime, wenn auch „rational organisierte“ kleine Welt der ersteren eindringt, sie dabei umstülpt und alle ihre Prinzipien zerstört, muß sogar hier immer öfter die Hilfe Gottes angerufen werden. Der „intime“ Umgang mit Gott wird mehr und mehr zu einer wesentlichen Voraussetzung der Moral, erlangt immer größere Bedeutung. Dabei muß Gott immer häufiger „Schiedsrichter“ sein nicht nur zwischen dem Individuum und anderen Individuen, sondern auch zwischen dem Individuum und sich selbst. Denn je mehr das individuelle Bewußtsein mit Hilfe der verschiedenen Methoden ideologischer Einwirkung (wie auch die Produktion aller Dinge, die den Menschen umgeben und von denen er lebt) „genormt“ wird, um so öfter entsteht bei dem Individuum auch der Zweifel, ob es das wirklich *erkennt*, dessen es *sich bewußt* wird. Vielleicht ist ihm das, was er für sein „Bewußtsein“ hält, bloß suggeriert, von außen her aufgedrängt worden?! So wie dem Individuum Zweifel an der „Einsicht“ seines Bewußtseins auftauchen, wird es auch an seiner Willensfreiheit zweifeln müssen: setzt sie doch eine (wenn auch in sehr engen Grenzen) *bewußte* Handlung voraus. Gott wird sogar in der engen „logisch organisierten“ Welt des individuellen „Ich“ zur Notwendigkeit: ohne Gott ist das Individuum schon nicht mehr in der Lage zu entscheiden, wo sein „Ich“ das „Ich“ und wo es bereits das „Nicht-Ich“ (die ihm von einem anderen aufgezwungene Meinung) ist.

Dies alles führt geradewegs zum Fatalismus: wenn das Ich sogar in seinem eigenen Bewußtsein sich nicht „zu Hause“ [46] fühlt, sondern sich an Gott um Hilfe wenden muß, wo bleibt da die Sphäre meiner Freiheit? Befinde ich mich auf diese Weise nicht in der gleichen schicksalhaften Abhängigkeit von der Gottheit wie der Grieche der antiken Polis?

Angesichts einer solchen „Grenzsituation“ bleibt den Theologen oder Philosophen, die als Deuter der göttlichen Absichten auftreten, nichts anderes übrig, als sich zu drehen und zu winden. Als Ausweg aus dieser logischen Sackgasse wird eine eigenartige „sich automatisch regelnde“ Einrichtung vorgeschlagen: die Freiheit als „irrationaler Drang“, als „irrationales Gefühl“, als „irrationales Selbstempfinden“. Der Wert dieser logischen (genauer alogischen) Konstruktion besteht darin, daß man mit ihrer Hilfe den Menschen als „zurechnungsfähig“ ansehen kann, ohne ihn als bewußt anzuerkennen. Diese Konstruktion wurde von Gott (genauer von einem protestantischen Theologen oder Existenzphilosophen) in den Menschen „hineingelegt“, und somit ist die gesuchte „Freiheit des Willens“ garantiert: die Freiheit, zu sündigen, zu bereuen und in den Himmel zu kommen. Dabei sei dieser Mechanismus dadurch gut, daß bereits jetzt von keiner Freiheit außer der Freiheit in Gott (oder der Freiheit „auf dem Grunde des eigenen Seelenkerkers“ nach Sartre) die Rede sein könne.

Es muß festgestellt werden, daß die obige Fragestellung durchaus keine „Errungenschaft“ der heutigen bürgerlichen Philosophie existentialistischer Observanz und der protestantischen Theologie ist. Viel tiefer und sachkundiger ist dieses ganze Problem bereits im 18. Jahrhundert formuliert worden. Schon von Rousseau wurde es als Problem der Widersprüchlichkeit in der Entwicklung der Kultur und Zivilisation aufgeworfen. Die deutschen Idealisten formulierten das gleiche Problem – in ihrer idealistischen Manier – als Problem der „Entfremdung“. Bei Fichte war es das Problem der „Entfremdung“ des „reinen Bewußtseins“, des „reinen Ich“ und dementsprechend das Problem des Verhältnisses des „reinen Ich“ zum „empirischen Ich“. Bei Hegel war es das Problem der „Entfremdung“ des „absoluten Geistes“, bei dem Linkshegelianer Bruno Bauer das Problem der „Entfremdung-[47]dung des Selbstbewußtseins“, bei dem „oben“ Idealist gebliebenen Feuerbach das Problem der „Entfremdung“ des Menschen.

In den vierziger Jahren des 19. Jahrhunderts sieht sich der junge Marx mit diesem Problem konfrontiert. Der Unterschied des Marxschen Herangehens an die „Entfremdung“ gegenüber

der traditionellen abstrakten Fragestellung, die in der deutschen Philosophie im Schwange war, besteht darin, daß Marx die „Entfremdung“ als bloßes „national-ökonomisches Faktum“ der „Entfremdung (Entäußerung) der Arbeit“ fixiert. Marx fixiert es in Form einer ökonomischen Tragödie und eines logischen Paradoxons: „Der Arbeiter wird um so ärmer, je mehr Reichtum er produziert, je mehr seine Produktion an Macht und Umfang zunimmt. Der Arbeiter wird eine um so wohlfeilere Ware, je mehr Waren er schafft.“³

Dieses Faktum der zeitgenössischen ökonomischen Wirklichkeit nimmt der junge Marx in seinen „Ökonomisch-philosophischen Manuskripten“ aus dem Jahre 1844 zum Ausgangspunkt der Forschung.⁴ Die Analyse dieses Faktums führt ihn zu folgenden Schlüssen:

1. „Der Gegenstand, den die Arbeit produziert, ihr Produkt, tritt ihr als ein *fremdes Wesen*, als eine von dem Produzenten *unabhängige Macht* gegenüber.“⁵

2. Deshalb „erscheint“

a) die „Verwirklichung der Arbeit ... als *Entwirklichung* des Arbeiters“,

b) „die Vergegenständlichung als *Verlust und Knechtschaft des Gegenstandes*“,

c) „die Aneignung als *Entfremdung*, als *Entäußerung*“.⁶

3. Das aber bedeutet seinerseits,

a) daß die Arbeit des Arbeiters „*außer ihm*, unabhängig, fremd von ihm existiert“, [48]

b) daß sie „eine selbständige Macht ihm gegenüber wird“,

c) „daß das Leben, was er dem Gegenstand verliehen hat, ihm feindlich und fremd gegenübertritt“.⁷

Das drückt sich praktisch ebenso schlicht wie grob aus in dem von Marx folgendermaßen formulierten Sachverhalt: „Je mehr ... der Arbeiter die Außenwelt, die sinnliche Natur, durch seine Arbeit sich *aneignet*, um so mehr entzieht er sich *Lebensmittel* nach der doppelten Seite hin, erstens, daß immer mehr die sinnliche Außenwelt aufhört, ein seiner Arbeit angehöriger Gegenstand, ein *Lebensmittel* seiner Arbeit zu sein; zweitens, daß sie immer mehr aufhört, *Lebensmittel* im unmittelbaren Sinn, Mittel für die physische Subsistenz des Arbeiters zu sein.“⁸

Mit der Konstatierung dieses Faktums (wie auch mit dessen systematischer Darstellung) war Marx zunächst nicht über die Grenzen des utopischen Sozialismus, wie ihn Feuerbach interpretiert hatte, hinausgelangt. In dieser Kritik der Lage der Werktätigen in der kapitalistischen Gesellschaft ist noch sehr vieles bei Marx, was ihn mit den damaligen „wahren Sozialisten“ (vor allem mit Moses Heß) und ganz allgemein mit dem utopischen Sozialismus verband. Für den letzteren war charakteristisch eine eigenartige – „negative“ – Abhängigkeit von der bürgerlichen politischen Ökonomie, da alle bedeutenden utopischen Sozialisten des 19. Jahrhunderts von der Konstatierung eben der gleichen Fakten ausgingen und, ohne eine andere Erklärung ihres Ursprungs zu geben, sich darauf beschränkten, dort ein Minuszeichen zu setzen, wo die bürgerlichen Nationalökonomien ein Pluszeichen gesetzt hatten, dort kummervoll zu seufzen, wo sich diese befriedigt die Hände rieben.

³ K. Marx, Zur Kritik der Nationalökonomie, Ökonomisch-philosophische Manuskripte, in: K. Marx/F. Engels, Kleine Ökonomische Schriften, Berlin 1955, S. 98. [MEW, Bd. 40, S. 511]

⁴ Ebenda.

⁵ Ebenda.

⁶ Ebenda. [Ebenda, S. 512]

⁷ Ebenda, S. 99. [Ebenda]

⁸ Ebenda, S. 100. [Ebenda, S. 513]

Marx indessen ist von allem Anfang an nicht nur an einer anderen Einschätzung dieser Fakten der ökonomischen Wirklichkeit interessiert; er war auch bestrebt, sie tieferschürfend und allseitig zu analysieren. Dabei bemüht er sich, von der Analyse des an der Oberfläche der kapitalistischen Wirklich-[49]keit liegenden Faktums zur Erforschung seines Grundes – seines „Begriffs“ – überzugehen und alle Schlüsse zu ziehen, die sich logisch aus diesem Begriff ergeben.

Bereits in der Periode der „Ökonomisch-philosophischen Manuskripte“ war sich Marx darüber klar, daß das Verhältnis des Arbeiters zu den Produkten seiner Arbeit „nur das Resümee der Tätigkeit“, lediglich das Resultat ist, das an der Oberfläche der sozialen Wirklichkeit auftaucht. Wie jedes Resultat erfordert es die Untersuchung der Bedingungen, die zu seiner Entstehung führen. „Wie würde der Arbeiter dem Produkt seiner Tätigkeit fremd gegenüber treten können, wenn er im Akt der Produktion selbst sich nicht selbst entfremdete?“, fragt Marx. Und er gibt darauf die Antwort: „... also ... muß die Produktion selbst die tätige Entäußerung sein.“⁹

Die „Entäußerung der Arbeit“ besteht für den jungen Marx in folgendem:

„Erstens, daß die Arbeit dem Arbeiter *äußerlich* ist, d. h. nicht zu seinem Wesen gehört ...“¹⁰
Das drückt sich darin aus, daß:

- a) der Arbeiter „sich ... in seiner Arbeit nicht bejaht, sondern verneint, nicht wohl, sondern unglücklich fühlt“,¹¹
- b) „keine freie physische und geistige Energie entwickelt, sondern seine Physis abkasteit und seinen Geist ruiniert“¹².
- c) „Der Arbeiter fühlt sich daher erst außer der Arbeit bei sich und in der Arbeit außer sich.“¹³

Zweitens darin, daß „seine Arbeit ... daher nicht freiwillig [ist], sondern gezwungen, *Zwangsarbeit*. Sie ist daher nicht die Befriedigung eines Bedürfnisses, sondern sie ist nur ein *Mittel*, um Bedürfnisse außer ihr zu befriedigen.“¹⁴

[50] „Endlich erscheint die Äußerlichkeit der Arbeit für den Arbeiter darin, daß sie nicht sein eigen, sondern eines andern ist, daß sie ihm nicht gehört, daß er in ihr nicht sich selbst, sondern einem andern angehört.“¹⁵

Aus dieser „Entäußerung der Arbeit“ zieht Marx eine Schlußfolgerung, die unmittelbare Beziehung zum Problem der Freiheit des Menschen hat. Allerdings wird die Freiheit hier vorerst noch unter dem Gesichtswinkel des *Selbstempfindens* des Arbeiters gesehen: „Es kömmt daher zu dem Resultat“, schreibt Marx, „daß der Mensch (der Arbeiter) nur mehr in seinen tierischen Funktionen, Essen, Trinken und Zeugen, *höchstens noch Wohnung, Schmuck etc.*,¹⁶ *sich als freitätig fühlt* und in seinen menschlichen Funktionen *nur mehr als Tier*.“¹⁷

Bereits hier gibt es ein wesentliches Moment, das die sich herausbildende Klassenposition Marx' von der Betrachtungsweise der großen utopischen Sozialisten unterscheidet, die von

⁹ Ebenda, S. 101. [Ebenda, S. 514]

¹⁰ Ebenda. [Ebenda]

¹¹ Ebenda. [Ebenda]

¹² Ebenda. [Ebenda]

¹³ Ebenda. [Ebenda]

¹⁴ Ebenda. [Ebenda]

¹⁵ Ebenda, S. 102. [Ebenda]

¹⁶ Es muß bemerkt werden, daß Marx hier als Sphäre der illusorischen Freiheit des Individuums die Sphäre seines Seins herausstellt, die – seiner Meinung nach – nicht weit von den „tierischen Funktionen“ des Individuums entfernt ist.

¹⁷ K. Marx, Zur Kritik der Nationalökonomie, a. a. O., S. 102 (Hervorhebungen von J. D.). [Ebenda, S. 514 f.]

einem über den Klassen befindlichen Standpunkt aus urteilten. Marx legt von Anfang an den Nachdruck darauf, daß die Wurzel des Problems in der Arbeit und nicht in irgend etwas anderem liegt. Da nun die Arbeit vom Arbeiter verwirklicht wird, ist die Lösung des Problems somit in der Klärung des *Verhältnisses des Arbeiters zu seiner Arbeit* zu suchen.

Indessen – und hierin zeigte sich ein Einfluß Feuerbachs – stellte die Analyse der „Entfremdung der Arbeit“ vorerst (in ihren charakteristischen Zügen) die Erklärung des Verhältnisses der Arbeit des Arbeiters zu seinem „Wesen“, die Verdeutlichung des Selbstgefühls des Arbeiters im Arbeitsprozeß dar. Deshalb war diese Analyse in vieler Hinsicht eine Untersuchung des *emotionalen* Verhältnisses des Arbeiters [51] zu seiner Arbeit oder eine Analyse des Verhältnisses der konkreten empirischen Form der Arbeit zum „Begriff“ des normalen menschlichen Wesens, der normalen menschlichen Natur. Jedoch auch der Begriff des „normalen“ menschlichen Wesens wie auch das emotionale Verhältnis des Arbeiters zu seiner Arbeit bedurften noch der Aufhellung, der historischen Erklärung.

Marx war bestrebt, die „Robinsonade“ der bürgerlichen Ökonomen Adam Smith und David Ricardo (denen als Ausgangspunkt ihrer Deduktion ein „einzelner, isolierter Jäger und Fischer“ gedient hatte) zu überwinden, indem er seiner Untersuchung den als „Gattungswesen“ verstandenen Menschen voranstellte. Allerdings war dieser „Gattungsmensch“ noch sehr abstrakt aufgefaßt: als ein einem anderen Individuum in allen seinen grundlegenden Merkmalen völlig gleiches Individuum, das somit alle Gattungsmerkmale in sich enthielt. Deshalb sah es Marx als möglich an, aus dem Verhältnis des konkreten Individuums „zu sich selbst“ (zu seiner Arbeit) alle seine gesellschaftlichen Bestimmungen und das ganze System der Verhältnisse zu den anderen Menschen „abzuleiten“.

Der Marx der „Ökonomisch-philosophischen Manuskripte“ hegte daher keinen Zweifel hinsichtlich der Forschungsmethode, bei der der Untersuchung das Verhältnis des „Gattungsindividuum“ „zu sich selbst“ (zu seiner Arbeit) unter – vorübergehender! – Abstraktion von seinem konkreten Verhältnis zu einem anderen „Gattungsindividuum“ zugrunde gelegt wurde. Dieses Herangehen an das Problem hatte zur Folge, daß der junge Marx unberücksichtigt ließ, was später im Mittelpunkt seiner Aufmerksamkeit stand, nämlich die Aufklärung dessen, wie aus dem Verhältnis *eines* konkreten Individuums zu einem anderen (bzw. zu mehreren anderen) deren gesellschaftliche Form der Tätigkeit erwächst, wie diese in der weiteren Entwicklung der realen Verhältnisse der Individuen eine isolierte Form erlangt, wie sie schließlich als fremde Kraft aufzutreten beginnt. Zunächst einmal war das alles von vornherein als etwas Selbstverständliches, als einfaches, gegebenes und allen durchaus be-[52]kanntes Faktum vorausgesetzt, aus dem man nur alle logisch notwendigen Schlüsse zu ziehen brauchte.

Diese logisch notwendigen Schlüsse zieht Marx auch aus der Analyse des Faktums „Entäußerung der Arbeit“, ohne im übrigen zu bemerken, daß seine Folgerungen nur deshalb möglich sind, weil er seiner Analyse von vornherein das bereits herausgebildete Ideal dessen vorangestellt hat, wie die Arbeit ihrer „Natur“ nach beschaffen und welches das „normale“ Verhältnis des Arbeiters zu seiner Arbeit sein muß.

Allein, das Wesen der Frage bestand gerade darin, das Faktum der „Entfremdung der Arbeit“ aus den realen Verhältnissen der konkreten Individuen zueinander abzuleiten, bevor ihrer Analyse ein Idealbild der „nicht-entfremdeten“ Arbeit vorangestellt wurde. Ein gegebenes individuelles Verhältnis des Arbeiters (selbst als „Gattungswesen“ genommen) zum Produkt seiner Arbeit, zu seiner Arbeit selbst mußte aus dem abgeleitet werden, was beim jungen Marx als letztes Glied, als Schlußglied seiner Überlegung fungierte – aus dem Faktum des realen gesellschaftlichen Verhältnisses eines Individuums zum anderen. Anders ausgedrückt, er hätte die Analyse mit der sozialen Form, in der sich die Arbeit verwirklichte, beginnen und dann alle Metamorphosen verfolgen müssen, die die geschichtliche Tätigkeit der Menschen eben als ihre soziale Tätigkeit durchmachte (unabhängig davon, ob sie unmittelbar als ge-

meinsame Tätigkeit auftrat oder eine veränderte Form angenommen hatte und sich in Gestalt gegenseitiger Isolierung äußerte).

Das Problem der Entfremdung der Arbeit konkretisierte sich weiterhin als Problem einer Analyse jener sozialen Form der Arbeit, in der die Tätigkeit des Menschen „entfremdeten“ Charakter annimmt, mit allen daraus entspringenden Folgen. Es wuchs hinüber in das Problem der konkreten Erforschung jenes sozialen Mechanismus, der die Arbeit – diese Lebenstätigkeit des Menschen – in die „Entfremdung“ des Menschen von sich selbst verwandelt. Und insofern es Marx um die Frage „eines nationalökonomischen *gegenwärtigen* Faktums“ ging, war das die noch nicht ganz klare Aufgabe einer detaillierten wissenschaftlichen Analyse der ökonomi-[53]schen Gesellschaftsformation, in deren Rahmen die „Entfremdung der Arbeit“ in der von Marx fixierten Form auftrat. Es war das Problem einer Analyse jener gesellschaftlichen Arbeitsbedingungen, jener gesellschaftlichen Produktionsbedingungen, die gleichzeitig sowohl Bedingungen der Lebenstätigkeit der Menschen als auch die Negierung dieser Lebenstätigkeit waren.

Es handelte sich infolgedessen um die Frage nach der Widersprüchlichkeit der Produktionstätigkeit der Menschen, die den gesellschaftlichen Inhalt der Arbeit zu etwas gemacht hatte, das ihrer individuellen konkret-empirischen Form feindlich gegenüberstand.

Als wahrer Inhalt des Verhältnisses des „Gattungsindividuum zu sich selbst“ (zu seiner eigenen Arbeit) erwies sich das Verhältnis der kapitalistischen Gesellschaftsformation „zu sich selbst“, d. h. der Widerspruch ihrer eigenen Entwicklung.

Eben deshalb verwirft Marx bereits in der „Deutschen Ideologie“ den Begriff „Entfremdung der Arbeit“ (obwohl er den Terminus selbst weiter beibehält) als zu abstrakt, und er verzichtet darauf, als Ausgangsmoment etwas zu nehmen, was erst der Erklärung bedarf, was sowohl in seinem Entstehen als auch in seinem Verschwinden, d. h. als „rein geschichtliche“ Erscheinung abgeleitet und dargelegt werden muß und das eben deswegen nicht den Charakter eines allgemeinsoziologischen Gesetzes hat. Marx sah jetzt, daß bereits die „Entfremdung der Arbeit“ eine gewisse „normale“ Natur des Menschen – die „normale Arbeit“ – voraussetzt, die sich im Verlauf der historischen Entwicklung entfremdet, d. h. eine „unwahre“ Form ihrer Äußerung annimmt. In Wirklichkeit aber drückt diese Vorstellung von der „normalen“ menschlichen Natur und von der Arbeit, die dieser „normalen“ Natur entspricht, ein ökonomisches Bedürfnis der modernen Gesellschaft aus und ist faktisch nicht der Vergangenheit, sondern der Zukunft zugewandt.

Eben diese Vorstellung von der „normalen“ Natur des Menschen unterzog Marx in der „Deutschen Ideologie“ einer entschiedenen Kritik: „Die Individuen, die nicht mehr unter [54] die Teilung der Arbeit subsumiert werden, haben die Philosophen sich als Ideal unter dem Namen ‚der Mensch‘ vorgestellt, und den ganzen, von uns entwickelten Prozeß als den Entwicklungsprozeß ‚des Menschen‘ gefaßt, so daß den bisherigen Individuen auf jeder geschichtlichen Stufe ‚der Mensch‘ untergeschoben und als die treibende Kraft der Geschichte dargestellt wurde. Der ganze Prozeß wurde so als Selbstentfremdungsprozeß ‚des Menschen‘ gefaßt, und dies kommt wesentlich daher, daß das Durchschnittsindividuum der späteren Stufe immer der früheren und das spätere Bewußtsein den früheren Individuen untergeschoben [wurde].“¹⁸

In dieser Kritik (die Marx vor allem an Feuerbach, dann aber auch an den deutschen „wahren Sozialisten“ übte) muß man auch ein Element Marxscher Selbstkritik sehen. In seinen frühen Arbeiten hatte er an die Stelle des Feuerbachschen „Menschen“ den „arbeitenden Menschen“, die „Arbeit“ gesetzt, und die gesamte menschliche Geschichte wurde zur Geschichte der Selbstentfremdung, der Entäußerung dieser „normalen“ Arbeit (die empirisch in der Tat noch

¹⁸ K. Marx/F. Engels, Die deutsche Ideologie, a. a. O., S. 69.

keinen Platz in der Geschichte hatte). Die „Entfremdung“ der Arbeit erwies sich somit als Entfremdung des *Ideals* der Arbeit – des zur Triebkraft der Geschichte gewordenen kommunistischen Ideals.

Bereits in der oben zitierten Darstellung der „Entfremdung der Arbeit“, in der der Hauptton auf dem „Selbstgefühl“ des Arbeiters in der Arbeit liegt, zeichnet sich dieses Ideal, das der grundlegende Maßstab für die reale empirische Lage des Arbeiters ist, deutlich ab. Dabei ist dieser Maßstab hier noch so unbewußt vorhanden, daß er im „Selbstgefühl“ des Arbeiters liegen soll.

De facto tritt die gegebene konkrete Form der Arbeit für den Arbeiter als etwas auf, das nicht zu seinem Wesen gehört, daher sind zwei Varianten möglich: Entweder es gibt ein gewisses „absolutes“ Maß der „normalen“ Form der menschlichen Arbeit (das der Arbeiter „kennt“ oder zumindest „fühlt“ und mit dem er seine Lage vergleicht), oder bei dem betreffenden Arbeiter hat sich – unter dem Einfluß irgend-[55]welcher neuer, zusätzlicher Umstände – die Vorstellung von einer anderen, weitaus „normaleren“ Arbeit als jener gebildet, die er verrichten muß.

Im ersten Falle muß angenommen werden, daß ein solches „Ideal“ der Arbeit „von Ewigkeit“ existiert hat und nur aus unbestimmten Gründen in der Wirklichkeit nicht realisiert wurde. Dann aber entsteht die Frage, warum dieses Ideal nicht realisiert worden ist, d. h., es erweist sich als notwendig, die historische Entwicklung, in der dieses „Ideal“ die Rolle einer gewissen „konstanten Größe“ spielt, konkret zu analysieren. Dabei wird die nachfolgende Beschäftigung mit dieser Größe enthüllen, daß sie niemals „konstant“ gewesen ist, sondern sich un-
aufhörlich nicht nur von Epoche zu Epoche, sondern auch innerhalb einer und derselben Epoche gewandelt hat.

Im zweiten Falle müßte viel konkreter analysiert werden, was für neue Bedingungen es sind, die bei dem Arbeiter neue Vorstellungen über die Arbeit erzeugt (oder einige alte Vorstellungen aktiviert bzw. zu neuem Leben erweckt) haben. Die Analyse der Bedingungen, die den Arbeiter zu einem anderen „Selbstempfinden“ in der Arbeit führten, muß zu der Schlußfolgerung führen, daß der Kern der Sache im Grunde genommen darin liegt, daß sich das „Wesen“ des Arbeiters verändert hat. Wenn er fühlt, daß er sich in der betreffenden Arbeit nicht bejaht, sondern verneint, daß er bei ihr unglücklich ist und sich nicht wohl fühlt, hat er sich infolgedessen in gewissem Grade bereits jener Lebensweise angenähert, in der er sich bejahen und sich wohl fühlen könnte.

Kurz gesagt, das Vorhandensein eines solchen Selbstgefühls des Arbeiters setzt voraus, daß sich sein Wesen gegenüber dem, das sich in seiner Arbeit entfaltet, erweitert hat. Folglich sind irgendwo jenseits der Grenzen der konkreten Form seiner Arbeit Impulse entstanden, die ihn – auf jeden Fall aber nicht nach dem Maß, das ihm durch seine unmittelbare Arbeit vorgeschrieben ist – weitblickender gemacht haben. Offensichtlich entstanden gewisse zusätzliche Bedingungen, auf Grund deren die betreffende konkrete Form der [56] Arbeit von den Arbeitern als extremer Ausdruck ihrer Unfreiheit aufgefaßt wurde.

So kehren wir also zur Ausgangsthese zurück: Dort, wo es um die bewußte oder unbewußte Anrufung eines gewissen idealen Modells der Arbeit geht, muß analysiert werden, unter welchen konkreten Bedingungen eine solche Vorstellung entstehen konnte, aus welchen realen Voraussetzungen sie erwächst. Mit anderen Worten, man muß erklären, wo jene „Arbeit“, die in fast der gesamten empirischen Geschichte des arbeitenden Menschen als entfremdete Arbeit aufgetreten ist, real existiert.

Indessen wäre es völlig unrichtig anzunehmen, daß Marx in den „Ökonomisch-philosophischen Manuskripten“ aus dem Jahre 1844 völlig in den Grenzen der oben beschriebenen Position blieb. Im Gegenteil, gerade die konsequente Entwicklung aller Schlüsse, zu denen die Analyse des „national-ökonomischen Faktums“ der „Selbstentfremdung (Entäußerung) der Arbeit“

drängt, führte Marx an die Grenzen des ursprünglichen Gesichtspunktes und ermöglichte ihm später, diese Grenzen zu überschreiten.

In der weiteren Entwicklung seiner Analyse der „Entäußerung der Arbeit“ schreibt Marx: „Indem die entfremdete Arbeit dem Menschen 1. die Natur entfremdet, 2. sich selbst, seine eigne tätige Funktion, seine Lebenstätigkeit, so entfremdet sie dem Menschen die *Gattung*; sie macht ihm das *Gattungsleben* zum Mittel des individuellen Lebens.“¹⁹ Da ein solches Resultat aber eine vorläufige gegenseitige Trennung des „Gattungslebens“ und des „individuellen“ Lebens des Menschen voraussetzt, zerfällt die „Entfremdung“ des Menschen von seiner „Gattung“ in zwei Momente:

„... insofern sie 1. ein unmittelbares Lebensmittel, als inwiefern sie [2.] die Materie, der Gegenstand und das Werkzeug seiner Lebenstätigkeit ist.“²⁰

Unter „Gattungsleben“ des Individuums, d. h. des „Menschen“, versteht Marx dessen Teilnahme am Leben der Gat-[57]tung, sein Tätigsein als Vertreter dieser „Gattung“. Schließlich versteht er darunter die „Lebenstätigkeit“ dieser „Gattung“ als Ganzes (als „Gesamtheit“ der Individuen). Daseinsweise, Weise der „Lebenstätigkeit“ dieser „Gattung“ ist nach Marx die gesellschaftliche Produktion. Da sie gesellschaftlich vollzogen wird, ist diese Produktion „universell“, d. h. eine Produktion, die die gesamte Natur durch ihren Schmelztiegel gehen läßt. In diesem Zusammenhang wiederholen wir die von uns bereits weiter oben zitierte Äußerung von Marx: „Das Gattungsleben, sowohl beim Menschen als beim Tier, besteht physisch einmal darin, daß der Mensch (wie das Tier) von der unorganischen Natur lebt, und um so universeller der Mensch als das Tier, um so universeller ist der Bereich der unorganischen Natur, von der er lebt.“²¹

So bietet die „Entfremdung“ des Gattungslebens des Menschen von seinem individuellen Leben folgendes Bild: Die universelle Produktion des arbeitenden Individuum als eines „Teilchens“ des gesellschaftlichen Ganzen erweist sich immer mehr und mehr als seine universelle „Ausschließung“ von der Natur als der Arena der schöpferischen „Gattungstätigkeit“. Der Umstand aber, daß die Arbeit jedes Individuums die Form der „Entfremdung“ und der „Selbstentfremdung“ („Entäußerung“) hat, verleiht ihrem Anteil an der gesellschaftlichen Produktion den „entfremdeten“ Charakter. Die Beteiligung des Individuums an dem „kosmischen“ Akt der Umgestaltung der Natur, an ihrer Umwandlung in eine „vermenschlichte Natur“, nimmt die Form der „unfreien“ Tätigkeit an, einer Tätigkeit, die nicht zum Wesen des Individuums gehört.

