

Leo Kofler: Der proletarische Bürger

Marxistischer oder ethischer Sozialismus?

Europa Verlag Wien – Köln – Stuttgart – Zürich 1964

[6]

Auch der Haß gegen die Niedrigkeit
verzerrt die Züge.
Auch der Zorn über das Unrecht
macht die Stimme heiser. Ach, wir, die wir den
Boden bereiten wollten für Freundlichkeit,
konnten selber nicht freundlich sein.
Ihr aber, wenn es soweit sein wird,
daß der Mensch dem Menschen ein Helfer ist,
gedenkt unsrer
mit Nachsicht.

BERTOLT BRECHT

[7]

Vorwort

Der zweite Teil der vorliegenden Schrift, etwa die Hälfte der ganzen, war bereits im Jahre 1956 unter dem Titel „Marxistischer oder ethischer Sozialismus?“ erschienen. Sie war das Ergebnis einer Vertragsreihe, die der Autor auf Einladung des Vorsitzenden der Sozialistischen Hochschulgemeinschaft Hessen, Heinz Brakemeier, im Sommersemester 1954 an der Universität Frankfurt/Main durchführte. Die nunmehr stark erweiterte und auch im alten Teil vielfach veränderte Arbeit macht es erforderlich, den Titel zu ändern. Dies rechtfertigt sich aber auch dadurch, daß der Charakter der Vorlesung zugunsten des Buchcharakters zurückgetreten ist.

Seit den Frankfurter Auseinandersetzungen hat sich vieles ereignet, das die damals ausgesprochenen Befürchtungen vollauf bestätigt. Der theoriefeindliche Praktizismus hat sich in Deutschland der traditionell für den geschichtlichen Fortschritt verantwortlich zeichnenden Organisationen und Parteien bemächtigt. Das einstens tiefe Wissen um die Probleme des „Herr-Knecht-Verhältnisses“ ist ihnen abhanden gekommen. Was in der vorliegenden Arbeit im einzelnen nachgewiesen sein wird, sei hier umrissen mit dem Hinweis: An die Stelle der Theorie ist die Bürokratie, an jene der Aufklärung und humanistischen Erziehung die Sorge um das „Funktionieren“ des Bestehenden getreten. Die Köpfe sollen nicht mehr durch Philosophie erhellt, sondern durch Anpassung „gewonnen“ werden – nach dem eingestandenen Vorbild der Marktwerbung. Der im verdinglichten Prozeß befangene „Fachmann“ hat den Lehrer verdrängt. So will man gegen den Kommunismus und den Faschismus bestehen – längst nicht mehr gegen die bürgerliche Welt insgesamt, deren Entfremdung und Dekadenz man durch Unkenntnis und, wenn man auf Grund gewisser Traditionen etwas klüger ist, durch Darüberhinweg-Schweigen „überwunden“ zu haben glaubt. Was aber, wenn es eines Tages keine Ulbrichts mehr geben wird, welche Argumente wird man dann noch haben? Mit Marktmethoden läßt sich nicht Weltgeschichte machen; es lassen sich höchstens vorübergehend im Dienste gewisser bürgerlich- fortschrittlicher Reformen von Tagesdauer Wahlen gewinnen, aber auch nur, weil es außer der aus ökonomischen und außenpolitischen Gründen steigenden Unzufriedenheit der Massen, die übrigens auch den Kommunisten in Frankreich und Italien Erfolge eingebracht hat, noch die Ulbrichts gibt.

[8] Jedoch in jenen freieren Bereichen, wohin die Macht der erwähnten Organisationen und Parteien nicht reicht, rekrutiert sich aus allen Richtungen und Klassen eine, wenn auch recht amorphe, fortschrittliche Gruppe, die in einem erstaunlichen Wachstum begriffen ist. Wo die berufenen geschichtlichen Mächte versagen, da ruft die Hegelsche „List der Vernunft“ „unberufene“ auf den Plan. Denn die Geschichte bleibt nur in den Köpfen der Bürokratie stehen. Die Schwäche dieser Gruppe liegt in ihrer Unorganisiertheit, ihre Stärke dagegen in ihrer Unabhängigkeit nach allen Seiten und in ihrem heute bereits gefürchteten Ruf. Zu ihr stoßen ebenso überzeugte Katholiken und Protestanten wie

Liberale und Sozialisten. Man hat diese neue Kraft (die in der Vergangenheit oftmals unter ähnlichen Anlässen auf den Plan gerufen worden ist) etwas mißverständlich die „progressive Elite“ genannt. Sie ist im deutschen Sprachbereich, vielleicht auch im englischen, die einzige wirkliche gesellschaftliche Opposition.

Diese Bemerkungen sollen nicht den Schein erwecken, als ob es sich bei der vorliegenden Schrift um eine politische handelte. Nichts wäre irriger. Ihr Anliegen ist theoretischer Natur, wie auch ihr Ursprung, der in der Auseinandersetzung mit dem sogenannten „ethischen Sozialismus“ lag. Inzwischen hat die bürokratische Zersetzung auch ihn ergriffen. Es ist von ihm noch kaum mehr als eine antimarxistische Reminiszenz übriggeblieben. Aber gerade deshalb wirkt er spontan weiter, indem er unentwegt den Humanismus und seine weltgeschichtlichen Belange „ethisch“ aushöhlt. Die Diskussion mit ihm behält also die grundsätzliche theoretische Bedeutung. Unentbehrlich bleibt der Gewinn, auf dem Wege der Konfrontation mit dem entgegengesetzten Standpunkt den eigenen zu überprüfen und zu festigen.

Ein kurzer Hinweis auf die modernen Methoden des wissenschaftlichen Schreibens und auf die mit ihnen verknüpften Formen des Ausweichens vor den wirklichen Problemen soll dazu verhelfen, die methodische Position des Autors dieser Schrift etwas schärfer zu umreißen. Wir unterscheiden etwa fünf Tendenzen.

Erstens: Die Methode der „geistvollen“ Konstruktion. Als Beispiel sei David Riesmans „Die einsame Masse“ herangezogen:

„Die dem ‚hohen Bevölkerungsumsatz‘ entsprechende Gesellschaft wird in ihren typischen Vertretern einen sozialen Charakter formen, dessen Verhaltenskonformität ... ich im folgenden als ‚traditionsgeleitet‘ bezeichnen werde ... Die Gesellschaft der ‚Bevölkerungswelle‘ dagegen entwickelt in ihren typischen Vertretern eine Verhaltenskonformität, die durch die Tendenz, ‚für die Erwartungen und Wünsche anderer empfindlich zu sein, gesichert wird ...“

Diese hohle Konstruktion geht in die „Bildung“ des modernen Menschen ein, vielleicht mit dem nicht beabsichtigten, aber aus dem ideologischen Horizont sich ergebenden Zweck, ihn die wirklichen Probleme der Gesellschaft überhaupt nicht mehr sehen zu lassen.

Zweitens: Die Schreibweise der Frankfurter Soziologen-Schule, gruppiert um das „Institut für Sozialforschung“. Ihre Richtung läßt sich [9] (teilweise sogar bis in die Reihen der sozialistischen Frankfurter Studentenschaft hinein) am besten durch den alten Schlagertext charakterisieren: „Halb-links, halb-rechts, gradaus!“ Diese Schule leistet in kritischer Hinsicht manches, macht aber gleichzeitig diese Kritik der bürgerlichen Welt verdaulich und tendiert, dem Ergebnis nach, im letzten zur Versöhnung mit dem kritisch verworfenen Objekt. Verwirrung ist die nicht seltene Folge; dazu werden wir einiges noch im Abschnitt „Positivismus und Dialektik“, wenn leider dem Rahmen entsprechend nur sporadisch, zu bemerken haben.

Drittens: Die „Untersuchungen“, die wesentlich aus berichtenden und der aktuellen Stellungnahme entweder gänzlich oder überwiegend ausweichenden Analysen bestehen. Die Methode herrscht hier vor, den Stolz auf die reiche Quellenkenntnis über die Unsicherheit in Hinsicht des selbst einzunehmenden Standortes siegen zu lassen, woran oft die auf Konvergenz von Kritik und Anpassung ausgerichtete Frankfurter Adorno-Schule nicht so ganz unschuldig ist.

Viertens: Die Methode des Umgehens oder Verschweigens der wenigen theoretischen Produkte der Nachkriegszeit, die es sich angelegen sein lassen, in ihrer Kritik bis zur letzten Konsequenz des humanistischen Ansatzes vorzudringen. Diese Schriften (übrigens trotz des „akademischen“ Mißbehagens, das sie hervorrufen, viel gelesen und zumeist vergriffen) betrachten die Quelle nicht als Selbstzweck und neigen daher dazu, sich nur auf solche Quellen zu stützen, durch die die Diskussion vorwärtsgebracht wird. Diese (besonders im deutschen Sprachraum verbreitete und in ihrer Weise ideologischen Zwecken dienende) akademische Übung, die Quellenkenntnis als vorrangig zu beurteilen, bleibt auf die Autoren dieser Schriften ohne Eindruck. Daß sie der Quellenkenntnis, wo sie der Sache und nicht der Verschleierung dient, große Bedeutung zumessen, beweisen viele ihrer Werke.

Es ist klar, daß die Methode ihres Totschweigens nicht für sich steht, sondern mit jeder anderen Richtung verbunden werden kann, wie überhaupt unsere Aufteilung nur unter dem Vorbehalt Geltung besitzt, daß die erwähnten Richtungen vielfach ineinander übergehen.

Fünftens: Hier ist zu verzeichnen jene in sich vielschichtige bürgerliche Strömung, die das Bestreben zeigt, sich direkt und offen mit den tatsächlich gestellten Problemen auseinanderzusetzen. So dürftig sie zumeist inhaltlich im Gegensatz zu ihren Vorläufern aus der Zeit bis etwa zum Zweiten Weltkrieg (z. B. Pareto, Mosca, Simmel, Weber, Troeltsch, Toennies usw.) ist – wofür wir ein Beispiel in Theodor Geigers „Klassengesellschaft im Schmelztiegel“ haben –, so sehr muß ihre subjektive Haltung anerkannt werden. An ihrem Ende steht aber der Abstieg zum Naturalismus der „empirischen Soziologie“.

Vom Inhaltlichen her ist hervorzuheben, daß der forcierte Unwille dominiert, die wissenschaftlichen Analysen bis zur letzten empirischen Wurzel aller zeitgemäßen gesellschaftlichen und ideologischen Phänomene der modernen Welt, bis zur Wurzel der *Entfremdung* zurückzuverfolgen. Ohne eine eingehende Berücksichtigung der Entfremdungssituation des heutigen Menschen verliert sich die Untersuchung, [10] wie stets zu beobachten, entweder im Oberflächenhaften des Naturalistisch-Empirischen oder im Dunkel des Willkürlich-Konstruierten. Die Ausnahme bildet hier die Frankfurter Richtung, die der Frage der Entfremdung große Aufmerksamkeit schenkt, wobei ihr Mangel allerdings wiederum darin besteht, daß sie diese Frage nicht oder nur am Rande in dem notwendigen Zusammenhang mit jener der Verdinglichung sieht und beleuchtet. Daran ist zweifellos auch ihr unentwickelter Sinn für ökonomische und historische Perspektiven nicht ohne Belang – man vergleiche Adorno mit Lukács, dessen zahlreiche historische Analysen von grundlegender Wichtigkeit sind, und man hat den Unterschied klar vor Augen –, woraus sich wiederum ein gewisser Hang zur mehr sprachlich-geistvollen als bis zu den letzten Gründen vordringenden Behandlung der Probleme erklärt. Was aber die eindeutig bürgerlichen Richtungen betrifft, so lassen sie sich durch nichts besser charakterisieren als durch ihre Weigerung, die alles durchdringende Tatsache der modernen Entfremdung zur Kenntnis zu nehmen. Sie beginnen deshalb gleichsam in der Mitte, statt bei der Wurzel, mit dem Ergebnis, daß sie die Totalität der Struktur der modernen Gesellschaft verfehlen und, nicht ohne im Gefühl ihrer Schwäche dem Begriff der Totalität eine Absage zu erteilen, theoretisch kaum über die empirische und naturalistische Reflexion hinausgelangen. Es sei ein Beispiel angeführt. In dem umfangreichen Lexikon-Band „Soziologie“, den René König herausgegeben hat, kommen die Bezeichnungen Verdinglichung und Fetischismus überhaupt nicht vor, der Begriff der Entfremdung nur ein einziges Mal; zudem wird er nicht für würdig befunden, wie zahllose andere weniger wichtige Erscheinungen in einem eigenen Abschnitt behandelt zu werden, wobei die Explikation höchst einseitig und dürftig ausfällt¹.

In einem auffälligen Gegensatz zu dieser vorsichtigen Haltung zentralen Phänomenen gegenüber steht die Überbetonung des angeblichen „Endes der Ideologie“. Danach sollen sich die Fronten aufgelockert haben zu einer Vielzahl von Interessen und Interessengruppen, wie Dahrendorf behauptet (Die Zeit, 1. November 1963). Als ob es nun einen einzigen Abgeordneten gäbe, der nicht mit vorgefaßten Ideen an seine Arbeit ginge. Daß die ideologischen Fronten nicht mehr so starr wie einst einander gegenüberstehen, hängt schlechthin damit zusammen, daß die Herrschaft bestimmter Ideologien in bestimmten Lebensbereichen (östlichen und westlichen) zu eindeutig geworden ist, als daß es wie einstmals heftiger Auseinandersetzungen zu ihrer Durchsetzung bedürfte. Die These vom Ende der Ideologie kann schon deshalb nicht stimmen, weil es keine Gesellschaft geben kann, die auch nur einen Tag ohne irgendwelche ideologische Reflexion existieren könnte. Diese These ist selbst Ideologie im Dienste bestimmter gesellschaftlicher Interessen.

Wir werden es daher im folgenden weitgehend mit Ideologien zu tun haben, mit verifizierbaren (richtigen) und falschen. Die Diskussion kann nicht darum gehen, ob es noch Ideologien gibt oder nicht, sondern sie kann nur darum gehen zu klären, was die bestehenden Ideologien bedeuten und welche Rolle ihnen zukommt. [11]

¹ Soziologie, Herausgeber René König, Fischer-Lexikon, 1958, S. 123.

Das Geheimnis des Knechts Lucky

Man gestatte mir eine literarische Reminiszenz, deren ganzer Sinn sich im Laufe der kommenden Ausführungen erweisen wird.

In Becketts „Warten auf Godot“ betritt außer dem Vagabundenpaar Wladimir und Estragon noch ein anderes die Bühne: der Herr und der Knecht, Pozzo und Lucky. Pozzo führt seinen Knecht an einem Strick und befiehlt ihm ständig, bestimmte Bewegungen zu vollziehen, die Koffer hinzusetzen und wieder aufzunehmen, sich hinzulegen und aufzustehen. Dem äußeren Schein nach hat hier Beckett die Absicht, das seit dem Naturalismus des ausgehenden vorigen Jahrhunderts und besonders in den zwanziger Jahren zur Beliebtheit gelangte Herr-Knecht-Verhältnis auf die Bühne zu bringen. Wäre das ausschließlich der Fall, dann würde sich Beckett einer heute längst abgedroschenen und langweiligen Wiederholung schuldig machen, die zudem infolge ihrer bloß oberflächlich-naturalistischen Reflexion eines bekannten und selbstverständlichen Tatbestandes nur auf jene, damals allerdings zahlreichen, Zuschauer wirkte, die in den zwanziger Jahren ins Theater gingen, um sich hier in ihren radikalen sozialen und politischen Anschauungen bestätigt zu sehen.