Die Universalität der Arbeit, die als Ausdruck der Freiheit der Gesellschaft als Ganzes auftritt, erweist sich mehr und mehr als universelle Abhängigkeit, als universelle Unfreiheit jedes einzelnen („in der Vereinzelung“) genommenen arbeitenden Individuums. Es handelt sich um eine Abhängigkeit, in der sich nicht einmal das Tier befindet. „Indem ... die entfremdete Arbeit“, schrieb Marx, „dem Menschen den Gegenstand seiner Produktion entreißt, entreißt sie ihm sein [58] *Gattungsleben*, seine wirkliche Gattungsgegenständlichkeit und verwandelt seinen Vorzug vor dem Tier in den Nachteil, daß sein unorganischer Leib, die Natur, ihm entzogen wird.“²²

Andererseits hat für das Individuum seine Beteiligung am gesellschaftlichen Produktionsprozeß Sinn und Bedeutung nur als Quelle seiner eigenen – „rein physischen“ – individuellen Existenz. Seine „entfremdete“ Lage im Verhältnis zur gesellschaftlichen Produktion erlaubt es ihm nicht, in dieser Produktion mehr zu sehen als die Möglichkeit, im Austausch gegen seine Beteiligung an der Produktion die elementar notwendigen Mittel zur Erhaltung der eigenen Existenz und der seiner Familie zu erhalten. Die Unvergleichbarkeit der Ziele, die das

¹⁹ K. Marx, Zur Kritik der Nationalökonomie, a. a. O., S. 103 f. [MEW, Bd. 40, S. 516]

²⁰ Ebenda, S. 103. [Ebenda]

²¹ Ebenda. [Ebenda, S. 515]

²² Ebenda, S. 105. [Ebenda, S. 517]

arbeitende Individuum verfolgt, das Anteil an der gesellschaftlichen Produktion hat, und der objektiven Aufgaben, die durch den Akt seiner Produktion gelöst werden, ist wahrhaft universell. Das alles ist zusammengefaßt in Marx' Feststellung: „Die entfremdete Arbeit macht also ... das *Gattungswesen des Menschen*, sowohl die Natur als sein geistiges Gattungsvermögen, zu einem ihm *fremden Wesen*, zum *Mittel* seiner *individuellen Existenz*.“²³

„Was in den „Ökonomisch-philosophischen Manuskripten“ bezüglich der „Entfremdung des Gattungswesens des Menschen“ gesagt wird, hat, wie wir sehen, recht abstrakten Charakter. Nur wenn man die in diesen abstrakten Formulierungen enthaltene Fragestellung den entsprechenden Thesen der „Deutschen Ideologie“ gegenüberstellt,²⁴ tritt ihre Bedeutung hervor. „Diese Summe von Produktionskräften, Kapitalien und sozialen Verkehrsformen, die jedes Individuum und jede Generation als etwas Gegebenes vorfindet, ist der reale Grund dessen, was sich die Philosophen als ‚Substanz‘ und ‚Wesen [59] des Menschen‘ vorgestellt ... haben...“²⁵, schreibt Marx nunmehr. Auch hier darf man die Korrektur nicht übersehen, die er ebenfalls an der eigenen Auffassung vom „Gattungswesen“ des Menschen vornahm, muß man den Weg sehen, auf dem das Zerlegen dieses „halbfeuerbachianischen“ Begriffs vor sich ging.

Das letzte Glied in der Marxschen Analyse der „Entfremdung der Arbeit“ war die aus ihr erfolgte Ableitung der Verhältnisse der Individuen zueinander: „Eine unmittelbare Konsequenz davon, daß der Mensch dem Produkt seiner Arbeit, seiner Lebenstätigkeit, seinem Gattungswesen entfremdet ist, ist die *Entfremdung des Menschen von dem Menschen*.“²⁶

Gerade in diesem Punkte tritt am klarsten hervor, daß Marx über die Grenzen seines ursprünglichen Gesichtspunktes hinausgegangen ist, zeigt sich der Keim einer neuen methodologischen Einstellung.

Bis dahin, sagt Marx, haben wir einen „Begriff“ analysiert, der ein bestimmtes ökonomisches Faktum ausgedrückt hat – das Faktum der „Entfremdung der Arbeit“. Jetzt schlägt er vor zu verfolgen, wie sich dieser Begriff „in der Wirklichkeit aussprechen und darstellen muß“²⁷. Dies zu tun bedeutet nach Marx, sich jenen faktischen Mechanismus vorzustellen, mit dessen Hilfe sich die „Entfremdung“ in der Gesellschaft real verwirklicht. „In der praktischen wirklichen Welt“, schreibt er, „kann die Selbstentfremdung nur durch das praktische wirkliche Verhältnis zu andern Menschen erscheinen. Das Mittel, wodurch die Entfremdung vorgeht, ist selbst ein *praktisches*.“²⁸

In dieser Feststellung verlangt jedoch der Umstand Beachtung, daß Marx nur von dem „Erscheinen“ der Selbstentfremdung spricht. Mit anderen Worten, das Faktum der Entfremdung selbst wird wiederum als bestehend vorausgesetzt. Es wird nur die Frage ihres „Erscheinens“ in der „praktischen [60] wirklichen Welt“ und mit Hilfe „praktischer Mittel“ gestellt. Diese Fragestellung findet ihren Ausdruck ferner darin, daß Marx auch das Verhältnis eines Menschen zum anderen weiterhin aus dem Faktum der „Selbstentfremdung“ des arbeitenden Menschen „ableitet“:

„Durch die entfremdete Arbeit *erzeugt der Mensch*“

a) „auch das Verhältnis, in welchem andre Menschen zu seiner Produktion und seinem Produkt stehn“;

²³ Ebenda. [Ebenda]

²⁴ Obwohl diese Arbeit nur anderthalb bis zwei Jahre später geschrieben wurde, ist der Schritt, den Marx hier in der Entwicklung seiner eigenen Theorie getan hat, gewaltig. Anstelle der noch mit Hilfe Feuerbachscher Termini wie „Gattung“, „Gattungsleben“, „Gattungswesen“ des Menschen usw. ausgedrückten Formulierungen erscheinen die Thesen bereits in einer weit adäquateren, wenn auch noch nicht völlig stabilen Terminologie.

²⁵ K. Marx/F. Engels, Die deutsche Ideologie, a. a. O., S. 38.

²⁶ K. Marx, Zur Kritik der Nationalökonomie, a. a. O., S. 106. [MEW, Bd. 40, S. 517]

²⁷ Ebenda. [Ebenda, S. 518]

²⁸ Ebenda, S. 108. [Ebenda, S. 519]

- b) „das Verhältnis, in welchem er zu diesen andern Menschen steht“;
- c) „die Herrschaft dessen, der nicht produziert, über die Produktion und das Produkt“;
- d) „wie er seine eigne Tätigkeit sich entfremdet, so *eignet er* dem Fremden die ihm nicht eigne Tätigkeit *an*“;
- e) „also *erzeugt* der Arbeiter das Verhältnis eines der Arbeit fremden und außer ihr stehenden Menschen zu dieser Arbeit“
- f) das Verhältnis des Arbeiters zur Arbeit *erzeugt* das Verhältnis des Kapitalisten zu derselben, oder wie man sonst den Arbeitsherrn nennen will“.²⁹

Hier ist überall das Verhältnis des Arbeiters zu seiner Arbeit jener grundlegende und „*ursprüngliche*“ Inhalt, der sich nur mittels der praktischen Energie der Menschen *realisiert* und sich nur im System der Wechselbeziehungen zwischen den Menschen *entfaltet*, jedoch nicht durch sie *entsteht*. Obwohl Marx unterstreicht: „Nicht die Götter, nicht die Natur, nur der Mensch selbst kann diese fremde Macht über den Menschen sein“³⁰, steht dem Arbeiter jedoch in Gestalt dieser „fremden Macht“ nur das Resultat seiner eigenen ursprünglichen „Selbstentfremdung“ („Entäußerung“) in der Arbeit gegenüber. Somit bleibt die Frage nach der Entstehung dieser „Entäußerung der Arbeit“ weiterhin offen. Marx sagt das auch direkt; gegen Ende seines (unvollendeten) Abschnitts über die „Entfremdung der Arbeit“ schreibt er: „Wir haben die *Entfremdung der Arbeit*, ihre *Entäußerung* als ein Faktum angenommen und dies Faktum analysiert. Wie, [61] fragen wir nun, kömmt der *Mensch* dazu, seine *Arbeit zu entäußern*, zu entfremden? Wie ist diese Entfremdung im Wesen der menschlichen Entwicklung begründet?“³¹ Diese Frage hat der junge Marx weder in den „Ökonomisch-philosophischen Manuskripten“ aus dem Jahre 1844 noch in der auf sie folgenden, von ihm gemeinsam mit Engels geschriebenen Arbeit „Die Heilige Familie“ gelöst.

Erst in der „Deutschen Ideologie“ fand die in Rede stehende Frage die rationale Lösung, die ihr bis dahin gefehlt hatte. Dabei ist zu beachten, daß diese Lösung speziell durch „Aufhebung“ ihrer abstrakten Formulierung, aber auch durch eine Neuinterpretation des Gedankeninhalts erreicht wurde, der zuvor in den Begriff der „Entfremdung“ hineingelegt worden war. Diese Akzentverschiebung drückte sich aus in der Verlagerung des Schwerpunkts von der logischen Analyse des Verhältnisses des Arbeiters zu seiner Arbeit auf die konkrete historisch-ökonomische Erforschung der Entwicklung jener sozialen Form, die die Gesamttätigkeit der Menschen mit objektiver Notwendigkeit annimmt (wenn diese Tätigkeit auch in dem einen oder anderen Falle nicht als *unmittelbare* Form der gemeinsamen Tätigkeit aufgetreten ist).

„Die soziale Macht, d. h. die vervielfachte Produktionskraft, die durch das in der Teilung der Arbeit bedingte Zusammenwirken der verschiedenen Individuen entsteht, erscheint diesen Individuen, weil das Zusammenwirken selbst nicht freiwillig, sondern naturwüchsig ist, nicht als ihre eigne, vereinte Macht, sondern als eine fremde, außer ihnen stehende Gewalt, von der sie nicht wissen woher und wohin, die sie also nicht mehr beherrschen können, die im Gegenteil nun eine eigentümliche, vom Wollen und Laufen der Menschen unabhängige, ja dies Wollen und Laufen erst dirigierende Reihenfolge von Phasen und Entwicklungsstufen durchläuft.“³² Dies eben ist – wie Marx es formuliert hat – die „Entfremdung“, um den Philosophen verständlich zu bleiben“.³³

²⁹ Ebenda [Ebenda, S. 520] (Hervorhebungen von J. D.).

³⁰ Ebenda, S. 107. [Ebenda, S. 519]

³¹ Ebenda, S. 110. [Ebenda, S. 521]

³² K. Marx/F. Engels, Die deutsche Ideologie, a. a. O., S. 34.

³³ Ebenda.

[62] Nunmehr wird die „Entfremdung“, wie wir sehen, abgeleitet aus dem „in der Teilung der Arbeit bedingten Zusammenwirken“ der Menschen. Ihre Ursache wird darin erblickt, daß „das Zusammenwirken selbst nicht freiwillig, sondern naturwüchsig ist“. Infolgedessen stößt das Problem der „Aufhebung“ dieser Entfremdung auf das Problem der Organisation eines Zusammenwirkens der Menschen, das nicht urwüchsig, sondern freiwillig, bewußt und planmäßig zu sein hätte.

Auf diese Weise wurde das Problem der Freiheit von da ab als Problem der Herrschaft der Individuen über die Form und die Resultate ihrer eigenen assoziierten Tätigkeit formuliert, einer Herrschaft, die durch alle Individuen und durch jedes einzeln genommen freiwillig, bewußt und planmäßig verwirklicht wird.

Im Lichte dieser Fragestellung werden die Zweideutigkeit und die Heuchelei der gesamten Sittenlehre existentialistischer Observanz offenkundig, da sie nicht die Subsumtion der Macht der assoziierten Individuen unter diese „zweite“ – die „gesellschaftliche“ – Seite jedes von ihnen, d. h. unter jene von dem Individuum unabhängige soziale Form, in der seine Tätigkeit sich verwirklicht, als ihre Prämisse voraussetzt. Da aber die Moral nun einmal nicht ohne (bewußte oder unbewußte, offene oder heuchlerisch bemäntelte) Anerkennung der „Willensfreiheit“ des Individuums, seiner „Zurechnungsfähigkeit“ (sei es auch nur in den engsten – und katastrophal zusammenschrumpfenden – Grenzen) existieren kann, so muß sie stets von dieser „zweiten Seite“ jeder „ethischen Persönlichkeit“ abstrahieren. Dementsprechend muß sie diese – eigentlich gehaltvolle! – Seite des menschlichen Wesens „nach außen“ verlegen und sie in die Macht „Gottes“ oder des „Logos“, der „eisernen Notwendigkeit“ oder des „Schicksals“, der absoluten Willkür oder des Irrationalen stellen.

Nun ist aber diese „zweite Seite“ des Menschen auch jene Sphäre, in der die menschliche Tätigkeit nicht nur als Produktion dieser oder jener materiellen Güter (Sachen, Lebensmittel usw.) auftritt, sondern als Produktion des „sozialen [63] Seins“ im ganzen, vor allem aber der Verhältnisse der Menschen zueinander (wobei nach Marx „das menschliche Wesen ... das ensemble der gesellschaftlichen Verhältnisse“³⁴ ist). Mit anderen Worten, es ist dies jene Sphäre, in der die Tätigkeit jedes Individuums als „Produktion“ seiner selbst und jedes anderen Menschen, eben als *Erzeugung des Menschen* in Erscheinung tritt.

Es ergibt sich ein sonderbares Paradox. Dort, wo der Mensch einen Gegenstand, der sich von ihm unterscheidet (eine „Sache“) produziert oder ihn konsumiert, ist er „zurechnungsfähig“, anerkennt man ihn als verantwortlich für jede seiner Handlungen. Dort hingegen, wo er *sich selbst*, sein eigenes „gesellschaftliches Wesen“ produziert, ist er „unzurechnungsfähig“, und ihm werden alle seine „Sünden“ vergeben, wie schwer sie auch gewesen sein mögen. Dieses Paradox spaltet alle Moral und macht sie in ihrer Grundlage widersprüchlich, da sie nicht die Notwendigkeit einer bewußten gesellschaftlichen Regelung der Produktion des „sozialen Seins“, des „gesellschaftlichen Wesens“ des Menschen zu ihrer Voraussetzung macht. Dabei ist nicht von *jeder* Regelung die Rede, sondern von der kommunistischen, d. h. von der durch alle Individuen zusammen und jeden einzelnen freiwillig, bewußt und planmäßig verwirklichten Regelung.

Diese „Produktion des Menschen“ ist bereits keine so „unschuldige“ und abstrakte Sache mehr, weitab von seinem individuellen, empirisch-konkreten Leben. Im Gegenteil, gerade diese Seite der menschlichen Tätigkeit erweist sich in Wirklichkeit als die den Menschen am meisten „angehende“, denn sie bestimmt die Form, in der sein eigenes individuelles Leben zum Ausdruck kommt. Die Frage nach der „Produktion“ des Menschen selbst ist die Frage nach der sozialen Form, in der sich seine tägliche Arbeit einschließlich seines persönlichen Konsums verwirklicht. Insofern sich sein Verhältnis zu den Produkten der eigenen Arbeit

³⁴ K. Marx, [Thesen über Feuerbach], in: K. Marx/F. Engels, Werke, Bd. 3, a. a. O., S. 6.

(sowie zu den Dingen des persönlichen Konsums) eben durch diese soziale Form „vermittelt“, wird sich je nachdem, wie diese Form be-[64]schaffen ist, auch die Situation gestalten, in der sich das Individuum hinsichtlich aller für es lebensnotwendigen Existenzmittel befindet.

Da der gesellschaftliche Mensch mit zunehmender Entwicklung immer „universeller“ produziert und „die ganze Natur“ durch den Schmelztiegel der materiellen Produktion gehen läßt, so wird von der Lösung der in Rede stehenden Frage ferner abhängen, in welchem Verhältnis er zur ganzen Natur steht, denn auch sie erscheint bereits als eine Art „gesellschaftliches Produkt“, wird sie doch durch die Arbeit „neu reproduziert“. Schließlich hängt davon, in welcher sozialen Form sich die Produktion verwirklicht, auch das Verhältnis des Individuums zu seinem eigenen Körper, zu diesem „Stück Natur“ ab.

Dies alles bedeutet indes, daß das Individuum, da es gerade die „Produktion seiner selbst“ als eines gesellschaftlichen Menschen unbeachtet läßt (geschweige denn unter Kontrolle nimmt), sich nicht einmal davon eine richtige Vorstellung bilden kann, in welchem Verhältnis es zum konkreten Produkt seiner Arbeit steht, das heißt zu *der* Sache, die man mit den Händen berühren, die man „verbrauchen“ oder einfach wegwerfen kann. Deshalb ist das Individuum selbst in der konkreten Sphäre seiner individuellen Arbeit, wo es dem Anschein nach über volle „Souveränität“, volle „Willensfreiheit“ verfügt, faktisch abhängig und unfrei. Denn diese eng begrenzte Sphäre seiner „Freiheit“ ist in Wirklichkeit nur abgeleitet gegenüber einer viel umfassenderen, weitaus bedeutenderen und wichtigeren Sphäre seiner vollen Abhängigkeit, Unfreiheit (und „Unzurechnungsfähigkeit“).

Je weiter die Sphäre dieser zweiten, der gesellschaftlichen „Seite“ des menschlichen Individuums wird (sie wird es in dem Maße, wie die gesellschaftliche Produktion wächst und sich die Zusammenhänge zwischen ihren einzelnen Gliedern komplizieren), um so illusorischer, imaginärer erweist sich die Sphäre seiner individuellen „Freiheit“, in um so höherem Grade ist diese Freiheit den Gesetzen des hinter seinem Rücken wirksamen „mysteriösen Wesens“, seines „zweiten Ich“, unterworfen. Damit befindet sich der Mensch *de facto* in der [65] von Sigmund Freud beschriebenen Lage: Er ist tatsächlich abhängig von der „dunklen Seite“ seines „Ich“. Nur hat diese „dunkle Seite“ keine biologische, sondern eine soziale, gesellschaftliche Natur. Auch ist sie durch logische Erkenntnismittel völlig erkennbar. Freilich sind dafür nicht bloß ideelle, sondern auch materielle Voraussetzungen erforderlich, nämlich das Vorhandensein entwickelter gesellschaftlicher Verhältnisse und dementsprechend jener gesellschaftlichen Kräfte, die nicht nur an der „Erkenntnis“, sondern auch an der realen Umgestaltung dieser Verhältnisse interessiert sind. Aus diesem Grunde müßte die „Psychotherapie“, die Freud vorschlägt, nicht so sehr im Entwirren des vielberufenen „Ödipuskomplexes“ des psychologischen Individuums bestehen als vielmehr im Zerhauen des gordischen Knotens der sozialen Widersprüche, die die wahre Ursache des „Minderwertigkeitskomplexes“ des gesellschaftlichen Menschen sind, jenes „Komplexes“, als dessen Folge sich die *bessere* gesellschaftliche, „universelle“ Seite der menschlichen Natur als „böser Genius“ des Menschen erweist: er versklavt, bedrückt ihn und macht ihn zum Tier, das nach dem Gesetz des Dschungels, des „Kampfes aller gegen alle“ lebt.

Darin besteht auch der *reale Inhalt* der „Entfremdung der menschlichen Tätigkeit“, mit deren Erklärung der junge Marx in den „Ökonomisch-philosophischen Manuskripten“ aus dem Jahre 1844 noch Mühe hatte. Das Wesen dieser „Entfremdung“ besteht darin, daß sich die menschliche Form der Tätigkeit des Individuums von ihm (als gegebenem, empirisch konkretem Individuum) absondert und sich nicht nur seiner Kontrolle entzieht, sondern ihm auch real als eine fremde Gewalt gegenübertritt. Da diese soziale Form in dem Sinne „entfremdet“ ist, daß sie einen eigenen Wirkungskreis unabhängig von der Tätigkeit jedes einzelnen Individuums (und von der aller Individuen zusammengenommen) erlangt, hat sie die Tendenz, zu

einer „Sache“ zu werden, die man sich ebenso aneignen kann, wie man sich ein Pferd, einen Ochsen, einen Elefanten, eine Maschine usw. aneignet. Freilich gibt es dabei auch einen Unterschied: Als gesellschaftliche Form kann sie nur durch ein bestimmtes *Kollektiv* angeeignet [66] werden, sei dies nun ein „gesundes“ Kollektiv harmonisch gebildeter antiker Sklavenhalter, ein „kriegerisches Kollektiv“ von Feudalherren oder ein „Kollektiv“ kapitalistischer Geschäftsleute, von denen im allgemeinen keiner abgeneigt ist, alle anderen „Klassenbrüder“ zu verschlingen.

Es liegt auf der Hand, daß, so lange sich mehr oder weniger bedeutende Gesellschaftsgruppen (Klassen) die soziale Form der Tätigkeit der Individuen „aneignen“, sie diese Tätigkeit so organisieren, daß sie ihre Herrschaft weiterhin gewährleisten und ihnen materielle und ideelle Vorteile sichert. Dabei braucht es durchaus nicht so zu sein, daß die herrschende Klasse dies alles völlig bewußt und planmäßig tut. Die Lebenslage selbst, um deren Erhaltung sie sich bemüht, da sie ihr die einzig normale zu sein dünkt, spornt sie dazu an, die Verhältnisse der Ausbeutung, d. h. Zustände aufrechtzuerhalten, bei denen nur der kleinere Teil der Gesellschaft alle Vorzüge genießt, die durch die Entwicklung der Gesellschaft als Ganzes ermöglicht werden. Solange die Schicht von Menschen, die sich die soziale Form der Tätigkeit der Individuen bewußt oder unbewußt aneignen (und die in entsprechender Weise „organisiert“ sind), nicht mit der Gesamtgesellschaft identisch ist, bleibt der Gegensatz bestehen zwischen den Interessen der unmittelbaren Produzenten und den Interessen der Herrschenden, die die Resultate der individuellen Arbeitstätigkeit nutzen, indem sie die Form des gemeinsamen „Werkes“ bestimmen, in der diese Resultate notwendigerweise ihren Ausdruck finden.

Das Wesen der Frage reduziert sich folglich darauf, welche soziale Klasse sich die allgemeinen Resultate der Tätigkeit der Produzenten aneignet und unter welchen gesellschaftlichen Bedingungen dies geschieht. In diesem Sinne ist die Geschichte der Ausbeutung des Menschen durch den Menschen ein Prozeß des allmählichen Übergangs von der unmittelbaren Ausbeutung der Muskelkraft der Individuen (patriarchalische Sklaverei) zu Formen der Ausbeutung, die sich durch Aneignung der aus der Kooperation der unmittelbaren Produzenten resultierenden Massenproduktivkraft vollzieht.

[67] Allerdings verwirklichte sich diese Entwicklung nicht in einer idealen geraden Linie. Z. B. kannte bereits das alte Ägypten die Ausbeutung der Massenproduktivkraft auf einem Niveau, das späterhin weder der griechische noch der römische Sklavenhalterstaat (ganz zu schweigen vom mittelalterlichen Europa) erreicht haben.

Die Ökonomik Altägyptens war aufs engste an die Notwendigkeit gebunden, die alljährlichen Nilüberschwemmungen zu regulieren und im Zusammenhang damit die Kooperierung der Sklavenarbeit in einem für die damalige Zeit immensen Ausmaß zu organisieren. Der ägyptische Sklavenhalterstaat lieferte ein klassisches Beispiel für jene Form der Sklavenhaltung, die an die „Entfremdung“ vor allem der *gesellschaftlichen* Resultate der im Landesmaßstab kooperierten Arbeit der Individuen geknüpft ist, mit der sich die individuelle Ausbeutung der Sklaven ihrem ökonomischen Effekt nach nicht messen kann. In der Fähigkeit, eine neue Produktivkraft, die Massenproduktivkraft, ins Leben zu rufen und sie (mehr oder weniger bewußt, mehr oder weniger planmäßig) zu kontrollieren, bestand letzten Endes auch die geschichtliche Berechtigung des ägyptischen „Kastenwesens“, das Platon später in seinem „Staat“ idealisierte. Nebenbei bemerkt zeugt die Tatsache einer solchen Idealisierung davon, daß Platon eine ziemlich gute Vorstellung von den Vorzügen hatte, die sich im Vergleich zur individuellen Nutzung der physischen Kraft jedes einzelnen Sklaven aus der gemeinsamen Ausbeutung der Massenproduktivkraft der Sklaven durch die Sklavenhalter ergaben, einer Ausbeutung, die sich auf eine, freilich sehr primitive, Arbeitsteilung unter den Sklaven stützte.³⁵

³⁵ Siehe K. Marx, Das Kapital, Bd. I, a. a. O., S. 387 ff.

Das Beispiel des ägyptischen Sklavenhalterstaates beweist, daß ein gewisser (hier sehr niedriger) Grad der Kontrolle der gesellschaftlichen (oder Massen-) Produktivkraft noch nicht die Freiheit der Individuen gewährleistet. *Offenbar liegt das Problem nicht so sehr in dem eigentlichen Faktum der Kontrolle als vielmehr in der sozialen Form, in der sich diese Kontrolle verwirklicht.* Es handelt sich um die Frage, ob die [68] betreffende soziale Form die Möglichkeit für eine Massenkontrolle, für die Volkskontrolle über die Massenproduktivkraft bietet oder nicht. Denn nur dann, wenn diese Kontrolle von allen Individuen verwirklicht wird, die an der gesellschaftlichen Produktion teilhaben, kann sie zum Nutzen der Gesellschaft als Ganzes und jedes einzelnen ihrer Glieder eingesetzt werden. Das aber ist nur in der kommunistischen Gesellschaft möglich.

Sobald das Problem so formuliert wird, sind als Voraussetzung seiner Lösung zwei Fragen zu untersuchen:

1. Inwieweit erfordern die von der Gesellschaft entwickelten Produktivkräfte eine solche Kontrolle und inwieweit ordnen sie sich – ihrer objektiven Struktur nach – ihr unter?
2. Inwieweit sind die Individuen selbst durch die objektive Entwicklung darauf vorbereitet – oder können sie darauf vorbereitet werden –, diese wirkliche Massenkontrolle, diese wahrhaft demokratische Kontrolle über die eigene Produktion und die Produktionsverhältnisse zu verwirklichen?

Diese beiden Fragen erörterte Marx bereits in der „Deutschen Ideologie“ und gab ihre positive Lösung. Die erste Frage formuliert er als Frage nach dem Entwicklungsstand der Produktivkräfte und der sozialen „Verkehrsformen“ (so nannte Marx damals die Produktionsverhältnisse, ohne dabei die übrigen gesellschaftlichen Verhältnisse von ihnen zu trennen). Die zweite Frage erscheint bei ihm als Frage, welche Tendenzen die Entwicklung der gesellschaftlichen Arbeitsteilung aufweist und welche Perspektiven sich für die Herausbildung einer *allseitig entwickelten Persönlichkeit* ergeben. [69]

III. Arbeitsteilung und „Teilung“ der Freiheit

So steht jetzt das Problem der Freiheit vor uns als Problem der Arbeitsteilung. Oder, wenn wir es in abstrakterer Form formulieren, als Problem des Verhältnisses der „Universalität“ der gesellschaftlichen Produktion im ganzen zur „Endlichkeit“ und Beschränktheit der Tätigkeit jedes einzelnen Individuums.

In dieser abstrakten Weise wurde das Problem in der deutschen idealistischen Philosophie und Ästhetik gestellt. Das Verdienst der deutschen Denker besteht darin, daß es ihnen – sogar in den Grenzen einer so abstrakten Fragestellung – gelang, eine ganze Reihe von Antinomien aufzufinden, zu denen – wenn man auf den Positionen der bürgerlichen Gesellschaft steht – der Versuch einer Lösung der Frage führt.

Diese abstrakte Formulierung des Problems setzt als erste und grundlegende Frage folgendes voraus: Kann erreicht werden, daß die Tätigkeit eines einzelnen Individuums den gesamten Inhalt reproduziert, der von der Gesellschaft als Ganzes im Laufe der langen historischen Entwicklung erarbeitet wurde? Wenn ja, dann ist die Freiheit des Menschen gerade als „universelle“ Freiheit möglich, und die Aufgabe besteht nur darin, sich den ganzen von der Gesellschaft erarbeiteten Inhalt anzueignen und dieser Gesellschaft „gleich“ zu werden. Wenn nein, dann erweist sich diese „universelle“ Freiheit als unerreichbares Ideal, obschon sie Gegenstand ewigen Strebens der Menschheit bleiben kann, die sich der „Universalität“ ihrer Glieder ebenso nähern wird, wie sich ein Polygon bei unendlich großer Erhöhung der Zahl seiner Seiten der Form des Kreises nähert.

[70] Im ersten Fall sind zwei Perspektiven möglich: Entweder wird die Aneignung des gesamten gesellschaftlichen Inhalts ganz buchstäblich aufgefaßt (dann müßte man es für möglich halten, daß das Individuum zu einer Art „allmächtiger“ und „allgewaltiger“ Gottheit wird); oder man versteht unter dieser universellen Aneignung der gesellschaftlich entwickelten Kultur etwas anderes: man sieht es als möglich an, den gesellschaftlichen Inhalt so zu „vermindern“, daß die Voraussetzung geschaffen würde, ihn dem Individuum anzugleichen ungeachtet dessen, daß dieses nur *einen* – noch dazu „sterblichen“ – Kopf besitzt. Es ist klar, daß diese zweite Perspektive die einzige ist, die hier eine gewisse theoretische Bedeutung hat.

Diese Perspektive liegt der Hegelschen Lösung des Problems der Freiheit und der Universalität des Individuums zugrunde. Hegel nahm an, daß eine solche „Verminderung“ der ganzen menschlichen Kultur, sowohl der materiellen wie der geistigen, die Kategorien der von ihm ausgearbeiteten dialektischen Logik seien. Denn in ihnen ist nach seiner Meinung das tiefste Wesen aller natürlichen, gesellschaftlichen und geistigen Erscheinungen zusammengefaßt. Somit könne man, wenn man diese Kategorien im Kopf habe, erforderlichenfalls jede konkrete Erscheinung aus ihnen „ableiten“ und z. B. eine logische, „halbverwischte“ Spur des Gegenstands zu einem ganzheitlichen Bild von ihm entwickeln. Folglich kann sich nach Hegel ein Mensch, der sein System begriffen hat, für ebenso frei halten wie ein universelles Wesen.

Hier stand Hegel allerdings vor einem unlösbaren Widerspruch. Solange die Menschheit real gewirkt und praktisch ihre Geschichte geschaffen hat, kannte sie nicht die Hegelsche Philosophie, die erst als Zusammenfassung dieser Geschichte und als ihr höchstes Resultat entstand: Die Menschheit war sich der wahren Resultate ihrer historischen Taten nicht bewußt, und somit war sie nicht frei im wahren und höheren Sinne dieses Wortes. Dementsprechend waren auch die Individuen, die diese Geschichte machten, so bedeutend sie auch gewesen sein mögen, keine im vollen Sinne des Wortes freie [71] und universelle Wesen. Als sich aber die Menschheit schließlich so weit „durchgearbeitet“ hatte, daß sie im Hegelschen System resümiert werden konnte, blieb ihr nichts mehr zu tun übrig. Das Hegelsche System als „absolutes“ System zog den Schlußstrich unter die geschichtlichen Taten der Menschheit. Im weiteren brauchte sie nur „die gebratenen Hühner der absoluten Wissenschaft“ Georg Wil-

helm Friedrich Hegels „zu verschlingen“. Ergo: Solange die Menschheit (auch in Gestalt ihrer Vertreter) real wirkte, war sie weder frei noch „universell“. Als sie schließlich sowohl das eine wie das andere erreicht hatte, blieb ihr nichts mehr zu tun übrig. Die Geschichte war abgeschlossen.

Wozu ist dann aber Freiheit notwendig? Für das Denken? Dann befinden wir uns jedoch in einem tautologischen Kreis: die Freiheit wird in der Sphäre des Denkens angestrebt, um frei denken zu können.

Dieser Schluß führt zu der Überlegung, daß das Hegelsche Schema reale Bedeutung nur für ein weit engeres Gebiet haben kann – für die Sphäre des theoretischen Denkens. Auch hier offenbart aber das Hegelsche System überraschend einen sehr trivialen Inhalt. Die Freiheit auf dem Gebiet des theoretischen Denkens setzt die Aneignung der vorausgegangenen theoretischen Entwicklung voraus. Sie setzt die Fähigkeit voraus, das zu „entgegenständlichen“, was dem Individuum als theoretischer „Gegenstand“ erscheint, der nicht von ihm geschaffen wurde und ihm zunächst als etwas Fremdes gegenübersteht – als Grenze seiner theoretischen Freiheit. Und dieser „Gegenstand“ verwandelt sich solange nicht in die Sphäre der Freiheit, bis das Individuum ihn „sich angeeignet“, ihn zu „seinem“ Inhalt gemacht hat, d. h. bis es ihn aus der Form des „Gegenstands“ in die Form der aktiven Tätigkeit seines theoretischen Denkens überführt hat.

In dem Hegelschen spekulativen Schema der „Vergegenständlichung“ und „Entgegenständlichung“ des Geistes (soweit es die „rein theoretische“ Tätigkeit der philosophischen „Aneignung“ der Kultur zum Modell hatte) wurden Probleme aufgeworfen, die vor allem das theoretische Denken und sein Verhältnis zur akkumulierten geistigen Kultur berühr-[72]ten. Von Hegel wurde faktisch das Problem einer solchen theoretischen Organisation und einer solchen logischen „Verminderung“ des Wissens, des ganzen in Jahrtausenden angesammelten geistigen Schatzes gestellt, die seine Umwandlung in einen „Gegenstand“ verhindert hätten, der sich nicht „entgegenständlichen“ ließ und infolgedessen die Form der „Entfremdung“ annahm, das heißt eine dem Bewußtsein fremde – „irrationale“ – Form. Es war das Problem einer solchen logischen Ordnung des angesammelten Gedankenreichtums, die seine „Vergegenständlichung“ nicht zur Grenze der theoretischen Freiheit eines Individuums gemacht hätte, insofern es genügend gebildet war. Richtete sich das Problem auf das „aneignende“, lernende, „propädeutische“ Individuum, dann trat es als Problem einer solchen Vorbereitung und einer solchen Bildung auf, die es dem Individuum ermöglicht hätten, sich völlig frei in der Sphäre der vom Menschen aufgehäuften Kultur zu bewegen, ohne auf einen theoretischen Gegenstand als „absoluter Grenze“ für sich, für seine geistige Entwicklung zu treffen. Es war dies das Problem der *Bildung* des Menschen, eines Menschen, der die logischen „Schlüssel“ zu allen theoretischen „Schatullen“ haben und diese Schatullen in völlig rationaler Weise, nicht aber auf irrationalem oder auf mystischem Wege in der Art des Märchenspruchs „Sesam, öffne dich!“ öffnen würde. Im ganzen war es das Problem des *allseitig gebildeten Individuums*, das sich in der riesigen Welt der *geistigen* Kultur der Menschheit frei bewegt wie in seinem eigenen Hause.

Selbst in einer solchen von der mystischen Hülle befreiten Formulierung leidet die Hegelsche Problemstellung indessen an einem fundamentalen Mangel: sie abstrahiert völlig von den materiellen Voraussetzungen der Entwicklung der geistigen Kultur, von den materiellen Voraussetzungen der theoretischen Bildung. Das ist kein Zufall; sieht sie doch eben diese materiellen Voraussetzungen als etwas „Sekundäres“ an, als abgeleitet von den geistigen Voraussetzungen. Deshalb war die Philosophie der geistigen, intellektuellen Freiheit in gleichem Grade eine Philosophie der materiellen, wirklichen *Unfreiheit*.

[73] Wie Marx klargemacht hat, bewegte Hegel nicht, „daß das menschliche Wesen sich *unmenschlich*, im Gegensatz zu sich selbst sich *vergegenständlicht*“, sondern nur, „daß es im

*Unterschied vom und im Gegensatz zum abstrakten Denken sich vergegenständlicht*¹. Deshalb genügt es, lediglich theoretisch die „Entfremdung“ zu überwinden, nachdem man ihre Widersprüchlichkeit aufgedeckt und diesen Widerspruch als Moment erkannt hat, das zu einer höheren Abstraktion (in ihrer „spekulativen“ Auffassung) führt. Für diese „Entgegenständlichung“, diese „Aufhebung der Entfremdung“, zu der Hegel aufruft, da er sie als Weg zur Freiheit und zur Universalität des Individuums ansieht, gibt Marx daher die Erklärung: „Die Aneignung der zu Gegenständen und zu fremden Gegenständen gewordenen Wesenskräfte des Menschen ist also erstens nur eine *Aneignung*, die im *Bewußtsein*, im *reinen Denken*, i. e. in der *Abstraktion* vor sich geht“, und deshalb ist sie „Aneignung dieser Gegenstände als *Gedanken* und *Gedankenbewegungen*“.²

Zweitens erscheint diese „Entgegenständlichung“, diese „Aneignung“, dieses „Aufheben der Entfremdung“, „bei Hegel so, daß die *Sinnlichkeit*, *Religion*, *Staatsmacht* etc. *geistige* Wesen sind, denn nur der *Geist* ist das *wahre* Wesen des Menschen, und die wahre Form des Geistes ist der denkende Geist, der logische, spekulative Geist.“³

Das heißt, daß Hegel jede konkrete „Entfremdung“ als „aufgehoben“ ansieht, sofern es gelingt, sie zu erkennen, sie zum „Geist“ zu erheben, ihr eine logische Form zu geben und sie in die spekulative Konstruktion einzubeziehen. Wie mit Zauberschlag wird diese „Entfremdung“ dann zur Sphäre der menschlichen Freiheit, zu jener Sphäre, in der sich der Mensch „bei sich“ befindet, denn „bei sich“ befindet sich sein Geist. Man braucht beispielsweise nur die Religion als Produkt der „Selbstentfremdung“ des „menschlichen Selbstbewußtseins“ anzuerkennen, und sofort verwandelt sie sich in das „Anderssein“ des „Selbstbewußtseins“, in dem das letztere im Grunde „es selbst“ bleibt. Oder: Der Mensch braucht bloß zu dem Schluß zu kommen, daß Politik und Recht Ausdruck seines eigenen „entfremdeten Lebens“ sind, und sofort ergibt sich, daß er nicht mehr der Sklave dieser Politik und dieses Rechts ist, sondern gerade umgekehrt – in eben diesem Recht und in eben dieser Politik verwirklicht er sein „wahres menschliches“, d. h. das „freie“ Leben.

Späterhin wurde, worauf Marx hinwies, dieser „unkritische Positivismus“ Hegels, der ihn zum Sklaven der realen Lage der Dinge machte, von den „linken“ Hegelianern aufgegriffen, obwohl auch sie sich mit ihrem „absoluten Kritizismus“, ihrer „absoluten Freiheit“ brüsteten. „Die *absolute Kritik*“, schrieb Marx in bezug auf Bruno Bauer, „... hat von der Hegelschen *Phänomenologie* wenigstens die Kunst erlernt, *reale*, *objektive*, *außer mir* existierende Ketten in *bloß ideelle*, *bloß subjektive*, *bloß in mir* existierende Ketten und daher alle *äußerlichen*, sinnlichen Kämpfe in reine Gedankenkämpfe zu verwandeln.“⁴

Das Interessanteste hieran ist, daß ein solches zur Wahrung der „Reinheit und Makellosigkeit“ der geistigen Freiheit erfolgtes „Abstrahieren“ von den wirklichen, materiellen Voraussetzungen des theoretischen Denkens nicht nur zur bloßen Trennung der idealen „Freiheit“ und der praktischen, realen Abhängigkeit führt. Diese zwei Seiten können nicht „friedlich nebeneinanderbestehen“, so daß das faktische Abstrahieren von den realen Voraussetzungen des theoretischen Denkens keinerlei Einfluß auf große Leistungen in der Sphäre der geistigen Freiheit hätte. Die nicht berücksichtigte, nicht in Erwägung gezogene – und daher nicht einmal in der Theorie überwundene – materielle Abhängigkeit erweist sich für gewöhnlich als „aggressiv“. Sie vollzieht ihren „Anschluß“ im Hinblick auf die von der Realität am meisten außer Betracht gelassene Sphäre der geistigen Freiheit, verwandelt [75] sie in geistige Abhängigkeit, in geistige Unfreiheit sogar in ihrem „eigenen Hause“.

¹ K. Marx, [Kritik der Hegelschen Dialektik und Philosophie überhaupt], in : K. Marx/F. Engels, Die heilige Familie und andere philosophische Frühschriften, Berlin 1953, S. 79. [MEW, Bd. 40, S. 572]

² Ebenda. [Ebenda, S. 573]

³ Ebenda. [Ebenda]

⁴ K. Marx/F. Engels, Die heilige Familie, in: Werke, Bd. 2, Berlin 1957, S. 87.

Die von dem Prinzip der „Freiheit des Denkens“ (und seiner absoluten „Voraussetzungslosigkeit“) ausgehende Hegelsche idealistische Philosophie war genötigt, eine Schwenkung um 360 Grad zu vollziehen, um ihre materiellen, empirischen Voraussetzungen als eigenes Werk, eigenes „Erzeugnis“, erzielt „Resultat“ präsentieren zu können. Anders konnte Hegel auch nicht vorgehen. Im umgekehrten Falle wären diese „empirischen Voraussetzungen“ ohnedies die absolute Grenze der theoretischen Freiheit des Denkens gewesen. Doch die Hegelsche Philosophie, die auf diese Weise mit der „schnöden Empirie“ abrechnete, „bemerkte nicht“, wie sehr sie sich in ihrer Knechtschaft befand. Für seine „Freiheit“ und „Voraussetzungslosigkeit“ zahlte das theoretische Denken einen zu hohen Preis. Es mußte diese Wirklichkeit „heiligen“, „rechtfertigen“, und sei es auch nur in der Form ihrer theoretischen „Aufhebung“ und „Überwindung“.

In der Tat, falls ich die „schnöde Empirie“ in meinem Streben, sie als Voraussetzung, als Grenze meines theoretischen Denkens loszuwerden, „erkläre“, indem ich sie nachträglich aus meinem System folgere und sie dadurch zu etwas aus meinem theoretischen Denken Abgeleitetem mache, bemerke ich nicht, wie sich mein Verhältnis zu ihr ändert. Denn wenn ich die „garstige Empirie“ als Resultat meines freien – voraussetzungslosen! – Denkens „erzeuge“ und sie von meiner theoretischen Freiheit abgeleitet habe, bin ich nicht mehr berechtigt, sie wie zuvor für garstig zu halten. Wenn ich die Wirklichkeit als aus dem Denken abgeleitet anerkannt habe, und sei dies auch mein persönliches Denken oder das Denken des „Absoluten“ in mir, habe ich schon die Verantwortung für ihre „Nichtigkeit“ und „Garstigkeit“ auf mich genommen. Nunmehr bin ich und mein theoretisches Denken mit dieser Empirie bereits „gemeinsam befleckt“. Und ich muß entweder zugeben, daß mein Denken (bzw. das Denken des „Absoluten“ in mir) „nicht weiß, was es hervorbringt“, oder ich muß meine garstige Empirie irgendwie rechtfertigen.

[76] Denn mit einem anderen Verhältnis zu ihr würde ich das Resultat der voraufgegangenen Arbeit meines theoretischen Denkens aufheben, nachträglich das Vertrauen in sein „absolutes Recht“ untergraben und seine „absolute Freiheit“ in Zweifel ziehen.

Daraus ergibt sich die Notwendigkeit, die nämliche „garstige Empirie“ nicht als gar so „garstig“ anzusehen, da sie durch die Reihe der logischen Kategorien Spießruten laufen mußte und ihre Rolle als notwendiges „Moment“ in der Bewegung zum „Absoluten“, in der „absoluten Bewegung“ geklärt wurde. So wird die ideologische *Erklärung* der empirischen Wirklichkeit, wie diese auch de facto beschaffen sein mag, logisch zu ihrer *Rechtfertigung*.

Als Resultat hieraus entspringen die logisch unvermeidlichen konservativen Schlußfolgerungen Hegels bezüglich seiner zeitgenössischen „empirischen Wirklichkeit“, die praktisch ein Ausdruck der theoretischen *Unfreiheit*, ihrer Abhängigkeit von der real bestehenden Lage der Dinge sind. Daraus folgt wiederum das Faktum, auf das Marx im Hinblick auf die Junghegelianer hingewiesen hat: „Die junghegelischen Ideologen sind trotz ihrer angeblich ‚welter-schütternden‘ Phrasen die größten Konservativen.“⁵ Der politische Konservatismus entsteht hier als unvermeidliche Strafe für die Weigerung des theoretischen Denkens, die von ihm unabhängigen *praktischen* (materiellen) Voraussetzungen anzuerkennen.

Marx hat gezeigt, daß in dem vorliegenden Fall nur zwei Wege möglich sind:

Entweder, man erkennt von Anfang an sein theoretisches Denken als *Folge* an und macht sich zu seinem Herrn erst in der Zusammenfassung der Ergebnisse der Erforschung jener realen Voraussetzungen, jener realen empirischen Widersprüche, aus denen es erwächst, und erlangt auf diesem Wege die *Freiheit* des Denkens;

oder man *beginnt* mit diesem Denken als dem absolut voraussetzungslosen „Akt der Freiheit“, „folgt“ aus ihm die [77] empirische Wirklichkeit als Ableitung und verurteilt sich

⁵ K. Marx/F. Engels, Die deutsche Ideologie, in: Werke, Bd. 3, Berlin 1958, S. 20.

dadurch zu der Notwendigkeit, diese Wirklichkeit um jeden Preis in ihrem gegebenen Zustand zu rechtfertigen, d. h., man verurteilt sich zu sklavischer *Abhängigkeit* vom „unkritischen Positivismus“ seines eigenen theoretischen Denkens.

Wie wir sehen, vermochte Hegel das Problem der realen Befreiung des Menschen von der Subsumtion unter die Teilung der Arbeit weder zu lösen noch es richtigzustellen. Seine Stellung des Problems konnte sich bestenfalls auf die Frage nach der Überwindung der Spezialisierung in der Wissenschaft, auf die Frage nach der allseitigen wissenschaftlichen Bildung beziehen. Dabei hatte auch diese Fragestellung einen äußerst allgemeinen Charakter und war überdies durch ihre idealistischen Prämissen prinzipiell begrenzt.

Dasselbe Problem bot aber auch noch eine zweite Perspektive seiner Lösung an, die darin bestand, daß das Ideal der allseitig gebildeten, universell freien Persönlichkeit als unerreichbar erklärt wurde.

Es ist leicht einzusehen, daß diesem Gesichtspunkt ein Dualismus zugrunde liegt. Einerseits setzt er die objektive Freiheit (die Freiheit der Persönlichkeit, welche wirkliche Allseitigkeit und Universalität erreicht hat) voraus, wenn auch als unerreichbares Ideal. Andererseits läßt er die subjektive Freiheit zu, die Freiheit des Individuums, nach diesem Ideal zu streben, ungeachtet der festen Überzeugung, daß es prinzipiell unerreichbar ist. Dabei ergibt sich, daß in Wirklichkeit reale Macht eben das subjektive Ideal besitzt als faktisches Erleben des objektiven Ideals, das die Individuen in jedem konkreten Fall zur Tätigkeit bewegt, während das objektive Ideal eine gewisse „konstante“, „sich selbst gleiche“ Größe bleibt, die rein formale, jedoch keine inhaltliche Bedeutung hat.

Das einseitige, durch die Arbeitsteilung gespaltene und *real abhängige* Individuum, dessen Freiheit ausschließlich in der Freiheit besteht, nach Überwindung dieses Zustandes zu streben, wobei vorausgesetzt ist, daß sein Unterfangen im [78] großen und ganzen niemals gelingen wird – das ist also das Schema, das dem zweiten Gesichtspunkt zugrunde liegt.

Es ist klar, daß die Labilität dieses Gesichtspunktes dazu anspornt, sich der subjektiven Freiheit als der realen Triebkraft zuzuneigen: der Kantianismus besitzt hier die unüberwindliche Tendenz, in den Fichteanismus umzuschlagen. Charakteristisch für diese Tendenz ist das Streben des Subjekts, „sich in sich zu vertiefen“, in sich selbst die gesuchte Integrität, Allseitigkeit und Universalität zu finden und sich als einen „Mikrokosmos“ anzusehen, in dem bereits die ganze „Makrowelt“ gegenwärtig ist, so daß es nur nötig sei, sie in diesem „Mikrokosmos“ wiederzuentdecken. Wobei zu beachten ist, daß man je nach den herrschenden philosophischen Ansichten diese „mikrokosmische“ Freiheit und Universalität entweder im subjektivistisch gedeuteten Denken oder in dem in seiner „ursprünglichen Ganzheit“ genommenen ethischen Erleben usw. sehen kann. Dabei kann das ethische Erleben entweder rationalistisch als „ethisches Analogon“ des Begriffs oder irrationalistisch wiederum je nach den allgemeinen philosophischen Ansichten interpretiert werden.

Übrigens birgt dieser Gesichtspunkt noch eine andere Möglichkeit der Lösung des Problems in sich. Es läßt sich eine gewisse „Zwischensphäre“ sozusagen auf halbem Wege zwischen dem unerreichbaren objektiven Ideal und dem subjektiven Streben nach ihm annehmen. Darauf erklärt man sie zu jener Sphäre, in der die gesuchte Einheit des Subjektiven und Objektiven, des Endlichen und Unendlichen, des Begrenzten und Universellen usw. erreicht werden soll. Als eine solche Sphäre hat sich bei Schiller (und später bei Schelling) die Sphäre der Kunst und des Spiels, der „reinen“ Kunst erwiesen, die als Einheit des Sinnlichen und des Rationalen, des Bewußten und des Unbewußten gedeutet wurde.

Wie diese Sphäre aber auch heißen mochte, es gab *ein* Merkmal, durch das sie charakterisiert wurde: Diese Sphäre mußte sich außerhalb der realen Teilung der Arbeit, in einer Art „glänzender Isolierung“ im Verhältnis zu ihr befinden. Das war keine Lösung des Problems, son-

dern ein Umgehungsmanöver, nämlich der Versuch, es dort zu lösen, wo sich eine [79] leichtere Lösung anbot. Eine solche Einstellung imponiert um so mehr, weil – im Grunde genommen – alles seinen Platz behält.

In diesem letzten Punkt stimmen wohl sämtliche Vertreter der deutschen idealistischen Philosophie und Ästhetik überein. Ihnen allen schien die wirkliche, materielle, faktisch bestehende Arbeitsteilung prinzipiell unüberwindbar zu sein. Und eben deswegen erschien sie vom idealistischen Gesichtspunkt aus als empirische materielle Bestimmung ewig und unvermeidlich. Denn unter diesem Gesichtspunkt kann die Materie zum Unterschied vom „Geist“ nur in Form von „endlichen“ Bestimmungen auftreten. Deshalb ist die einzige Methode, sich von der empirisch bestehenden Arbeit zu befreien, die, sich vor ihr in die Sphäre der geistigen „Ganzheit“ und „Universalität“ zu retten, die in der Sphäre der „Endlichkeit“ unerreichbar sind.

Bei einer solchen Voraussetzung bietet sich das reale gesellschaftliche Problem schon in philosophisch weitaus „verdaulicherer“ Form dar: entweder als Problem des Verhältnisses des endlichen Verstandes und der unendlichen Vernunft; oder als Problem der endlichen Vernunft und der unbeschränkten Intuition, des endlichen Intellekts und des unbeschränkten Instinkts, mit einem Wort als Problem der endlichen „Ratio“ und der unbeschränkten „Irratio“.

Der Materialist Feuerbach umging dieses reale Problem gleichfalls. Er nahm an, daß der Mensch in der Welt seiner „normalen Sinnlichkeit“ eins mit dem Universum und folglich universell und frei ist. Allerdings glaubte er, daß die „menschliche Sinnlichkeit“ einer gewissen „Säuberung“ bedürfe (und damit erkannte er indirekt die „normale Natur“ der die menschlichen Gefühle entstellenden Teilung der Arbeit an). Jedoch gerade in diesem entscheidenden Punkt verläßt Feuerbach überraschend den materialistischen Standpunkt und schlägt sich seitwärts in die Büsche der idealistischen Phraseologie, „... wenn er z. B. statt gesunder Menschen einen Haufen skrofulöser, überarbeiteter und schwindstüchtiger Hungerleider sieht“, sieht er sich gezwungen, „da zu der ‚höheren Anschauung‘ und zur ideellen ‚Ausgleichung [80] in der Gattung‘ seine Zuflucht zu nehmen, also gerade da in den Idealismus zurückfallen, wo der kommunistische Materialist die Notwendigkeit und zugleich die Bedingung einer Umgestaltung sowohl der Industrie wie der gesellschaftlichen Gliederung sieht.“⁶

Marx befriedigt eine solche Stellung des Problems nicht, und er wendet sich erneut der konkreten Erforschung der faktisch bestehenden Arbeitsteilung und ihrer wirklichen Tendenzen zu. Der konkreten Forschung geht bei Marx aber die Kritik einiger rein logischer Prämissen voraus, die seinen philosophischen Vorläufern die richtige Fragestellung erschwerten. Diese logischen Voraussetzungen beziehen sich auf die allgemeine Lösung des in abstraktester Form gestellten Problems des Verhältnisses von Individuellem und Allgemeinem. Das war die Lösung, von der die philosophischen Vorläufer Marx' ihrerseits bei der Lösung des Problems der Verhältnisse des Individuums zur Gesellschaft und – „als Teil“ von ihm – des Problems der Arbeitsteilung (bewußt oder unbewußt) ausgegangen waren.

Bereits in den „Ökonomisch-philosophischen Manuskripten“ aus dem Jahre 1844 traf Marx die Feststellung, daß über das zeitgenössische Denken das Faktum der „Entfremdung“ des Individuums von seinem „Gattungsleben“ – von seiner „Gattung“ herrsche. Dieser Umstand erzeuge unweigerlich die Illusion eines völlig selbständigen Bestehens der „Gattung“ („Gesellschaft“) vor den Individuen und im Unterschied zu ihnen sowie völlig unabhängig nicht nur von ihrem Willen und ihren Wünschen, sondern sogar vom Faktum ihrer physischen Existenz.

Die Tatsache einer solchen „Entfremdung“ des Individuums von der „Gattung“ („Gesellschaft“) lastete auch auf dem theoretischen Denken, weil der Denker nicht mit der Analyse seiner eigenen empirischen Voraussetzungen für die Lösung des „rein logischen“ Problems des Verhältnisses

⁶ Ebenda, S. 45.

des Individuellen und des Allgemeinen begann. Die Vorstellung von ihrer gegenseitigen Absonderung, wie sie sich jedem durch den an der Oberfläche der kapitalistischen Wirklich-[81]keit auftretenden Schein der Absonderung und der „Unabhängigkeit“ des Individuums zwangsläufig aufdrängte, war eine unbewußte, bildhafte Voraussetzung für die Lösung dieses Problems.⁷

Da jedoch eine solche Voraussetzung bewußt oder unbewußt der logischen Beurteilung zugrunde gelegt wird, nimmt das ganze Problem auf einmal ein völlig falsches Aussehen an. Dadurch wird seine nachfolgende Lösung vorherbestimmt. Man braucht nur, und sei es für einen kurzen Augenblick, zu vergessen, daß Individuelles und Allgemeines in ihrer gegenseitigen Absonderung höchste Abstraktionen sind, zudem solche, deren jede ihren Sinn und ihre Bedeutung von der anderen erhält, und schon verwandelt sich die weitere Arbeit zur Lösung des Problems in eine endlose Reihe vergeblicher scholastischer Versuche, diese zwei Abstraktionen zu „vereinigen“ und ihren gegenseitigen „Zusammenhang“ aufzufinden. Doch sie sind ja als Abstraktionen gerade deswegen aufgetreten, weil ihr Zusammenhang zerrissen war, weil ihre Existenz als „separiert“ voneinander angesehen wurde.

Deshalb ist es wichtig, nicht mit diesen Abstraktionen, die – nimmt man sie als Ausgangspunkt, als etwas „Voraussetzungsloses“ – das theoretische Denken fehlleiten, zu beginnen, sondern damit, daß man sie als „Momente“ ein und desselben Gegenstandes enthüllt, sie aus diesem Gegenstand und seinen Widersprüchen ableitet und feststellt, unter welchen Umständen der Anschein der gegenseitigen Unabhängigkeit voneinander möglich wurde.

Zur Zeit Marx' wurde der Anschein dieser Absonderung der „Gesellschaft“ in ein gewisses substantielles Ganzes, das [82] ohne die es bildenden Individuen existierte, theoretisch beleuchtet und schon in der Formulierung des Problems: „Verhältnis des Individuums (der Persönlichkeit) zur ‚Gesellschaft‘“ verankert. Bei dieser Fragestellung wurde die Gesellschaft von allem Anfang an – bewußt oder unbewußt – als etwas angesehen, das „neben“ den Individuen besteht, aus denen sie sich zusammensetzt. Somit war also in der Frage selbst eine bestimmte Antwort, jedenfalls aber eine bestimmte „logische Struktur“ dieser Antwort, implizite enthalten (und wurde dem Fragenden suggeriert).

Im Zusammenhang damit bestand die Aufgabe vor allem darin, diese Fragestellung selbst und sowohl die logischen wie die empirischen Voraussetzungen für die Formulierung des Problems zu analysieren.

Insofern die einzige Realität der „Gesellschaft“ in den sie bildenden Individuen, in den konkret-historischen Formen ihrer gegenseitigen Beziehungen gegeben ist, bestand die logische Unhaltbarkeit dieser Fragestellung vor allem darin, daß durch sie stillschweigend vorausgesetzt wurde, es sei möglich – mit gleichen Begründungen und auf *einer* Abstraktionsebene – die Realität mit einer Abstraktion von ihr zu vergleichen. Eine solche unmittelbare Gegenüberstellung war schon deshalb unrichtig, weil der Vergleich der Realität mit einer Abstraktion von ihr nur vermittelt, d. h. durch Ableitung der Abstraktion, aus der gegebenen Realität, möglich ist. Und zwar durch eine Ableitung, die die lange Reihe der vermittelnden Glieder zwischen der gegebenen Realität und dieser Realität in der Abstraktion bestimmt.

Insofern die „Gesellschaft“, konkreter aufgefaßt, der gesellschaftliche Inhalt jedes Individuums ist und die Besonderheit dieses Inhalts (weil er ein gesellschaftlicher ist) darin liegt, daß

⁷ „Erst in dem 18. Jahrhundert, in der ‚bürgerlichen Gesellschaft‘, treten die verschiedenen Formen des gesellschaftlichen Zusammenhangs dem Einzelnen als bloßes Mittel für seine Privat Zwecke entgegen, als äußerliche Notwendigkeit. Aber die Epoche, die diesen Standpunkt erzeugt, den des vereinzelt Einzelnen, ist grade die der bisher entwickeltesten gesellschaftlichen (allgemeinen von diesem Standpunkt aus) Verhältnisse. Der Mensch ist im wörtlichsten Sinn ein ζῷον πολιτικόν [zoon politikon], nicht nur ein geselliges Tier, sondern ein Tier, das nur in der Gesellschaft sich vereinzeln kann.“ (K. Marx, Zur Kritik der politischen Ökonomie, Einleitung, in: K. Marx/F. Engels, Werke, Bd. 13, Berlin 1961, S. 616.)

er von den Individuen gemeinsam, in ihrem Verkehr untereinander produziert wird, leidet die Problemstellung bezüglich des Verhältnisses des Individuums zur Gesellschaft noch an zwei Mängeln:

Zunächst wird eine Teilung des Inhalts (Gesellschaft) und der Form (Individuum) vorgenommen. Dann erfolgt der [83] Versuch, diese beiden zu Abstraktionen gewordenen „Dimensionen“ des gesellschaftlichen Menschen – wiederum unmittelbar – gegenüberzustellen.