Heute ist die Herr-Knecht-Tatsache – unter welchen sonstigen Ideologischen Verschleierungen werden wir noch ausführlich zeigen – so sehr ins Bewußtsein der Öffentlichkeit gedrungen, daß ihre bloße künstlerische Wiederholung nicht das geringste Interesse erwirkt. Dies beweisen zum Beispiel die Versuche mit den Neuinszenierungen von Georg Kaisers „Gas“. Wie farblos und banal wirkt in unseren Tagen etwa jene seinerzeit als geradezu aufrührerisch empfundene Szene, da sich die Frauen in der Fabrikshalle versammeln und in einer expressionistischen Sprache (formal recht geschickt gemacht) das Schicksal ihrer Männer beklagen².

Der wichtigste und auffälligste Teil in Becketts Pozzo-Lucky-Szene ist jener, da Pozzo seinem Knecht befiehlt, zu denken und zu sprechen³. Es fällt hierbei der herabwürdigende Ton auf: „Denke, Schwein ... Denke!!“ befiehlt der Herr. Lucky beginnt einen endlos langen und nach Becketts eigener Anweisung monotonen Vortrag, der sich aus verworrenen und unzusammenhängenden Sprachfetzen, vor allem aber aus philosophischen, theologischen, psychologischen, anthropologischen, naturwissenschaftlichen Fachausdrücken zusammensetzt. Er spricht überraschenderweise wie ein Intellektueller.

[12] Damit lüftet sich das Geheimnis des Knechts Lucky. Indem der Herr sich alles unterordnet, auch das Denken, selbst die Wissenschaft und die Philosophie, sind die Träger dieses Denkens seine Knechte. Ja, noch mehr als das. Weil der Denkende die Welt dem Herrn erst wahrhaft verfügbar macht, ist seine Unterwerfung unter den Willen des Herrn perfekt, ist er der „eigentliche“ Knecht dieser Welt oder des mit ihr identischen Herrn. Mit der Aufdeckung der Becketts Darstellung innewohnenden dialektischen Umkehrung, daß der eigentliche Knecht dieser Welt der Intellektuelle ist, ist diese berühmte Szene auch ästhetisch gerettet. (Daß sich aus dem schwer verständlichen Text noch gewisse Komplikationen ergeben können, ist nicht zu bestreiten. So scheint Beckett die Absicht zu haben, Lucky aus der Rolle fallen zu lassen, denn mitten in dessen Rede beginnt Pozzo heftig am Strick zu ziehen, und nur mit Schlägen wird Lucky zum Schweigen gebracht. Doch ist das für unseren Zusammenhang nicht weiter wichtig.)

Dieser Hinweis aus der Welt des Theaters gibt zu denken. Der Dichter erfaßt hier intuitiv (wenn auch unserer Meinung nach unzulänglich) ein bedeutendes Problem, das Problem des unerkannten „Knecht-daseins“ des modernen Intellektuellen. Faktisch fällt diese Deutung mit der tiefensoziologischen zusammen. Die Totalität der gesellschaftlichen „Praxis“, das gleichzeitig tätig-leidende oder dialektisch identische Subjekt-Objekt, duldet nicht den Begriff einer für sich bestehenden „Intelligenz“, die gleichsam außerhalb des Prozesses steht und ihn interessiert-kontemplativ betrachtet, analysiert und interpretiert. Die Haltung der Kontemplation fällt zusammen mit der Einbildung der Kontemplation und ist selbst ein Moment, sogar eine Voraussetzung, wie wir noch zeigen werden, des

² G. Kaiser, Gas II, Gesamte Werke, 1928, 2. Akt.

³ S. Beckett, Warten auf Godot, 1960, S. 52.

arbeitsteilig verdinglichten Prozesses, für dessen Durchsetzung der Schein der Selbständigkeit des Denkens die Bedingung ist. Dieser Tatbestand ist auch aus der hypothetischen Umkehrung des Zusammenhanges zu verstehen: Wäre sich der Intellektuelle seiner wahren Funktion in der ununterbrochenen Selbstproduktion des gesellschaftlichen Prozesses voll und ganz bewußt, so würde er damit einen Standort gewinnen, von dem aus er diesen Prozeß durchschauen könnte; die totale Kritik wäre die Folge, aber ebenso die Zerstörung dieses Prozesses, weil dieser dann überhaupt kein „Bewußtsein“ hätte, mit dessen Hilfe allein er sich zu reproduzieren vermag. Die Täuschung der reinen Kontemplation des intellektuellen Bewußtseins ist eine notwendige Voraussetzung der Einbeziehung dieses selben Bewußtseins in den praktischen Prozeß, der Vernichtung der rein kontemplativen Tendenzen. Oder anders ausgedrückt: Die ihm zugestandene Freiheit – die Auswirkungen der Arbeitsteilung sind für diesen Zusammenhang mitgedacht, darüber später mehr – bildet die Voraussetzung für das „Knechtsdasein“ des Intellektuellen.

Das kontemplative Bewußtsein des Intellektuellen ist also gleichzeitig das nichtkontemplative Bewußtsein des Herr-Knecht-Verhältnisses; der Intellektuelle erweist sich als der Knecht dieses Verhältnisses, was letztlich hinausläuft auf eine, wenn auch nicht totale (logische), so doch dialektische Identität des empirischen Knechts mit [13] dem Intellektuellen. Der Herr seinerseits gelangt zur Identität mit dem Intellektuellen, indem er dessen Geist bejaht, allerdings weil der Intellektuelle vorher den Geist des Herrn, den Herrgeist oder den Geist des Herr-Knecht-Verhältnisses bejaht hat.

Aber wodurch wird der Intellektuelle Lucky eigentlich zum Knecht? Dadurch, daß er über alles spricht, nur nicht über den Herrn und über den Knecht selbst. Er behandelt zwar ununterbrochen Wirklichkeiten: entweder in der Form vulgärer empirischer Reflexionen, die die positive Oberfläche nirgends verlassen, oder in der Form metaphysischer Reflexionen, die nur eingebildete Wirklichkeiten darstellen. Dadurch, daß die Sprache Luckys entweder im Unerkannten des scheinbar Bekannten versackt und ihm das Herr-Knecht-Verhältnis deshalb gar nicht erst zum Problem wird (wie etwa für Hegel) oder aber die Probleme abstrakt verallgemeinert, so daß die Herr-Knecht-Frage überhaupt nicht erst als Frage in sein Bewußtsein tritt (wie dies z. B. im existentialistischen Denken bis tief in die von ihm beeinflusste Kunst hinein der Fall ist), leistet er der entweder empirischen oder metaphysischen Verjenseitigung Vorschub, die darin besteht, daß das Denken nicht bei der Wurzel, sondern in der Mitte beginnt. Daß er dies alles nicht mit vollem Bewußtsein vollzieht, sondern unbewußt als Opfer allgemeiner und das Denken selbst sich unterwerfender entfremdeter Bedingungen, ist im folgenden darzustellen.

[15]

Von Diderots „Jakob“ zu Brechts „Matti“

Brechts Grundbesitzer Puntila und sein Knecht Matti sind verspätete Reminiszenzen aus den vorbürgerlichen Zuständen, obgleich mit der Absicht der Parallelisierung zu bürgerlichen Verhältnissen. Eine solche Parallelisierung kommt aber eigentlich erst durch den Theaterbesucher zustande, der unwillkürlich das Dargebotene auf seine eigene Zeit überträgt. Die Verfremdung ist geglückt, die Probleme selbst sind jedoch nicht zulänglich genug die modernen. Denn der Proletarier des 20. Jahrhunderts verbirgt hinter der Maske des „Dienenden“ eine, wegen der im Vergleich zum einstigen wirklichen Diener völlig veränderten Beziehung zum Herrn, unvergleichbar andersgeartete Wesenheit.

Will man den Unterschied, zunächst nur allgemein, einsehen, so ist Till Eulenspiegels Gestalt heranzuziehen, die mit oft absichtlicher Verblässung ihres wirklichen Kerns als bloßes Sinnbild des Volkshumors gedeutet zu werden pflegt. Der Eulenspiegel-Mythos hat, sobald volkshafte oder bürgerliche Bewegungen antifeudaler Natur am Horizont sich abzuzeichnen begannen, stets und durch alle sonstigen Wandlungen hindurch einen sozialkritischen Charakter angenommen. Auch hier noch ergreift die Reminiszenz einen Brecht, dessen Schweyk die soziale Note deutlicher hervortreten läßt, wenn auch nicht ohne die traditionelle und für sich stehende schalkhafte Tendenz, die zeitweilig ins Possenhaft-Kabarettistische ausartet, wie Holthusen mit Recht bemerkt⁴. Doch ist dies nicht weiter erstaunlich, denn die Tragik des modernen Proletariers, der nur in geringem Maße den Humor und dessen naiveren Ableger, die Komik, zuläßt, ist ihm ebenso fremd wie dem Eulenspiegel, der die Posse nicht weniger liebt. Wie sich überhaupt dieser humoristische Zug des Knechts in vielen Darstellungen der Vergangenheit wiederholt, mit wenigen Ausnahmen eigentlich nur, so z. B. jener Tolstojs, der in seinen Novellen, die das menschlich problematische Verhältnis zwischen dem Herrn und seinem Knecht behandeln, eine eher sentimentale Stimmung aufkommen läßt. Wir kennen die Tragik auch aus vielen literarischen Zeugnissen des 19. und 20. Jahrhunderts, die nicht die vorbürgerliche, sondern die bürgerliche Welt mit ihren düsteren Arbeitergestalten behandeln. Doch ist dieser Unterschied zu erklären. Er liegt darin, daß sowohl die Tolstojsche spätbäuerliche wie auch die industrielle Welt die Frage der Revolution des leidenden Volkes als einer selbständigen Macht bereits [16] stellen und den tragischen Charakter aller wirklich volkshafte Befreiungsbewegungen erkennen. Es verhält sich bei Gorki ähnlich wie bei Zola, bei Scholochow ähnlich wie bei Georg Kaiser. Dagegen wird in der vorbürgerlichen Epoche das Volkshafte nur selten in seinem tragischen Ernst genommen, sei es, daß es noch von keiner historischen Bedeutung ist und deshalb seine Kritik in den Till Eulenspiegelschen Humor umsetzt, sei es – und darauf kommt es uns hier wesentlich an –, daß das sich zeitweilig mit den Volksmassen verbündende revolutionäre Bürgertum der Gestalt des dem feudalen Herrn dienenden Dieners als sozialen Symboles bedient, um die versinkende mittelalterliche Gesellschaft zu desillusionieren. Soll aber die Kritik nicht auch die Basis des aufkommenden bürgerlichen Herr-Knecht-Verhältnisses selbst annagen, so setzt sich ideologisch eine fast einheitlich durchgeführte doppelte Linie fest: Einerseits wird von der Vielfalt der Herr-Knecht-Beziehungen, zu denen z. B. bereits die manufakturrellen Klassenbeziehungen gehören, zugunsten des am leichtesten gegen den adeligen Herrn ironisch auszuspielenden, weil in einer unmittelbaren persönlichen Beziehung zu ihm stehenden Dieners abstrahiert; andererseits wird dieses Problem, nebst seiner Einkleidung ins Humoristische, ins Ironische gezogen. Durch letzteres wird ihm der volle Ernst, durch den die Herr-Knecht-Frage nicht als eine bloß gegen den Feudalismus gerichtete relative, sondern als für alle Geschichte geltende grundsätzliche gestellt werden könnte, genommen. Was immerhin bleibt und in diesem Rahmen, wie wir noch sehen werden, in einer oft außerordentlich scharfsinnigen und interessanten Weise behandelt wird, ist die ironische Aufhebung und Kritik des Herrenrechtes des feudalen Herrn. Daß gelegentlich mehr durchscheint, ist eher der intuitiven Genialität einzelner Autoren als der geltenden ideologischen Tendenz zuzuschreiben. Besonders seit Diderot und speziell bei Hegel, der bereits die industrielle Revolution in England voll erlebt, läßt sich diese gelegentliche Grenzüberschreitung beobachten. Noch bei Voltaire, der auf die Tatsache des Verhältnisses von Diener und Herrn öfters Bezug nimmt, wird sie nicht ernstlich zu einem Problem, obgleich eine gewisse Ahnung

⁴ H. E. Holthusen, *Kritisches Verstehen*, 1961, S. 96.

von der später zum wichtigen Argument erhobenen Überlegenheit des das praktische Leben besser beherrschenden Knechts vorhanden ist. Beaumarchais' antiadeliger Vorstoß ist zu theatralisch-allgemein gehalten, um geistesgeschichtlich interessant zu sein – selbstverständlich abgesehen von der Bedeutung für die Aufklärung des vorrevolutionären Publikums.

In Wilhelm Hauffs „Die Bettlerin vom Pont des Arts“ findet sich die folgende interessante Stelle:

„Und der Diener, der ihm stolzen Schrittes folgt, erinnert er nicht ... an jene Diener im spanischen Lustspiel, die ihrem Herrn wie ein Schatten treu folgen, an Bildung tief unter ihm, an Stolz neben ihm, an List und Schlauheit über ihm stehen?“⁵

Daß hier die Linie der Ironisierung der Beziehung zwischen dem Herrn und dem Knecht zugunsten des letzteren fortgesetzt wird, ist [17] offensichtlich. Im Hinweis auf den Stolz wird eine Gleichsetzung vollzogen, im Hinweis auf die Schlauheit, wie auch bei anderen Autoren, die Schwäche des Knechts und seine Absicht, sich gegen das völlige Unterliegen unter den Willen des Herrn zur Wehr zu setzen, betont. Wir werden bei Diderots Jakob und Gontscharows Sachar ähnliches zu beobachten haben. Aber diese Tendenz reicht nicht zu einem Aufruhr gegen den Herrn. Indem in diesen Darstellungen die Schlauheit des Dieners nicht nur gegen den Herrn gerichtet ist, sondern dieser von ihr gegenüber der Außenwelt selbst profitiert, wird gleichzeitig auf ein Treueverhältnis des Knechts zu seinem Herrn hingedeutet. Die schlaue Opposition sprengt nirgends die Klassenbeziehungen. Und dies liegt ganz im bürgerlichen Sinne.

In fast allen Äußerungen der bürgerlichen Aufstiegszeit zum Herr-Knecht-Problem – vor allem mit Ausnahme der sozialistischen Utopisten, die aber sehr allgemein bleiben – steht am Ende trotz aller Sympathie für den Knecht die Versöhnung. Das Klassenverhältnis selbst erscheint letztlich als unaufhebbar. Das Paradigma des „Volkswillens“ im Sinne des seit des Marsilius von Padua gesetzten Prinzips der „Volkssouveränität“ ist keinesfalls die Klassenlosigkeit. Deshalb fallen sich in Diderots „Jakob und sein Herr“ nach einem heftigen Streit Herr und Diener wieder um den Hals, wohl wissend, daß sie ohne einander nicht auskommen können⁶. Deshalb auch schildert Gontscharow in seinem „Oblomow“ das Verhältnis zwischen dem Herrn und seinem Diener als ein durch vielerlei Umstände unlösbares. Deshalb schließlich kommt es in Lessings „Minna von Barnhelm“ trotz aller Idealisierung der Dienerfiguren zu jenen Szenen, in denen sich auf der einen Seite Just und Tellheim, auf der anderen Franziska und Minna als einander unentbehrlich erweisen. Selbst die Erzählungen Tolstojs, in denen der Knecht als der Beschützer des Herrn erscheint (nicht umgekehrt), kulminieren im Ausklang der menschlichen Harmonie zwischen den beiden.