Zweitens wird der Versuch gemacht, nicht vergleichbare Größen zu vergleichen, nämlich die im voraus angenommene Abstraktion des „Individuums“ mit dem Inhalt, der nur gemeinsam von allen Individuen, die die Realität der betreffenden Gesellschaft bilden, erzeugt wird.

Kurzum, in dem einen Fall wird das Individuum als Besitzer eines Inhalts angesehen, der ihm – als Individuum – nicht gehört: der wirkliche Besitzer und konkrete Träger dieses Inhalts ist es nur gemeinsam mit allen anderen Individuen und im Verhältnis zu ihnen. In dem anderen Fall wird dieser Inhalt in der Absonderung von den ihn produzierenden realen Individuen vorausgesetzt, das heißt, in der Abstraktion von seiner eigenen Realität. Und diese zwei logisch nicht haltbaren Begriffe werden einander gegenübergestellt, als hätten sie einen selbständigen Wert.

Eben wegen der theoretischen Haltlosigkeit dieser Gegenüberstellung hebt Marx von Anfang an mit Nachdruck hervor: „Es ist *vor allem* zu vermeiden, die ‚Gesellschaft‘ wieder als *Abstraktion* dem Individuum gegenüber zu fixieren.“⁸

Weiterhin formuliert Marx eine Reihe von Thesen, durch die er beweist, daß es theoretisch unbegründet ist, das Problem als Problem des Verhältnisses des konkreten Individuums zur Abstraktion von ihm, zur Gesellschaft, zu stellen:

1. „Das Individuum *ist* das *gesellschaftliche Wesen*. Seine Lebensäußerung – erscheine sie auch nicht in der unmittelbaren Form einer *gemeinschaftlichen*, mit anderen zugleich vollbrachten Lebensäußerung – *ist* daher eine Äußerung und Bestätigung des *gesellschaftlichen Lebens*.“⁹ Das heißt: Das Individuum der Gesellschaft gegenüberzustellen ist genau das gleiche, wie die Gesellschaft – sich selbst gegenüberzustellen. Infolgedessen erweist sich das Problem des [84] Verhältnisses des Individuums zur Gesellschaft nur als ideologisch umgekehrte Formulierung eines anderen Problems – des Problems des Verhältnisses der „Gesellschaft zu sich selbst“, des darin liegenden Problems, die realen Widersprüche aufzuklären, die dem gesellschaftlichen Ganzen den *Anschein* eines unabhängigen Daseins (im Sinne der Möglichkeit seiner Existenz „ohne“ Individuen) geben, wenn diese Individuen als etwas „Äußeres“ im Verhältnis zur Gesellschaft angesehen werden. Folglich ist es im Grunde genommen das Problem, wie und unter welchen Bedingungen die Individuen aus ihrer eigenen Lebenssphäre, aus der Sphäre des eigenen gesellschaftlichen Lebens „hinausgedrängt“ werden. Schließlich ist es das Problem, wie und warum sich das Gemeinschaftsleben der Individuen in etwas verwandelt, das der Lebensäußerung jeder Individualität entgegengesetzt ist, das Problem der Organisation eines solchen kollektiven Lebens, das nicht im Gegensatz zu seinen eigenen Trägern stehen würde.

2. „Das individuelle und das Gattungsleben des Menschen sind nicht *verschieden*, so sehr auch – und dies notwendig – die Daseinsweise des individuellen Lebens eine mehr *besondere* oder mehr *allgemeine* Weise des Gattungslebens ist, oder je mehr das Gattungsleben ein mehr *besonderes* oder *allgemeines* individuelles Leben ist.“¹⁰ Das aber heißt: das Individuum der

⁸ K. Marx, Zur Kritik der Nationalökonomie. Ökonomisch-philosophische Manuskripte, in: K. Marx/F. Engels, Kleine ökonomische Schriften, Berlin 1955, S. 130 (Hervorhebungen von J. D.). [MEW, Bd. 40, S. 538]

⁹ Ebenda. [Ebenda, S. 538 f.]

¹⁰ Ebenda. [Ebenda, S. 539]

Gesellschaft gegenüberstellen ist genau das gleiche, wie die eine Seite seiner Daseinsweise der anderen Seite dieser selben Daseinsweise gegenüberzustellen. Folglich verbirgt sich in dem Problem „Persönlichkeit und Gesellschaft“ in verkehrter Form ein anderes Problem, nämlich das Problem, zu erklären, wie und warum die Daseinsweise eines und desselben Individuums in „zwei Teile“ auseinanderfällt und warum die „zwei Seiten“ dieser Daseinsweise sogar in ein feindliches Verhältnis zueinander geraten. Somit zeichnet sich hier real das Problem ab, wie diese „Selbsterreißung“ des Individuums, seine „Selbstgegenüberstellung“ zu beseitigen wäre, wie gesellschaftliche Bedingungen geschaffen werden können, unter denen seine reale Lebenstätigkeit nicht [85] zerfiele und dann also auch nicht den Anschein erwecken würde, daß es zwei verschiedene Daseinsweisen besäße. Dementsprechend verbirgt sich unter der logisch nicht korrekten Form in Wirklichkeit das Problem, wie die „besondere“ Daseinsweise des Individuums in die allgemeine Daseinsweise und wie seine „allgemeine“ Daseinsweise in die das Siegel der Persönlichkeit tragende besondere, individuelle Daseinsweise umzuwandeln wäre, mit anderen Worten: wie erreicht werden könnte, daß die bis zur abstrakten Gegenüberstellung auseinandergefallenen zwei Seiten des menschlichen Wesens erneut *empirisch* als Momente ein und derselben menschlichen Natur, ein und derselben Persönlichkeit in Erscheinung treten.

3. „Der Mensch – so sehr er ... ein *besondres* Individuum ist, und gerade seine Besonderheit macht ihn zu einem Individuum und zum wirklichen *individuellen* Gemeinwesen – ebenso sehr ist er die *Totalität*, die ideale Totalität, das subjektive Dasein der gedachten und empfundenen Gesellschaft für sich, wie er auch in der Wirklichkeit sowohl als Anschauung und wirklicher Genuß des gesellschaftlichen Daseins wie als eine Totalität menschlicher Lebensäußerung da ist.“¹¹ Das bedeutet, daß wir, stellen wir das Individuum der Gesellschaft gegenüber, eine inhaltslose Abstraktion der vom realen, wirklichen Inhalt „befreiten“ *Form* einer ebenso inhaltslosen Abstraktion des der einzig realen Daseinsweise seiner empirisch-konkreten Existenz beraubten *Inhalts* gegenüberstellen. Somit ist diese Fragestellung bestenfalls eine mystifizierte Formulierung der Frage nach dem Verhältnis des Individuums zum Individuum, einer Gruppe Individuen zu einer anderen Gruppe, einer Gesellschaftsklasse zu einer anderen Gesellschaftsklasse und – letztlich – einer konkret-historischen Form der Gesellschaft zu einer andern konkret-historischen Form der Gesellschaft. Nur in Gestalt eines solchen Verhältnisses werden Erscheinungen *gleicher Ordnung* gegenübergestellt, Erscheinungen, die sich in ein und denselben „logischen Dimensionen“, in ein und denselben Abstraktionsebenen befinden. Weiterhin wird klar, daß die logische [86] Unbegründetheit des Problems „Individuum – Gesellschaft“ nur deshalb nicht in jedem gegebenen Falle nach außen hin in Erscheinung trat, weil gewöhnlich unter dem Wort „Gesellschaft“ auch „andere Individuen“ verstanden wurde. Sogar dann, wenn das ursprüngliche Problem unrichtig erkannt (unrichtig gestellt) wurde, wandelte es sich mehr oder weniger und wurde zu einem anderen Problem: dem Problem des Verhältnisses eines Individuums zum anderen, zu allen „anderen“ Individuen. Der rationale Inhalt aber, der selbst bei einer der Wirklichkeit nicht entsprechenden Problemstellung erarbeitet wird, ist die Folge eben einer solchen unbewußten Wandlung.

4. „Der *Tod* scheint als ein harter Sieg der Gattung über das bestimmte Individuum und ihrer Einheit zu widersprechen; aber das bestimmte Individuum ist nur ein *bestimmtes Gattungswesen*, als solches sterblich.“¹² Das heißt, daß die Gegenüberstellung des Individuums und der Gesellschaft nichts anderes wäre, als wenn wir eine konkrete Bestimmtheit sich selbst, jedoch in der Unbestimmtheit genommen, gegenüberstellten. Denn dabei wird stillschweigend angenommen, daß die Gesellschaft gleichbedeutend ist mit der unendlichen Reihe bestimmter und deshalb individueller Wesen, mit der unendlichen Reihe individueller und deshalb sterblicher

¹¹ Ebenda, S. 130 f. [Ebenda, S. 539]

¹² Ebenda, S. 131. [Ebenda]

Wesen. Die Sterblichkeit des Individuums aber ist insofern direkt unvergleichbar mit der „Unsterblichkeit“ der Gattung, als die konkrete individuelle Bestimmtheit unvergleichbar ist mit der Abstraktion von der unendlichen Reihe solcher Bestimmtheiten. Die Sterblichkeit des Individuums wird eben durch die Tatsache ausgedrückt, daß die Gesellschaft nicht in irgendeiner Abstraktion der ewigen Existenz besteht, sondern immerzu (jeden Augenblick) „hier und jetzt“. Und dieses Dasein „hier und jetzt“ ist der einzige reale Ausdruck ihrer Ewigkeit und „Unsterblichkeit“. Die Unsterblichkeit der „Gattung“ ist vom gleichen Typus wie die Unsterblichkeit der Individuen, aus denen sie sich zusammensetzt. Sie findet ihren Ausdruck in der unendlichen Reihe einander ablösender Generationen, in der jede voraus-[87]gegangene Generation real die folgende erzeugt und ihr die Voraussetzungen für das Leben wie auch den Impuls für die weitere Entwicklung gibt. Sie ist in dem realen, „hier und jetzt“ bestehenden Zusammenhang der heutigen Generation mit der morgigen zu sehen.

Wie jede Abstraktion hat freilich die Abstraktion der separaten Existenz der „Gattung“, der „Gesellschaft“ unabhängig von den Individuen, die sie bilden, eine reale Grundlage: die sich real – in der Wirklichkeit selbst – vollziehende Abstraktion. Die Realität dieser Abstraktion ist die „Entfremdung“ der Gattung vom Individuum, die Herrschaft des „Gattungslebens“, des gesellschaftlichen Lebens der Individuen über sie selbst.

Indessen muß man in dieser „gegenständlichen Abstraktion“ ihren wirklichen Inhalt von dem von ihr notwendigerweise hervorgerufenen Schein, von jenem *objektiven* Schein, von dem Lenin sprach, zu unterscheiden verstehen. Die Realität ist hier also jenes unbestreitbare Faktum, daß das Leben der „entfremdeten“ Gattung in den wirklichen empirischen Individuen gegeben ist. Wie selbständig auch der Bewegungskreis dieser entfremdeten „Gattung“ im Verhältnis zu den sie bildenden Individuen sein mag, diese Selbständigkeit ist relativ. Und ihre absolute Anfangsgrenze ist das Vorhandensein empirischer Individuen, die jedem relativ selbständigen Moment dieser Bewegung Leben und Bedeutung mitteilen. Ihre relative Grenze ist die historisch konkrete Verkehrsweise der Individuen, d. h. ihre an einen bestimmten Stand der Produktivkräfte gebundenen Produktionsverhältnisse. Ihre absolute Endgrenze ist der Kommunismus, verstanden als bewußte „Produktion der Verkehrsform selbst“.

Deshalb liegt die Wurzel des Problems nicht in dem Verhältnis des Individuums zu dieser Entfremdung seines Gattungs- oder Gemeinschaftslebens, sondern in dem Verhältnis der Individuen zueinander, in den konkreten Bedingungen, die die Form der Tätigkeit jedes Individuums gewährleisten. Wobei die Analyse dieses Verhältnisses unter den Bedingungen des Kapitalismus zeigt, daß die Arbeit der Individuen, die hier stets als mit Hilfe individueller (physischer [88] und intellektueller) Anstrengungen verwirklichte gesellschaftliche Arbeit auftritt, in einer Form abläuft, die nicht ein Akt der Selbsttätigkeit des Individuums ist.

Da das Individuum seiner Natur nach die „Totalität der menschlichen Lebensäußerungen“ ist, so ist das Problem nicht, wie der Mensch „ganzheitlich“, d. h. „total“, zu machen ist, sondern aufzuklären, welche äußeren Bedingungen diese Totalität des Individuums mit Notwendigkeit in dessen Begrenztheit, Beeinträchtigung, Einseitigkeit verwandeln.

Mithin verlangt die Frage, warum bei gegebenen empirischen Bedingungen im Individuum nicht die ganze Gesellschaft „leuchtet“, eine Antwort. Es muß also geklärt werden, welche konkreten Umstände dieses „Leuchten“, diese „Reflexion“ in eine *beschränkte* Widerspiegelung verwandeln, obwohl das Individuum selbst, diese „reine Form“ des sozialen Seins, keine organischen Hindernisse aufweist, die der universellen Äußerung der Universalität des gesellschaftlichen Ganzen im Weg stünden. Da aber außerhalb des Individuums keine andere soziale Realität als das andere Individuum existiert, so verlagert sich der Kern des Problems wiederum auf die Erklärung dessen, wie sich das Verhältnis eines Individuums zum anderen aus ihrer wechselseitigen Verwirklichung und Entfaltung in ihre gegenseitige Begrenzung, in ihre gegenseitige Separierung usw. verwandelt.

Das bedeutet aber, daß die Wurzel des Problems der Arbeitsteilung keineswegs darin liegt, das Individuum der Gesellschaft „gleich“ zu machen. Eine solche Fragestellung enthielte einen schweren logischen Fehler: das Individuum, das gleichzeitig auch der Gesellschaft als dem gesellschaftlichen Inhalt seiner eigenen Individualität „gleich“ ist, kann in Wirklichkeit niemals der Gesellschaft als dem „gleich“ sein, was von ihm selbst nur gemeinsam mit Millionen und aber Millionen anderer produziert wird. In diesem letzten Sinne kann das Individuum der Gesellschaft nur in der Abstraktion „gleich“ sein. Da eine solche Abstraktion des Individuums sein Selbstbewußtsein ist, so repräsentiert der Mensch (da er Selbstbewußtsein besitzt) bereits die „Gesellschaft als Ganzes“. Aber nur „abstrakt“. Eine solche „Gleichheit“ löst nicht das [89] Problem. Denn die Tatsache, daß das Individuum in der Abstraktion der Gesellschaft als Ganzes „gleich“ ist, kann nicht einmal verhindern, daß es in der „Konkretheit“ sogar sich selbst *nicht* gleich ist, in dem Sinne, daß es kein ganzheitliches, sondern ein einseitiges Individuum ist.

Somit erweist sich die Frage nach dem Verhältnis des Individuums zum Allgemeinen entweder als Tarnung für die Tautologie: „Ich“ = „Ich“, oder sie ist ihrer logischen Form nach sinnlos, insofern sie die „Gegenüberstellung“, den „Vergleich“ zweier Größen zum Ziele hat, die sich nicht gegenüberstellen lassen und unvergleichbar sind.

Es bleibt nur eins: wir müssen wieder an die Lösung der Frage gehen, in Folge welcher Bedingungen sich die Individualität nicht einmal als Individualität realisiert, sondern eine beschränkte, einseitige Individualität, eine Teilindividualität bleibt. Dabei geht es hier beileibe nicht darum, daß etwas die Individualität daran „hindert“, sich als Individualität zu äußern. Wenn sie etwas hätte, was zu äußern wäre, würde sie es äußern (und sie äußert stets das ganze Maximum des realen Inhalts, den sie besitzt). Die Frage dreht sich darum, daß die gesellschaftlichen Bedingungen, die Verhältnisse dieser Individualitäten zueinander sie eben als „Teilchen“ der Individualität „produzieren“: als einseitige, beeinträchtigte Individualitäten. Deshalb bedeutet die „einseitige“, „beeinträchtigte“ Äußerung der Individualität nur, daß letztere für sich allein „beeinträchtigt“ und „unvollständig“ ist.

Somit reduziert sich das Problem „nur“ darauf, zu klären, warum bestimmte Bedingungen eine einseitige Individualität geformt haben und sie auch weiterhin formen und welche Bedingungen eine allseitige und universelle Persönlichkeit *erfordern*. Die Antwort auf die letzte Frage wird auch eine Antwort darauf sein, was eine „allseitig entwickelte“, „ganze“ und „universelle“ Persönlichkeit ist. Dabei ist das Faktum, daß sich in der Gesellschaft eine „Sehnsucht“ nach der „antiken Ganzheit“ bemerkbar machte, daß die Gesellschaft sich plötzlich über die extreme einseitige Entwicklung der Persönlichkeit entsetzte, an und für sich ein Symptom: es hatten sich also bereits bestimmte gesellschaftliche Bedingungen [90] entwickelt, die eine andere Persönlichkeit als die real existierende erforderten. Und deshalb liegt die Antwort auf die Frage, was eine „allseitig entwickelte Persönlichkeit“ ist, in der konkreten Untersuchung dieser neuen gesellschaftlichen Bedingungen, in dem konkreten Vergleich der aus diesen Bedingungen resultierenden *objektiven Bedürfnisse* und der „real existierenden“ Persönlichkeit.

Hier kann man zwar einwenden, daß das Problem der allseitig entwickelten Persönlichkeit ein „ewiges Problem“ sei. Es sei ebenso „ewig“ wie das Ideal der „antiken Ganzheit“, das seit der Zeit des Untergangs der altgriechischen Polis für die Menschen eine Erinnerung an ein verlorenegegangenes „goldenes Zeitalter“ ist und gleichsam als stummer Vorwurf in der Luft liegt. Doch das ist keineswegs so. Und dieses „keineswegs“ wird besonders augenscheinlich, wenn wir das Problem der allseitig gebildeten Persönlichkeit nicht negativ als „Freiheit *von*“ den Beschränkungen der allseitigen Entwicklung formulieren, sondern „positiv“, als „Freiheit *für*“ die allseitige Äußerung, die allseitige Realisierung der Persönlichkeit. Solange wir von der „Allseitigkeit“ in rein „negativem“ Sinne sprechen, verschwinden hinter diesem Ideal wirklich alle Unterschiede. Das Problem scheint „ewig“ und „sich selbst gleich“ zu sein. Sobald wir dieses Problem aber positiv formulieren, als Problem der allseitigen Äußerung, der

allseitigen Entwicklung einer Persönlichkeit, die das gebieterische „Bedürfnis“ nach dieser allseitigen Äußerung verspürt und bei der diese allseitige Äußerung als *Not*¹³ erscheint, dann gewinnt dieses Problem ein völlig anderes Aussehen. Es tritt nunmehr als Problem jener Bedingungen auf, die von der Persönlichkeit *verlangen*, daß sie sich in einer bestimmten Weise äußert, sich in ihrem Schaffen so und so entfaltet.

Nehmen wir der besseren Anschaulichkeit halber ein Beispiel. Stellen wir uns einen sich „frei“ äußernden, sich „frei“ [91] (d. h. ungehindert) im Raum entfaltenden Wassertropfen vor. Was könnte das Resultat dieser „freien Äußerung“ sein? Eine ideale Kugel, jene geometrische Figur, die die Griechen, beiläufig bemerkt, für die vollkommenste hielten. Nun nehmen wir an, daß wir einem Kristall die maximale Möglichkeit verschafft haben, sich in seinem eigenen Medium „zu entfalten“. In diesem Fall wird sich durch das „Auskristallisieren“ eine weit kompliziertere geometrische Figur ergeben, die die gleiche Sonne weitaus komplizierter und vielgestaltiger reflektieren wird als der einfache runde Tropfen. Wir wollen damit nur den Gedanken veranschaulichen, daß der Bestandteil eines komplizierteren Mediums als Ergebnis seiner ungehinderten „Selbstentfaltung“ ein weit komplizierteres Gebilde, eine weit vielgestaltigere Ganzheit, eine in sich entwickeltere und konzentriertere „Universalität“ ergibt.

In diesem Sinne unterscheiden sich die „Ganzheit-Allseitigkeit“ des antiken Griechen und die „Ganzheit-Universalität“ des kommunistischen Menschen voneinander ebenso sehr, wie die primitive „in sich geschlossene“ antike Polis sich von der „unendlich“ entfalteten Gesellschaft der Zukunft unterscheidet. Wir sehen also, zwischen „Allseitigkeit“ und „Allseitigkeit“ gibt es einen Unterschied. Die zwei „Allseitigkeiten“, voneinander durch den geschichtlichen Zeitraum von zwei Jahrtausenden getrennt, sind zwei überaus verschiedene Dinge. Das alles bestärkt uns jedoch in der Überzeugung, daß die Lösung der Frage nach der menschlichen Freiheit und ihren Perspektiven nur durch eine konkrete historische Analyse der Bedingungen erreicht werden kann, die das menschliche Individuum formen, vor allem der Bedingungen, unter denen der gesellschaftliche Mensch sein materielles Leben produziert.

Nunmehr wird die Frage nach dem Verhältnis der Evolution der fortschreitenden Arbeitsteilung zur geschichtlichen Entwicklung des menschlichen Individuums (seiner Kräfte und Fähigkeiten, seiner Selbsttätigkeit und Freiheit) zum Kernpunkt des behandelten Problems.

Schon vor Marx hat die Untersuchung dieser Frage zur Konstatierung des historischen Faktums geführt, daß diese [92] beiden Evolutionen – der Fortschritt der Arbeitsteilung und die Entwicklung des Menschen – zueinander in einem umgekehrten Verhältnis stehen. Je mehr die Arbeitsteilung fortschritt, um so weniger ganz und allseitig, selbsttätig und frei wurde das Individuum. Es entstanden die Fragen: Bis zu welcher Grenze ist diese Divergenz möglich? Und: In welchem Verhältnis steht das Faktum eines solchen Widerspruchs zu den immer lauter werdenden Stimmen zur Verteidigung der menschlichen Ganzheit, des harmonischen Ideals der alten Griechen?

Nach Marx hat das Fortschreiten der kapitalistischen Arbeitsteilung die *völlige Vertreibung der Freiheit aus der Sphäre der materiellen Produktion* dadurch bewirkt, daß es

- erstens zur Trennung der intellektuellen Seite der Arbeit von der „rein körperlichen“ führte;
- zweitens sogar diese „körperliche“ Seite auf die einseitige Anwendung der abstrakten (der von den anderen menschlichen Fähigkeiten isolierten) menschlichen Fähigkeit herabwürdigte;
- drittens sogar die Anwendung dieser einseitig entwickelten Fähigkeit nicht von ihrem eigenen, und sei es auch dem „physiologischen“ Maß, sondern von einem äußeren Maß ab-

¹³ Denken wir an Marx' Worte: Der „reiche Mensch“ in der kommunistischen Auffassung dieses Wortes „ist zugleich der einer Totalität der menschlichen Lebensäußerung *bedürftige* Mensch. Der Mensch, in dem seine eigne Verwirklichung als innere Notwendigkeit, als *Not* existiert.“ (Ebenda, S. 137. [Ebenda, S. 544])

hängig machte, von einem Maß, das sich aus den vom Rhythmus der Maschinenbewegung diktierten Forderungen ergab.

Das einzige objektiv mögliche Feld der freien Betätigung für die werktätigen Massen unter den Bedingungen der bürgerlichen Arbeitsteilung eröffnet sich in der sozialen Revolution, in der die Individuen real – durch ihre eigene Tätigkeit – neue gesellschaftliche Verhältnisse schaffen. Selbst dort, wo diese Verhältnisse bereits „fertig“ sind, drücken sie der Form, in die diese Verhältnisse einmünden, den Stempel auf. Von ihrer Aktivität hängt es z. B. in der bürgerlichen Revolution ab, welchen Weg die nachfolgende kapitalistische Entwicklung einschlägt: den demokratischen, progressiven „amerikanischen“, den konservativen „englischen“ oder den reaktionären „preußischen“ Weg. Dabei gewinnt die ganze Persönlichkeit des arbeitenden Individuums in [93] diesen Revolutionen erstmalig gesellschaftliche Anerkennung. Sein Bewußtsein, sein Wille, sein Charakter, seine Aktivität sind nun nicht mehr eine bloße „Gratiszugabe“ zu seiner physischen Fähigkeit. Und je ganzheitlicher, je freier, bewußter und aktiver die Individuen in den revolutionären Ereignissen auftreten, um so mehr gewinnt die Revolution. Gerade die sozialen Revolutionen haben aus den Tiefen des Volkslebens glänzende Individualitäten hervorgebracht, ganze und freie Naturen im wahren Sinne des Wortes.

Was jedoch die Vertreter der herrschenden Klasse betrifft, die „dirigieren“, in welche Form sich das gesellschaftliche Resultat der Tätigkeit der unmittelbaren Produzenten ergießt, so sind sie in gewissem Maße frei. Jedoch nur, solange sie wirklich neue Verhältnisse gestalten und schaffen und sie diese nicht als fertige, als nicht von ihnen geschaffene, ihnen als etwas Äußerliches, Unorganisches, Gegenüberstehendes reproduzieren. Wenn diese Verhältnisse bereits formiert und nicht die Produkte ihrer eigenen Tätigkeit sind, erscheint ihre Freiheit als Freiheit, zufällige Vorteile vor anderen zu genießen, als Freiheit, aus der Zufälligkeit Nutzen zu ziehen. So wird die Freiheit dadurch bestimmt, inwieweit die Entwicklung der gegebenen Verhältnisse real abhängt von dem Grad meiner Initiative, meiner Selbstbetätigung, meiner Freiheit und – in diesem Sinne – inwieweit die Bedingungen meiner sozialen Lebenstätigkeit meine „organischen“ Bedingungen sind.

Wenn ich „fertige“ (sowohl von einem „intensiven“ wie von einem „extensiven“ Gesichtspunkt aus) und in diesem Sinne „unorganische“ soziale Bedingungen vor mir habe, die im voraus die ganze Summe meiner Lebensimpulse prädestinieren, dann kann meine Freiheit nur in der Fähigkeit bestehen, die zufällige Verknüpfung der Umstände auszunutzen, um dem „Lebensstandard“, dem existentialistischen „Man“ nicht gar so unbedingt folgen zu müssen.

Nur in dem ersten Fall bin ich ein Persönlichkeitsindividuum, in dem zweiten Fall dagegen ein Individuum, das keine Persönlichkeit hat. Denn im ersten Falle kann ich in mir selbst, und sei es auch nur in gewissem Maße, den Schöpfer [94] meiner sozialen Bestimmung sehen (denken wir beispielsweise an Gorkis Ilja Artamanow den Älteren). Im zweiten Falle bin ich völlig ein Werk der Zufälligkeit. Und die größte „Freiheit“, die mir zuteil wird, ist die „Freiheit“, an dieser Zufälligkeit mitwirken zu dürfen. Meist jedoch bietet sich dem Individuum nicht die günstige Gelegenheit, sich aktiv auf die von vornherein gegebene soziale Lage einzustellen und wenigstens einige Korrekturen an seiner sozialen Bestimmung vorzunehmen. „Der Unterschied zwischen persönlichem Individuum und zufälligem Individuum ist keine Begriffsunterscheidung, sondern ein historisches Faktum“, schrieb Marx. „Diese Unterscheidung hat zu verschiedenen Zeiten einen verschiedenen Sinn, z. B. der Stand als etwas dem Individuum Zufälliges im 18. Jahrhundert, plus ou moins auch die Familie.“¹⁴

Die allgemeinste Grundlage für diesen Unterschied ist der Unterschied zwischen zwei Etappen ein und derselben Epoche, innerhalb deren ein gegebener klassenmäßiger-sozialer Men-

¹⁴ K. Marx/F. Engels, Die deutsche Ideologie, a. a. O., S. 71.

schentyp tätig ist. Solange eine Gesellschaftsklasse, die den Hauptinhalt einer gegebenen Epoche bestimmt und in deren Bereich die Haupttriebkraft der historischen Entwicklung liegt, ihre Mission zur Schaffung von sozialen Verhältnissen, die der Art und Weise ihrer Lebenstätigkeit entsprechen, noch nicht bis zu Ende erfüllt hat, haben die Vertreter dieser Klasse noch die objektive Möglichkeit, als freie und schöpferische Persönlichkeitsindividuen aufzutreten. Und das ist keine bloß abstrakte Möglichkeit, sondern eine reale Notwendigkeit, die für jedes von ihnen als hartes Bedürfnis auftritt, „auf eigenes Risiko“ als *Subjekt* zu wirken, das die Umgebung je nach der eigenen sozialen Weise der Lebenstätigkeit gestaltet. Dabei ist zu beachten, daß das Individuum um so freier ist, je weiter der Raum ist, den es für eine solche freie schöpferische Tätigkeit zur Verfügung hat. Und das nicht nur im begrenzten, sondern auch im universellen Sinne des Wortes. Deshalb waren die Menschen der Renaissance, in der sich erstmalig den *sich selbst* formenden bürgerlichen Individuen ein (noch völlig unüberschaubares) soziales [95] Schaffensfeld eröffnete, für die nachfolgenden Perioden (als dieses Feld zunächst zusammenschrankte und dann völlig verschwand) wahre Giganten, wahrhaft monumentale Figuren. „Es war die größte progressive Umwälzung, die die Menschheit bis dahin erlebt hatte“, schrieb Engels über die Renaissance, „eine Zeit, die Riesen brauchte und Riesen zeugte, Riesen an Denkkraft, Leidenschaft und Charakter, an Vielseitigkeit und Gelehrsamkeit. Die Männer, die die moderne Herrschaft der Bourgeoisie begründeten, waren alles, nur nicht bürgerlich beschränkt. Im Gegenteil, der abenteuernde Charakter der Zeit hat sie mehr oder weniger angehaucht. Fast kein bedeutender Mann lebte damals, der nicht weite Reisen gemacht, der nicht vier bis fünf Sprachen sprach, der nicht in mehreren Fächern glänzte ... Die Heroen jener Zeit waren eben noch nicht unter die Teilung der Arbeit geknechtet, deren beschränkende, einseitig machende Wirkungen wir so oft an ihren Nachfolgern verspüren. Was ihnen aber besonders eigen, das ist, daß sie fast alle mitten in der Zeitbewegung, im praktischen Kampf leben und weben, Partei ergreifen und mitkämpfen, der mit Wort und Schrift, der mit dem Degen, manche mit beidem. Daher jene Fülle und Kraft des Charakters, die sie zu ganzen Männern macht.“¹⁵

Eine recht lange Zeit war erforderlich, eine recht radikale Schrumpfung (und dann das völlige Verschwinden) des sozialen Schaffensfeldes nötig, damit die Nachfahren dieser ganzen und freien, markanten und originären Individuen zu farblosen „sozialen Typen“ wurden: zu „gemäßigten“ Bourgeois, zu „respektablen“ Bankdirektoren, die sich individuelle Züge nur „im engsten Familienkreise“ und sonst höchstens noch im „außerfamiliären“ Verkehr mit Personen des anderen Geschlechts zu zeigen gestatten.

Kurzum, in dem gleichen Augenblick, da die Grenzen des sozialen Schaffens der Bourgeoisie als Klasse offenbar werden, verliert auch die bürgerliche Individualität die hellen Farben der Freiheit. Der Bourgeois hört auf, eine Persönlichkeit im eigentlichen Sinne dieses Wortes zu sein. Der [96] Direktor eines großen geschäftlichen Unternehmens kann seine individuellen „Persönlichkeitseigenschaften“ nur in dem Moment zeigen, da ihn ein verhängnisvolles Zusammentreffen von Umständen unerwartet aus den Gleisen der bürgerlichen Alltäglichkeit wirft. In diesem Zusammenhang unterstrich Marx, daß ein bürgerliches Individuum, z. B. ein Rentier, ein Kapitalist usw., so sehr „durch ganz bestimmte Klassenverhältnisse bedingt und bestimmt“ ist, daß der Unterschied zwischen ihrer Persönlichkeit und den Verhältnissen „für sie selbst erst dann hervor[tritt], wenn sie Bankrott machen“.¹⁶

Darin besteht auch der Klasseninhalt jenes „Man“, von dem die Anhänger Heideggers soviel reden, die hier eine „Entdeckung“ von ihm sehen. Oder zumindest eine Entdeckung seines Vorgängers Kierkegaard.

¹⁵ F. Engels, Dialektik der Natur, in: K. Marx/F. Engels, Werke, Bd. 20, Berlin 1962, S. 312.

¹⁶ K. Marx/F. Engels, Die deutsche Ideologie, a. a. O., S. 76.

Marx definiert also den Unterschied zwischen den sozialen Bedingungen, die Bedingungen der Selbsttätigkeit der Persönlichkeit sind, und jenen, die diese Selbsttätigkeit bereits behindern. Letztere erscheinen als „unorganische“ Bedingungen der Lebenstätigkeit der Persönlichkeit. Allerdings nicht nur deshalb, weil sie nicht von ihr geschaffen wurden, sondern vor allem deshalb, weil sie bereits nicht mehr der durch die Entstehung neuer sozialer Bedingungen reicher gewordenen Vorstellung von der Selbsttätigkeit und Freiheit der Persönlichkeit entsprechen. Nur indem sie diese neuen sozialen Bedingungen schafft, wird die Persönlichkeit wirklich frei. Und dies nicht nur im Sinne der Empfindung, des „Selbstgefühls“ der Freiheit, sondern auch im Sinne der wirklichen Freiheit, verstanden als schöpferische Erzeugung der sozialen Bedingungen der Umwelt nach dem Maßstab der sich formenden neuen Persönlichkeit und ihrer Ideale.

Wie Marx bemerkt, macht „jede Zeit ... selbst“ zwischen den organischen Bedingungen – den Bedingungen der Freiheit – und den unorganischen Bedingungen – den Bedingungen der Unfreiheit – eine „Unterscheidung“. Dabei handelt die Epoche „nicht nach dem Begriff, sondern durch materielle Lebenskollisionen gezwungen“¹⁷. Offensichtlich drückt dieser Widerspruch den Widerspruch zwischen jenen Produktionsverhältnissen aus, die dem höheren Stand der Produktivkräfte entsprechen, und denjenigen, die diesem Stand nicht mehr entsprechen.

Solange aber dieser Widerspruch nicht entstanden ist und solange infolgedessen noch objektive Bedingungen für das soziale Schaffen innerhalb der gegebenen Form der Produktionsverhältnisse bestehen, wird diese Form als die für die betreffenden Individuen „organische“ Bedingung ihrer Selbstbetätigung aufgefaßt.¹⁸

Mit anderen Worten, solange nicht ein Widerspruch zwischen den Produktionsverhältnissen und dem Stand und Charakter der Produktivkräfte entstanden ist, werden sie als „natürliche“ Lebensbedingungen der Individuen aufgefaßt, als Bedingungen, die die freie Entfaltung der Persönlichkeit nicht behindern und sich selbst als Resultat dieser Entfaltung entwickeln.

Wie wir jedoch gesehen haben, war diese Freiheit von Anfang an radikal begrenzt:

Erstens haben sich in der ganzen voraufgegangenen Geschichte diese Bedingungen der Freiheit als *einseitig* erwiesen. Sie gestalteten sich auf der Basis eines bestimmten Entwicklungsstandes der Produktivkräfte und der ihnen entsprechenden Produktionsverhältnisse. Sowie die Produktivkräfte über ihren früheren Stand hinausgewachsen waren, wurden die sozialen Bedingungen automatisch zu Bedingungen der Unfreiheit der Individuen. „Die bestimmte Bedingung, unter der sie produzieren, entspricht ... ihrer wirklichen Bedingtheit, ihrem einseitigen Dasein, dessen Einseitigkeit sich erst durch den Eintritt des Widerspruchs zeigt und also für die Späteren existiert.“¹⁹

Zweitens existierte „... in den bisherigen Surrogaten der Gemeinschaft, im Staat usw. ... die persönliche Freiheit nur für die in den Verhältnissen der herrschenden Klasse entwickelten Individuen und nur, insofern sie Individuen dieser Klasse waren.“²⁰

Drittens war „die bisherige Vereinigung ... nur eine ... Vereinigung ... über diese Bedingungen, innerhalb deren dann die Individuen den Genuß der Zufälligkeit hatten. Dieses Recht,

¹⁷ Ebenda, S. 71.

¹⁸ „Die Bedingungen, unter denen die Individuen, solange der Widerspruch nicht eingetreten ist, miteinander verkehren, sind zu ihrer Individualität gehörige Bedingungen, nichts Äußerliches für sie, Bedingungen, unter denen diese bestimmten, unter bestimmten Verhältnissen existierenden Individuen allein ihr materielles Leben und was damit zusammenhängt produzieren können, sind also die Bedingungen ihrer Selbstbetätigung und werden von dieser Selbstbetätigung produziert.“ (Ebenda, S. 71 f.)

¹⁹ Ebenda, S. 72.

²⁰ Ebenda, S. 74.

innerhalb gewisser Bedingungen ungestört der Zufälligkeit sich erfreuen zu dürfen, nannte man bisher persönliche Freiheit.²¹

Mithin war die Freiheit, verstanden als Freiheit der Menschen, die (persönlichen) Lebensbedingungen zu schaffen, die ihrer Individualität und dem durch die soziale Weise der Lebenstätigkeit dieser Individualität hervorgerufenen objektiven Bedürfnis entsprechen, in der vorausgegangenen Geschichte das Monopol der herrschenden Klassen, jener Klassen, die das allgemeine Interesse „dirigierten“ und für die dieses allgemeine Interesse als ihr persönliches Interesse auftrat. Denn nur die Vertreter der herrschenden Klasse waren Nutznießer der realen Güter der allgemeinen Entwicklung, und ihre Freude daran wurde nicht (wie bei den Ausgebeuteten) durch das Aufkommen neuer Abhängigkeiten getrübt. Und was das Wichtigste hierbei ist: die Periode einer solchen positiven Freiheit war auch zeitlich beschränkt, nämlich auf die Epoche des *Werdens* und der *Herausbildung* der gegebenen Produktionsweise. Sobald diese Epoche beendet ist, endet auch selbst für die kleine Schicht der ökonomisch herrschenden Klasse die „Zeit der Freiheit“.

Was hingegen die ausgebeuteten Klassen betrifft, so konnten sie nur in einigen wenigen ihrer Vertreter die „negative“ Freiheit genießen, ihre Klasse zu verlassen und (wenn sich die [99] Möglichkeit dazu ergab) sich emporzuarbeiten, oder aber die radikalere – doch immer noch negative – Freiheit, die alten Gesellschaftsverhältnisse in der Revolution zu zerstören, wenn sie besonders unerträglich wurden.

Somit waren „in den früheren Perioden Selbstbetätigung und Erzeugung des materiellen Lebens dadurch getrennt. ... daß sie an verschiedene Personen fielen und die Erzeugung des materiellen Lebens wegen der Borniertheit der Individuen selbst noch als eine untergeordnete Art der Selbstbetätigung galt ...“²² Den Werktätigen wurde nur die „negative Form der Selbstbetätigung“²³ überlassen.

Schließlich wurde für die Vertreter der herrschenden Klassen wie für die Werktätigen und Ausgebeuteten der folgende von Marx hervorgehobene Umstand immer mehr und mehr zum zwingenden Gesetz: „... im Lauf der historischen Entwicklung und gerade durch die innerhalb der Teilung der Arbeit unvermeidliche Verselbständigung der gesellschaftlichen Verhältnisse tritt ein Unterschied heraus zwischen dem Leben jedes Individuums, soweit es persönlich ist und insofern es unter irgendeinen Zweig der Arbeit und die dazugehörigen Bedingungen subsumiert ist.“²⁴ Nach Maßgabe dessen, wie auch für die herrschenden Klassen die Sphäre des sozialen Schaffens radikal zu schrumpfen beginnt und sich später ganz reduziert,²⁵ erlangt die Teilung zwischen diesen zwei Seiten des menschlichen Lebens eine endgültige, „abgeschlossene“ Form. Das gesellschaftliche Leben wird als Gebiet *zwingender Notwendigkeit* aufgefaßt, und als Sphäre der *persönlichen Freiheit* der Individuen erscheint nur die Sphäre ihres persönlichen Lebens. Das heißt aber, daß die Freiheit immer *illusorischer* wird.

Diesen Prozeß drückte besonders tief die Kunst aus, die – als „Menschenführung“ – den Menschen auf seinen Reisen durch die illusorische Welt der ephemeren [nur kurze Zeit bestehenden] Freiheit be-[100]gleitete. In dem Maße, wie sich die Freiheit der Persönlichkeit in eine illusorische, „spiritualistische“ Freiheit verwandelte, wurde die Kunst zur gesellschaftlich anerkannten Methode der Verkörperung und Fixierung dieser „Freiheit“.²⁶ Dem histori-

²¹ Ebenda, S. 75.

²² Ebenda, S. 67.

²³ Ebenda.

²⁴ Ebenda, S. 75 f.

²⁵ Das entspricht der Verwandlung einer fortschrittlichen in eine konservative und dann in eine reaktionäre Klasse.

²⁶ Zum Unterschied von den „Szenen“ aus dem Familienleben, Gaststättenausschweifungen, „Bierstubenrevolten“ u. dgl.

schen Prozeß der Absonderung der Kunst zu einem spezifischen Gebiet der Arbeitsteilung entsprach innerhalb der Kunst selbst die Tendenz zum „Stankowismus“²⁷. Diese beiden Linien deckten sich jedoch nicht immer, denn der Prozeß der Absonderung der Kunst in einem spezifischen Gebiet der geistigen Produktion widerspiegelte die größten Wandlungen, die in der Teilung der gesellschaftlichen Arbeit vor sich gingen. Die Tendenz zum „Stankowismus“ hingegen drückte diese Wandlungen nur in dem Maße (und in der Form) aus, in der sie in der sozialen Sphäre der Wechselbeziehungen zwischen dem „persönlichen Leben“ der Individuen und ihrem eigenen „gesellschaftlichen Leben“ reflektiert wurden.

Der Kunst der Blütezeit der antiken Polis, welche die *innerhalb der Klasse der Sklavenhalter* erreichte Harmonie dieser zwei „Seiten“ oder „Sphären“ des Menschen zum Ausdruck brachte, war der „Stankowismus“ fremd. Was heute in unseren Museen an Beispielen der antiken Kunst gezeigt wird, hatte seinen Sinn in der Wirklichkeit im Gefüge viel breiterer (und durchaus nicht rein künstlerischer) Komplexe. Diese Werke (z. B. Statuen) hatten entweder Bedeutung in der Einheit des griechischen Tempels, der seinerseits nur im Zusammenhang mit dem ganzen System der Ausübung dieses oder jenes religiösen Kults Bedeutung hatte, oder als notwendiges Element einer Volksfeier (z. B. Masken), die wiederum religiösen Inhalt hatte, ohne aber auf diesen Inhalt ganz zurückgeführt werden zu können.

[101] Diese ursprüngliche Nichttrennung der – wenn wir moderne Ausdrücke anwenden – ästhetischen, religiösen und „gesellschaftlich-politischen“ Tätigkeit war der Ausdruck einer bestimmten (die gegebenen materiellen gesellschaftlichen Verhältnisse widerspiegelnden) Geisteshaltung der Griechen. Die Antike kannte in jener Periode noch keine „innere Welt“ des Individuums, die sich von der Gesamtheit seiner Handlungen von gesellschaftlicher Bedeutung unterschied. Die „innere Welt“ des Menschen und sein gesellschaftliches Verhalten – seine Taten – stimmten überein. Es war die Äußerung jener Einheit des „Persönlichen“ und des „Gesellschaftlichen“ im Individuum, die damals auf Kosten einer gewissen „Absorbierung“ der Persönlichkeit durch die Polis erreicht wurde. Einer ähnlichen (allerdings auf unvergleichlich engerer und „provinzieller“ Basis entwickelten) „organischen Geschlossenheit“ und „Ganzheit“ der menschlichen Natur begegnen wir in der Person des mittelalterlichen freien Handwerkers, dessen Sphäre gesellschaftlich bedeutsamer Tätigkeit in seinem Gesichtskreis bleibt.

Die Epoche des Verfalls der antiken Polis kennt bereits die Teilung des „Persönlichen“ und des „Gesellschaftlichen“: sie widerspiegelte eine gewisse „Atomisierung“ der Gesellschaft, in der der zersetzende Einfluß des Anwachsens der Waren-Geld-Beziehungen seinen Ausdruck fand. Es entsteht der Unterschied zwischen der subjektiven Absicht des Individuums und der gesellschaftlichen Bedeutung, der gesellschaftlichen Anerkennung seiner Handlungen. Zwischen ihnen tritt eine „Unvereinbarkeit“ zutage. Immerhin hat der Grieche der niedergehenden antiken Polis heroisch versucht, dieser unüberwindlichen Entwicklung zu widerstehen. Er bemühte sich, den Unterschied zwischen dem, was er vollbringen *wollte*, und dem, was sich im Endresultat *ergab*, „aufzuheben“, indem er für jede – selbst die zufälligste, entfernteste und unvorhergesehene – Folge seiner Handlungen die Verantwortung übernahm. Bald jedoch wurde die Trennung zwischen der Welt der Absichten, der Welt der Vorsätze, und der Welt ihrer Realisierung zu offenkundig, so daß er sich das stolze Gefühl der „Verantwortung für alles“ versagen [102] mußte, denn dieses „Alles“, dieser „Kosmos“, deckte sich bei weitem nicht mehr mit der Polis. Ihren vollen Ausdruck findet diese Trennung jedoch bedeutend später – erst unter den Bedingungen der bürgerlichen Entwicklung, als sich die Atomisierung

²⁷ Abgeleiteter Begriff von „stankowoje iskusstwo“, einem „Terminus, mit dem Werke der Malerei, der Bildhauerei und der Graphik bezeichnet werden, die selbständigen Charakter tragen, nicht an einen bestimmten Ort gebunden sind und keine direkte dekorative oder praktische Zweckbestimmung haben ...“ (Малая Советская Энциклоп) – D. Ü.

der Individuen in der unendlich viel weiterentwickelten Arbeitsteilung und in der Umwandlung der Warenbeziehungen in die universelle Form des Verbundenseins der Menschen verankert.

Wenn sich der einzelne vom anderen einzelnen (und von „allen übrigen“ Individuen) absondert, wenn er sich eine eigene, besondere „innere Welt“ zum Unterschied von der Welt seiner realen, gesellschaftlich anerkannten Handlungen (und im Gegensatz zu ihr) schafft, wird diese „innere Welt“ mehr und mehr trügerisch. In dem Maße, wie sich die Unvereinbarkeit der „Welt der Absichten“ und der realen Welt enthüllt und sich zeigt, daß „der Weg zur Hölle mit guten Vorsätzen gepflastert ist“, entsteht – und verstärkt sich späterhin – die Tendenz, die „Welt der Absichten“ für die Welt der Freiheit zu halten. Die wirkliche Welt aber ist die Welt der „Unfreiheit“ (und damit die „Hölle“, zu der hin aus unerklärlichem Grunde die besten, „idealsten“ Vorsätze leider führen). Und das entspricht völlig dem unmittelbaren „Selbstgefühl“ jedes Individuums, das sich in seinen Absichten frei fühlt, während es in der Sphäre ihrer Realisierung, d. h. in der Wirklichkeit, „gerade umgekehrt“ ist.

Damit aber kapselt sich die „innere Welt“ des Individuums in einem eigenartigen „Rahmen“ ein, der ein Merkmal ist für die Abgrenzung des vom Individuum (als subjektive, an freien Zielen und „Absichten“ orientierte Welt) Erlebten von dem, was sich jenseits dieser „Welt der Erlebnisse“ befindet, nämlich von der objektiven Welt, der Welt der Notwendigkeit. Demgemäß erweist es sich auch für die Kunst als notwendig, sich in einem gewissen „Rahmen“ einzukapseln, sich von der wirklichen Außenwelt „abzugrenzen“. Das geschieht vor allem in jenen Fällen, in denen sie die „innere Welt“ des Menschen als in sich geschlossenes Ganzes ausdrücken will, unabhängig davon, ob dieses Ganze durch die Malerei (wobei es nicht unbedingt ein Porträt sein muß, die gleiche Rolle kann auch ein Landschaftsbild und sogar ein Stilleben spielen) oder durch eine Skulptur, ein Schauspiel oder einen Roman ausgedrückt wird.

Das Gemälde oder die Skulptur, einst als Teile eines einheitlichen, z. B. architektonischen Ensembles gedacht (ähnlich wie sich der Mensch als organisches Strukturelement des gesellschaftlichen Ganzen dachte), werden künstlich von ihm isoliert. Und das in dem „Rahmen“ Einkapselte kann jetzt als selbständige und in sich geschlossene „Welt“ gedacht werden. Nunmehr ist es schon gleich, wo das Bild aufgehängt wird: im Museum oder im Gasthaus, in der Villa eines Aristokraten oder in der Behausung eines Armen. Überall erhebt es Anspruch darauf, daß es eine „besondere Welt“, ein „Mikrokosmos“ ist, der Anfang und Ende in sich einschließt. Und in dem gleichen Maße, in dem die „innere Welt“ des Menschen mehr und mehr illusorisch wird, je weniger sie der Gesamtheit der gesellschaftlich bedeutsamen Handlungen des Individuums entspricht, wird auch die Kunst, diese Welt auszudrücken (die Kunst der Äußerung „nach außen“), eine immer illusorischere Reproduktion des Menschen und der realen menschlichen Welt.

Dem analog, wie dem Menschen seine eigene gesellschaftliche Tätigkeit, die Resultate seiner eigenen Arbeit, seine eigenen geistigen Fähigkeiten „entfremdet“ werden, wird der Kunst das reale Individuum „entfremdet“, und sie verwandelt sich in dessen illusorische, imaginäre Welt. Genauso wie sich dem Menschen seine reale Freiheit „entfremdet“ und ihm mehr und mehr die Freiheit der „guten Vorsätze“ vorbehalten bleibt (deren reale Verwirklichung bereits außerhalb der Grenzen seiner „geistigen Persönlichkeit“ liegt), wird sein persönliches Leben zu seiner „Freiheit“. Der offizielle Prophet und der offizielle Ausdruck dieser „Freiheit“ ist die „Rahmenkunst“, die „in einem Rahmen eingekapselte“ Kunst.

War bis zum Aufkommen des „Stankowismus“ – beispielsweise in der Malerei – die Wand, also ein Teil eines unteilbaren, „ponderablen [wägbaren], rauhen, sichtbaren“ Bauwerkes, die reale Voraussetzung, innerhalb der sich die Tätigkeit des Künstlers verwirklichte, so veränderte sich nun die [104] Situation. Als hauptsächlichste Voraussetzung, innerhalb der die Tä-

tigkeit des Künstlers als künstlerische Tätigkeit anerkannt wird, tritt etwas bereits Unwirkliches – ein völlig bedingter „Rahmen“ – auf. Er legt im Umriß die Summe der Bedingungen fest, unter denen der Künstler mit dem Beschauer sozusagen übereinkommt, das, was sich „innerhalb“ des Rahmens befindet, als Kunst anzusehen und es in keinem Falle mit dem zu vermengen, was sich „außerhalb“ von ihm befindet, selbst wenn es gleich nebenan, nur einige Millimeter entfernt läge. Der Rahmen erscheint somit als Zeichen dafür, daß das innerhalb von ihm Dargestellte aus der „rauen“ Wirklichkeit ausgeschlossen wurde und sich in eine Wirklichkeit „höherer Ordnung“, in die „ideale Wirklichkeit“ verwandelt hat – nach dem Motto: „Ich nehme ein Stück des rohen und armen Lebens, und ich mache daraus eine anmutige Dichtung. Denn ich bin ein Poet.“

Zugleich erweist sich der „Rahmen“ auch als eigenartige gesellschaftliche Anerkennung des Faktums der Aufspaltung des Menschen, seines „Zerfalls“ in den wirklichen, jedoch unfreien Menschen und in den unwirklichen Menschen, der es sich „in der arbeitsfreien Zeit“ erlaubt, das Leben ein bißchen in der idealen „Welt der Freiheit“, d. h. in der Welt des idealen spiritualistischen Menschen, zu genießen.

Die lange Periode einer solchen Lage der Dinge in der Kunst erzeugte bestimmte Traditionen der künstlerischen Auffassung, bestimmte Normen des künstlerischen Bewußtseins der Menschen. Die Besonderheiten des vom „Stankowismus“ entwickelten Typus der künstlerischen Auffassung bestehen darin, daß als echte Kunst, als Kunst im wahren Sinne des Wortes – ebenso wie als wahre Schönheit und wahre Freiheit – nur das angesehen wird, was vorher bereits „in einen Rahmen eingeschlossen“ und von der gesamten übrigen Welt, von der Welt des „Alltäglichen“, von der Welt, in der dem „Man“ die Herrschaft obliegt, irgendwie „isoliert“ wurde. Es entsteht das, was man immer häufiger den „musealen“ Typus der künstlerischen Auffassung nennt, für die als schön nur das gilt, was an der Wand des Museums, der Bildergalerie, der „Kunstkammer“ hängt. Dabei ist es charak-[105]teristisch, daß sich gerade angesichts einer solchen Lage der Dinge die Kunstsammlungen, Galerien u. dgl. nicht mehr auf die „memoriale“ Bedeutung einer Aufbewahrungsstätte von Denkmälern der ästhetischen Kultur beschränken, sondern – vielleicht ohne dies selbst zu wollen – auch die lebendige Gegenwartskunst in solche „Denkmäle“ verwandeln.

Dieser Typus der künstlerischen Auffassung verhindert es, daß etwas als wirklich schön angesehen wird, was nicht den erwähnten „Rahmen“ hat und nicht an der Museumswand hängt. Er verhindert, daß die Schönheit im realen Leben gefunden, verstanden und schließlich *geschaffen* wird. Oder umgekehrt, alles das, was in der Realität die Form der Schönheit annimmt, wird mit Hilfe dieser Art ästhetischer Auffassung wiederum in den idealen „Rahmen“ eingeschlossen, wird dem Leben geraubt und in Gedanken an die Museumswand gehängt. So wird die Schönheit des Lebens in den „zärtlichen Umarmungen“ der Kunst erdrosselt. Die Kunst übernimmt die Rolle des Königs Midas: alles, was sie berührt, wird zu Gold – zum Gold der Illusionen, zum Gold der idealen (d. h. der unrealen) Freiheit.

Genügt dem Menschen eine solche „spiritualistische“ Freiheit? Die materialistische Lösung dieser Frage kann nur in der weiteren konkreten Untersuchung des Problems liegen, welchen Individuums die gegenwärtige gesellschaftliche (eingeschlossen sowohl die industrielle wie die wissenschaftlich-technische) Entwicklung bedarf: des nur „auf dem Grunde seines Seelenkerkers“ freien Menschen oder des Menschen, der in dieser wirklichen, realen Welt, in dieser Welt der Notwendigkeit und der Not frei ist. [106]

IV. Die Notwendigkeit der „Freiheit für alle“

Es dürfte nunmehr völlig klar geworden sein, daß die Vorstellungen von der Freiheit als von etwas „rein Idealem“ im Gegensatz zur materiellen Unfreiheit, als etwas „ausschließlich Geistigem“ im Gegensatz zu der nicht vergeistigten „Masse“, als etwas „ursprünglich Subjektivem“, „prinzipiell nicht Objektivierbarem“ im Gegensatz zur objektiven Wirklichkeit, als etwas „unwiederholbar Individuellem“, „Intim-Persönlichem“ im Gegensatz zur unpersönlichen Welt des „Alltäglichen“, des „Man“ Ausgeburten der bürgerlichen Wirklichkeit und der kapitalistischen Arbeitsteilung sind. Und deshalb bewahren diese Vorstellungen einen Schein von Bedeutung¹ nur solange, wie die bürgerliche Gesellschaft und die kapitalistische Arbeitsteilung existieren.

Das aber bedeutet, daß die Kritik dieser Vorstellungen vor allem eine Kritik der realen Verhältnisse sein muß, die diese illusorischen Vorstellungen notwendigerweise reproduzieren. Die Kritik an der kapitalistischen Wirklichkeit wird ihrerseits, da sie sich nicht auf die Kritik der Produktionsverhältnisse beschränkt, sondern auch die abstraktesten ideologischen Sphären erfaßt, unvermeidlich auch zur Kritik an allen diesen Vorstellungen.

Eine solche Art Kritik dieser illusorischen Vorstellungen, dieser irrationalen Denkgebilde, dieser „Bewußtseinsentfremdung“ gab Marx in seinem „Kapital“.

[107] Die Marxsche Kritik des Kapitalismus – die sich in der einzig wissenschaftlichen Form, nämlich in der Aufdeckung der Tendenzen verwirklichte, die unvermeidlich zu seiner Umwandlung in seinen eigenen Gegensatz führen – war zugleich eine Kritik der bürgerlichen Vorstellungen vom Menschen und seinen Fähigkeiten, von der „Perspektive“ des Menschen und der menschlichen Freiheit. Eine besondere Stellung nimmt in der Marxschen Kritik des Kapitalismus und der kapitalistischen Arbeitsteilung die Konstatierung des Faktums ein, daß sich „der Widerspruch zwischen gesellschaftlicher Produktion und kapitalistischer Aneignung reproduziert ... als *Gegensatz zwischen der Organisation der Produktion in der einzelnen Fabrik und der Anarchie der Produktion in der ganzen Gesellschaft*“².

Als Marx die Tendenzen der kapitalistischen Industrie fixierte, die es ermöglichen, daß dieser schreiende Widerspruch beseitigt wird, schrieb er:

a) „Die große Industrie zerriß den Schleier, der den Menschen ihren eignen gesellschaftlichen Produktionsprozeß versteckte und die verschiedenen naturwüchsig besondern Produktionszweige gegeneinander und sogar dem in jedem Zweig Eingeweihten zu Rätseln machte.“³

b) „Die buntscheckigen, scheinbar zusammenhanglosen und verknöcherten Gestalten des gesellschaftlichen Produktionsprozesses lösten sich auf in *bewußt planmäßige* und je nach dem bezweckten Nutzeffekt *systematisch besonderte* Anwendungen der Naturwissenschaft.“⁴

c) „Die Technologie entdeckte ebenso *die wenigen großen Grundformen der Bewegung*, worin alles produktive Tun des menschlichen Körpers, trotz aller Mannigfaltigkeit der angewandten Instrumente, notwendig vorgeht ...“⁵

[108] Auf diese Weise zeigte die kapitalistische Entwicklung ganz klar, daß es objektiv möglich ist, im Rahmen der Gesellschaft eine gleich strenge Planung der Produktion durchzuführen.

¹ In dem Sinne, daß sie auf der Oberfläche des gesellschaftlichen Lebens einen objektiven Schein, eine modifizierte Form der Äußerung der wesentlichen Zusammenhänge reflektieren.

² F. Engels, Herrn Eugen Dührings Umwälzung der Wissenschaft („Anti-Dühring“), in: K. Marx/F. Engels, Werke, Bd. 20, Berlin 1962, S. 255.

³ K. Marx, Das Kapital, Bd. I, in: K. Marx/F. Engels, Werke, Bd. 23, Berlin 1962, S. 510.

⁴ Ebenda (Hervorhebungen von J. D.).

⁵ Ebenda (Hervorhebungen von J. D.).

ren, wie sie von den Kapitalisten in den Fabriken und Werken, im Bereich der Aktiengesellschaften und Truste mit despotischer Strenge verwirklicht wird.

Das aber bedeutet, daß die materielle Grundvoraussetzung der menschlichen Freiheit zu schaffen, nämlich die Massenkontrolle der gesellschaftlichen Produktivkräfte zu verwirklichen, die bis dahin über die Gesellschaft als dämonische Kräfte absolut geherrscht hatten, zu einer realen Möglichkeit geworden war. Zur realen Möglichkeit geworden war damit also die planmäßige Regelung der materiellen Grundbedingung für die Lebenstätigkeit der Menschen. Es war dies nicht nur eine angenehme Möglichkeit, sondern eine bittere Not, eine gebieterische Notwendigkeit, die sich den Weg blind, elementar, in Katastrophen und Krisen bahnte.