Aber trotz gegenseitiger Unentbehrlichkeit und scheinbar guten Einvernehmens besteht ein dauernder Kampf gegeneinander, so wenigstens in der vorrevolutionären französischen Fassung, wo der durch die erstarrt reaktionären Zustände Deutschlands und Rußlands erzwungenen Abschwächung ins Sentimentale der Boden entzogen ist. Jakob kämpft auch um seine durch Schlauheit bereits erreichten Rechte, während der Herr glaubt, über sie nach eigenem Gutdünken verfügen zu können:

JAKOB: *Ein Jakob, mein Herr, ist so gut ein Mensch wie ein anderer.*

HERR: *Jakob, du täuschst dich; ein Jakob ist nicht so gut ein Mensch wie ein anderer.*

JAKOB: *Manchmal ist er sogar mehr wert als ein anderer.*

HERR: *Jakob, du vergißt dich ...*

JAKOB: *Wenn in der Kneipe, wo wir die Gauner antraf en, Jakob nicht ein bißchen mehr wert gewesen wäre als sein Herr ...*

[18] Jakob kennt also seine Überlegenheit infolge seiner besseren Kenntnis des Lebens. Aber er pocht auch auf seine erworbenen Rechte, die ihm sein Herr streitig machen will:

⁵ W. Hauff, Die Bettlerin vom Pont des Arts, Meyers Klassiker-Ausgabe, Werke III, S. 271.

⁶ D. Diderot, Jakob und sein Herr, 1953, S. 244.

JAKOB: *Nachdem Sie mich am Tisch neben sich sitzen lassen, mich Freund genannt haben.*

HERR: *Du weißt nicht, was das heißt, wenn ein Höhergestellter seinen Untergebenen Freund nennt.*⁷

Die „Freundschaft“ zwischen Herr und Knecht besteht darin, daß sie sich gegenseitig brauchen, aber gleichzeitig mißtrauen. Allenfalls schätzen sie sich: der Herr den Knecht wegen dessen praktischer Fähigkeiten, dessen Lebenserfahrung und Schlaueit, der Knecht den Herrn, weil er Herr ist. Jakob fühlt sich nicht sicher, er wünscht einen Vertrag. Aber die Weise, wie er den Vertrag auffaßt, enthüllt das Verhältnis zum Herrn ironisch als ein verkehrtes. Denn als der eigentlich Abhängige erweist sich hierbei der Herr:

JAKOB: *... daß Sie den Titel führen und ich im Besitze der Sache sein sollte.*

HERR: *Aber unter diesen Umständen wäre dein Los ja besser als das meinige.*

Und als der Herr angesichts dieser verzwickten Lage erwägt, ob man denn nicht die Rollen tauschen könnte, sagt Jakob klar heraus, daß das nicht ginge, denn der Herr verstünde von der „Sache“, nämlich vom Leben, im Grunde gar nichts:

JAKOB: *Wissen Sie, was dann geschehen würde? Sie würden den Titel verlieren und die Sache doch nicht besitzen. Lassen Sie uns bleiben, wie wir sind!*⁸

Wie später der historische Materialismus vertritt Diderot den Standpunkt, daß gegen alle abstrakten und mythologisierten, subjektivistischen und praxisfremden Deutungen der Erscheinungen die konkret vom Leben ausgehende Deutung die einzig richtige ist:

HERR: *Wo zum Teufel hast du das alles her?*

JAKOB: *Aus dem großen Buche (des Lebens, L. K.). Ach Herr, man mag noch soviel überlegen, sinnen und in allen möglichen Büchern studieren, man bleibt doch immer und ewig ABC-Schütze, wenn man nicht in dem großen Buche gelesen hat.*

Hiermit ist aber auch die äußerste Grenze erreicht, die dem theoretischen Bewußtsein des revolutionären Bürgertums gesetzt ist. Diderot selbst eilt sowohl in der Schärfe der ironischen Kritik des Herr-Knecht-Verhältnisses als auch in der Anerkennung der gesellschaftlichen Praxis als der Grundlage der Erkenntnis seiner Zeit voraus. Das Ironische der Kritik liegt in der Selbstzurücknahme der Kon-[19]sequenz der Aufhebung des antagonistischen Verhältnisses. Überdies werden beide Momente noch ganz im Sinne des Bürgertums des 18. Jahrhunderts naiv aufgefaßt: das Herr-Knecht-Verhältnis als ein ewig geltender Vertrag, die Praxis als unmittelbar empirische Lebenserfahrung, wenn auch eine von Gesetzen geleitete.

Der Diener Sachar in Gontscharows „Oblomow“ ist weitaus naiver als Jakob, durch den eigentlich Diderot selbst spricht. Während Jakob immerhin eine Philosophie hat – seiner Meinung nach ist alles Gesetzen unterworfen und vorherbestimmt, woraus sich für ihn die dialektische Konsequenz der dauernden Aktivität ergibt –, verhält sich Sachar extrem empirisch. Er folgt daher in seinem Handeln nicht irgendwelchen philosophischen Grundsätzen, sondern läßt sich treiben. Dadurch wird ihm ermöglicht, seinen Herrn in einem Punkte konsequent nachzuahmen: in der Faulheit. Während aber die Faulheit für den Herrn gleichsam ein Anspruch, eine normale Konsequenz seiner herrenhaften Muße ist und zum Alltag gehört, widerspricht die Faulheit des Dieners den Anforderungen, die an ihn als Diener gestellt sind. Seine Faulheit hat einen verborgenen Sinn. Sie ist eine Form der Aktivität, des Widerstandes gegen die totale Unterwerfung seines Menschentums, gegen die totale Entfremdung. Zwar ist auch Sachar der Meinung, daß sein Verhältnis zum Herrn ein naturgegebenes ist und daher unauflösbar:

„Er ging mit Ilja Iljitsch grob und familiär um, genauso, wie ein Schamane mit seinem Idol grob und familiär umspringt: er staubt es ab und läßt es fallen und versetzt ihm vielleicht manchmal im Ärger

⁷ Ebenda, S. 239 f.

⁸ Ebenda, S. 246.

einen Schlag, aber dennoch ist in seiner Seele ständig das Bewußtsein von der Überlegenheit der Natur dieses Idols über seine eigene gegenwärtig.“⁹

Aber Sachar reflektiert dieses Gefühl nicht rational, sondern nimmt es hin, wie es in jeder Klassengesellschaft hingenommen wird. Seine Reflexion ist eine oberflächlich-naturalistische Demgegenüber bewegt sich das Denken Jakobs weiter. Zwar kann und will auch er aus dem Herr-Knecht-Verhältnis nicht heraus, es ist auch für ihn „natürlich“, aber er versucht es bewußt zu gestalten, den „Vertrag“ zu seinen Gunsten zu interpretieren. Deshalb aber auch ist Jakob ganz dem bürgerlichen Gesellschaftsbild gemäß weitaus illusionärer als Sachar, der bereits auf die Erfahrungen eines Jahrhunderts bürgerlicher Entwicklung zurückblicken kann und sich in Hinsicht der vertraglichen Übertölpelung seines Herrn keinen Illusionen mehr hingibt. Der Widerstand geht bei ihm nicht über den Vertrag, sondern über das Nichtstun, das er als die beste Form des Bestehens innerhalb der gegebenen Ordnung betrachtet.

Die Tragik Sachars liegt darin, daß er, um sich gegen die vollkommene Entfremdung schützen zu können, keinen anderen Weg zur Verfügung hat als den, seinen Herrn nachzuahmen. Damit unterwirft er sich ihm und seinen selbst entfremdeten Eigenschaften erst recht. Der Widerstand ist schließlich ein mißlungener, und dies in einem doppel-[20]ten Sinne. Erstens ist die Nachahmung der Herren-Faulheit kein Ausweg, sondern bestenfalls ein Surrogat für die erstrebte Freiheit, die deshalb ihrerseits zu einer Form der Fesselung an das Knechtsdasein wird. Zweitens muß die Nachahmung des Herrn mißlingen, denn es fehlen alle Voraussetzungen dafür, und der Knecht bleibt ein Knecht. Diese Tragik ist die Tragik des Menschen in der modernen Entfremdung. Mit ihr kommt der aufmerksame Leser des „Oblomow“ bereits in Berührung, während das Problem der Entfremdung in Diderots „Jakob“ noch gar keine Rolle spielt. Insofern ist, obgleich Jakob weitaus klüger und weitblickender ist als Sachar, der „Oblomow“ insgesamt tiefer und hintergründiger als der Roman Diderots. Trotz seiner unphilosophischen Manier ist der „Oblomow“ moderner, denn er rührt bereits am Hauptproblem der modernen Klassengesellschaft, am Problem der Entfremdung. Deswegen ist hier der Humor weniger possenhaft als im „Jakob“, denn das Umschlagen des Humoristischen, das die versteckte Widersprüchlichkeit menschlichen Verhaltens unter entfremdeten Bedingungen ausdrückt, in das bloß Komische ist stets eine Begleiterscheinung des teilweisen (oder ganzen) Steckenbleibens in der Oberfläche der Erscheinungswelt. Komik und Posse setzen ein, wo nichts mehr ist außer dem bekannten Selbstverständlichen, dagegen ist der Humor im kleinen und widerspruchsvollen Alltag des tragisch-entfremdeten Lebens zu Hause. Als bloßer Humor läßt er allerdings nichts erscheinen, sondern alles bloß durchscheinen. Insofern ist er der Ironie verwandt, die auf der Bühne der größeren Dimensionen arbeitet.

Das Gemeinsame der Literatur des aufsteigenden Bürgertums ist die Idealisierung und Sentimentalisierung des Knechts, wechselweise je nach den konkreten Umständen dem einen oder dem anderen den Vorrang gebend. Dem skeptischen Zug entsprechend, der der Anschauung Gontscharows eigen ist, ist Sachar mehr oder weniger davon frei. Im allgemeinen läßt sich von dieser Epoche der Literatur sagen, daß, je weniger die Ahnung vom Entfremdetsein des Menschen durchdringt, die Sentimentalität oder zumindest Idealisierung umso mehr Platz einnimmt. Umgekehrt verhindert das Eindringen der Tatsache der Entfremdung des Menschen in das künstlerische Bewußtsein die Tendenz der Idealisierung des Knechts im Zuge seines ironischen Ausspielens gegen den Herrn. Diese These bestätigt sich z. B. an Lessings „Minna von Barnhelm“. Während die äußerlich als Hauptfiguren auftretenden Personen Tellheim und Minna in einem gewöhnlichen und im Grunde unproblematischen tragischen Licht erscheinen und recht blaß wirken, sind die drei dienenden Figuren Paul Werner, Just und Franziska die eigentlich lebendigen, farbigen und interessanten des Stückes. Sie sind es, die stets Rat wissen, schlau oder witzig, ehrlich und treu sind, die Handlung beleben und vorwärtsbringen. Ihre idealistische und sentimentale Verklärung hat hier einen Höhepunkt erreicht. Von tieferen sozialmenschlichen, das Entfremdetsein des Menschen wenigstens zum Durchscheinen bringenden Problemen (wie schon ungefähr gleichzeitig bei Schiller, besonders in seinen philosophischen Untersuchungen zur Ästhetik) ist hier keine Spur zu bemerken. Als eine, in gewissem Sinne zweifellos

⁹ J. A. Gontscharow, Oblomow, 1960, S. 69.

abstrakte, Regel kann angesehen [21] werden, daß, je mehr sich das Denken den reiferen bürgerlichen Zuständen annähert, es umso mehr von Ahnungen der Bedrohung des Menschen seitens der kapitalistischen Entfremdung erfüllt ist. Es geht hierbei nicht um die bloß zeitliche Abfolge, sondern unter Voraussetzung des wirklichen geschichtlichen Ablaufs auch um die Reife dieses Denkens bei den einzelnen Autoren. Das Vorausahnen oder das Zurückbleiben spielen eine entscheidende Rolle. Voll und ganz stellt sich die Frage der Entfremdung erst auf dem Boden des modernen Proletariats.

[23]

Der Knecht und der Arbeiter

Das bürgerliche Bewußtsein ist wesentlich dem Problem der Arbeit ausgewichen. Es faßte das Herr-Knecht-Problem vornehmlich als ein solches der „natürlichen“ Unter- und Überordnung auf. Zwar wurde die gegenständliche Erscheinung des Eigentums durch Jahrhunderte als die Voraussetzung der Freiheit erkannt und deshalb bis zu so fortschrittlichen Denkern wie Kant, Schön und Lorenz von Stein dem eigentumslosen Knecht das politische Staatsbürgerrecht abgesprochen. Aber die Reduktion des Herr-Knecht-Verhältnisses auf konkrete Arbeitsverhältnisse spielte kaum eine Rolle. Daher kommt die relative Abstraktheit der Behandlung dieses Problems und daher auch die (wie bereits aufgezeigt, auch aus anderen ideologischen Wurzeln erfließende) Tendenz, in der revolutionären bürgerlichen Kritik das Herr-Knecht-Verhältnis auf ein Verhältnis des Herrn zu seinem Diener einzulegen. Erzählt John Locke, daß das Eigentum entstanden ist, indem der einzelne dazu überging, den in der Natur vorgefundenen Dingen etwas von seiner Arbeitskraft zuzusetzen und sie auf diese Weise in Besitz zu nehmen¹⁰, so bleibt diese Äußerung mehr oder weniger typisch für die gesamte ideologische Ausrichtung in der bürgerlichen Aufstiegszeit. Überall zeigt sich eine tiefsitzende Animosität gegen die Vorstellung, daß der Arbeiter es ist, der, indem er die Dingwelt verändert, nicht etwa, wie ihm dies als einem Freien und das heißt ohne Herrn Existierenden zweifellos gelänge, „spielt“ und sich schöpferisch entfaltet, sondern indem er sich selbst opfert (verdinglicht), „den Herrn“, wie Herbert Marcuse in einer Darstellung Hegels sagt, „davor bewahrt, der ‚negativen Seite‘ der Dinge begegnen zu müssen, derjenigen, wodurch sie zu Fesseln des Menschen werden“¹¹. Womit gleichzeitig ausgedrückt ist, daß im Abschluß der alten und im Übergang zur neuen Welt Hegel der erste außerhalb der rein ökonomischen und daher einseitigen Betrachtung war, der das Problem des Arbeiters (des „Knechts“, wie er noch immer sagt) modern stellt.

Die Verdinglichung des Arbeiters ist nicht, wie es auf den ersten Blick scheinen mag, das Ergebnis seiner Beziehung zum Gegenstand, den er bearbeitet, sondern seiner Beziehung zum Herrn, für den er unter Aufopferung seiner menschlichen Belange – aus welchen geschichtlichen Gründen und unter welchen radikalen oder milden Formen des Zwangs ist zunächst unerheblich – produziert. Dem Schein nach tut er es für sich, denn er muß leben, wie ebenso dem Schein [24] nach der Herr als der „eigentliche Produzent“ erscheint, denn er verfügt über Kenntnisse und „tut auch etwas“. Es bleibt zunächst unsichtbar, daß er diese Kenntnisse und dieses Tun gegen den Arbeiter zwecks dessen Unterwerfung unter seine eigenen Bedürfnisse wendet; würde der Arbeiter wie der Herr über die Mittel der Produktion verfügen, dann hätte er dieselben Kenntnisse und würde dasselbe tun können. Der Schein trägt darüber hinweg, daß dem verdinglichten Tun des Arbeiters der freie Genuß des Herrn entspricht, der davor bewahrt wird, „der negativen Seite der Dinge, wodurch sie zu Fesseln des Menschen werden, begegnen zu müssen“. Das Problem der Verdinglichung des Arbeiters ist also ein gesellschaftliches Problem, vermittelt durch Dinge innerhalb einer antagonistischen Beziehung. Soweinig man Hegel vorwerfen kann, daß er diesen Antagonismus zwischen dem Herrn und dem Knecht übersehen hat, so sehr hat er sich durch seine Abstraktionen, die gelegentlich den Schein besonderer Konkretheit an sich tragen, dazu verleiten lassen, die reine und isolierte Beziehung des Arbeiters zur Dingwelt überzubewerten. Deshalb kann ihm Marx mit Recht vorwerfen, daß bei ihm „das Bewußtsein als nur reines Bewußtsein nicht an der entfremdeten Gegenständlichkeit, sondern an der *Gegenständlichkeit als solcher* seinen Anstoß hat“¹². Die beiden zusammengehörigen Abschnitte in Hegels „Phänomenologie des Geistes“¹³, wovon der zweite Herrschaft und Knechtschaft behandelt, sind trotz ihrer Genialität heute kaum noch zu halten. Vergleicht man ihn mit den ungefähr gleichzeitigen Äußerungen Schillers, so ist hinsichtlich nicht nur der größeren Klarheit, sondern auch des zentraleren Begreifens der Entfremdung dessen Überlegenheit nicht zu übersehen¹⁴. Immerhin beweist Hegel seinen intellektuellen Kollegen bis zum heutigen Tage, wie man ernste soziale Probleme ungeniert in

¹⁰ J. Locke, Zwei Versuche über die Regierung, 1906, S. 104.