Dabei berührten die Widersprüche, als sie bereits ein solches Stadium ihrer Entwicklung erreicht hatten, nicht nur die Ausgebeuteten, sondern auch die Ausbeuter, die bis zu dieser Zeit mit der bestehenden Lage der Dinge völlig zufrieden gewesen waren. Es „drängen diese Produktivkräfte selbst mit steigender Macht ... *nach tatsächlicher Anerkennung ihres Charakters als gesellschaftlicher Produktivkräfte*“⁶. Und schließlich führt ihr Gegendruck gegen die kapitalistische Anwendung im Rahmen des Privateigentums dazu, daß die „teilweise Anerkennung des gesellschaftlichen Charakters der Produktivkräfte, den Kapitalisten selbst aufgenötigt“⁷, zur absoluten Notwendigkeit wird. Das Ergebnis dieser Entwicklung ist die „Aneignung der großen Produktions- und Verkehrsorganismen, erst durch *Aktiengesellschaften*, später durch Truste, sodann durch den *Staat*“⁸.

[109] Dieser Prozeß, der von Marx und Engels bereits in seinen ersten Äußerungen und Tendenzen gewürdigt wurde, erfuhr im Stadium des Imperialismus, in dem sich „weitgehend der *staatsmonopolistische Kapitalismus*“ entwickelt⁹, seine Vollendung. Für den staatsmonopolistischen Kapitalismus ist charakteristisch – und darin liegt sein wichtigster Unterschied gegenüber dem sogenannten „freien“ Kapitalismus –, „daß der Staat zugunsten der Finanzoligarchie *unmittelbar* in den kapitalistischen Reproduktionsprozeß *eingreift*“, sowie daß er „im Interesse der Finanzoligarchie ... regulierende Maßnahmen verschiedener Art“ trifft und „die Verstaatlichung einzelner Wirtschaftszweige“ ausnutzt.¹⁰

Hier tritt also etwas zutage, für das schon Marx die Definition gegeben hat: Das „unmittelbare Eingreifen des Staates“ in die Wirtschaft, durchgeführt zum Zwecke der Regulierung der gesellschaftlichen Produktion, befreit die Menschen keineswegs von der über sie ausgeübten dämonischen Herrschaft der Produktivkräfte und der Produktionsverhältnisse. Dieses Eingreifen in den Produktionsprozeß schafft keine prinzipiell neue Lage der Dinge, denn „der staatsmonopolistische Kapitalismus ändert nichts am Wesen des Imperialismus“¹¹.

Lenin, der auf die erwähnte Besonderheit des staatsmonopolistischen Kapitalismus bereits in dessen Entstehungsperiode in den Jahren des ersten Weltkrieges hinwies, schrieb in diesem Zusammenhang: „Die reaktionär-bürokratische Kontrolle – das ist das einzige Mittel, das die imperialistischen Staaten kennen, ... um die Lasten des Krieges auf das Proletariat und die werktätigen Massen abzuwälzen.“¹² Und schon unter den Bedingungen, die sich in Rußland

⁶ F. Engels, *Anti-Dühring*, a. a. O., S. 258.

⁷ [Ergänzungen und Änderungen im Text des „*Anti-Dühring*“, die Engels für die Broschüre „Die Entwicklung des Sozialismus von der Utopie zu Wissenschaft“ vorgenommen hat], in: K. Marx/F. Engels, *Werke*, Bd. 20, a. a. O., S. 620.

⁸ Ebenda.

⁹ Programm und Statut der Kommunistischen Partei der Sowjetunion. Angenommen auf dem XXII. Parteitag der KPdSU, 17. bis 31. Oktober 1961, Berlin 1961, S. 24.

¹⁰ Ebenda (Hervorhebungen von *J. D.*).

¹¹ Ebenda, S. 25.

¹² W. I. Lenin, *Die drohende Katastrophe und wie man sie bekämpfen soll*, in: W. I. Lenin, *Werke*, Bd. 25, Berlin 1960, S. 365.

nach dem Februar 1917 herausgebildet hatten, stellte er dieser reaktio-[110]när-bürokratischen Kontrolle die konsequent revolutionäre und konsequent demokratische Forderung nach „Errichtung der einzig realen Kontrolle, der Kontrolle von *unten*, durch die Angestelltenverbände, durch die Arbeiter“¹³ entgegen, die durch die „Zügelung der Kapitalisten“ und die weitestgehende Aufhebung des Geschäftsgeheimnisses zu verwirklichen sei.

Im gegebenen Fall ist das Hauptsächliche und Bestimmende, in welchen sozialen Formen und – demgemäß – mit welchen gesellschaftlichen Kräften diese Kontrolle der Wirtschaft, des Prozesses der gesellschaftlichen Produktion und Verteilung verwirklicht wird. Denn „im Grunde genommen läuft die ganze Frage der Kontrolle darauf hinaus, wer wen kontrolliert, d. h. welche Klasse die kontrollierende und welche die kontrollierte ist“¹⁴. Und davon, ob die Kontrolle in Form der auf das Monopol der Kapitalisten gegründeten reaktionär-bürokratischen „Regulierung von oben“ oder umgekehrt in Form der „einzig realen Kontrolle von unten“ verwirklicht wird, hängt die ökonomische Effektivität dieser Kontrolle, ihre Wirksamkeit ab. Je mehr Menschen realen Anteil an der Kontrolle der gesellschaftlichen Produktion und Verteilung haben, um so größer sind die Möglichkeiten, diese in reale Planung des Produktionsprozesses umzuwandeln. Aus diesem Grunde ist in der Epoche der gigantisch entwickelten Produktivkräfte die Beteiligung ausnahmslos aller Glieder der Gesellschaft an der realen Kontrolle der Massenproduktivkraft eine dringende Notwendigkeit. Denn nur in diesem Falle wird das „regulierende Eingreifen in die Wirtschaft“ zur wirklichen Planung, garantiert es die volle und ungeteilte Herrschaft der freien Individuen über den gesellschaftlichen Produktionsprozeß, wird es zur Planung, die der Entwicklung der Produktivkräfte im Interesse aller Glieder der Gesellschaft und jedes einzelnen von ihnen einen unbegrenzten Spielraum öffnet.

[111] Hier tritt mit größter Klarheit das zutage, was Engels in die Worte gekleidet hat: „Die Gesellschaft *kann* sich ... *nicht* befreien, ohne daß *jeder einzelne* befreit wird.“¹⁵

Eben darin enthüllt sich in aller Strenge und Unanfechtbarkeit jenes Grundprinzip der marxistischen Auffassung der Freiheit, das besagt, daß „freie Entwicklung eines jeden die Bedingung für die freie Entwicklung aller ist“¹⁶.

Die Widersprüchlichkeit der gesellschaftlichen Entwicklung im 20. Jahrhundert besteht darin, daß sich für den Kapitalismus, als er in die Epoche des Imperialismus eintrat, die Perspektive des ohne Beteiligung der werktätigen Massen zu verwirklichenden reaktionär-bürokratischen, staatsmonopolistischen Eingreifens in den Prozeß der gesellschaftlichen Produktion eröffnete. Naturgemäß ist für den Kapitalismus nur diese Möglichkeit annehmbar, denn die zweite schließt den Kapitalismus als solchen aus: sie erfordert ein wirkliches Volkseigentum an den Produktionswerkzeugen und -mitteln und nicht jene Karikatur darauf, von der die Ideologen des sogenannten „Volkskapitalismus“ reden.

Eine solche – „bürokratische“ – Art der Kontrolle über die Massenproduktivkraft wird selbstverständlich nicht im Namen der Persönlichkeit, sondern entgegen ihren Interessen ausgeübt. Die Persönlichkeit erscheint hier als etwas „Überflüssiges“, als ein ärgerliches „Hindernis“, das unvorhergesehene „Störungen“ und „Aufregungen“ in die Versuche hineinträgt, in die Wirtschaft „regulierend einzugreifen“. Dieser Modus des Verhältnisses zur Persönlichkeit, der einfacher, sowie – auf den ersten Blick – „billiger“ und „ökonomischer“ schien, erwies sich auch als der für den staatsmonopolistischen Kapitalismus einzig annehmbare: er ließ sich am leichtesten realisieren. Es ist dies eine „Regulierung“, die nicht nur nicht auf der Grundla-

¹³ Ebenda, S. 347.

¹⁴ Ebenda, S. 352.

¹⁵ F. Engels, Anti-Dühring, a. a. O., S. 273 (Hervorhebungen von J. D.).

¹⁶ K. Marx/F. Engels, Manifest der Kommunistischen Partei, in: K. Marx/F. Engels, Werke, Bd. 4, Berlin 1959, S. 482.

ge der Heranbildung einer „total entwickelten“ freien Persönlichkeit verwirklicht wird, sondern umgekehrt auf der Basis einer weiteren Verstärkung [112] ihrer Einseitigkeit und der schärfsten Unterdrückung ihrer Freiheit. Die „Freiheit“ wird endgültig unter die Hirnschale des Individuums „getrieben“ und ist, da sie weiterhin ausschließlich dem „persönlichen“ Leben des Individuums angehört, wie vordem eine illusorische Freiheit. Die Arbeit, die Hauptsphäre der menschlichen Lebenstätigkeit, bleibt nach wie vor aus Zwang hervorgehende, „entfremdete“ Arbeit, die „negative Äußerung der Selbstbetätigung“ des Individuums.

Dies alles zusammen muß aber die staatsmonopolistische Lösung des Problems der „Regulierung“ der Wirtschaft zu einer zeitweiligen und in beträchtlichem Maße illusorischen Lösung machen. Unter den Bedingungen der ständigen Revolutionen in der gesellschaftlichen Produktion, die das zwanzigste Jahrhundert permanent erlebt, erweist sich die passive „Individualität“ als völlig ungeeignetes Instrument zu ihrer Verwirklichung: „Die Menschheit tritt in die Periode einer wissenschaftlich-technischen Umwälzung ein, die mit der Meisterung der Kernenergie, der Erschließung des Kosmos, der Entwicklung der Chemie, der Automatisierung der Produktion und anderen größten Errungenschaften von Wissenschaft und Technik verbunden ist. Die Produktionsverhältnisse des Kapitalismus sind jedoch für die wissenschaftlich-technische Revolution zu eng.“¹⁷

Die Folgen für das gegen die Massen gerichtete staatsmonopolistische bürokratische Eingreifen in die Wirtschaft „von oben“, auf der Basis der allgemeinen Passivität der Staatsbürger, sind:

Erstens die sogenannte „Vermassung“, d. h. die Normung der gesellschaftlichen Meinung und des gesellschaftlichen Verhaltens, bewirkt durch die Mittel der Reklame und der ideologischen Vernebelung der Massen. Daraus resultiert in diesen Bereichen der Verlust der Selbständigkeit des Menschen. Sein Denken, das aufgehört hat, Selbsttätigkeit des Individuums zu sein, und vom Gegenstand losgerissen ist, wird unsicher und schwankend. Es gibt sich den extremsten [113] Formen der Mystifikation, den wildesten Formen der Mythologisierung hin. Ein ungeheuerliches Beispiel dafür ist der Faschismus.

Zweitens das immense Ansteigen der Kriminalität in den Ländern des heutigen Kapitalismus, dieser rein negativen, widernatürlich verzerrten Reaktion auf die Unterdrückung der individuellen Freiheit, auf das Fehlen von Möglichkeiten für die schöpferische Entfaltung der Persönlichkeit. Bei der völligen gesellschaftlichen Passivität, bei der hochgradigen Schwäche und Labilität der gesellschaftlichen Meinung wird die Kriminalität in den kapitalistischen Ländern geradezu zu einem unlösbaren sozialen Problem. Denn es kann nur gelöst werden, wenn die Initiative der Massen angeregt wird, wenn sich jedes Mitglied der Gesellschaft seiner Bedeutung als eines aktiven Gestalters seiner eigenen Lebensbedingungen, seiner sozialen Verhältnisse bewußt geworden ist.

Schließlich führte der Umstand, daß sich den werktätigen Individuen die Resultate ihres allgemeinen gesellschaftlichen Tuns „entfremdeten“, dazu, daß sich die größten Werke des menschlichen Genius (die – unter anderen sozialen Bedingungen – das Leben von Hunderten von Millionen Hungernder und Notleidender radikal hätten verbessern können) heute in den Händen des kapitalistischen Staates, der den erzielten Fortschritt im Interesse der Monopole widerrechtlich mit Beschlag belegt und zu einer realen Bedrohung der gesamten Zivilisation macht, in ihr Gegenteil verkehren. Inzwischen ist es soweit gekommen, daß ein wahnsinniger General nur auf den „Atomknopf“ zu drücken braucht, damit mit Wasserstoffbomben beladene Flugzeuge von ihren Stützpunkten aufsteigen und Kurs auf ein beliebiges ihnen angegebene Ziel nehmen.

¹⁷ Programm und Statut der KPdSU, a. a. O., S. 25 f.

Dann dürfte die Gesellschaft kaum auf das „moralische Bewußtsein“, auf die „freie Entscheidung des ethischen Entweder-Oder“ der Menschen hoffen können, die diese Flugzeuge lenken. Denn wie die Beispiele von Hiroshima und Nagasaki gezeigt haben, funktioniert das „moralische Bewußtsein“ bestenfalls *danach* – wenn der Pilot, der seine todbringende Ladung abgeworfen hat, zu seinem Stützpunkt [114] zurückgekehrt ist und sich nach mehr oder weniger langer Beratung mit „Gott“ (als seinem „objektivierten Gewissen“) dazu entschließt, ins Kloster zu gehen, um für sein „kleines Vergehen“ an Hunderttausenden völlig unschuldiger Menschen, die den Atomtod gestorben sind, um „Vergebung“ zu flehen. Für diese Toten wäre es besser gewesen, wenn der betreffende Pilot (und alle übrigen, von denen es abhing, daß es zu den Tragödien von Hiroshima und Nagasaki kam) „vorher“ und nicht „nachher“ ins Kloster gegangen wäre. Da man aber darauf nicht rechnen kann, bleibt nur ein Ausweg: alle Individuen müssen die gesamten allgemeinen Ergebnisse ihrer Tätigkeit und folglich auch diese allgemeine Tätigkeit selbst unter ihre Kontrolle nehmen. Einen anderen Weg gibt es nicht.

Die Lage, in die der heutige Kapitalismus die Menschen stürzt, könnte für ausweglos gehalten werden, gäbe es nicht die mächtigen Kräfte des Friedens, der Demokratie und des Sozialismus, die die Entfaltung aller dieser Tendenzen verhindern, gäbe es keine Vorgänge und Prozesse, die die Möglichkeit und Notwendigkeit einer wirklich effektiven Regulierung der Wirtschaft beweisen. Einer solchen Regulierung, bei der die Kontrolle des gesellschaftlichen Produktionsprozesses nicht von oben, auf bürokratischem Wege, bei Bestehen des kapitalistischen Eigentums verwirklicht wird, sondern von unten, kommunistisch, nachdem alle Produktionswerkzeuge und -mittel in das Eigentum aller Glieder der Gesellschaft überführt worden sind.

Der Kommunismus ist der einzige Ausweg aus der Sackgasse, in die der staatsmonopolistische Kapitalismus die Menschheit geführt hat.

Der gleiche Prozeß, der die Verwirklichung des „regulierenden Eingreifens“ in die Wirtschaft möglich und notwendig macht, reproduziert die Tendenzen, die die Notwendigkeit einer völlig bestimmten Form dieses „Regulierens“ zeigen – die der planmäßigen Kontrolle der gesellschaftlichen Produktion, die kommunistisch, von allen Werktätigen zusammen und von jedem einzeln genommen, verwirklicht wird.

[115] Der „Ära der Verantwortlichen“, der „Ära der Organisatoren“, die von den Ideologen des staatsmonopolistischen Kapitalismus und ihren rechtssozialistischen und revisionistischen Nachbetern verkündet wird, ist ein Ende gesetzt.

Die Tendenzen dieses Prozesses wurden bereits von den Begründern des Marxismus aufgedeckt. Marx charakterisierte die Tendenzen, die erst eine solche von *freien* und „*total entwickelten*“ Individuen zu verwirklichende Kontrolle der Produktion ökonomisch notwendig machen, folgendermaßen:

1. „Die moderne Industrie betrachtet und behandelt die vorhandne Form eines Produktionsprozesses nie als definitiv. Ihre technische Basis ist daher revolutionär, während die aller früheren Produktionsweisen wesentlich konservativ war.“¹⁸
2. „Durch Maschinerie, chemische Prozesse und andre Methoden wälzt sie beständig mit der technischen Grundlage der Produktion *die Funktionen der Arbeiter und die gesellschaftlichen Kombinationen* des Arbeitsprozesses um.“¹⁹
3. „Sie revolutioniert damit ebenso beständig die Teilung der Arbeit im Innern der Gesellschaft und schleudert unaufhörlich Kapitalmassen und Arbeitermassen aus einem Produkti-

¹⁸ K. Marx, Das Kapital, Bd. I, a. a. O., S. 510 f.

¹⁹ Ebenda, S. 511 (Hervorhebung von J. D.).

onszweig in den andern. Die Natur der großen Industrie bedingt daher *Wechsel der Arbeit, Fluß der Funktion, allseitige Beweglichkeit des Arbeiters*.²⁰

4. „... die große Industrie [macht] durch ihre Katastrophen selbst es zur Frage von Leben oder Tod, *den Wechsel der Arbeiten und daher möglichste Vielseitigkeit der Arbeiter als allgemeines gesellschaftliches Produktionsgesetz anzuerkennen und seiner normalen Verwirklichung die Verhältnisse anzupassen*.“²¹

5. „Sie macht es zu einer Frage von Leben oder Tod, die Ungeheuerlichkeit einer elenden, für das wechselnde Exploi-[116]tationsbedürfnis des Kapitals in Reserve gehaltenen, disponiblen Arbeiterbevölkerung zu ersetzen durch die absolute Disponibilität des Menschen für wechselnde Arbeitserfordernisse ...“²²

6. „... das Teilindividuum, den bloßen Träger einer gesellschaftlichen Detailfunktion, durch das total entwickelte Individuum, für welches verschiedene gesellschaftliche Funktionen einander ablösende Betätigungsweisen sind.“²³

Wie Spreu im Wind zerstieben die technokratischen Illusionen der Ideologen des staatsmonopolistischen Kapitalismus, zerschlagen vor allem durch das von Marx wissenschaftlich untersuchte Faktum des Vorhandenseins einer riesigen und stets wachsenden Armee der in „Reserve gehaltenen Arbeiterbevölkerung“, einer Armee von ständig oder vorübergehend Arbeitslosen. Denn die Notwendigkeit, diese Armee irgendwo „unterzubringen“, mit irgend etwas zu beschäftigen, ist eine Voraussetzung des staatsmonopolistischen Eingreifens „von oben“, der bürokratischen Methode, das ökonomische Leben zu regulieren.²⁴ Andererseits war das Resultat dieses Eingreifens nicht die Verminderung der „Reservearmee der Arbeitslosen“, sondern umgekehrt ihre ständige Zunahme. Darüber hinaus erwies sich, daß der staatsmonopolistische Kapitalismus an dieser Arbeitslosenarmee als seiner eigenen Voraussetzung interessiert ist.

Eben dieser Umstand ist auch der wahre Grund für das Platzen aller technokratischen, aller „staatsmonopolistischen“, aller „staatsbürokratischen“ bürgerlichen Illusionen. Die Reservearmee der Arbeitslosen wächst. Bei jeder wirtschaftlichen Schwierigkeit von einiger Bedeutung rührt sie sich. Sie [117] wird zum entscheidenden Hindernis für das Wachstum der gesellschaftlichen Produktion, zu einem solchen Problem des modernen Kapitalismus, wie es das Lumpenproletariat für das alte Rom darstellte. Diese wachsende Armee von Millionen arbeitsloser Menschen, die aus der gesellschaftlich anerkannten Tätigkeitssphäre ausgeschlossen sind und selbst in diesem Sinne aufgehört haben, Individuen zu sein, und deren Tätigkeit keinerlei gesellschaftliche Bedeutung mehr hat, erweist sich einfach als ökonomisch ungünstig, als „unrentabel“. Die Möglichkeiten, aus dieser Reservearmee schnell „Regimenter“ und „Divisionen“ für neu entstehende Industriezweige aufzustellen, erweisen sich als äußerst begrenzt. Andererseits kann die bis zur äußersten Grenze getriebene Entwertung der menschlichen Persönlichkeit, des werktätigen Individuums die Tatsache der wirklichen, realen Werterhöhung des Menschen und seiner Rolle in der gesellschaftlichen Produktion nicht verbergen. Mehr noch, schon die Bildung einer Reservearmee von Arbeitslosen ist das faktische Eingeständnis und ein zwar auf den Kopf gestellter, aber dennoch ein Ausdruck der Er-

²⁰ Ebenda, (Hervorhebung von J. D.).

²¹ Ebenda, S. 511 f. (Hervorhebung von J. D.).

²² Ebenda, S. 512.

²³ Ebenda.

²⁴ Die technokratische „Leitung“ der gesellschaftlichen Produktion setzt unvermeidlich eine riesige „Reserve-masse“ von Arbeitern als notwendiges passives „Material“ für die Organisation der Wirtschaft voraus. Ohne diese „Masse“, dieses „passive Material“ gäbe es auch keine „Technokraten“, „Organisatoren“ und „Verantwortlichen“, gäbe es diese „power élite“ („herrschende Elite“) nicht. Sie hätte nichts zu tun. Es wäre niemand da, den sie „organisieren“ könnte.

höhung des realen Wertes des Produzenten. Und sei es auch nur in Form der Anerkennung des Faktums, daß der Arbeiter heute unvergleichlich mehr materielle Güter erzeugt und der Kapitalismus deshalb eine weit geringere Zahl Arbeitskräfte benötigt.

Im Verlauf dieser Entwicklung der modernen Industrie bewahrheitet sich voll und ganz die Marxsche These: „Die Arbeit erscheint nicht mehr so sehr als in den Produktionsprozeß eingeschlossen, als sich der Mensch vielmehr als Wächter und Regulator zum Produktionsprozeß selbst verhält ... Es ist nicht mehr der Arbeiter, der modifizierten Naturgegenstand als Mittelglied zwischen das Objekt und sich einschleibt; sondern den Naturprozeß, den er in einen industriellen umwandelt, schiebt er als Mittel zwischen sich und die unorganische Natur, deren er sich bemächtigt. Er tritt neben den Produktionsprozeß, statt sein Hauptagent zu sein.“²⁵

[118] Das Wesen der bürgerlichen, „umgestülpten“ Welt indes ist bereits so antagonistisch, daß sie den Wert des arbeitenden Individuums nur in Form einer grenzenlosen Entwertung der menschlichen Persönlichkeit anerkennen kann, nachdem sie die Gesamtheit dieser erstmalig Wert erlangenden Persönlichkeiten in die unpersönliche Masse der Arbeitslosen verwandelt hat. Selbst die Tatsache der absoluten Erhöhung der Macht des menschlichen Individuums, das es vermag, alle seine nichtschöpferischen – und daher nicht spezifisch menschlichen – Funktionen an die Maschine abzugeben, versteht diese bürgerliche Welt in die „Konkurrenz“ zwischen Mensch und Maschine, zwischen Persönlichkeit und Roboter zu verwandeln. Übrigens ist das Faktum, daß eine solche phantastische Konkurrenz überhaupt möglich ist, der überzeugendste Beweis für die unter den Bedingungen des modernen Kapitalismus vor sich gehende Entmenschlichung des Menschen: Damit der Mensch mit dem Roboter „konkurrieren“ kann (erfolgreich oder nicht – das ist eine andere Frage), muß er sich selber vorher in etwas verwandeln, das diesem Roboter nahekommt.

Solange der Mensch einseitig, unfrei, unschöpferisch bleibt, kann er in dem Wettstreit mit dem Roboter nicht gewinnen. Denn seine Vorzüge liegen auf völlig anderer Ebene, nämlich in seiner Ganzheit, in seiner Freiheit, in der Fähigkeit zu unbegrenztem Schöpfertum.

Der Roboter „drängt“ den Menschen aus der Sphäre der menschlichen, unschöpferischen Funktionen der modernen Produktion: Der Mensch hört auf, einen „Mechanismus“, einen „Teil des Mechanismus“, ein „Glied“ im automatischen System zu verkörpern. Der Roboter droht ihm sogar in der Funktion des „Wächters und Regulators“ des Produktionsprozesses zu ersetzen. Ja und – um so besser: da der von den Händen und durch das Denken des Menschen geschaffene Mechanismus ihn in diesen oder jenen Funktionen ersetzen kann, kann man diese Funktionen nunmehr mit Recht als nichtspezifisch für einen Vertreter der Gattung „Mensch“ ansehen. Mit um so größerer Energie muß man sich der Entwicklung der wahrhaft menschlichen Fähigkeiten, der *schöpferischen* und nicht der mechanischen Fähigkeiten widmen. Und der einige Soziologen und Kybernetiker „konsternierende“ Fakt, daß ein kybernetischer Mechanismus „Verse machen“ und „komponieren“ kann, ist nur die Bestätigung einer uralten Wahrheit: es gibt solche und solche Verse, solche und solche Musik. Wir können uns bei diesen Mechanismen eigentlich nur bedanken: Sie erinnern uns ein übriges Mal daran, daß die Produktion von Schablonen noch kein Schöpfertum ist. Daß einige Individuen diese Schablonen für Kunstwerke halten, spricht nur gegen den künstlerischen Geschmack dieser Individuen und gegen jene Epoche, die derartige Geschmacksrichtungen kultiviert.

Der Kapitalismus bringt es allerdings fertig, diese einzig vernünftige Fragestellung in ihr Gegenteil zu verkehren. Er zwingt den Menschen, mit dem Roboter in der Ausführung rein mechanischer Funktionen zu wetteifern. Denn seine sozialen Bedingungen hindern ihn daran, den Menschen als schöpferisches Individuum zu verwenden. Das aber bedeutet, daß sich das Problem real folgendermaßen darstellt: Entweder muß der Mensch seinen Platz dem Roboter

²⁵ K. Marx, Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie, Berlin 1953, S. 592 f. [MEW, Bd. 42, S. 601]

als vollkommeneren „Produktionsagenten“ abtreten, oder er muß diesen Mechanismus mit der Absicht umbauen, daß er einen völlig anderen „Agenten“ erforderlich macht, indem er eine solche Summe von Aufgaben stellt, die kein Roboter meistern kann. Auch dabei wird der gleiche Roboter dem Menschen helfen und hilft ihm bereits, sei es z. B. auch nur darin, daß er es ermöglicht, genau festzustellen, wo der „mechanische“ Mensch, der unfreie Mensch aufhört und wo der wirkliche Mensch, der freie und schöpferische Mensch beginnt.

„Maschinisierung“ des Menschen oder „Vermenschlichung“ der Maschine ist die Alternative, vor der die heutige bürgerliche Zivilisation steht. Es ist ein Problem, zu dessen Lösung sie außerstande ist. Und darin liegt ein weiterer unbestreitbarer Beweis für den Zusammenbruch des Kapitalismus als Form der Lebenstätigkeit der Individuen unter den Bedingungen des 20. Jahrhunderts. Dabei ist charakteristisch, daß die Perspektive, vom Roboter verdrängt zu werden, nicht nur den manuell Arbeitenden erwartet, sondern auch den geistig [120] Arbeitenden. Denn seine Arbeit wird ebenfalls mechanisiert, insbesondere seit Einführung der Rechenautomaten. Zuerst wird diese Arbeit dem Inhalt nach zu einer maschinenähnlichen, zu einer den schöpferischen Funktionen des menschlichen Intellekts äußerlichen Arbeit. Sie wird in ein einfaches „Zählen“ verwandelt. Danach kommt die Maschine und ersetzt den „Zähler“.

Folglich besteht der bis zur letzten Grenze des staatsmonopolistischen Kapitalismus getriebene Widerspruch der gegenwärtigen Epoche, untersucht man seinen auf das Individuum gerichteten humanistischen Aspekt, darin, daß der reale, an den herangereiften Bedürfnissen der gesellschaftlichen Produktion gemessene Wert des Individuums, der Persönlichkeit unermesslich gestiegen ist, während die sozialen Bedingungen für die wirkliche, schöpferische, tätige Realisierung dieses menschlichen Wertes nicht geschaffen wurden. Solche Bedingungen setzen die Aufhebung der sozialen Form voraus, in deren Rahmen der staatsmonopolistische Kapitalismus das „regulierende Eingreifen“ in den unmittelbaren gesellschaftlichen Produktionsprozeß zu verwirklichen sucht. Es entstand die aktuelle Notwendigkeit, die Riesenmasse der einseitig entwickelten Individuen, dieses „Menschenmaterial“, diese „nichtvergeistigte Masse“ in eine Gesamtheit von Individuen, von Persönlichkeiten zu verwandeln, aus ihnen schöpferische und universelle Menschen zu machen. Darin liegt der wirkliche kulturelle „Sinn“ der heutigen Geschichte.

Unter den Bedingungen der kapitalistischen Verhältnisse erhalten nur die Vertreter der herrschenden Klasse das Recht, Persönlichkeiten zu sein (wenn dies auch, wie wir gesehen haben, ein sehr beschränktes Recht ist). Dieses Recht wird auf Kosten dessen erlangt, daß Millionen und aber Millionen Werktätige und Ausgebeutete, denen man die Möglichkeit vorenthält, sich zu Persönlichkeiten im vollen Sinne des Wortes zu entwickeln, dem „gesellschaftlichen Fortschritt“ zum Opfer fallen. Darin besteht die Widersprüchlichkeit oder – wie es Sartre auszudrücken beliebt – die „Absurdität“ des menschlichen Daseins unter den Bedingungen der bürgerlichen Zivilisation. Dieser Widerspruch war jedoch seiner-[121]zeit die Folge des keinesfalls geheimnisvollen Umstandes, daß die Gesellschaft nicht über genügend entwickelte Produktivkräfte verfügte, um alle Menschen von dem „rein tierischen“ Bedürfnis – dem Bedürfnis, satt zu sein – freizumachen. Denn „über“ der Satttheit kann die Gesellschaft nur in dem Fall stehen, wenn sie alle ohne Ausnahme ernährt, wenn sie sie völlig der „Sorge“ (einer durchaus nicht existentialistischen Eigenschaft) um das tägliche Brot enthoben hat.

Die Aktualisierung jener Fragestellung, die den „Sinn des Lebens“ zum Inhalt hat, war im 19. und 20. Jahrhundert ein modifizierter Ausdruck des Faktums, daß – wenn das Leben vieler Millionen Werktätiger früher in der Tat des objektiven Sinns ermangelte (und deshalb für sie ein illusorischer religiöser oder ethischer „Sinn“ geschaffen werden mußte) – jetzt die Zeit angebrochen war, da die gesellschaftliche Produktion gebieterisch verlangt, daß jeder zur Persönlichkeit wird und alle Möglichkeiten dafür erhält, sinnvoll zu leben und nicht bloß ein

Moment im Wirken „statistischer Gesetze“ zu sein. Nun begnügt man sich nicht mehr mit dem illusorischen „Sinn des Lebens“: Die realen gesellschaftlichen Verhältnisse sind so umzuformen, daß die Tätigkeit jedes Individuums ihren vollen gesellschaftlichen Sinn gewinnt. Die Situation hat sich so entwickelt, daß es zu einem zu kostspieligen Vergnügen geworden ist, einzelne „Persönlichkeiten“ – „Technokraten“, „Verantwortliche“, „Manager“ und die übrigen von den bürgerlichen Soziologen und ihren revisionistischen Nachbetern in allen Tonarten gepriesenen Helden der Epoche des staatsmonopolistischen Kapitalismus – zu entwickeln und gleichzeitig Millionen und aber Millionen von „Namenlosen“ („Anonymen“, um den Terminus Kierkegaards zu gebrauchen) dem Moloch des kapitalistischen „Fortschritts“ zum Opfer zu bringen.

Somit hat sich also der moderne Kapitalismus sogar vom Standpunkt seiner eigenen Prinzipien des Utilitarismus als unhaltbar erwiesen. Genauer gesagt, diese Prinzipien selbst haben sich als unbegründet, als „nicht utilitaristisch“ erwiesen. Der Kern der Sache liegt darin, daß der Kapitalismus heute in diametralem Gegensatz zu jener „Ökonomie“ der [122] materiellen Mittel und Ressourcen steht, die die aufsteigende Bourgeoisie als das entscheidendste Argument gegen den Feudalismus ins Treffen führte. Die Entwicklung der modernen Industrie zeigt von Tag zu Tag immer deutlicher, daß die allseitige („totale“) Entwicklung jedes Individuums einen unvergleichlich größeren – „rein ökonomischen“! – Effekt ergibt als die einseitige Entwicklung der Individuen, als ihre Umformung zu einer unpersönlichen Masse, der man nur das elementar Notwendige zu überlassen braucht. Der Kapitalismus ruft solche neuen Produktivkräfte ins Leben wie die Ausnutzung der Naturkräfte und der Wissenschaft in einem früher nie gekannten Ausmaße, wie fernerhin die Ausnutzung der durch die Assoziation der unmittelbaren Produzenten geweckten Kräfte. Hier zeigt sich, daß der Aufwand an „physischen Anstrengungen“, den der Produzent unmittelbar in den Produktionsprozeß „investiert“, keinen Vergleich aushält mit dem, was diese seine Arbeit als Komponente der gesellschaftlichen Produktion erzeugt. Es zeigt sich, daß das gleiche Individuum der Industrie gerade als schöpferischer Mensch unermesslich mehr geben kann als in der Eigenschaft einer nur einseitig verwendeten „Arbeitskraft“. Jetzt wird völlig klar, daß sich aus dem Individuum durch die kapitalistische Ausbeutung der Arbeitskraft während der Arbeitszeit bedeutend weniger herausholen läßt als durch den Einsatz seiner freien, schöpferischen Energie. Es wird weiterhin völlig offenkundig, daß den größten Wert für die Produktion die Ganzheit (Totalität) und die allseitige Entwicklung des Individuums darstellen, die unter den Bedingungen des Kapitalismus so selten, ja unvereinbar mit ihm sind. (Deshalb kann auch der Kapitalist gewöhnlich nicht das Talent und erst recht nicht die Genialität mit seinem quantitativen Maß, dem „Dollarmaß“, messen.)

Eben diese objektive Tendenz zur allseitigen Entwicklung ermöglicht es, obwohl sie sich *gegen* den Kapitalismus verwirklicht, Entdeckungen zu machen, die zu Riesensprüngen in der Entwicklung von Wissenschaft und Technik führen. Denken wir nur an die Schaffung der Kybernetik, die – ein krasses Beispiel für die absurde Inhumanität der kapitalisti-[123]schen Ordnung unter den Verhältnissen des 20. Jahrhunderts! – nur deshalb möglich wurde, weil die außergewöhnlichen Bedingungen des Krieges eine ganze Reihe von Wissenschaftlern aus dem gewohnten Gleis der in der Wissenschaft eingebürgerten Spezialisierung herausdrängten und sie dadurch in die Lage versetzten, die Ergebnisse der verschiedensten und voneinander entferntesten Disziplinen zu vergleichen. Diese erst durch eine allgemeine menschliche Tragödie bewirkte Durchbrechung des historisch entstandenen Systems der Arbeitsteilung in der Wissenschaft hat zu grandiosen Entdeckungen geführt, die eine Umwälzung in der technischen Basis der heutigen Produktion nach sich ziehen werden. Dieser Umstand ist ein anschauliches Zeugnis dafür, daß sich die von der Wissenschaft herausgebildete Arbeitsteilung bereits überlebt hat. Denn die hervorragendsten wissenschaftlichen Entdeckungen werden immer häufiger nicht im Rahmen der historisch entstandenen Spezialisierung gemacht, son-

dem außerhalb ihrer, auf der „Grenzlinie“ verschiedener Wissenschaften. Darüber hinaus ist der Wissenschaftler, um eine bedeutende Entdeckung zu machen, genötigt, dieser Spezialisierung gegenüber eine oppositionelle Haltung einzunehmen: er muß in ein Nachbargebiet „einsteigen“, auf dem er zumindest ebenfalls gewisse Kenntnisse besitzt. Die Kybernetik, entstanden aus der überraschenden Annäherung von im System der Teilung der wissenschaftlichen Arbeit scheinbar sehr entfernt liegenden Gebieten, zeigt mit aller Klarheit, daß die wahrhaft großen Entdeckungen der Gegenwart nicht aus der „Teilung“ und „Spezialisierung“ entstehen, sondern umgekehrt aus der Überwindung dieser Teilung, aus der Überwindung dieser Spezialisierung des wissenschaftlichen Schaffens.

Um aber zu erreichen, daß eine solche Synthese nicht zu einer unerwarteten Grimasse des Krieges oder zu einem „Schabernack des Genies“ wird, muß sie die gesetzmäßige Folge, das Resultat der bewußten Meisterung des gesamten Wissenschaftsbereiches durch vielseitig gebildete Wissenschaftler sein. Zu diesem Zweck obliegt es den Wissenschaftlern, im Prozeß des geistigen Schaffens solche „Produktions-[124]verhältnisse“ einrichten zu helfen, die eine bewußte und planmäßige Beherrschung dieser Produktivkraft gewährleisten, ebenso wie der assoziierte kommunistische Werkträger sie im Verhältnis zur gesamten Masse der Produktivkräfte verwirklicht. Denn was auf die gesamte Masse der Produktivkräfte anwendbar ist, ist um so mehr anwendbar auf jene allgemeine Produktivkraft, die die heutige Wissenschaft darstellt.

Somit erlangt die totale Entwicklung des Individuums eine Bedeutung, mit der das, was die kapitalistische Ausbeutung seiner einseitigen Entwicklung erbringt, keinen Vergleich aushält. Die Gebieterin „Wirtschaft“ selber bezeugt den weitaus größeren *ökonomischen* Effekt der Aufwendungen für die allseitige Entwicklung des Individuums gegenüber jener „Ökonomie“, die die Mittel für diese Entwicklung dadurch einspart, daß sie das Individuum in ein „anonymes“ Element der Reservearmee der Arbeitslosen, des „Massenmaterials der Arbeit“ usw. verwandelt. „Ökonomisch“ wird somit die Formel: Je mehr man ausgibt, um so mehr gewinnt man. Das aber bedeutet den völligen Zusammenbruch des Utilitarismus, die Sprengung des Grundprinzips seiner „Ökonomie“.

Das ganzheitliche, allseitige Individuum erscheint als Wert, mit dem die Menge der zu seiner Entwicklung aufgewendeten materiellen Güter keinen Vergleich aushält. Diese Situation, die erst in der Mitte des 20. Jahrhunderts die vollendete Form eines logischen Paradoxons angenommen hat, wurde von Marx bereits im „Kapital“ und in den vorbereitenden Arbeiten dazu vorausgesagt. Marx unterstrich dort die folgenden Gesichtspunkte:

Erstens: „In dem Maße ..., wie die große Industrie sich entwickelt, wird die Schöpfung des wirklichen Reichtums abhängig weniger von der Arbeitszeit und dem Quantum angewandter Arbeit, als von der Macht der Agentien, die während der Arbeitszeit in Bewegung gesetzt werden und die selbst wieder – deren powerful effectiveness [mächtige Wirksamkeit] – selbst wieder in keinem Verhältnis steht zur unmittelbaren Arbeitszeit, die ihre Produktion kostet, sondern vielmehr abhängt [125] vom allgemeinen Stand der Wissenschaft und dem Fortschritt der Technologie, oder der Anwendung dieser Wissenschaft auf die Produktion.“²⁶

Zweitens: „Der wirkliche Reichtum manifestiert sich – und dies enthüllt die große Industrie – im ungeheuren Mißverhältnis zwischen der angewandten Arbeitszeit und ihrem Produkt, wie ebenso im qualitativen Mißverhältnis zwischen der auf eine reine Abstraktion reduzierten Arbeit und der Gewalt des Produktionsprozesses, den sie bewacht.“²⁷

Drittens: „In dieser Umwandlung ist es weder die unmittelbare Arbeit, die der Mensch selbst verrichtet, noch die Zeit, die er arbeitet, sondern *die Aneignung seiner eignen allgemeinen*

²⁶ Ebenda, S. 592. [MEW, Bd. 42, S. 600]

²⁷ Ebenda. [Ebenda, S. 601]

Produktivkraft, sein Verständnis der Natur und die Beherrschung derselben durch sein Dasein als Gesellschaftskörper – in einem Wort *die Entwicklung des gesellschaftlichen Individuums*, die als der große Grundpfeiler der Produktion und des Reichtums erscheint.“²⁸

Daraus ergibt sich als Folge: „Der *Diebstahl an fremder Arbeitszeit, worauf der jetzige Reichtum beruht*, erscheint miserable Grundlage gegen diese neuentwickelte, durch die große Industrie selbst geschaffne. Sobald die Arbeit in unmittelbarer Form aufgehört hat, die große Quelle des Reichtums zu sein, hört und muß aufhören die Arbeitszeit sein Maß zu sein und daher der Tauschwert [das Maß] des Gebrauchswerts.“²⁹

Der bürgerliche Utilitarismus manifestiert sich in der Gestalt eines alten Bekannten von uns, in Gogols Pljuschkin, der an einem für ihn selber völlig nutzlosen Stück Brot für seine Leib-eigenen spart und dabei vergißt, daß er damit die Grundlagen seiner Wirtschaft, seiner „politischen Ökonomie“ untergräbt; der sich „rührend“ um ein nicht aufgegegessenes trockenes Stück Osterkuchen kümmert und dabei die Hunderte Pud Weizen vergißt, die in seinen Speichern verfaulen. In Wirklichkeit ist die „Einsparung“, die aus einer Verlänge-[126]rung des Arbeitstages oder aus einer Senkung des Arbeitslohnes, aus einer Kürzung der Mittel für die Bildung und die allgemeinkulturellen Belange erzielt wird, nichts anderes als eine Ausplünderung des gewaltigen Schatzes, den die allseitige Entwicklung der Individuen darstellt. Und deshalb siegt im Wettbewerb mit dem Kapitalismus unweigerlich die kommunistische Gesellschaftsordnung, die diese zweite (einzig wahre und einzig wirkliche) Form des gesellschaftlichen Reichtums zur Grundlage ihrer Entwicklung nimmt und auf eben diesem in der allseitigen Entwicklung der Individuen liegenden Reichtum ihre „politische Ökonomie“ aufbaut.

Vom Standpunkt der kommunistischen „politischen Ökonomie“ ist jeder Mensch, der nicht zum Schöpfer, nicht zum „total entwickelten“ Individuum geworden ist, ein gewaltiger auch *ökonomischer* Verlust. Denn dadurch geht eine der Möglichkeiten verloren, eine neue Naturkraft für die Produktion zu gewinnen, eine neue wissenschaftliche Entdeckung in ihren Dienst zu stellen, eine neue Kombinationsmethode der unmittelbar gesellschaftlichen Arbeit anzuwenden. Deshalb ist es von diesem Gesichtspunkt aus auch unzulässig zu sagen, daß es zuviel Wissenschaftler (oder allgemein „Angehörige der Intelligenz“) gäbe, daß die Ausgaben für ihre Ausbildung „sich nicht rentieren“. Äußerungen dieser Art können nur ein Symptom dafür sein, daß sich die Gesellschaft – in diesem oder jenem Grade – außerstande sieht, diese (einstweilen noch brachliegenden) enormen Produktivkräfte zu nutzen. Für die kommunistische Gesellschaft kann ein solches Symptom nur das Signal für eine weitere Umgestaltung der Wechselbeziehungen zwischen den freien Werktätigen sein zu dem Zweck, diese gewaltigen Produktivkräfte maximal nutzen zu können, zu „utilisieren“ (um einen Lieblingsausdruck des bürgerlichen Utilitarismus zu gebrauchen). Die Entwicklungsperspektive der kommunistischen Gesellschaft ist die Perspektive der Schaffung einer „Gesellschaft von Wissenschaftlern“. Aber durchaus nicht in dem „technokratischen“ Sinne des Wortes, daß eine kleine „wissenschaftlich gebildete“ Elite die gesamte Gesellschaft len-[127]ken wird, sondern in dem kommunistischen Sinne, daß jedes Glied der Gesellschaft zugleich Wissenschaftler ist. Marx sagte, daß unter den Bedingungen des entfalteten Kommunismus der „unmittelbare Produktionsprozeß“ „Ausübung, Experimentalwissenschaft, materiell schöpferische und sich vergegenständlichende Wissenschaft“³⁰ ist.

In der Tat, die Wissenschaft hat in den langen Jahrhunderten ihrer Entwicklung bis zur Gegenwart einen so riesigen Schatz von Kenntnissen, Entdeckungen und Konzeptionen gesammelt, daß die Wissenschaftler – in der jetzt vorhandenen Anzahl – einfach nicht in der Lage

²⁸ Ebenda, S. 593 (Hervorhebungen von J. D.). [Ebenda]

²⁹ Ebenda. [Ebenda]

³⁰ Ebenda, S. 599 f. [S. 607]

sind, ihn zu bewältigen, ihn zu „verdauen“, ihn „sich anzueignen“. Und obgleich es die Wissenschaftler bedrückt, daß in der heutigen Zeit beispielsweise in der Physik die „verrückte Idee“ fehlt, ist die objektive Lage der Dinge gerade umgekehrt. In der Wissenschaft gibt es eine „Übervölkerung“ von Ideen bei gleichzeitigem Unvermögen der vorhandenen, relativ kleinen Zahl von Wissenschaftlern, alle diese Ideen schöpferisch zu „assimilieren“, sie gegenständlich, sachlich zu „interpretieren“ und in der Praxis anzuwenden. Das kann nicht von der Kybernetik allein bewältigt werden, wenn diese auch zeitweilig die Schärfe der Krise mindern wird (dadurch, daß sie den Erhalt der Information, jedoch nicht die „Kenntnisse“ geregelt hat). Doch das wird auf das Konto der Anhäufung neuer rein theoretischer Probleme gehen. Denn die Wissenschaft leidet nicht nur unter einer „Überfülle der Information“, die die Köpfe der relativ kleinen Zahl von Wissenschaftlern außerstande sind aufzunehmen, sondern auch unter einem Mangel an schöpferischen Köpfen, die in der Lage sind, die existierenden Ideen zu entwickeln.

Das alles spricht freilich dafür, daß es notwendig ist, völlig neue Verhältnisse im System der Regulierung der Produktivkräfte, die in den Maschinen, Fließbändern usw. „vergegenständlicht“ sind, sowie jener, die in Form der allgemeinen Produktivkraft Wissenschaft existieren, einzuführen. Hierbei ist „Frage Nummer 1“ des Problems der Organisation neuer – der kommunistischen – Produktionsver-[128]hältnisse die Frage nach dem Platz des „total entwickelten“ Individuums in der Struktur der heutigen gesellschaftlichen Produktion. Denn nach den von Marx gegebenen Hinweisen werden die folgenden von ihm konzipierten Gesichtspunkte zu bestimmenden Prinzipien der kommunistischen gesellschaftlichen Produktion:

1. „Die freie Entwicklung der Individualitäten, und daher nicht das Reduzieren der notwendigen Arbeitszeit um Surplusarbeit zu setzen, sondern überhaupt die Reduktion der notwendigen Arbeit der Gesellschaft zu einem Minimum, der dann die künstlerische, wissenschaftliche etc. Ausbildung der Individuen durch die für sie alle freigewordne Zeit und geschaffnen Mittel entspricht.“³¹

2. „Die wirkliche Ökonomie – Ersparung – besteht in Ersparung von Arbeitszeit; (Minimum [und Reduktion zum Minimum] der Produktionskosten); diese Ersparung aber identisch mit Entwicklung der Produktivkraft. Also keineswegs *Entsagen vom Genuß*, sondern Entwickeln von power, von Fähigkeiten zur Produktion und daher sowohl der Fähigkeiten, wie der Mittel des Genusses.“³²

3. „Die Ersparung von Arbeitszeit gleich Vermehren der freien Zeit, d. h. für die volle Entwicklung des Individuums, die selbst wieder als die größte Produktivkraft zurückwirkt auf die Produktivkraft der Arbeit. Sie kann vom Standpunkt des unmittelbaren Produktionsprozesses aus betrachtet werden als Produktion von *capital fixe*; dies capital fixe being man himself.“³³

4. „Daß ... die unmittelbare Arbeitszeit selbst nicht in dem abstrakten Gegensatz zu der freien Zeit bleiben kann – wie sie vom Standpunkt der bürgerlichen Ökonomie aus erscheint – versteht sich von selbst ... Die freie Zeit – die sowohl Mußezeit als Zeit für höhere Tätigkeit ist – hat ihren Besitzer natürlich in ein andres Subjekt verwandelt und als [129] dies andre Subjekt tritt er dann auch in den unmittelbaren Produktionsprozeß.“³⁴

Hier sind die Grundthesen dargelegt, in denen man eine geniale Skizze der (um hier den alten Ausdruck zu gebrauchen) „politischen Ökonomie“ des Kommunismus erblicken kann.

³¹ Ebenda, S. 593. [Ebenda, S. 601]

³² Ebenda, S. 599. [Ebenda, S. 607]

³³ Ebenda („... von *fixem Kapital*, wobei der Mensch selbst dies fixe Kapital ist“ – *d. Red.*). [Ebenda]

³⁴ Ebenda. [Ebenda]

Der zentrale Ausgangspunkt der Marxschen Thesen über die Produktionsverhältnisse des Kommunismus ist die besondere Hervorhebung jenes entscheidenden Umstandes, daß das „capital fixe“, das Grundkapital, der Mensch selber ist. Eben das völlig reale Faktum, daß das Individuum nach „Aneignung seiner eignen allgemeinen Produktivkraft“ als der „Grundpfeiler der Produktion und des Reichtums“ erscheint, daß es „neben“ den unmittelbaren Produktionsprozeß als sein Leiter tritt und nicht als sein „Hauptagent“ fungiert, erzeugt die objektive Notwendigkeit, die gesellschaftlichen Verhältnisse vor allem auf die bewußte Produktion „total“ entwickelter, schöpferischer und freier Individuen zu orientieren. Nunmehr besteht die Aufgabe darin, die Gesellschaft so zu organisieren, daß sie die Möglichkeiten maximal entwickeln und ausnutzen kann, die in jener Produktivkraft liegen, die der universelle Mensch ist, der die Wissenschaft meistert und sie als entscheidenden Produktionsfaktor anwendet. Alle Verhältnisse orientieren sich heute folglich auf die bewußte Produktion des gesellschaftlichen Menschen als eines schöpferischen, eines freien Menschen. Der Kommunismus erscheint als bewußte „Produktion der [menschlichen – J. D.] Verkehrsform selbst“³⁵.

Wenn wir uns vor Augen halten, daß unter den Bedingungen der kapitalistischen Gesellschaft das fixe Kapital gerade die vergangene Arbeit, die vergegenständlichte Arbeit ist, der Wert der Arbeitskraft aber nur als „variables Kapital“ in Erscheinung tritt, dann können wir uns die radikale „Umwertung der Werte“, die vom Kommunismus vollzogen wird, vorstellen. Die Herrschaft der vergangenen („entfremdeten“) Ar-[130]beit über die gegenwärtige Arbeit hört auf. Die gegenwärtige, aktuelle, schöpferische und freie Arbeit wird zum A und O des Kommunismus. Und das wiederum nicht nur deshalb, weil eine solche Einstellung weit „moralischer“, „gerechter“ usw. ist, sondern vor allem, weil die objektive Lage der Dinge so und nicht anders ist. Der „total entwickelte“ Mensch gibt der Gesellschaft weit mehr, unvergleichlich mehr als das einseitige Individuum. Die Individualität als solche erlangt erstmalig in der Geschichte vollen Wert, volle Bedeutung. Denn es erweist sich, daß das bloße regulierende Eingreifen in die Wirtschaft gänzlich ungenügend ist. Es erweist sich, daß eine Kontrolle über die neuen Produktivkräfte nötig ist, unter deren Bedingungen jedes Individuum die gesamte Gesellschaft als Ganzes vertreten kann und alle übrigen Individuen berechtigterweise darauf auch rechnen können.

Das Wesen der Frage reduziert sich darauf, daß der allseitige „Verkehr“ (der sowohl in der Wissenschaft wie in der Technik und in den internationalen Wirtschaftsbeziehungen fixiert ist) bereits ein anderes Individuum als das beschränkte bürgerliche Individuum erfordert und an die menschliche Persönlichkeit neue, zuvor nicht gekannte Forderungen stellt. Nebenbei bemerkt macht gerade der Umstand, daß sich dieser „Verkehr“ unter den Bedingungen, da die kapitalistischen Verhältnisse herrschende sind, im Gegensatz zum Individuum und im Widerspruch zu ihm entfaltet hat, dieses Individuum unfähig, die an es gestellten Forderungen zu befriedigen.

Es entstand das reale Bedürfnis nach einem Menschen neuen Typus, während andererseits noch nicht die reale Möglichkeit zu seiner „Massenproduktion“ gegeben war. Solche Menschen erschienen von Zeit zu Zeit als „Unika“, als „Genies“, wobei ihr Erscheinen den Kapitalismus nichts kostete, der ihre Entdeckungen (beispielsweise in der Wissenschaft) ebenso ausnutzte, wie er die Naturkräfte ausnutzt. Ihr Erscheinen war im vollen Sinne des Wortes zufällig. Die Tatsache indessen, daß der Kapitalismus aus ihrem Schaffen riesige Gewinne zog, war zugleich auch ein Beweis ihrer Notwendigkeit. Obwohl also der kapitalistischen Gesellschaft [131] entsprossen, haben sie eine gewaltige Rolle in der Entwicklung der gesellschaftlichen Produktion als Ganzes gespielt. Eben die Rolle, die sie in der Wissenschaft spielten, spricht beredt von der gesellschaftlichen Notwendigkeit des Erscheinens eines solchen Persönlichkeitstypus, von der Notwendigkeit seiner „Massenproduktion“.

³⁵ K. Marx/F. Engels, Die deutsche Ideologie, in: Werke, Bd. 3, Berlin 1958, S. 70.

Alle von uns skizzierten Probleme fassen sich jetzt in *einer* Frage zusammen, in der Frage, wie die „gesellschaftliche Produktion“ der freien schöpferischen Individualitäten, die ebenso frei wie universell sind, zu organisieren wäre. Mit Marx' Worten: in dem *Problem der „Produktion der Verkehrsform selbst“*. Anders ausgedrückt, es ergab sich die Frage, wie solche Verhältnisse geschaffen werden können, in denen die Freiheit und die Universalität eines jeden die Bedingung für die Freiheit und die Universalität aller ist.

Diese Probleme hat es verständlicherweise früher gar nicht gegeben. Die gesellschaftlichen Produktivkräfte waren geringer entwickelt, und der „individuelle Beitrag“ des Werktätigen führte nicht zu den gesellschaftlichen Resultaten (und konnte auch nicht dazu führen), die er unter den Bedingungen der heutigen Produktivkräfte herbeizuführen in der Lage ist, wenn das schöpferische Individuum ihn leistet. Nun erst entstand das Problem, wie die reale Freiheit des Individuums mit dem Umstand vereinbart werden kann, daß dieses Individuum an der Produktion als Teil des gesellschaftlichen Ganzen teilnimmt, so daß in deren gesellschaftlichem Resultat alle Spuren seiner individuellen Tätigkeit verschwinden.

Für den Kapitalismus gibt es dieses Problem nicht. Denn sein Prinzip, das die französische „Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte“ aufgezeichnet hat, lautet: Die Freiheit besteht in dem Recht, alles tun zu dürfen, was den anderen *nicht schadet*. In Wirklichkeit war diese rein negative Definition der Freiheit ein Ausdruck der bürgerlichen Konkurrenz, des „Krieges aller gegen alle“.

Der Kommunismus formuliert das Hauptprinzip *seiner* „Deklaration der Rechte“ anders: Die Freiheit besteht in dem [132] Recht, alles tun zu können, was die Freiheit des anderen *fördert*. Früher bestand aus dem einfachen Grund nicht die Notwendigkeit zu einer solchen Formulierung des Problems, weil nach der Bestimmung des Platzes des Individuums im Komplex des gesellschaftlichen Ganzen nicht gefragt wurde. Der Mensch konnte eine vorzügliche Arbeit leisten, ohne sein Verhältnis zum Ganzen zu bestimmen: das taten für ihn die Waren-Geld-Beziehungen. Deshalb reichte die „Selbstempfindung“ der Freiheit weitgehend dafür aus, die Initiative des „Unternehmers“ anzuregen. Nunmehr ist das völlig unzulänglich; erforderlich ist nicht allein die „Selbstempfindung“ der Freiheit, nötig ist die reale Freiheit. Die Freiheit, begriffen als eine solche Bestimmung des Platzes eines jeden Individuums im Komplex des gesellschaftlichen Ganzen, die maximale Möglichkeiten bieten würde, die gemeinsamen Anstrengungen von Millionen und aber Millionen Menschen planmäßig zu ordnen. Dafür ist eine Ordnung erforderlich, in der die individuellen Besonderheiten der Menschen nicht einfach unberücksichtigt bleiben oder als Komponente nicht in Betracht gezogen werden.

Das Problem des Kommunismus als „Produktion der Verkehrsform selbst“ wurde von Marx bereits in der „Deutschen Ideologie“ recht eingehend behandelt. Hier wurden die Hauptvoraussetzungen formuliert, von deren Position aus Marx dieses Problem später – sowohl in den vorbereitenden Arbeiten zum „Kapital“ wie auch im „Kapital“ selbst – gelöst hat.

Die Voraussetzung zur Lösung des Problems der „Aneignung“ der universell entwickelten Produktivkräfte durch die assoziierten kommunistischen Individuen formuliert Marx folgendermaßen:

- a) „Diese Aneignung muß ... einen den Produktivkräften und dem Verkehr entsprechenden universellen Charakter haben.“
- b) „Die Aneignung dieser Kräfte ist selbst weiter nichts als die Entwicklung der den materiellen Produktionsinstrumenten entsprechenden individuellen Fähigkeiten.“ [133]

c) „Die Aneignung einer Totalität von Produktionsinstrumenten ist schon deshalb die Entwicklung einer Totalität von Fähigkeiten in den Individuen selbst.“³⁶

Den gleichen Gedanken betont Marx nachdrücklich auch an einer anderen Stelle in der „Deutschen Ideologie“, wo er sagt, daß das „Privateigentum nur aufgehoben werden kann unter der Bedingung einer allseitigen Entwicklung der Individuen, weil eben der vorgefundene Verkehr und die vorgefundene Produktivkräfte allseitig sind und nur von allseitig sich entwickelnden Individuen angeeignet, d. h. zur freien Betätigung ihres Lebens gemacht werden können“³⁷.

Der Prozeß der kommunistischen Produktion der „Verkehrsform selbst“ erscheint somit von Anfang an als ein in doppeltem Sinne einheitlicher Vorgang: er ist zugleich identisch mit der „Entwicklung einer Totalität von Fähigkeiten in den Individuen selbst“. Wobei der Kommunismus in marxistischer Beleuchtung *kein unbeweglicher „Zustand“ ist, der durch einen einmaligen Akt der Revolution für alle Ewigkeit erreicht werden kann. Er ist ein unendlich langer Entwicklungsprozeß, in dessen Verlauf sich das Werden des kommunistischen Menschen, seine Verwandlung in ein immer allseitigeres und immer universelleres Individuum vollzieht.* Hier ist es von Anfang an wichtig zu unterstreichen, daß die Grundbedingung und das hauptsächlichste Mittel, mit deren Hilfe das Individuum zum universellen und allseitigen Individuum wird, die *Assoziation*, die *Gemeinschaft* der kommunistischen Individuen ist: „Erst in der Gemeinschaft [mit Andern hat jedes] Individuum die *Mittel*, seine Anlagen nach allen Seiten hin auszubilden; erst in der Gemeinschaft wird also die persönliche Freiheit möglich ... In der *wirklichen* Gemeinschaft erlangen die Individuen in und *durch* ihre Assoziation zugleich ihre Freiheit.“³⁸

Allein die Frage nach der allseitigen Entwicklung des kommunistischen Individuums, nach Schaffung einer neuen Generation „total entwickelter“ Produzenten zu stellen, die die [134] Grundlagen der gesamten Industrieproduktion verstehen und von denen jeder praktisch eine ganze Reihe Produktionszweige von A bis Z erlernt hat, würde ohne diese „wirkliche Gemeinschaft“ wie eine hoffnungslose Utopie aussehen.