¹¹ H. Marcuse, Vernunft und Revolution, 1962, S. 110.

¹² MEW Bd. 40, S. 581.

¹³ G. W. F. Hegel, Phänomenologie des Geistes, 5. Auflage, 1949, S. 133–150.

¹⁴ F. Schiller, Briefe über die ästhetische Erziehung des Menschen (niedergeschrieben 1793/94), 3. und 6. Brief.

Angriff nimmt, ohne vor den Machthabern zu erröten. Aber in vielem konstruiert er idealistisch, so etwa in seiner Aussage, daß die Arbeit „bildet“, weil sie „gehemmte Begierde“ ist¹⁵. Das läuft auf eine Beschönigung des verdinglichten Bewußtseins des Arbeiters hinaus.

Diese Beschönigung ist nur ungewollt passiert, nicht beabsichtigt; sie ist vor allem keine Rechtfertigung wie Jahrtausende vorher und bis in unsere Tage nachher. Seit Aristoteles und folgend über Chrysostomus und Augustinus bis zu Thomas von Aquin galt der Dienende (Sklave) als „ein beseeltes Besitzstück, gleichsam ein Werkzeug seines Herrn“¹⁶, und das noch zu einer Zeit, da die Parole „Stadtluft macht frei“ bereits das öffentliche Bewußtsein erobert hatte. Jedoch hat auch diese neue bürgerliche Stadtluft nur die negative Freiheit des einzelnen zu bewirken vermocht, aber bis in das 19. Jahrhundert hinein nicht seine Gleichberechtigung. Der Arbeitende und Dienende wurde als minderwertig und der menschlichen Würde, die der Freiheit vorausgeht, nicht mächtig deklariert. Diese Würde sprach der Bürger nur sich zu, und zwar ausdrücklich kraft seiner Verfügungsgewalt über Eigentum. Verblüffend ist allerdings die Offenheit, mit der man damals im Gegensatz zu heute diesen Standpunkt vertrat, so etwa, wenn Wieland die unteren Klassen von der politischen Mitbestimmung ausgeschlossen wissen möchte, weil sie unter dem Drucke der Arbeit und Armut sich [25] nicht um höhere Dinge kümmern können¹⁷ (zu letzterem ist auch bemerkenswert die scharfe Kritik Hegels in seiner Rechtsphilosophie). Nach Kant sind Hausdiener, Ladendiener, Tagelöhner und Friseur (als Beispiel für das niedere Handwerk) nicht „Bürger“, weil dem Angehörigen dieser Schichten zur Gleichberechtigung die Voraussetzung fehlt, „daß er sein eigener Herr sei, mithin irgendein Eigentum habe“¹⁸. Die ideologische Logik tendiert auf den folgenden Zusammenhang: Knecht – kein Eigentum, durch das er sein eigener Herr wird – keine Fähigkeit zum Gebrauch der Freiheitsrechte (Marsilius, Milton, Locke, Schön und viele andere) – keine „Person“ – kein Angehöriger der Gesellschaft („gehört nicht zum Staate“, sagt Cromwell) – kein Wahlrecht – passives Objekt der „Wohlgesinnung“ des Bürgers und des Gebildeten. Zu welchen Ergebnissen diese Wohlgesinnung geführt hat, zeigte die gewaltige Not des 19. Jahrhunderts und die ausnehmend geringe Zahl der Intellektuellen (von Lorenz von Stein bis zu den Kathedersozialisten), die darum in Sorge geraten waren; die meisten übernahmen die Rolle der wortreichen Rechtfertigung.

Das seit dem 18. Jahrhundert zu großer Bedeutung gelangende ironische Ausspielen des Dieners gegen den Feudalherren und die Idealisierung dieser Dienerfigur als Symbol des „Volkes“ verläuft der obigen Tendenz völlig parallel. Der Widerspruch ist offenbar und beweist, welcher Sprünge eine Ideologie fähig ist, wenn es um das Klasseninteresse geht. Gewiß ist die typische Dienerpsychologie dieser Art der kritischen Auseinandersetzung mit dem Adel entgegengeronnen. Gewiß auch blieb ihr kaum ein anderer als dieser Weg, weil keine der vorhandenen arbeitenden Schichten die notwendige Voraussetzung mitbrachte, um ihr in gleich wirksamer Weise dienen zu können, obgleich selbstverständlich irgendwann und dann von ihnen allen in einem gesellschaftskritischen Sinne die Rede war. Das Bauerntum, dessen Freiheitsbewegungen das Bürgertum sporadisch unterstützte, war keine städtische Schicht und wirkte durch seine antifeudalen Tendenzen nicht weit genug ins Zentrum des bürgerlichen Lebens, denn der eigentliche Kampf mit dem Adel vollzog sich in den Städten. Das Handwerkertum stand trotz seines Kampfes gegen die adeligen Herrschaftsansprüche sozial nicht in einer unmittelbaren Beziehung zum Adel, sondern gleichsam neben ihm. Das städtische unproduktive Dienst- und Hilfsproletariat besaß nicht die geringste gesellschaftspolitische Bedeutung und hatte gleichfalls keine direkte Berührung mit dem Adel. Desgleichen das Manufakturproletariat, das überdies sich in einer unmittelbaren Abhängigkeit nicht vom Adel, sondern vom Bürgertum selbst befand. Seine kritische Inanspruchnahme hätte eine Selbstkritik des Bürgertums bedeutet. Bleibt die Dienerschicht. Welchen Platz sie im kritischen Bewußtsein des aufkommenden Bürgertums einnimmt, haben wir gesehen. Das Überwiegen der bloß ironisch-humoristischen Darstellung der Dienergestalten

¹⁵ G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, 1949, S. 149.

¹⁶ A. M. Knoll, *Katholische Kirche und scholastisches Naturrecht*, 1962, S. 26 f. und a. a. O.

¹⁷ J. Habermas, *Strukturwandel der Öffentlichkeit*, 1962, S. 116 f. – Ausführliches Material zu dieser Frage in meiner Schrift: *Zur Geschichte der bürgerlichen Gesellschaft*, 1949.

¹⁸ Zitiert nach ebenda, S. 125 f.

über die tragische hat neben den erwähnten Gründen auch in dieser ihrer sozialen Randexistenz seinen Grund. Der Diener ist für das öffentliche Leben zu wenig typisch, um zum Kristallisationspunkt echter tragischer Verwicklungen erhoben zu werden.

[26] Andererseits bringt er den Vorzug mit, als lebendig und stets unwiederholbar auftretendes Individuum dem Herrn zu widerstehen. Die Renitenz ist hier noch subjektiv und nicht kollektiv ausgerichtet wie beim Arbeiter, bei dem selbst der subjektive Widerstand sich in bestimmten, vom gesetzmäßig funktionierenden Arbeitsraum her vorgezeichneten Bahnen vollzieht. Der Knecht ist in der Gestalt des Dieners ein nicht produzierender, sondern nur dienender. Daher ist er nicht verdinglicht, sondern unterliegt nur der Kategorie der menschlichen Entfremdung, und selbst sein Kampf gegen diese Entfremdung spielt sich auf eine stets subjektiv gefärbte Weise ab. Dichterisch ist auch der Kampf des Arbeiters rein individuell gestaltbar. Aber es treten sehr bald wesentliche Schranken auf: Das „typische Arbeiterschicksal“ wirkt ins Zentrum der Handlung. Auch in der geschichtlichen Realität bleibt dieser Unterschied entscheidend. Nach der anderen Seite hin bedeutet das Gesetzmäßig-Verdinglichte im Schicksal des Arbeiters den Gewinn einer gewissen Macht. Der Knecht ist vereinzelt, er muß die Situation dem Herrn gegenüber von Fall zu Fall beherrschen lernen und ist von dessen Willkür und Laune weitgehend abhängig. Er ist sozial schwach; sein bestes Kampfmittel ist daher nicht die kollektive Drohung, sondern die subjektive Schlaueit. Auch dadurch entsteht eine gewisse Abhängigkeit des Herrn vom Knecht, daß er ihm persönlich vertrauen muß, während beim Arbeiter der „Vorgesetzte“ nicht persönlich zur Geltung kommt, sondern über den von ihm streng geordneten und „objektiv“ sich darstellenden Arbeitsprozeß. Daher fühlt sich der Knecht eigentlich nur beim Herrn zu Hause, der Arbeiter aber im Kollektiv der Fabrik und in der Gewerkschaft. Die Freiheiten des Knechts sind seine unverdinglicht eigenen. Die Freiheiten des Arbeiters dagegen sind normiert und in ihrer verborgenen Bedeutung Freiheiten der Integration in die verdinglichte Welt. Kann der Knecht in gewisser Weise an der Freiheit seines Herrn teilnehmen, etwa indem er mit ihm reist, so der Arbeiter nur außerhalb der „Ordnung“, die ihn aber überallhin verfolgt, denn sie ist eine totale und selbst in die Freizeit reichende. Um bei dem angeführten Beispiel zu bleiben: Das Reisen des Arbeiters ist wesentlich nur „Erholung“, aber nicht Teilnahme an der von allem Zwang freien Muße des Herrn, der er, weil dem Herrn persönlich, auch der Sache nach fern ist. Deshalb geht der Kampf des Knechts darum, am Bewußtsein des freien Herrn, es sogar mitgestaltend und zeitweise beherrschend, teilzunehmen. Gelingt dies, so wird der Knecht zum Herrn und der Herr zum Knecht, indem er mit seiner Lebenserfahrung den Herrn „bildet“ und nicht umgekehrt. Der Kampf des Arbeiters dagegen strebt danach, sich vom Bewußtsein des Herrn überhaupt loszulösen, es zu überwinden und auf diesem Wege den Herrn überhaupt zu überwinden. Die Folge muß die sein, daß die Durchbrechung des Bewußtseins des Herrn durch den Arbeiter zu einer geschichtlich nur höchst seltenen Gelegenheit wird, die zudem auszunützen seine eigene verdinglichte Kraft nicht reicht, sondern zu der er sich wohlmeinender Intellektueller bedienen muß (der wenigen, die keine Luckys sind).

Weil der Diener stets als einzelner dasteht, ist sein Verhältnis zum [27] Herrn weniger ein soziales als ein moralisches. Es gibt für ihn keine Verabredung, keine Verschwörung wie beim Arbeiter. Will der Diener gegen seinen Herrn bestehen, so muß er als Träger eines moralischen Prinzips erscheinen, möge es sonst welcher Art immer sein: das des Vertrauens, der moralischen Überlegenheit, der größeren Schlaueit und Sach- oder Lebenskenntnis usw. Deshalb variiert er die Anwendung dieses Prinzips ununterbrochen, und sei es auch, wie bei Sachar, um zu beweisen, daß er sich gegen die totale Unterwerfung durch schlaues Nichtstun zur Wehr setzen kann.

Im Vergleich zum Diener ist der Herr nicht wegen irgendwelcher Kenntnisse und lebenswichtiger Erfahrungen ausgezeichnet, sondern durch sein bloßes Dasein als Herr. Ja, noch mehr als das: Er darf sich durch keine besonderen verwertbaren Kenntnisse auszeichnen, soll seine Würde keinen Schaden nehmen. In der Adelsgesellschaft wird der einer besonderen Betätigung Zuneigende zum Außenseiter gestempelt, und man betrachtet ihn wie einen nicht Dazugehörigen:

„Leicht angeekelt ging der Fürst in den Salon von nebenan ... Unter diesen Herren galt Don Fabrizio als ein extravaganter Mensch; sein Interesse für die Mathematik wurde nahezu als eine sündige Perversion betrachtet, und wäre er eben nicht der Fürst von Salina gewesen, hätte man ihn nicht als

vorzüglichen Reiter und als unermüdlichen Jäger gekannt, hätte man nicht gewußt, daß er ganz durchschnittlich Frauen liebt, so wäre er Gefahr gelaufen, dank seinen Parallaxen und Teleskopen aus ihrer Gesellschaft verbannt zu werden.“¹⁹

Die unnachahmlichen Vorzüge des Herrn, die in äußeren Eigenschaften, aber unter keinen Umständen in besonderen Kenntnissen bestehen dürfen, schließen nicht nur den Diener aus dem Herrndasein aus, sondern jeden nichtadeligen Menschen, so auch den Bürger, selbst den durch Vermögen oder Kenntnisse hervorragenden. So gerät der Bürger unversehens auf eine Stufe mit dem Knecht, er gehört zum „Volke“. Diese beleidigende Behandlung des Bürgers ist einer der Anlässe für seinen Kampf gegen den adeligen Herrn, mit der gleichzeitigen ideologischen Ausnützung dieser vom Feudalismus gezogenen Grenze zwischen dem Adel und den übrigen Klassen, sich mit dem Volke wenn nötig gleichzustellen und es gegen den Adel auszuspielen. Wagen es die Bürger gelegentlich der einberufenen Ständeversammlungen in Frankreich, den Stand des Adels um eine vorübergehende Zusammenarbeit zu bitten, so ist die Antwort zumeist kalt ablehnend und höhnisch. Die gesellschaftliche Kluft zwischen dem Adel und dem Bürger ist nicht geringer als jene zwischen diesem und dem Bauern. Mit ein Grund für den Bürger und dessen intellektuelle Ideologen, dem Herrn durch den Nachweis seiner Nichtigkeit angesichts der besseren Eigenschaften seines Dieners, der sich überdies durch seine Nähe zum Herrn glänzend zur Widersacherrolle eignet, eins auszuwischen.

Wie und wodurch sich der Herr dem Bürger überlegen dünkte, charakterisiert Goethe in der folgenden Weise. Der Herr verhält sich nach dem Prinzip: „Was bist du?“ Der Bürger dagegen, der nicht wie [28] der Herr etwas „scheinen“ soll, sondern nur etwas „sein“ – „was er scheinen soll (d. h. will, indem er den Herrn nachahmt, L. K.), ist lächerlich und abgeschmackt“ – nach dem Prinzip: „Was hast du? welche Einsichten, welche Kenntnisse, welche Fähigkeiten, wieviel Vermögen?“ Was dagegen den Herrn zum Herrn macht, ist seine „Persönlichkeit“, die in ihrer Art unnachahmlich ist durch folgende Eigenschaft: „Je ausgebildeter seine Bewegungen, je sonorer seine Stimme, je gehaltener und gemessener sein ganzes Wesen ist, desto vollkommener ist er.“²⁰ In „Wilhelm Meisters Lehrjahre“ läßt Goethe die Heldin von Widerwillen geschüttelt sein, weil der Bischof der Herrnhuter als ehemaliger Handwerker sich von einer Majorin die Hand küssen läßt.

Dieses starsinnige Bestehen auf der Anerkennung des Bevorzugtseins durch bloß äußere Merkmale hat (obgleich es auch seine Ideologen gefunden hat²¹) selbstverständlich erst recht die ironische Kritik der bürgerlich oppositionellen Intellektuellen angereizt. Das naheliegende literarische Werkzeug dieser Kritik war aus den bereits erwähnten Gründen der Diener. Wie der Arbeiter befindet sich auch der Diener mit seinem Herrn in einem „Kampf auf Leben und Tod“ (Hegel). Aber am Ende steht stets die Versöhnung – daß in Becketts „Endspiel“ und in Brechts „Pantaleone“ die Diener ihre Herren verlassen, ist eine moderne Version –, während beim Arbeiter an die Stelle der Versöhnung bestenfalls die zeitweilige Integration tritt. Der Arbeiter steht ständig an der Grenze der Revolte gegen seine Welt, gegen das Herr-Knecht-Verhältnis überhaupt; eine wirkliche Versöhnung kennt er nicht. Seit Gerhart Hauptmann, Emile Zola und Arno Holz über die von Arbeitern selbst hervorgebrachte Arbeiterdichtung bis zu den zwanziger Jahren und ihren zahllosen dichterischen Äußerungen zum Arbeiterproblem wiederholt sich diese Tendenz in endlosen Variationen. Seither ist die Sachlage nur verdeckter, aber nicht aufgehoben (vgl. unseren Abschnitt über den Arbeiter). Das Erlebnis der „düsteren Macht“ der Arbeiterwelt im begrenzten Felde zwischen Fließband und Revolte beunruhigt heute noch den Herrn unserer Zeit, den Bürger, wie ehemals. Konnte der Diener nach dem Begriff des aufsteigenden Bürgertums seine Rolle übernehmen wegen seiner menschlichen Eigenschaften, so der Arbeiter wegen seiner unmenschlichen. Marx unterstreicht diesen Tatbestand energisch:

„Wenn die sozialistischen Schriftsteller dem Proletariat diese weltgeschichtliche Rolle zusprechen, so geschieht dies keineswegs ... weil sie die Proletarier für Götter halten. Vielmehr umgekehrt. Weil die Abstraktion von aller Menschlichkeit, selbst von dem Schein der Menschlichkeit (der bei den

¹⁹ G. T. di Lampedusa, Der Leopard, 1962, S. 307.

²⁰ Zitiert nach J. Habermas, Strukturwandel der Öffentlichkeit, 1962, S. 24 f.

²¹ Hervorragend Hippolyte Taine (1828–1893), Die Entstehung des modernen Frankreich, 1936.

*besitzenden Klassen, wie Marx vorher ausführt, als Schein noch vorhanden ist, L. K.), im ausgebildeten Proletariat praktisch vollendet ist, weil in den Lebensbedingungen des Proletariats alle Lebensbedingungen der heutigen Gesellschaft in ihrer unmenschlichsten Spitze zusammengefaßt sind ...*²²

Wie Marx die Entmenschlichung wesentlich versteht, nämlich nicht [29] bloß ökonomisch, wie ihm die „kritische Kritik“ (Marx) gerne unterstellt, zeugt der folgende, an Schillers Definition des Menschen als eines „spielenden“ erinnernde Ausspruch – der allerdings heute dahingehend zu variieren wäre, daß die gewonnene Zeit, von der Marx spricht, so sehr in den Prozeß der kapitalistischen Entfremdung hineingezogen ist, daß sie die wirkliche Zeit vernichtet:

*„Zeit zu menschlicher Bildung, zu geistiger Entwicklung, zur Erfüllung sozialer Funktionen, zu gegenseitigem Verkehr, zum freien Spiel der physischen und geistigen Lebenskräfte ... reiner Firlefanz!“*²³

Die bürgerliche Theorie, speziell die Grenznutzentheorie, rechnet uns vor, daß der Profit des Unternehmers nichts anderes sei als das gerechte Entgelt für das Risiko und den Entgang des Genusses, den der Kapitalist beim sofortigen Verbrauch des Kapitals haben könnte. Ist es schon einmal dieser Theorie eingefallen, das Risiko zu berechnen, mit dem der Arbeiter seine Freiheit, seine Gesundheit, seine gesamte menschliche Existenz einsetzt?! Hat man schon je das Ausmaß des Genusses berechnet, das dem Arbeiter entgeht, sobald er die Tore der Fabrik durchschritten hat?! Das Kapital des Arbeiters ist sein Menschentum, das zu genießen er ebenso Anspruch hat wie angeblich der Kapitalist auf den Genuß seines Kapitals. Aber den Luckys ist es noch niemals eingefallen, diesen Vergleich auch nur in Erwägung zu ziehen.

Der bürgerliche, auch der „kritische“, weil von einem tiefen Mißbehagen befallene halbbürgerliche Ideologe vermeint die Welt zu verstehen, wenn er in der Mitte, bei den „höheren“ Dingen beginnt und nicht auf das die Totalität begründende historisch-konkrete Herr-Knecht-Verhältnis zurückgeht. Am Ende stehen daher zumeist Subjektivismus, Geschichtslosigkeit und leere philosophische Abstraktionen. In einem anderen Zusammenhang faßt Lukács diese Tendenz wie folgt zusammen:

*„Die Geschichtslosigkeit (in unserem Falle die Abstraktion vom Herr-Knecht-Verhältnis, L. K.) ... erscheint nur für die literarische Gestaltung in doppelter Form. Erstens beginnt und endet der Ablauf, der für den Menschen jeweils in Betracht kommt, mit seiner eigenen persönlichen Existenz ... Zweitens ist aber auch dieses Dasein für sich genommen ohne innere Geschichte. Das Wesen des Menschen ist eben – sinnlos und unergründbar – in die Welt ‚geworfen‘; es kann sich nicht in lebendiger Wechselbeziehung, in lebendigem Widerspruch zu ihr entfalten ... Natürlich läßt sich ein solches Prinzip nur in der abstrakten Philosophie mit voller Konsequenz durchführen, auch dort nur sophistisch, rabulistisch.“*²⁴

Die Abstraktion vom konkreten geschichtlichen und gesellschaftlichen Boden der philosophischen und literarischen Probleme verhilft zur wohlthuend empfundenen Abstraktion vom modernen Herr-Knecht-[30]Problem. Es erscheint entweder gar nicht oder nur selten und auch da nur randmäßig verzerrt. An die Stelle der einstigen Offenheit in der Apologie des Dieners der bürgerlichen Aufstiegszeit (auch hier mit der von uns bereits aufgewiesenen Einschränkung der allerdings ebenso offenen Zurücksetzung des Besitzlosen als der Freiheit nicht würdig) tritt das Verschweigen des Arbeiters in der Apologie der bürgerlichen Niedergangszeit.

[31]

²² MEW Bd. 2, S. 38.

²³ MEW Bd. 23, S. 280. Sperrung erfolgte durch den Autor dieses Buches.

²⁴ G. Lukács, Wider den mißverstandenen Realismus, 1958, S. 17 f.

Kapitalismus und Verdinglichung

Einen weiten Weg hat die Gesellschaft von der mittelalterlich-ständischen Naturalwirtschaft bis zur modernen Marktwirtschaft durchschritten. Alle vorkapitalistischen Gesellschaftsordnungen haben trotz ihrer grundlegenden Verschiedenheit doch gewisse Ähnlichkeiten aufzuweisen, sei es, daß das naturalwirtschaftliche Moment in der Produktion noch überall herrschend bleibt, sei es, daß mit Ausnahme der klassenlosen Urgesellschaft die Rolle des direkten ökonomischen Zwangs (Sklaverei, Leibeigenschaft, Frondienstpflicht) noch eine entscheidende Rolle spielt.

Die moderne Entwicklung der Produktivkräfte und der Produktionsweise ermöglichte sowohl die kapitalistische Verstädterung als auch die Umgestaltung der Klassengesellschaft in der Richtung des Verzichts auf den unmittelbaren ökonomischen Zwang, d. h. in der Richtung der Herausbildung einer gesellschaftlichen Lebensform, in welcher Aufrechterhaltung der Klassenordnung und Herstellung formaler individueller Bewegungsfreiheit einander nicht widersprechen, sondern ergänzen. Da aber gleichzeitig jede Klassenordnung ihrem innersten Wesen nach eine Ordnung der Herrschaft und der Ausbeutung ist und sein muß, ist diese Ergänzung keine solche der vollendeten Übereinstimmung, sondern verdeckt im Gegenteil nur den in allen Teilen herrschenden Widerspruch von Klassegegensatz und Freiheit, d. h. sie macht ihr wahres Wesen unsichtbar. Hierbei spielt gewiß auch das gewöhnliche, egoistische Klasseninteresse der Herrschenden eine gewichtige Rolle. Aber der Unterschied zwischen jeder vorangegangenen und der modernen Klassengesellschaft, ist der, daß das Ausbeutungsverhältnis früher stets und für jeden offen zutage trat, daher der Zwang an die Stelle der „Überzeugung“ treten mußte, dagegen die Eigenart und Kompliziertheit des modernen gesellschaftlichen Lebens den Widerspruch zwischen formaler Freiheit und praktischer Unterworfenheit für den naiven Blick unsichtbar macht. Abgesehen davon, daß das Überflüssigwerden des äußeren Zwangs noch ökonomische Gründe hat, eben im Charakter der modernen Produktionsweise begründet liegt, die den Arbeiter auf andere Art sich unterwirft, nämlich durch die Notwendigkeit des Verkaufs seiner Arbeitskraft an die Besitzer der Produktionsmittel – abgesehen davon also, gewinnt in diesem Prozeß der Fesselung des Menschen an die kapitalistische Lebensform noch jene Erscheinung eine geradezu grundlegende Bedeutung, die Marx als Fetischismus, Verdinglichung und Entfremdung bezeichnet. Allerdings sind diese drei Ausdrücke je nach der in Frage stehenden Seite der Problematik in bestimmter Weise variiert aufgefaßt.

Fetischismus und Verdinglichung – über die Entfremdung sprechen wir später – sind wesentliche Erscheinungen der Verdunkelung des ökonomischen Prozesses. Ihre Wesenheit liegt darin, daß die ihnen zugrundeliegenden menschlichen Beziehungen als solche von äußeren und übermenschlichen oder gar dinglichen Beziehungen erscheinen. Dafür gibt es hauptsächlich vier Gründe. Erstens die Individualisierung der Gesellschaft in autonome Subjekte, wodurch das Zusammenwirken der subjektiven Handlungen im Prozeß unüberschaubar wird. Zweitens die weitgehende gesellschaftliche Arbeitsteilung, wodurch die einzelnen Gebiete der subjektiven Tätigkeit sich stark verselbständigen und die Tatsache der Individualisierung bis zur Zersplitterung und Atomisierung gesteigert wird (Erscheinung der sogenannten kapitalistischen Anarchie). Drittens die Arbeitsteilung innerhalb der einzelnen Produktionsstätten, wodurch das innere Band zwischen dem unmittelbaren Produzenten, d. h. dem Arbeiter, und dem Produkt zerrissen wird; kein Arbeiter kann angesichts des fertigen Produktes sagen: Das habe ich gemacht. Viertens die nicht zuletzt auch auf der Grundlage dieser Trennung von Arbeiter und Produkt gleichsam als „naturgemäß“ sich ergebende Möglichkeit für den Unternehmer, sich das Produkt anzueignen und auf dem Markte zu veräußern, wodurch die dahinterstehende Tatsache verschleiert wird, daß er sich dieses Produktes kraft seiner mit Hilfe des Besitzes an Produktionsmitteln bestehenden Verfügungsgewalt über Menschen bemächtigt. Der Umstand, daß in der kapitalistischen Gesellschaft sich alle Produktionsmittel in privatem Besitz befinden, formt und bestimmt bis ins letzte die Art und Weise, wie sich die in den Punkten eins bis drei aufgezählten Erscheinungen der Individualisierung, wie der gesellschaftlichen und betrieblichen Arbeitsteilung, konkret gestalten, d. h. eine typisch kapitalistische Wesenheit erhalten. Auch in einer sozialistischen Gesellschaft ohne Privateigentum an den Produktionsmitteln gibt es selbstverständlich diese beiden Formen der Arbeitsteilung und individuelle Bewegungsfreiheit, aber sie bedeuten auf diesem gesellschaftlichen Boden etwas völlig anderes.

Es kann uns hier in diesem, den eigentlichen Themenkreis nur vorbereitenden Kapitel nicht darum gehen, das ganze komplizierte Phänomen der Verdinglichung eingehend darzustellen. Wir müssen uns mit den allgemeinsten Hinweisen begnügen, und es erscheint uns am zweckmäßigsten, wenn wir in Vorbereitung der späteren Darstellung der Entfremdung jene Hauptzüge der Verdinglichung herausstellen, wie sie Marx speziell am Phänomen der Ware aufzeigt.

Was wir gegenständlich und unter der Bedingung der kapitalistischen Austauschverhältnisse „Ware“ nennen, ist nichts anderes als Ausdruck menschlichen Geschehens, allerdings ökonomischen Geschehens, d. h. von solchem, das sich um Gegenstände der Bedürfnisbefriedigung dreht. Alles ökonomische Geschehen drückt nichts anderes [33] aus als eine bestimmte Form von Beziehungen zwischen Menschen. Die ökonomischen Gegenstände sind nicht autonome Kategorien, die menschliches Geschehen veranlassen, sondern umgekehrt bloßer Ausdruck, festgeronnener „Extrakt“ von Beziehungen zwischen Menschen, die hier, d. h. im Raume ökonomischer Betätigung, ihr Interesse auf Gegenstände der Bedürfnisbefriedigung richten. Die auf diesen Nachweis gerichtete Marxsche Analyse der Ware zeigt also zunächst zwei Ergebnisse: einmal, daß die Ware in der konkreten Form, wie sie uns in der kapitalistischen Ordnung begegnet, mehr ist als ein bloßer „Gegenstand“, nämlich eine gesellschaftliche Beziehung ausdrückende ökonomische Kategorie; und zum anderen, daß sie in dieser Gestalt die Zelle der Entfaltung des gesamten ökonomischen Prozesses im Kapitalismus ist. Die Analyse der Ware ist deshalb so interessant und für unsere späteren Darlegungen bedeutungsvoll, weil sich schon in diesem einfachsten Element der kapitalistischen Ökonomie zeigen läßt, daß der Prozeß der kapitalistischen Gesellschaft sich dem an ihm beteiligten Individuum gegenüber entfremdet und den fetischistischen Charakter annimmt, den Charakter einer gleichsam autonomen, den Menschen beherrschenden und verdinglichten Gegebenheit.

Nehmen wir eine bestimmte Ware, etwa ein Paar Schuhe, und betrachten wir sie, so gibt sie sich als bloßer Gegenstand. Aber dieser Gegenstand ist nicht Ware, weil er Gegenstand des Konsums schlechthin ist, sondern weil er gleichzeitig Objekt des Austausches auf dem Markte ist, er ist Ware, weil er – zwar unter der Voraussetzung (!), ein Konsumbedürfnis zu befriedigen – in erster Linie zum Zwecke des profitablen Austausches gegen Geld und über dieses gegen andere Waren produziert worden ist. Die Ware ist das Produkt „unabhängig betriebener Privatarbeit“ (Marx) zum Zwecke des Austausches auf dem anonymen Markt.