Deshalb erscheint die allseitige (universelle, totale) Entwicklung des Individuums bei Marx und Engels von Anfang an als freie, selbständige und schöpferisch aktive *Beteiligung an den im weiten Sinne verstandenen Produktionsverhältnissen*: in der Aneignung der universell (d. h. im Maßstab der ganzen Menschheit) entwickelten Produktivkräfte und Produktionsverhältnisse durch die Gesamtheit der kommunistisch assoziierten Individuen. „Der moderne universelle Verkehr (d. h. die Gesamtheit der Produktionsverhältnisse *D. Ü.*) kann *nicht anders* unter die Individuen subsumiert werden, als dadurch, daß er *unter Alle* subsumiert wird.“³⁹ Über diese ganze unendlich reiche und vielgestaltige Welt kann das kommunistische Individuum nur als Glied der kommunistischen Assoziation herrschen, ebenso wie es sich, nachdem es wirklich universell und wirklich frei geworden ist, auch nur durch Vermittlung aller übrigen Individuen alle Reichtümer dieser Welt als Individuum aneignen kann.

Deshalb ist nichts irriger, als sich die allseitige „Aneignung“ der universellen Kultur durch das kommunistische Individuum als etwas in der Art einer individuellen „Einverleibung“ (ähnlich der materiellen „Konsumtion“) der ganzen Summe von Kenntnissen und Fähigkeiten vorzustellen, über die alle übrigen Teilnehmer der kommunistischen Assoziation verfügen. Ganz zu schweigen davon, daß eine solche Vorstellung hoffnungslos utopisch ist (verwandelt sie doch das Individuum in eine gottgleiche „alles absorbierende“ Abstraktion), geht sie un-

³⁶ Ebenda, S. 67 f.

³⁷ Ebenda, S. 424.

³⁸ Ebenda, S. 74 (Hervorhebungen von *J. D.*).

³⁹ Ebenda, S. 68 (Hervorhebungen von *J. D.*).

bewußt von der Voraussetzung aus, daß die soziale Form der erwähnten Aneignung der Kultur unter den Bedingungen der kommunistischen Assoziation keine prinzipiellen Veränderungen erfahren wird. Dadurch würde aber das Individuum dieser ganzen universellen Welt der Kenntnisse, der Erfahrungen, der Fähigkeiten sozusagen mit jener aus dem Denken des Privateigentümers stammenden Losung: [135] „Steck’s in die Tasche!“ gegenüberreten, von der sich einer der Helden Gleb Uspenskis leiten ließ.

Für Marx indessen war das Hauptsächliche gerade die *Beteiligung* des gegebenen Individuums an der schöpferischen Aneignung und Entwicklung der Kultur *neben* allen übrigen Individuen, *zusammen* mit ihnen und *durch* sie. Denn es handelt sich hier um die Aneignung eines gesellschaftlichen Inhalts durch das Individuum, der nur von allen Individuen zusammen angeeignet werden kann. Ohne dies ermangelt der gegebene Inhalt einfach des Sinns. Denn sein Wesen liegt darin, daß er unmittelbar gesellschaftlicher Inhalt ist, der von keinem Individuum anders als vermittelt der Assoziation „angeeignet“ werden kann. Deshalb dreht es sich nicht darum, sich diesen Inhalt anzueignen wie sich beispielsweise die Bauern in der bürgerlichen Revolution den Grund und Boden (durch Umwandlung ihrer Parzellen in das Privateigentum jedes Individuums) „aneignen“, sondern darin, die soziale Form zu ändern, in der er angeeignet wird, d. h. die unbewußte, naturwüchsige Gemeinschaft in die bewußte, freiwillige Gemeinschaft umzuwandeln.

Mithin liegt der Kern des Problems in einer solchen sozialen Organisation der Aneignung der allgemeinen Produkte der menschlichen Kultur, bei der die Kenntnisse jedes „anderen“ Individuums nicht die Grenze, sondern eine Erweiterung meiner „eigenen“ Kenntnisse sind. Die Fähigkeiten jedes „anderen“ Individuums wären dann keine Grenze, sondern eine Erweiterung, eine Weiterführung meiner eigenen Fähigkeiten. Ebenso wären die Erfahrungen jedes anderen Individuums keine Grenze, sondern die Erweiterung meiner individuellen Erfahrungen. Hier liegt die Grundlage für die Lösung des Problems der allseitigen, universellen Entwicklung des kommunistischen Menschen.

Als sinnlos stellt sich bei dieser Fragestellung das vielberufene Problem der „Kommunikation“ heraus, in dessen Antinomien sich die heutige bürgerliche Soziologie verstrickt, da sie nicht berücksichtigt, daß seine Lösung in der Auf-[136]hebung der Arbeitsteilung in der kommunistischen Assoziation besteht, die die sich mittels der „Gegenstände“ regelnden Verhältnisse der Menschen zueinander durch den gegenseitigen unmittelbaren Verkehr der Individuen „als solcher“ ersetzt. „Erst auf dieser Stufe fällt die Selbstbetätigung mit dem materiellen Leben zusammen, was der Entwicklung der Individuen zu totalen Individuen und der Abstreifung aller Naturwüchsigkeit entspricht; und dann entspricht sich die Verwandlung der Arbeit in Selbstbetätigung und die Verwandlung des bisherigen bedingten Verkehrs in den Verkehr der Individuen als solcher.“⁴⁰

Und das bezieht sich nicht nur auf die Aneignung solcher Produktivkräfte wie der Maschinen, des Fließbandes usw. Das trifft gleichermaßen auf eine so allgemeine Produktivkraft wie die Wissenschaft zu. Es wäre äußerst naiv anzunehmen, jedes kommunistische Individuum müßte die Entwicklung jeder Wissenschaft (und jedes wissenschaftlichen Problems) für sich, sozusagen von Anfang bis Ende, reproduzieren, um das Wissen zu „entgegenständlichen“. Selbst Hegel hat die Sache nicht in dieser Weise aufgefaßt. Als er von der „Entgegenständlichung“ des Wissens sprach, hatte er dabei im Auge, daß das Wissen im „absoluten Wissen“ beschränkt wird und es sich deshalb nur um die Wiederholung dieses „beschränkten“ Weges der Wissenschaft handeln könne. Allein, selbst dieses Ideal der „Entgegenständlichung“ des entfremdeten Wissens erwies sich eben deswegen als unbegründet, weil Hegel von den realen Voraussetzungen der Entwicklung des Wissens abstrahierte. Was jedoch die erste Annahme

⁴⁰ Ebenda.

betrifft, so ist sie eine Wiederholung – bloß in Anwendung auf die Wissenschaft – des Proudhonschen Ideals.

Halten wir uns vor Augen, was Marx über das Proudhonsche Ideal der zukünftigen Gesellschaft gesagt hat:

„Was die Teilung der Arbeit in der mechanischen Fabrik kennzeichnet, ist, daß sie jeden Spezialcharakter verloren hat. Aber von dem Augenblick an, wo jede besondere Entwicklung aufhört, macht sich das Bedürfnis nach Universalität, das Bestreben nach einer allseitigen Entwicklung des Individuums fühlbar. Die automatische Fabrik beseitigt die Spezialisten und den Fachidiotismus.

Herr Proudhon, der nicht einmal diese eine revolutionäre Seite der automatischen Fabrik begriffen hat, tut einen Schritt rückwärts und schlägt dem Arbeiter vor, nicht lediglich den zwölften Teil einer Nadel, sondern nach und nach alle zwölf Teile anzufertigen. Der Arbeiter würde so zu der Wissenschaft und dem Bewußtsein der Nadel gelangen ...

... Es genügt, sagt er irgendwo in seinem Buche, ein einziges Mal in seinem Leben ein Meisterstück gemacht, sich ein einziges Mal als Mensch gefühlt zu haben. Ist das nicht nach Form wie Inhalt das von den Zünften des Mittelalters verlangte Meisterstück?⁴¹

Nach dieser Marxschen Kritik (und der langen Periode der gesellschaftlichen Entwicklung, die ihre Richtigkeit vollauf bestätigt hat) finden sich nur wenige Verteidiger des Proudhonschen Ideals der materiellen Produktion. Für das Gebiet der geistigen Produktion, der wissenschaftlichen Produktion jedoch bewahrt dieses Ideal noch seine Kraft. Es klingt hin und wieder noch nach in dieser oder jener Arbeit, die sich mit den Perspektiven der Entwicklung der Wissenschaft und der Wissenschaftsbeziehungen befaßt. Indessen ist völlig klar, daß es noch schlechter wäre, eine „allseitige“ Entwicklung des Individuums zu verlangen, bei der es den ganzen Weg der Wissenschaftsentwicklung für sich noch einmal durchliefe.

Hier wird nicht berücksichtigt, daß es nicht um das Verhältnis „Individuum – Wissen“, sondern um das Verhältnis eines Individuums zum anderen bei Aneignung eines gegebenen („vergegenständlichten“) Wissens geht. Davon, in welchem Verhältnis die Individuen zueinander wegen dieses Wissens stehen, wird es abhängen, ob der eine im anderen die Grenze seines Wissens oder im Gegenteil dessen Weiterführung findet. Indessen besteht das Wesen des ersten Verhältnisses (unabhängig davon, ob es sich um ein propädeutisches [138] Verhältnis oder um das Schaffen neuen Wissens handelt) gerade in seiner *sozialen* Natur. Hier ist entscheidend jenes Faktum, daß „die Individuen ... *einander* machen“,⁴² daß „die Entwicklung eines Individuums durch die Entwicklung aller andern, mit denen es in direktem oder indirektem Verkehr steht, bedingt ist ...“⁴³

Wenn das aber so ist, wenn die Individuen im wahren Sinne des Wortes „einander machen“, so liegt der Kern der Sache in meinem Verhältnis zu dem anderem Individuum (und zu allen anderen Individuen), darin, ob dieses andere Individuum für mich ein „Buch mit sieben Siegeln“ oder ein offenes Buch ist. Im ersten Falle wird es – trotz all seiner Bildung – unvermeidlich nur die Grenze meiner Kenntnisse, im zweiten Falle ihre Erweiterung sein. Im zweiten Falle haben wir es mit dem Verhältnis von gemeinsam an der Lösung eines konkreten Problems arbeitenden Menschen zu tun, im ersten dagegen mit dem Verhältnis „Ignorant – Kenner“, „Gelehrter – Schüler“, „Fachkraft – Dilettant“ u. dgl. m. Kurzum, unser Verhältnis wird nicht durch ein reales Problem bzw. nur durch ein solches vermittelt, sondern durch eine ganze Serie von „vergegenständlichten“ Verhältnissen. Auf diese Weise ergibt sich: Wenn

⁴¹ K. Marx, Das Elend der Philosophie, in: K. Marx/F. Engels, Werke, Bd. 4. S. 157.

⁴² K. Marx/F. Engels, Die deutsche Ideologie, a. a. O., S. 37.

⁴³ Ebenda, S. 423.

schon etwas „entgegenständlicht“ werden muß, dann nicht so sehr das „vergegenständlichte“ Wissen wie vielmehr der „vergegenständlichte“ Mensch, der einzige Schöpfer und Träger dieses Wissens.

Mit einem Wort, auch in der Wissenschaft ergibt sich die Frage nach einer solchen Kooperation zum Zwecke der geistigen Produktion, bei der bereits die bloße Zusammenfassung der jeweils *beschränkten* Köpfe eine *unbeschränkte* Wissensbereicherung ergibt. Ganz zu schweigen also von dem komplizierten Fall, bei dem man sich zur Wissenschaft ganz bewußt als zu einer allgemeinen Produktivkraft zu verhalten beginnt, die – im großen und ganzen – in der gleichen Weise „angeeignet“ werden kann wie die materiellen Produktivkräfte, die universellen Charakter angenommen haben. Dabei geht mit der Wissenschaft dasselbe wie mit jeder gesellschaftlichen Produktivkraft vor sich. Davon, wie freiwillig und bewußt die Kooperation ist, hängt jene reale Bereicherung ab, die die wissenschaftliche Produktion allen daran Beteiligten zusammen und jedem von ihnen einzeln genommen vermittelt. Und je nachdem, wie bewußt ich als Teilnehmer an der wissenschaftlichen Kooperation auftrete, wird die Welt meines Wissens entweder nur durch meinen „individuellen Kopf“ oder durch den „kollektiven Kopf“ der gesamten Assoziation als Ganzes beschränkt sein.

Der Schwerpunkt, der Kern des Problems liegt infolgedessen nicht darin, die ganze Aufmerksamkeit darauf zu konzentrieren, daß der individuelle Kopf „ein wenig geräumiger und aufnahmefähiger“ ist, um möglichst viel in ihn „eintrichtern“ zu können. Natürlich verheißen die von der Kybernetik entwickelten Verfahren der Sammlung und Speicherung von Informationen ebenso wie die Ausarbeitung neuer Methoden der „Transponierung“ einer Information in das Gehirn des Menschen durch die experimentelle Psychologie einen gewaltigen Fortschritt. Sie machen den individuellen menschlichen Kopf (wenn er dazu noch die Möglichkeit haben wird, frei über einen „mit Gedächtnis ausgestatteten Mechanismus“ der Kybernetiker zu verfügen) weit aufnahmefähiger. Ebenso wird auch die Philosophie diesen Prozeß fördern, da sie wissenschaftliche Methoden zur Ordnung und „Komprimierung“ des Wissens ausarbeitet. Jedoch alle diese Maßnahmen (von dem Problem des freien Zutritts zu der „Gedächtnis aufweisenden“ kybernetischen Maschine für jedes Individuum ganz zu schweigen) sind in diesem oder jenem Grade ohne irgendwelche wesentlichen sozialen Umgestaltungen lösbar. Doch gerade deshalb sind wir nicht berechtigt, von ihnen entscheidende Veränderungen in der „intellektuellen Natur“ des Menschen zu erwarten. Denn diese Natur ist sozial, und deshalb werden die Probleme ihrer tiefgreifenden Umbildung (und ist die Umbildung, die das einseitige Individuum zu einem universellen macht, etwa keine tiefgreifende Umbildung?!) vor allem auf dem Wege der sozialen, kommunistischen Umgestaltungen gelöst. Deshalb kann man nicht umhin festzustellen, daß die Lösung des Problems der Universalität des Individuums in etwas anderem liegt, nämlich in einem solchen Zusammenwirken der Individuen im Prozeß der geistigen Produktion (sie wird nach Marx keine „rein geistige“ mehr sein, wie sie es eigentlich im großen und ganzen auch niemals war), das jeden der an dieser Kooperation teilnehmenden Köpfe zum weiterführenden und entwickelnden Moment des anderen machen würde. Das Ergebnis einer solchen assoziierten wissenschaftlichen Produktion muß vor allem die Beseitigung der unverzeihlichen „Zwischenräume“ zwischen den verschiedenen Gebieten des durch die gegenwärtige Form der Spezialisierung aufgesplitterten wissenschaftlichen Wissens sein.

Dabei würde dies das ganze in der gegebenen Epoche von der Wissenschaft beherrschte „Feld“ nicht nur der Kontrolle unterstellen und es in die Planung einbeziehen, sondern es würde auch in jedem Individuum eine Menge intellektueller Energie freisetzen, die seine Vorgänger eben deshalb aufwenden mußten, weil im allgemeinen alle übrigen „gelehrten Köpfe“ nicht die Weiterführung ihrer Köpfe, sondern ihre Grenze waren. Und diese seine intellektuelle Energie könnte das Individuum weit ökonomischer verausgaben, ohne sich beispielsweise mit der Erfindung des Fahrrades (das mehrmals erfunden wurde, oder mit ande-

ren Doppelentdeckungen, an denen die Wissenschaft so reich ist) zu beschäftigen und ohne einen großen Teil seines bewußten wissenschaftlichen Lebens nur darauf zu verwenden, sich auf das Niveau der vor der Gesellschaft stehenden realen wissenschaftlichen Problematik zu erheben.

Der „kooperative“ Charakter der wissenschaftlichen Arbeit kann als „Schmälerung“ der Individualität nur unter solchen gegenwärtigen Bedingungen erscheinen, in denen die wissenschaftliche Produktion gerade erst aus dem Zustand der halbhandwerklichen „individuellen Produktion“ herauszutreten beginnt. Deshalb sind auch die Seufzer über das Proudhonsche Ideal der Wissenschaftsentwicklung, das als das Ideal einer allseitigen wissenschaftlichen Bildung gilt, so häufig. In Wirklichkeit kann sich die Individualität *als* Individualität [141] nur auf dem allgemeinen Tätigkeitsfeld, auf dem Feld des gemeinsamen wissenschaftlichen Schaffens richtig entfalten.

In diesem Zusammenhang schrieb Marx in seiner Polemik gegen Max Stirner, den Autor des Buches „Der Einzige und sein Eigentum“: „Die einzige [Bedeutung der Unvergleichlichkeit – *D. Ü.*], die hier in Betracht kommt, die ‚Einzigkeit‘ im Sinne von Originalität, setzt voraus, daß die Tätigkeit des unvergleichlichen Individuums in einer bestimmten Sphäre sich selbst von der Tätigkeit *Gleicher* unterscheidet. Unvergleichliche Sängerin ist die Persiani, eben weil sie *Sängerin* ist und mit anderen Sängerinnen verglichen wird, und zwar von Ohren, welche durch die auf normaler Konstruktion und musikalischer Bildung beruhende Vergleichung zur Erkenntnis ihrer Unvergleichlichkeit befähigt sind. Unvergleichlich ist der Gesang der Persiani mit dem Gequake eines Frosches, obgleich auch hier eine Vergleichung stattfinden könnte, die aber dann eine Vergleichung zwischen Mensch und Frosch, nicht zwischen der Persiani und diesem einzigen Frosch wäre ... Die Individuen sollen nicht mehr an einem von ihnen unabhängigen tertium comparationis [(der) Vergleichspunkt] gemessen werden, sondern die Vergleichung *soll* zu ihrer Selbstunterscheidung, id est [das ist, das heißt, das bedeutet] zur freien Entwicklung ihrer Individualität umschlagen ...“⁴⁴

Im allgemeinen ist die Vorstellung von der wissenschaftlichen Kooperation als etwas der Individualität Feindlichem einerseits entstanden aus der Unausgereiftheit der Wissenschaftsverhältnisse (das ist besonders auf dem Gebiet der Gesellschaftswissenschaften, die am weitesten von der Sphäre der eigentlichen materiellen Produktion entfernt sind, der Fall), andererseits ist sie der Ausdruck einer Furcht der „gelehrten Einzelgänger“, als habe der Kapitalismus die „Vergesellschaftung“ ihrer intellektuellen Arbeit nicht auf eine Weise vollzogen, die weder zum Inhalt der Wissenschaft noch zu ihnen selbst als Agenzien der wissenschaftlichen Produktion irgendeine Beziehung hat.

Überdies macht gerade diese äußerst weitgehende Absonderung des „gelehrten Einzelgängers“, des „Handwerks-[142]gelehrten“ von allen anderen Konkurrenten ihn auf dem betreffenden Gebiet der geistigen Produktion extrem einseitig, macht ihn zu einem „engen Spezialisten“, der „einem Geschwür gleicht“, denn „seine Fülle ist einseitig“. Andererseits ruft diese Isolierung in ihm – als unerreichbares „Manilowsches“ Ideal – den Wunsch nach einer gewissen göttlichen „Allseitigkeit“ hervor, bei dem das Wissen des einen Individuums mit dem Wissen aller übrigen Individuen (einschließlich der Individuen aller voraufgegangener Generationen) verschmelzen würde.⁴⁵

In Wirklichkeit verlangt die kommunistische Kooperierung (Assoziierung) der Produktion von jedem Menschen nicht so sehr, daß er „absolut alles“ weiß und kann (obwohl wir wiederholen, sogar in diesem Sinne wird er weit gebildeter und wissender sein auf Grund der

⁴⁴ Ebenda, S. 425 f. [*Marx interpretiert Max Stirner hier absichtlich falsch!* – KWF]

⁴⁵ Manilow – Figur aus Gogols „Toten Seelen“. Aus diesem Roman stammt auch das vom Autor zur Charakterisierung des „engen Spezialisten“ verwendete Bild. (*D. U.*)

Tatsache, daß er sich als bewußtes Glied der kommunistischen Assoziation und nicht als „Einzelgänger“ verhalten wird) als vielmehr, daß er seine Kenntnisse, Erfahrungen und Fähigkeiten mit den Kenntnissen, Erfahrungen und Fähigkeiten aller übrigen Menschen vergleicht, um in der Lage zu sein, die Welt seiner Kenntnisse, Erfahrungen und Fähigkeiten im Hinblick auf eine allseitige (universelle) Unterstützung seiner Mitmenschen zu ordnen. Dann tritt er nicht nur weit allseitiger vorbereitet und gebildet in den Produktionsprozeß ein als das heutige Individuum, sondern wird in diesem Prozeß selbst tatsächlich, real weit universeller als das universellste Genie der Vergangenheit. Denn kein Genie hatte so viele günstige Möglichkeiten für die schöpferische Assimilierung des ganzen von der Menschheit in ihrer gesamten Entwicklung angehäuften Schatzes, und gerade darin besteht doch die Genialität.

Diese Universalität des Menschen der entwickelten kommunistischen Gesellschaft wird das Resultat einer „einfachen“ Multiplikation seiner eigenen Kräfte, Fähigkeiten, Kenntnisse und Erfahrungen mit den Kräften, Fähigkeiten, Kenntnissen und Erfahrungen aller übrigen Mitglieder der kom-[143]munistischen Assoziation sein. „Innerhalb der kommunistischen Gesellschaft“, schreibt Marx, „der einzigen, worin die originelle und freie Entwicklung der Individuen keine Phrase ist, ist sie bedingt eben durch den Zusammenhang der Individuen, ein Zusammenhang, der teils in den ökonomischen Voraussetzungen besteht, teils in der notwendigen Solidarität der freien Entwicklung Aller, und endlich in der universellen Betätigungsweise der Individuen auf der Basis der vorhandenen Produktivkräfte.“⁴⁶

So erweist sich, daß die einzige Methode zur Herausbildung des allseitig entwickelten (universellen) Individuums die Schaffung gesellschaftlicher Verhältnisse ist, in denen das Individuum allseitigen Verkehr mit allen anderen Individuen hat. Dabei wird es mit ihnen eben als mit *Persönlichkeiten* verkehren, deren Reichtum in ihrer Individualität, in der individuellen Art der Aneignung der Kultur besteht. Das ist die Struktur solcher gesellschaftlicher Verhältnisse, in denen sich jedes andere Individuum vor ihm als praktisch – „hier und jetzt“ – bestehende Unendlichkeit der ganzen Gesellschaft enthüllen würde und jedes Individuum die Universalität wäre, die allen anderen Individuen offenbar wird: der Mensch als Unendlichkeit und Universalität, die dem Mitmenschen im Prozeß ihrer gegenseitigen schöpferischen Bereicherung zugewandt ist. Das aber bedeutet wiederum nichts anderes, als daß die Grundvoraussetzung für die allseitige Entwicklung des Individuums die Beseitigung des „gegenständlichen“ Charakters der Verhältnisse der Menschen untereinander ist, bei dem ihr individueller Verkehr durch den Verkehr ihrer Vertreter – der „anonymen Gegenstände“ – ersetzt wird. Gerade dieser Umstand steht in erster Linie der Umwandlung des gegenseitigen Verkehrs der Menschen in eine Quelle unendlicher wechselseitiger Bereicherung hemmend im Wege. Dieser Umstand tut der Welt des Menschen Abbruch, macht diese Welt beschränkt und provinziell. Und solche – in diesem Sinne des Wortes – beschränkten Individuen können durch ihren Verkehr nicht die menschliche Universalität und Allseitigkeit hervorbringen (so universell [144] ihre hinter ihrem Rücken als fremde Kräfte wirkenden eigenen Verhältnisse auch sein mögen).

Und erst bei dem Individuum, das in der Atmosphäre des Verkehrs der Individuen als Individuen und nicht als Gegenstände lebt, bei dem Individuum, dessen Leben den Kreis der verschieden gestaltigen Tätigkeit und der verschiedenen Arten des praktischen Verhältnisses zur Welt umfaßt und somit ein vielseitiges Leben ist – erst bei diesem Individuum trägt das Denken wie auch jede andere Äußerung seines Lebens den Charakter der Universalität. Darin liegt der reale Inhalt des kommunistischen Ideals der Allseitigkeit und Universalität der Persönlichkeitsentwicklung.

⁴⁶ K. Marx/F. Engels, Die deutsche Ideologie, a. a. O., S. 424 f.

Ihrer eigentlichen Natur nach kann sich diese Universalität nur als Freiheit, als freies Schaffen manifestieren. Im entgegengesetzten Falle wäre sie nur eine potentielle Universalität. In diesem Sinne ist die Universalität des Individuums seine Fähigkeit, die von allen anderen Individuen, von der gesamten Entwicklung der Menschheit erzielten Resultate schöpferisch zu assimilieren und diesen ganzen Reichtum im Verkehr mit allen übrigen Individuen tätig zu entfalten.

Mit dem Kommunismus bricht erstmals eine soziale Ordnung an, in der sich der gesellschaftliche Prozeß nur als gemeinsame und bewußte Tätigkeit ausnahmslos aller Individuen verwirklichen kann. Dazu enthüllt sich im Verlaufe dieses Prozesses, daß der beschränkte Charakter der Entwicklung dieser oder jener Individuen zur Grenze für die Entwicklung aller übrigen Individuen wird. Deshalb wird die Freiheit und Universalität jedes Individuums zur notwendigen Bedingung und Voraussetzung der Universalität und Freiheit aller.

Und hier deckt sich das Schaffen, ob auf dem Gebiet der materiellen oder auf dem Gebiet der geistigen Produktion, unmittelbar mit dem Schaffen der Elemente der neuen Verhältnisse zwischen den Menschen, mit der Verwirklichung eines weiteren Fortschritts in der „Produktion der Verkehrsform selbst“.

Erst im Kommunismus schließlich wird völlig klar, daß die wahre Freiheit die Notwendigkeit, die gebieterische Not [145] für jedes Individuum ist, in seiner individuell zu verwirklichenden Betätigungsweise seine eigene gesellschaftliche Natur und alles, was von den anderen Individuen (und von allen vorangegangenen Generationen) gesammelt und geschaffen wurde, zu entwickeln. Im Verkehr mit allen übrigen Individuen äußert sich die Notwendigkeit der menschlichen „Natur“. Da sich dieser Verkehr im Kommunismus als freiwillige und bewußte Selbsttätigkeit jedes Individuums verwirklicht, wird sie, diese Notwendigkeit, zur realen Freiheit für jedes Individuum, zum Genuß durch die Entfaltung seiner eigenen, im Verkehr mit allen übrigen Individuen individuell zu verwirklichenden menschlichen Betätigungsweise.

Bedeutet aber der Kommunismus „Freiheit“ in dem Sinne, daß die Notwendigkeit „überhaupt beseitigt“ wird? – Keineswegs. Die Notwendigkeit bleibt die Basis, auf der allein sich die wahre Freiheit entfalten kann: „Wie der Wilde mit der Natur ringen muß, um seine Bedürfnisse zu befriedigen, um sein Leben zu erhalten und zu reproduzieren, so muß es der Zivi- lisierte, und er muß es *in allen Gesellschaftsformen und unter allen möglichen Produktionsweisen* ... Die Freiheit in diesem Gebiet kann nur darin bestehen, daß der vergesellschaftete Mensch, die assoziierten Produzenten, diesen ihren Stoffwechsel mit der Natur rationell regeln, unter ihre gemeinschaftliche Kontrolle bringen ...“⁴⁷

Jedoch wird gerade die Notwendigkeit, das sich ständig vergrößernde Ausmaß der gesellschaftlichen Produktion sicherzustellen, was heute nur durch die Weiterentwicklung von Wissenschaft und Technik wie auch durch die Einbeziehung immer neuer Naturkräfte in die Produktion möglich ist, die Gesellschaft dazu veranlassen, sich um die Freiheit jedes Individuums zu kümmern: um seine Freizeit, um die Vermehrung dieser Freizeit. Dies eben deswegen, weil die Freizeit die „Zeit für die volle Entwicklung des Individuums [ist], die selbst wieder als die größte Produktivkraft zurückwirkt auf die Produktivkraft der Arbeit“⁴⁸.

[146] Es stellt sich heraus, daß die Notwendigkeit selber – die Notwendigkeit der Entwicklung der gesellschaftlichen Produktion – die Entwicklung der Freiheit des Individuums erfordert. Im Endeffekt erweist sich diese Notwendigkeit also als in der Freiheit der Individuen aufgehoben. *Sie tritt für die Individuen bereits als von dieser ihrer Freiheit abgeleitet auf, obwohl sie weiterhin Basis der Freiheit bleibt.* Diese Voraussetzung wird ihre Bedeutung so

⁴⁷ K. Marx, Das Kapital, Bd. III, a. a. O., S. 828 (Hervorhebungen von J. D.).

⁴⁸ K. Marx, Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie, a. a. O., S. 599. [MEW, Bd. 42, S. 607]

lange behalten, wie die Gesellschaft überhaupt existiert, wenn auch die Form, in der die Herrschaft über sie verwirklicht wird, eine andere ist als in den vorkommunistischen Gesellschaftsformationen: im Kommunismus ist diese Form die Freiheit. „Aber es bleibt dies immer ein Reich der Notwendigkeit. Jenseits desselben beginnt die menschliche Kraftentwicklung, die sich als Selbstzweck gilt, das wahre Reich der Freiheit, das aber nur auf jenem Reich der Notwendigkeit als seiner Basis aufblühen kann.“⁴⁹

⁴⁹ K. Marx, Das Kapital, Bd. III, a. a. O., S. 828.