Schon in diesem Punkte zeigt es sich, daß die Ware nur innerhalb einer bestimmten, nämlich mehr oder weniger marktmäßig organisierten Tauschgesellschaft zur Ware wird. Aber dabei kann nicht stehengeblieben werden. Denn wenn die Ware sich auch gegen Geld und schließlich gegen eine andere Ware austauscht, so vollzieht sich dieser Tausch nicht willkürlich, sondern nach bestimmten Gesetzen, und diese Gesetze sind ihrerseits nur solche des menschlichen Verhältnisses, der menschlichen Beziehungen. Zunächst weiß jeder, daß die Ware heute zumeist das Erzeugnis eines Kollektivs von Arbeitern ist und daß der Besitzer sie sich kraft seiner Verfügungsgewalt über die Produktionsmittel angeeignet hat. Die Ware verbirgt also unter dem naiven Schein, eine rein gegenständliche und damit harmlose Gegebenheit zu sein, das Verhältnis Kapital-Arbeit. Aber darüber hinaus verbirgt sie unter diesem Schein noch etwas anderes. Sie bietet sich dem Käufer nicht zu einem Preise an, der zufällig und willkürlich ist (möge auch das Moment der Zufälligkeit eine gewisse, den Preis variierende Rolle spielen), sondern wesentlich zu dem Preis, den der Mensch zahlen mußte, als er sie herstellte: Sie verbirgt unter dem Schein einer harmlosen Gegenständlichkeit die Summe aller Anstrengungen und Opfer, die sich (durch Zeit gemessen) in Arbeit ausdrückt, und sie fordert von [34] der Ware, gegen die sie ausgetauscht wird, nicht betrogen zu werden, d. h. ungefähr ebensoviel festgewonnene Arbeit zu enthalten. Die Ware drückt also, wie wir nunmehr klar einsehen können, ein Verhältnis zwischen Menschen aus: einerseits das Verhältnis zwischen Kapital und Arbeit und andererseits das Verhältnis zwischen Arbeit und Arbeit. In der Gesamtheit des Warenaustausches treten alle Arbeiter der kapitalistischen Gesellschaft in Beziehung zueinander; die Summe aller Waren ist nichts als der Ausdruck der Totalität der ökonomischen Beziehungen einer bestimmten kapitalistischen Gesellschaft. (Es müßte hier noch hinzugefügt werden, daß in dem durch die Ware ausgedrückten Verhältnis zwischen Kapital und Arbeit sich noch jene Beziehung zwischen Arbeitskraft und konkreter

Arbeit verbirgt, wodurch die Tatsache des kapitalistischen Verhältnisses des Mehrwerts verdeckt wird, und so weiter.)

Im bürgerlichen Bewußtsein ist die Ware eben nur eine Ware, ein Gegenstand der Bedürfnisbefriedigung, dessen Preis sich danach richtet, ob viel oder wenig davon da ist, ob die einzelnen Individuen viel oder wenig davon „haben“ und nach der Menge der mit diesen Gegenständen zu befriedigenden Bedürfnissen (Grenznutzentheorie). Den durch die Ware verdeckten Gehalt erkennt daher dieses Bewußtsein nicht, woraus jene eigenartige Vorstellungswelt resultiert, in welcher die gegenständlichen Beziehungen auf dem Markte Selbständigkeit erhalten, sich als übermenschliche Macht geben, denen der Mensch als Vermittler, spekulierender Kalkulant, bestenfalls als kluger Arzt sich zugesellt, der Maßnahmen zur Verhinderung der schlimmsten Gefahren und Unfälle im Wechsel von Konjunktur und Krise ergreift. Der Bruch zwischen Mensch und Prozeß, zwischen individuellem Wollen und objektivem Geschehen ist vollzogen und innerhalb der kapitalistisch-individualistischen Ökonomie durch nichts zu überbrücken. Die entfremdete Gegenständlichkeit tritt dem Menschen als autonome Macht gegenüber. Marx drückt das u. a. so aus, daß er sagt, die der Ware eigene Täuschung bestehe darin, daß das „gesellschaftliche Verhältnis der Produzenten zur Gesamtheit als ein außer ihnen existierendes gesellschaftliches Verhältnis von Gegenständen“ erscheint.

Ist die Täuschung aber schon der Ware, der Zelle des ökonomischen Prozesses eigen, so ist klar, daß auf den weiteren Stufen der Entfaltung des gesellschaftlichen Prozesses sie noch allgemeiner wird. Die völlige Entfremdung ist das Resultat.

Der bürgerliche Intellektuelle unterliegt im Grunde genau demselben ideologischen Gesetz wie der Geschäftsmann oder der einfache Mann der Straße. Dieses Gesetz besteht im Widerspruch zwischen dem überschaubaren und stets weiter rationalisierbaren Teilgebiet und dem Gesamtgebiet, dem totalen Prozeß. Selbst da, wo der bürgerliche Betrachter dem Teilgebiet – für ihn dem „Problem“ – aktiv begegnet, d. h. es verbessern und verändern möchte, nimmt er die ihm innewohnende Struktur hilflos hin. Das ist übrigens auch der wahre Grund für die bloß oberflächlich beschreibende Verhaltensweise der „empirischen Soziologie“. Der Schein, der dem Teil anhaftet, wird für das Ganze genommen. So heißt es in einem Unternehmerbrief des [35] deutschen Industrieinstituts triumphierend: „Bemerkenswert ist, daß drei Viertel (75 Prozent) der Industriearbeiter (Deutschlands, L. K.) es ablehnen, sich als ‚Proletarier‘ zu bezeichnen. Fast einem Fünftel (19 Prozent) der Gesamtheit und einem Drittel der jüngeren Jahrgänge ist dieser Begriff unbekannt.“²⁵ Bei gewissen primitiven Völkern besteht kein Wissen darüber, daß zwischen der Vereinigung zweier Menschen verschiedenen Geschlechts und der Geburt eines Kindes ein Zusammenhang besteht. Das Institut der deutschen Unternehmer würde daraus schließen, daß es wirklich so ist. (Denn das „Teilgebiet“ der geschlechtlichen Beziehung und das „Teilgebiet“ der Geburt weisen keinen „empirisch“ sichtbaren Zusammenhang auf.)

Das Teilgebiet kann als Teilgebiet nur funktionieren, und das heißt in das ihm grundsätzlich fremd gegenüberstehende „äußere“ Geschehen einigermaßen integriert werden, weil ständig irrationale, für den Beteiligten als „soseiend“ hingegenommene Faktoren der Außenwelt als Voraussetzungen seines Funktionierens in es eindringen. Was allein „erkannt“ wird, sind die äußerlich überschaubaren und berechenbaren Vorgänge, nicht jedoch diese Voraussetzungen, aus denen sich die Teilerscheinung überhaupt erst wahrhaft begreifen läßt. Daher wohnt dem Teilgebiet die Tendenz inne, sich zu verfestigen, eine „eigene Gesetzmäßigkeit“ hervortreten zu lassen. Dieser Schein einer inneren und unabhängigen Gesetzmäßigkeit entsteht aus der Starrheit der Oberfläche, die ja nur das sich wiederholende „Gegebene“ sichtbar werden läßt, jedoch nicht das Wesen, das sich nur aus dem erkannten Wesen der Voraussetzungen erkennen läßt. Was daher im Dienste des erstrebten „widerspruchslosen“ Begreifens des Teilgebiets regelmäßig eliminiert wird, sind die außerhalb dieses Teilgebiets in der Totalität des Prozesses sich durchsetzenden Bewegungs- und Entwicklungstendenzen, und das bedeutet das wahrhaft „Gesetzmäßige“ (wenn auch nicht „Naturgesetzliche“, wie oft mißverständlich angenommen). Weil der „empirische“ oder „rationalistische“ Teildenker diese Tendenzen nicht beachtet, sondern als irrationale (und wie wir noch sehen werden: verdinglichte) Faktoren voraussetzt,

²⁵ Unternehmerbrief des Deutschen Industrieinstituts, Teil II, 18. April 1963, S. 4.

abstrahiert er von einem der wesentlichsten Momente nicht nur der Realität überhaupt, sondern auch des Teilgebiets selbst. Schon aus diesem Grunde kann er bloß beschreiben und niemals verstehen. Und da Beschreibung und Verstehen sich unterscheiden wie Stehenbleiben beim verdinglichten Schein dort und Enthüllung des verborgenen Wesens hier, so gelangt er nur zu solchen „Lösungen“ der gestellten Probleme (z. B. des Problems der wachsenden Jugendkriminalität in der bürgerlichen Welt), die nur Scheinlösungen, mit dem Ziel der noch besseren „Integration“ in das „Gegebene“ und dem Effekt der weiteren Verschärfung des Problems, anbieten können.

Es rettet vor dieser Misere auch nicht die Flucht in die Anerkennung „Parteilichkeit“ der Wissenschaftler à la Popper²⁶ und auch nicht nur teilweise richtige, weil das Verdinglichungsproblem nirgends ernsthaft in Angriff nehmende (deshalb in der Literaturtheorie der üblichen bürgerlichen Dekadenz verfallende) Position Adornos²⁷, wonach „die Konzeption von richtiger Gesellschaft (Wertproblem) ... [36] entspringt aus der Kritik, also dem Bewußtsein der Gesellschaft von ihren Widersprüchen und ihren Notwendigkeiten“. Denn auch „Kritik“, selbst wenn sie sich dialektisch auf das gesellschaftliche Ganze richtet, kann die letzte Wahrheit verfehlen, wenn sie zu ideologisch verfährt und die primäre Bedingung, die Tatsache der Verdinglichung, nicht genügend beachtet und der Analyse unterwirft, weshalb Lukács²⁸ Adorno weit überlegen bleibt.

Zunächst ist die Erscheinung der Verdinglichung eine „kategoriale“²⁹ Bewußtseinstatsache. „Kategorial“ heißt hier so viel wie eine ideologische Bedingung praktischer Natur ausmachend; Marx spricht von den ökonomischen und soziologischen „Kategorien“ als den ideellen „Daseinsbedingungen“ für das praktische Verhalten der Individuen. Diese „gesellschaftlich gültigen, also objektiven Gedankenformen“ oder auch „Daseinsformen“ nehmen die „Festigkeit von Naturformen“ an³⁰. Fast alle ökonomischen Begriffe stellen solche „Kategorien“ dar, obgleich hinter deren verdinglichtem Schein sich nichts anderes verbirgt als ein Verhältnis zwischen ökonomisch tätigen Menschen. Nehmen wir ein Beispiel, das Marx selbst in diesem Zusammenhang nicht anführt, das aber deshalb besonders aufschlußreich ist, weil das subjektiv-tätige Element im Gegensatz zu anderen „Kategorien“ sichtbar bleibt. Die „Lohnarbeit“ ist für das bürgerliche Bewußtsein eine „Kategorie“ in dem Sinne, daß jemand auf Grund seiner Freiwilligkeit bereit ist, gegen Lohn zu arbeiten. In Wahrheit drückt die Lohnarbeit ein gesellschaftliches Verhältnis, und zwar ein Ausbeutungsverhältnis aus, das als solches erst durchsichtig wird, wenn die als schlechthin irrational begriffenen Bedingungen, nämlich die Eigentumsverhältnisse, nicht einfach als „naturegegebene“ Voraussetzungen genommen werden, sondern als strukturierendes Moment der Totalität, der die Lohnarbeit angehört. Als Teilgebiet ist allerdings der Vorgang der Lohnarbeit nicht anders denn als täuschende „Kategorie“ zu begreifen, d. h. als täuschende ideologische Bedingung für die „Freiwilligkeit“ des Arbeiters und das Funktionieren des kapitalistischen Prozesses überhaupt.

Das Wesentliche der „Kategorie“ besteht also darin, daß sie unter dem Schein rein dinglicher oder dingbezogener Vorgänge eine *Bewußtseinstatsache* bleibt, die nichts mit einem mystischen Unterworfensein unter Dinge oder eine Dingwelt von autonomer übermenschlicher Gewalt zu tun hat. Die Vorstellung einer solchen mystischen Abhängigkeit von dinglichen oder dinglich verfestigten Phänomenen kennzeichnet den Prozeß der Verdinglichung des Bewußtseins, und zwar des bürgerlichen. Innerhalb der unendlichen Vielfalt verdinglichter Vorstellungen, die von der dinglichen und wertmäßigen Selbständigkeit der arbeitsteilig für den Markt produzierten Waren bis zum Phänomen der „Vermassung“ und der „Herrschaft der Technik“ reichen, bleibt primär (wenn auch ihrerseits durch die arbeitsteilige Zerteilung des Produkts unter der Bedingung der antagonistischen Besitzverhältnisse veranlaßt) das Auseinanderbrechen von individueller, durch Freiheit bestimmter Zufälligkeit und objektiver, Dingcharakter aufweisender Notwendigkeit. Die „kategoriale“ Wesenheit [37] dieser

²⁶ F. Benseler, Die Wissenschaftsproblematik moderner anthropologischer Disziplinen, in: Die pädagogische Provinz, Heft 1–2, 1963, S. 86.

²⁷ Ebenda, S. 88.

²⁸ G. Lukács, Geschichte und Klassenbewußtsein, 1923, bes. das Kapitel: Warenstruktur und Verdinglichung.

²⁹ Zum soziologischen Begriff der Kategorie. Ausführliches bei L. Kofler, Geschichte und Dialektik, S. 65 f.

³⁰ K. Marx, Das Kapital, 1. Band, 1947, S. 81.

dialektisch unvermittelten Entgegensetzung liegt darin, daß sie die einzige praktische Möglichkeit bildet für das „richtige“ Funktionieren des Individuums im Dienste der Reproduktion des kapitalistischen Prozesses. Kennt die kapitalistische Ordnung keinen sichtbaren Zwang, oder besser, ist der Zwang durch die Verdinglichung des gesellschaftlichen Prozesses überflüssig geworden – Ersetzung der individuellen Beziehungen durch anonyme „Marktgesetze“ –, so kann sich die notwendige gesellschaftliche Reproduktion nur vollziehen, wenn der neue Zwang der „objektiven Notwendigkeiten“ die subjektiv „freien“ Entscheidungen ebenso hervorbringt, wie diese die objektiven Gegebenheiten. Das bedeutet, daß zu dieser Gegenseitigkeit das „kategoriale“ Bewußtsein der Herrschaft totaler Freiheit hier und verdinglichter Notwendigkeit dort als ideologische Voraussetzung gehört, denn bei einem Durchschauen eines oder beider dieser Momente würden entweder totale Willkür oder ebenso totale Vernichtung der Individualität die Folge sein (je nachdem, welche sonstigen Momente das eine oder das andere veranlassen). Tatsächlich entsteht bewußtseinsmäßig die Möglichkeit einer Revolution im Kapitalismus dort, wo der verdinglichte Prozeß als von den Menschen selbst „gemacht“ durchschaut wird – von den sonstigen Bedingungen für eine revolutionäre Auflehnung hier abgesehen. Deshalb kann es nicht einmal eine echte reformatorische Bewegung im Hochkapitalismus geben, wenn ihre führenden Gremien das Problem der Verdinglichung aus ihrem Denken und aus ihren theoretischen Arbeiten eliminieren.

Aber die Frage ist, wie sich „Notwendigkeit“ und „Subjektivität“ gegenseitig hervorbringen können, ohne sich zu vernichten. Haben wir gesehen, daß sich beide Momente so zueinander verhalten, daß sie ideologisch unvermittelt nebeneinander stehen bleiben und in dieser Gestalt von „kategorialer“ Bedeutung für den realen Prozeß des Kapitalismus werden, so ist noch nicht geklärt, wie diese dauernde ideologische Täuschung entsteht. Selbstverständlich spielen hier die Arbeitsteilung und die aus ihr entspringende individualistische Anarchie eine entscheidende Rolle. Damit ist jedoch eng verknüpft der Umstand, daß eine eigenartige Zuordnung jenes Moments vollzogen wird, das alle menschliche Tätigkeit begleitet, nämlich des Denkens. Entsteht aus der arbeitsteilig-anarchistischen Atomisierung ein für den einzelnen undurchschaubarer objektiver Prozeß, dem Naturcharakter anzuhaften scheint, so wird das Denken und damit Bewußtsein überhaupt nur dem Bereich des individuellen Geschehens zugesprochen, jedoch der Bereich des gesamtgesellschaftlichen Geschehens als naturhaft-gedankenlos aufgefaßt. Dem Scheine nach muß es so sein, denn denken kann nur der einzelne innerhalb des von ihm überschaubaren Teilbereichs und dieses nur durch ihn. Hier gibt es noch eine Identifizierung von Sein und Denken. Diese Identität verleugnet sich aber, sobald die Grenzen des Teilgebietes überschritten werden; hier erscheint die Wirklichkeit als ein naturhaft-dinglicher Prozeß. Nicht allein die „Unüberschaubarkeit“ des Ganzen ist der Grund für diese Haltung, denn die Unüberschaubarkeit muß selbst erst erklärt werden. Vielmehr ist es das unvermittelte Stehenbleiben beim individualistischen Einzel-[38]akt und dem Teilgebiet, die ihrerseits nicht aus dem Ganzen, d. h. seiner antagonistischen Struktur begriffen, sondern erlebnismäßig als soseiend hingenommen werden. Das „kategoriale“ falsche Bewußtsein bildet sich ein, beim Anfang, nämlich beim einzelnen, zu beginnen; es beginnt aber in Wahrheit in der Mitte, denn dieser einzelne ist in seinem Sosein nicht zufällig, sondern übernimmt eine ganz bestimmte Rolle innerhalb der antagonistischen sozialen Beziehungen.

Auch die Totalität dieser Beziehungen hat ihre eigenen Gedanken, sie ist nicht gedankenlos. Es sind dies die Gedanken der Theorie, Philosophie, Religion, Kunst, der verfestigten politischen Ideologien usw. Diese Gedanken sind zwar formell gesehen die Gedanken einzelner Personen, der Sache nach jedoch denkt die gesellschaftliche Totalität mit Hilfe ihrer Köpfe, sind es die Gedanken der Totalität. Auch sie sind weitläufig „kategorialer“ Natur insofern, als sie den aus der Praxis kommenden spontanen Gedanken der einzelnen gesellschaftlichen Individuen die ideologischen Impulse und Hüllen geben, die Begründungen und die festen Formen, wodurch diese Individuen erst in einer bestimmten, der gegebenen Realität angepaßten Weise praktisch werden. Erst jetzt ist der Kitt der Vermittlung zwischen dem Bereich der individuellen Freiheit und der objektiven „Naturgesetzlichkeit“ ein so recht fester geworden; erst jetzt ist die Gefahr voll und ganz gebannt, daß die Individuen aus ihrem Bewußtsein der Freiheit den Weg des Ausbruchs wählen.

Das Verhältnis zwischen dem naiven praktischen Denken und dem theoretischen ist das der ununterbrochenen Koordination, die ihrerseits ermöglicht wird durch dieselben Grundlagen der geschichtlichen, sozialen und politischen Erfahrung in einer bestimmten Epoche. Deshalb konnte Marx mit gutem Recht sagen, daß für gewöhnlich das herrschende Denken das Denken der Herrschenden ist, denn es ist das konkrete Verhältnis von „Herr und Knecht“ einer bestimmten Zeit, das dem denkenden wie dem naiven Geist die Probleme stellt, und es ist ebenso sicher, daß sie zumeist, wenn auch in einer oft subtilen und komplizierten Weise, im Sinne des Herrn „gelöst“ werden. Diese Lösungen bilden dann insgesamt das Bewußtsein einer bestimmten antagonistischen Gesellschaft. Ein Bewußtsein, ohne das sich die gesellschaftliche Reproduktion in der Gestalt des ständigen Umschlagens von individuellem Tun und objektivem Geschehen auf Grund der ideologischen Entgegensetzung von Freiheit dort und Naturgesetz hier nur unter den größten Hemmungen vollziehen würde, insbesondere deshalb, weil große Teile der in „knechtlichem“ Zustande befindlichen Menschen aus ihrem Bewußtsein der Freiheit allzu leicht die Konsequenz der sozialen Renitenz ziehen würden. (Wie stark diese Tendenz wirklich ist, beweist das vielfache Ausweichen in die subjektive Renitenz in den „ruhigen“ Zeiten.) Aber nicht nur um das Bewußtsein der „Knechte“ und deren „richtiges“ Handeln geht es, sondern auch um das „richtige“ Handeln der „Herren“ und um die ideologische Sicherheit, deren sie zur Rechtfertigung bedürfen.

Der Gedanke einer Ordnung ist also jeweils der Gedanke dieser Ordnung und mit ihr dialektisch identisch. Jedoch nicht a priori für [39] das Bewußtsein des einzelnen Individuums, das aus seiner „individualistischen“ Position heraus das Denken nur dem Teilbereich zuordnet und dem Ganzen abspricht. Selbst der berufsmäßige intellektuelle Geiststräger ahnt zumeist wenig von diesem Zusammenhang, weshalb er sich einbildet, rein kontemplativ zu verfahren, d. h. durch eine tiefe Kluft von der Realität getrennt zu sein, nur Gedanken über sie zu produzieren, was rein psychologisch-subjektiv durchaus zutrifft, dagegen allgemein-ideologisch das Gegenteil impliziert, nämlich ein Hineingezogenensein des Denkenden in den Prozeß und eine Produktion von Gedanken dieses Prozesses, die ideologische Form der Selbsterkenntnis dieses Prozesses. Denn auch der berufsmäßige Intellektuelle steht nicht außerhalb der Welt, sondern bekommt von ihr die Probleme aufgegeben und löst sie in der Richtung dieser oder jener Tendenzen innerhalb deren Antagonismus. Auf welche Weise ihm das unbewußt bleibt, er der Einbildung unterliegt, frei aus sich heraus und in kontemplativer Distanz zur Realität seine Ideen zu formulieren, wird noch zu zeigen sein; zur Verdinglichung kommt die Entfremdung als Basis. Doch selbst diese Einbildung der Kontemplativität ist als Ideologie, als verkehrtes Bewußtsein ein Gedanke einer in sich antagonistischen und bis in die gedankliche Reflexion reichenden zerrissenen Totalität, die sich in diesem Bewußtsein nur falsch versteht, nämlich als eine Beziehung von grundsätzlich einander fremden Sphären: der Realität hier und des Denkens dort. Einmal diese Einbildung gewonnen, läßt sich danach im Schein der Berechtigung langatmig über die besondere Eigenart des Kontemplativen überhaupt philosophieren, wofür Hannah Ahrendts „Vita activa“ ein ungewollter Beleg ist³¹.

Aber auch den praktisch tätigen Individuen gelingt es aus ihrer „individualistischen“ Position heraus, nur das praktische Denken einseitig dem Teilbereich zuzuordnen. Der Sache nach trennt ihr Bewußtsein das Denken vom Sein, indem ersteres dem vereinzelt einzelnen zugeordnet, letzteres mit dem objektiven und als „naturgesetzlich“ begriffenen Prozeß gleichgesetzt wird. Damit erst ist die eigentliche Basis für die Ausbreitung der Verdinglichung nach allen Seiten hin erstellt. Ist einmal auf diese Weise das objektive Sein entgeistigt und verdinglicht, dann macht es keine Schwierigkeit mehr, alle unverstandenen und vor allem bedrohlichen Phänomene als Naturgewalten auszugeben, die in ihrem Sosein schicksalhaft hinzunehmen sind. Innerlich befreit, fühlt sich der attackierte einzelne nunmehr in der Lage, alles in eine verdinglichte Sprache zu hüllen, darüber weitläufig und klug zu reden, ohne

³¹ H. Ahrendt, *Vita activa*, 1960. – Die falsche theoretische Ausgangsposition führt dazu, daß neben verschiedenen mißverständlichen Interpretationen von Marx fast ebensoviele mißverständliche Konzessionen an ihn stehen, so z. B. der an denkbar flachsten Materialismus anklingende Satz: „Die Gesetze, denen logische Prozesse unterworfen sind, sind natürliche Gesetze, die letztlich von nichts anderem abhängen als von der Struktur des menschlichen Gehirns, in dem sie verankert sind.“ (S. 159.) Von da bis zur Behauptung, daß die Symphonien Beethovens in der Struktur des Gehirns verankert sind, ist nur ein Schritt und eines Holbach würdig.

die ihm vorgesetzten repressiven Tabus verletzen zu müssen (z. B. die Schuldigsprechung „der Technik“ statt der Ordnung), deren Berührung von dem „freien“ einzelnen, wie selbst schon die tägliche Erfahrung zureichend lehrt, als gefährlich und gefährdend empfunden wird, und die für ihn da beginnen, wo das verdinglichte Bewußtsein auf seine eigenen Grenzen stößt. Selbst naive Verzerrungen und bewußte Irreführungen werden dann auf diesem Boden der Verdinglichung nicht mehr durchschaut, denn die Trennung von Denken und Prozeß bedeutet die ideologische Zerstörung der Totalität, ohne deren Begreifen aber nichts mehr begriffen werden [40] kann. Das tatsächliche Denken bewegt sich nur noch innerhalb der Begrenzung der verdinglichten Reflexionen, und es macht nur einen Unterschied des Niveaus, jedoch nicht der Sache aus, wenn der Milchmann von nebenan die Vermassung aus dem Massendasein erklärt und der Technik in die Schuhe schiebt oder Heidegger den geschichtlichen Raum außerhalb des Subjektiven als die Welt des bloßen „Man“, des „Zeugs“ und des „Zuhandenen“ deutet.

Aber auch die Versubjektivierung des Ich, seine Deklaration als eines freien und in einem Gegensatz zum objektiven Prozeß stehenden ist „kategoriale“ Ideologie, die in der bereits geschilderten Weise dem Zweck dient, das objektive Geschehen als ein kapitalistisches ständig zu reproduzieren. Da jedoch auch im Kapitalismus das Individuum seine Geschichte hat, ist seine gesellschaftliche Situation trotz des prinzipiellen Sichgleichbleibens innerhalb der sozialen Struktur im einzelnen nicht immer die gleiche gewesen. Daß die extreme Verdinglichung *alle* Bereiche auch des Ich und seines Inneren ergreift, ist im Grunde eine Erscheinung der neuesten Zeit. Daher geht, im Gegensatz zur liberalen Epoche, die bürgerliche Philosophie, Theorie und Literatur seit etwa einem halben Jahrhundert immer mehr dazu über, die Freiheit des Individuums als die bloße Möglichkeit zu deuten, sich durch einen gleichsam schöpferischen Akt selbst zu erlösen, für die Masse dagegen das totale Versinken in das verdinglichte „Schicksal“ der unpersönlichen „Leere“, „Sinnlosigkeit“ und „Isolation“, in einen mechanischen Lebensvollzug zuzugeben³². Sie gerät daher immer wieder in den Widerspruch, den Menschen entweder als absolute Subjektivität, charakterisiert durch eine subtile innere Erlebniswelt und ausgestattet mit der Fähigkeit, der verdinglichten Außenwelt zu widerstehen, auszugeben oder als total der Verdinglichung unterworfen, als völlig mechanisierte Schablone, als passiver Abklatsch der herrschenden naturmechanischen Entseelung zu verstehen. Jedoch haben wir es in dieser Schrift nicht mit diesen theoretischen und literarischen Reflexionen zu tun, sondern mit deren Objekt, dem Menschen selbst. Aber diese Reflexionen beweisen, daß die Entwicklung dahin gegangen ist, den Menschen zu einem passiven Abklatsch verdinglichter Tendenzen zu degradieren, so daß selbst das beanspruchte Reservat der individuellen Freiheit sich als total durch die verdinglichte Außenwelt geprägt erweist. Gewiß ist diese Verdinglichung des einzelnen wiederum nur als eine Haltung, als ein Bewußtsein, eine Ideologie oder genauer als ein Teilhaber an der herrschenden Ideologie zu verstehen, wenn auch mit der Konsequenz einer grauenhaften Reduktion der seelischen und geistigen Kräfte auf ein Mindestmaß. Gewiß wird durch diese Entsubjektivierung die dahinterstehende und soziologisch unaufhebbare tätige Subjekt-Objekt-Beziehung (darüber mehrfach in meinen Schriften) nicht vernichtet. Aber einerseits entsteht mit dieser extremen Verdinglichung ein neues kompliziertes Bezugssystem von „Kategorien“, das, ohne das originäre Bewußtsein der individuellen Freiheit aufzuheben – denn dieses Bewußtsein ist die notwendige Koordinate zum Bewußtsein der Anerkennung von „Naturgesetzen“, wie wir zeigten –, diesem ständig widerspricht durch die Aner-[41]kennung der „Vermassung“ als eines Ausdrucks des sehr gering gewordenen Spielraums für diese Freiheit, d. h. der Verdinglichung des Subjekts selbst. Zum anderen bedeutet das eine in verzerrter und einseitiger Form richtige Reflexion einer „tatsächlichen“ Verdinglichung, die in dieser Reduktion und Entwicklungslosigkeit des sich nur dem Schein nach ständig bewegenden Individuums besteht.

Es zeigt sich also, daß die moderne bürgerliche Freiheit nur eine besondere Form der Fesselung des Individuums an die objektiven Bedingungen der antagonistischen Ordnung ist. Dialektisch ausgedrückt, haben wir vor uns jene eigenartige Beziehung, die am besten sich umschreiben läßt als Tätigkeit des Getriebenseins³³. Das tätige „Funktionieren“ ist der Atem des entfremdeten Lebens. Besteht

³² Dazu Ausführliches *L. Kofler, Zur Theorie der modernen Literatur*, 1962.

³³ Dazu und zur Dialektik von Eingesperrt- und Ausgesperrtsein bes. *G. Anders, Kafka pro und contra*, 1951, S. 34 f.

auch dieses Funktionieren in einem hastigen, oft hysterischen Tätigsein, so bedeutet es in gleichem Maße ein Treten auf der Stelle, ein Nichtvorwärtskommen. Unter dem Schein des Vorwärtskommens wird die Funktion zu einer Form der Erstarrung, mit der bekannten Folge der Herrschaft des Einerleis, der Farblosigkeit und des Sich-im-Kreise-Drehens des Lebensablaufs. Es passiert nichts, obgleich ununterbrochen etwas passiert. Das hektische Tun verläuft in der Sackgasse des vollzogenen Nicht-vollzugs. Hierbei ist nichts erzwungen, sondern beruht alles auf der „Freiwilligkeit“ des „freien“ Subjekts. Die Beziehung zwischen lebendigen Menschen wird zur Beziehung zwischen erstarrten Menschen, die beziehungslos nebeneinander stehen³⁴. Das Ergebnis ist die totale Vereinsamung in der totalen Vermassung.

Anders ausgedrückt: Der Mensch, der ununterbrochen tätige – weshalb Becketts Darstellung des Menschen als eines bloß untätigen einseitig und falsch ist – wird gleichzeitig bloß getan. Diese Dialektik von Tun und Getanwerden ist das Geheimnis aller Verdinglichung (wenn auch noch nicht ihre Erklärung). Innerhalb der allgemeinen soziologischen und unaufhebbaren Bedingung allen menschlichen Lebens, der Subjekt-Objekt-Beziehung, siegt in der hochbürgerlichen Welt das Objektsein über das Subjektsein. Die Tätigkeit wird zu einem Element des Objektiven und der passiven Abhängigkeit, obgleich sie diese Situation selbst hervorbringt, „erzeugt“. Unter dieser Bedingung ergreift die Verkehrung überhaupt den Menschen. Das Menschliche wird verunmenschlicht: Die Fähigkeit der Entscheidung wird zu einem Mittel der Anpassung und Unterwerfung, Sittlichkeit wird zur passiv befolgten Moralität, die Freiheit zu einer Form der Knechtschaft, Verantwortung bewegt sich auf der Ebene der Schuld, die Wahrheit (ohne die der Mensch nicht leben kann) wird zum Relativum, Kunst als eine besondere Form der Selbsterkenntnis des Menschen wird zum Schreckbild der Verdunkelung, und nicht einmal das Ausgeliefertsein an das Starr-Absolute des leblosen Lebens gibt Sicherheit, sondern drückt nur die Relativierung aller Werte aus (Vernichtung des Humanismus). Für das naive wie das intellektuelle Bewußtsein bietet sich Freiheit nur noch in winzigen Reservaten an, überschattet von einem düsteren und bedrohlichen „Schicksal“.

Einerseits ist Verdinglichung eine bloße Bewußtseinstatsache, denn das dahinterstehende tätige Individuum bleibt mit seiner Beziehung [42] zu den anderen tätigen Individuen als solches bestehen. Andererseits wird sie zu einer das Leben beherrschenden realen Macht dadurch, daß sich die zum Objektiven verdichtenden zwischenindividuellen Beziehungen gegenüber dem Menschen als eigene Mächte verselbständigen. Es ist hier nicht zu untersuchen, auf welche Weise dies im einzelnen vor sich geht. Marx und Lukács haben die primären Wurzeln der Verdinglichung eingehend analysiert. Wir müssen uns mit wenigen Hinweisen begnügen. Marx schreibt:

*„Das Nachdenken über die Formen des menschlichen Lebens ... beginnt post festum und daher mit den fertigen Resultaten des Entwicklungsprozesses. Die Formen ... besitzen bereits die Festigkeit von Naturformen des gesellschaftlichen Lebens, bevor die Menschen sich Rechenschaft zu geben suchen ... über den Gehalt.“*³⁵

Aber:

*„Derartige Formen ... sind ... gesellschaftlich gültige, also objektive Gedankenformen für die Produktionsverhältnisse ... der Warenproduktion.“*³⁶

Das Wort „Warenproduktion“^{*} gibt das Stichwort. Die Ware drückt in Form von Geld quantifizierte Arbeitskraft im Verhältnis zur Arbeitskraft anderer Personen aus. Sie drückt ein gesellschaftliches Verhältnis aus, vermittelt durch produzierte Dinge. Auf dem Markte verselbständigt sich die Gesamtheit dieser Beziehungen zu einem Netz von Beziehungen zwischen bloßen Dingen. Hiermit ist die unterste Basis für den übrigen Verdinglichungsprozeß, der den ganzen Menschen einschließlich seines Bewußtseins ergreift, gegeben. Georg Lukács weist auf die diesem Prozeß zugeordneten zwei

³⁴ D. Riesman beschreibt in seiner Schrift: Die einsame Masse, 1958, dieses Phänomen höchst äußerlich und konstruktiv; das Problem der Entfremdung und Verdinglichung ist diesem typischen amerikanischen „Empiriker“ völlig unbekannt.

³⁵ K. Marx, Das Kapital, 1. Band, 1947, S. 81.

* Leo Kofler schreibt „Warengesellschaft“ statt „Warenproduktion“.

³⁶ Ebenda.

Stufen hin: Erstens tritt der „Fetischcharakter der Waren“ auf als Gegenständlichkeitsform, d. h. als durch quantifizierte Beziehungen verschleierte Beziehungen zwischen produzierenden Personen; zweitens entwickelt sich daraus das „ihr zugeordnete Subjektverhalten“³⁷. Wobei dieses Subjektverhalten von Lukács selbst bis in die ideologischen Bereiche verfolgt wird. Das „kontemplative Verhalten“ des Individuums zu der sich mechanisch verselbständigenden Arbeit in der Produktion wird, allerdings vermittelt durch viele gesellschaftliche Faktoren, zur „Grundkategorie des unmittelbaren Verhaltens des Menschen zur Welt“³⁸. Ist auf der untersten Stufe des Geschehens noch für jeden die Tatsache erkennbar, daß Kontemplation und Prozeß sich zueinander verhalten wie passives (unfreies) Zuschauen einem mit Naturgewalt sich durchsetzenden Geschehen gegenüber, so bleibt der vermittelnde Faktor zur totalen Verdinglichung des Menschen bis in den Bereich seiner „abstrakten“ weltanschaulichen, philosophischen, religiösen und künstlerischen Bewußtseinsformen hinein vermittelt durch das bereits aufgewiesene Auseinanderklaffen von subjektiver Freiheit hier und naturgesetzlich sich durchsetzendem „Schicksal“ dort – wenn auch mit der zunehmenden Reduktion des Bewußtseins der Freiheit auf immer [43] engere Möglichkeiten ihres Sichauswirkens. Am Ende steht für dieses Bewußtsein der „absurde“ Mensch, der „nicht gespielt werden kann“, oder „er läßt sich nicht mehr erzählen“, wie so verschiedenartige Autoren wie Dürrenmatt, Brecht³⁹, Emrich⁴⁰, Adorno⁴¹ und andere sich ausdrücken, der scheinbar nur noch dingliche Mensch des „absurden Theaters“ (Beckett, Adamow, Ionesco). Dann wird die Freiheit, wenn nicht ganz geleugnet, zum Phantom des mythischen „Sichselbstschaffens“ des Menschen (Sartre) oder des „freien“ „Aufsichnehmens des Schicksals“ (Tillich), und das bedeutet: zu einer hohlen Ausrede einer verdinglichten Welt. Als Konstante bleibt, daß dem Individuum „die“ Welt als bedrohliche entgegensteht. Gide hat, sagt Walter Jens, „das Individuum in seiner Bedrohung durch die Gemeinschaft gezeichnet“⁴². Nur wird nicht gesagt, welches Individuum von welcher Gemeinschaft. Die Blässe der Allgemeinheit verschleiern die Konkretheit des Bürgerlichen.

Die Gemeinschaft wird hier als Abstraktum aufgefaßt, allerdings mit dem ungewollten Eingeständnis versehen, daß es wie Blitz und Donner das Individuum bedroht. Die verdinglichte Sprache verrät die Sprache der Verdinglichung. Wilhelm Emrich verweist viel treffender auf den Zustand des Aktiv-Passiven mit seiner Formulierung: „zwischen Schlafen und Wachen.“⁴³ Das alles ist immerhin dem der Verdinglichung innewohnenden Nihilismus kongruent. Bemächtigt sich ihrer, wie dies gelegentlich in den zwanziger Jahren tatsächlich passierte, ein sie verklärender Optimismus, dann entsteht nach Walter Muschg, in diesem Falle beim Theoretiker des Futurismus, Marinetti, „ein frenetischer Hymnus auf die Schönheit des motorisierten Lebens“⁴⁴. Eine mythologisierte und ästhetisierte Verdinglichung wird hier mit dem wünschbaren Leben gleichgesetzt.

Unter dem Eindruck der Tatsache der Verdinglichung gibt es der darauf bezogenen Reflexionen viele. Die verdinglichte Zerreißen des dialektisch identischen Subjekt-Objekts, die in der kontemplativen Entgegensetzung von subjektivem Denken und verdinglichtem Sein zum Vorschein kommt, zeitigt die Folge, daß dieses Denken seinem Gegenüber hilflos ausgeliefert ist. Es macht hierbei wenig aus, daß der dem Alltagsbewußtsein unvermittelt begegnende Gegensatz von subjektivem Denkprozeß und objektivem Realprozeß dann scharfsinnig in Philosophie verwandelt wird. Dies spiegelt sich z. B. in Sartres Hauptwerk „Das Sein und das Nichts“, wo streng unterschieden wird zwischen dem Ich „für sich“ und der äußeren Welt „an sich“, von Sartre selbst gleichgesetzt mit „Natur“. Dem Philosophen unbewußt wird seine der praktischen verdinglichten Trennung von Denken und Sein reflektiv entnommene Vorstellung von der Existenz einer der „Natur“ entgegengesetzten und totalen subjektiven Freiheit zur Ideologie der modernen, gerade angesichts der mit Naturgewalt sich durchsetzenden

³⁷ G. Lukács, *Geschichte und Klassenbewußtsein*, 1923, S. 95.

³⁸ Ebenda, S. 100.

³⁹ B. Brecht, *Schriften zum Theater*, 1961, S. 7.

⁴⁰ W. Emrich, *Franz Kafka*, 1958, S. 12.

⁴¹ Th. W. Adorno, *Noten zur Literatur 1*, 1961, S. 61.

⁴² W. Jens, *Statt einer Literaturgeschichte*, 1957, S. 35.

⁴³ W. Emrich, *Franz Kafka*, 1958, S. 390, 397 f. und auch sonst.

⁴⁴ W. Muschg, *Von Trakl zu Brecht*, 1961, S. 17.

und nihilistisch-dekadent aller Werte entkleideten geschichtlichen Entwicklung, auf ihre uneingeschränkte Freiheit pochende Elite. Der Mensch ist in Freiheit schlechthin das, „wozu er sich macht“⁴⁵. Der gemäßigte Existentialist Hans Heinz Holz formuliert das folgendermaßen:

[44] „*Der Mensch ist absolut frei zu allem und zu nichts ... Er setzt sich selbst und die Welt so, wie er gerade in diesem Augenblick will, und nichts kann ihn daran hindern.*“⁴⁶

Die in ein subtiles philosophisches Gewand gekleidete subjektivistische Spießerei des verdinglichten Bewußtseins hat damit ihren extremsten Ausdruck gewonnen. Der Schein der Berechtigung wird verstärkt durch Verleumdung der entgegengesetzten marxistischen Position, der ungeniert vereinfachend unterstellt wird, daß für sie die Freiheit des Individuums im Ursache-Wirkung-Verhältnis aufgeht⁴⁷ (wie überhaupt die gegen den Marxismus gerichtete Schrift Sartres „Materialismus und Revolution“ über die Masse der blamablen Marx-Interpretationen nicht hinausragt).

Wir haben gesehen, daß die Tendenz dahin geht, den Raum der proklamierten individuellen Freiheit immer stärker von der „Außenwelt“ bedroht zu sehen. Die totale Verdinglichung – am besten exemplifiziert an der faktischen Bewegungslosigkeit und Starrheit des sich in ständiger Bewegung und Unruhe befindlichen Individuums – drängt den einzelnen dahin, den von ihm nichtsdestoweniger aus der unvermittelten Entgegensetzung von individueller Freiheit und objektiver „Naturgesetzlichkeit“ weiter bejahten freien Bewegungsraum so zu verstehen, daß er zum Raum ethischen Sollens umgeformt wird. Er wird besonders seit den grauenhaften Erfahrungen in der Zeit des Faschismus und des Zweiten Weltkriegs mitsamt seiner Nachfolge in zunehmendem Maße erlebt als nicht unmittelbar existierend, sondern als vom Individuum zu verwirklichen, als ein Aufgabenbereich des ethischen Sollens, der verpflichtenden Entscheidung. Die genaue empirische Beobachtung belehrt aber eindeutig darüber, daß gerade diese Tendenz unter dem Drucke des Lebenskampfes und der Auswirkung der den Egoismus maßlos steigernden „freien Konkurrenz“ sehr oft die Richtung des ethischen Sollens verfehlt und in die entgegengesetzte der asozialen Renitenz abgelenkt wird. Sie wird zu einer formalen Bedingung (die sachlichen liegen woanders) der zunehmenden Verbrechen, der wachsenden Jugendkriminalität, des steigenden Alkoholismus usw.

Am konsequentesten und relativ ungebrochen setzt sich noch die traditionelle Linie des ideologischen „Wissens“ um die Existenz individueller Freiheit da fort, wo die Individuen praktisch tätig sind, d. h. überall da, wo eine direkte oder indirekte Beziehung ihrer Tätigkeit zum „Markte“ besteht. Hier im Bereiche des Berufs und des Geschäfts bleiben „Kalkulation“ und „Spekulation“, „Fingerspitzengefühl“ und subjektive „Geschicklichkeit“ als Methoden der Anpassung des Handelns an die bestehenden objektiven Notwendigkeiten weiter maßgeblich. Nicht die ethische Entscheidung steht hier im Vordergrund, sondern das dem Erlebnis der Freiheit zugeordnete „Können“. So teilt sich die Sphäre der ideologischen Geltung der Freiheit und des „freien Willens“ in zwei Teile: in den Teil, da noch das „Geschäft“ beherrschend bleibt, das ethische Sollen degradiert und angesichts des Zwanges des Sichdurchsetzens mit allen Mitteln sogar diffamiert ist, und [45] in den „privaten“ Teil, wo Ethik und ihre Kehrseite, die Renitenz (siehe oben), den eingeeengten Raum freier Bewegung bestimmen. Die Tragik ist aber die, daß weder hier noch dort die Kräfte der Entfremdung und der Verdinglichung in ihrem Vordringen aufgehalten werden können. Was als ein durch Freiheit beschütztes Reservat des Subjekts erscheint, erweist sich gerade wegen der ideologisch unvermittelten Zerreißung des Seins in eine Welt des privaten Inneren und eine solche des außerindividuellen Äußeren als ein bloßer Abklatsch dieses Äußeren und seiner Phänomene. Die ideologischen Produkte der „schicksalhaften“ äußeren Welt, wie Sorge, Angst, Verzweiflung, Ekel, Bedrohnis usw., werden in das Innere des Seelischen gezogen, wo sie es total beherrschen. Was dem Subjekt noch angehört, ist haltlose Willkür im Erleben dieser Phänomene, die jedoch wegen der unbewußt-haltlosen Reflexion die bloße naturalistische Oberfläche anbieten. Am Ende steht die verdinglichte Integration des dem verdinglichten gesellschaftlichen Prozeß mit Angst und Schrecken beengenden Subjekts. [47]

⁴⁵ J. P. Sartre, Ist der Existentialismus ein Humanismus? 1947, S. 14.

⁴⁶ H. H. Holz, Der französische Existentialismus, 1958, S. 17.

⁴⁷ J. P. Sartre, Materialismus und Revolution, 1950, S. 14 f., 62 und 104.

Entfremdung und Ideologie

Zu den verworrensten Begriffen der modernen Wissenschaft gehört der Begriff der Ideologie. Einmal versteht man darunter ein die Realität verzerrendes und verschleiernendes „falsches Bewußtsein“, ein andermal findet man nichts dabei, von „ideologischer Schulung“ zu sprechen im Sinne der Vermittlung richtiger Denkergebnisse. Versteht man unter ideologischem in jedem Falle standortgebundenes Denken, so wäre es eine höchst voreilige Schlußfolgerung, die Gebundenheit an einen geschichtlichen oder gesellschaftlichen Standort als einen ausreichenden Grund anzusehen, keine Überlegungen mehr anstellen zu müssen darüber, ob dieses Denken die Wahrheit verhüllt oder enthüllt, vielleicht eine Mischung von richtigen und falschen Denkelementen darstellt. Es gibt gesellschaftliche Standorte, die die Wahrheitsfindung geradezu herausfordern, andere, die sie nach der einen Richtung erleichtern, nach der anderen erschweren, und schließlich solche, die sie verhindern. So wenig das Beispiel der Naturwissenschaft typisch ist, ist es doch aufschlußreich. Seit Jahrtausenden haben sich bedeutende Denker den Kopf über die Wesenheit der Natur zerbrochen, aber selbst ein Aristoteles ist über einige Anfangsgründe nicht hinausgekommen. Seit dem 17. Jahrhundert jedoch, der Zeit der beginnenden Ausbreitung der Manufaktur in Europa, der Veränderung der historischen Funktion des Bürgertums in Wirtschaft, Gesellschaft und Politik, der damit zusammenhängenden Rationalisierung des Geistes und der veränderten Sicht auf das Phänomen des Natürlichen setzt fast schlagartig – Leonardo da Vinci und seine vergessene Schule des 16. Jahrhunderts sind erst Vorläufer – ein gewaltiger Strom naturwissenschaftlicher Erkenntnis ein, nicht etwa deshalb, weil die Menschen dieser Zeit klüger waren als Aristoteles, sondern weil bestimmte, aus der gesellschaftlichen Seinsart und ihrer neuen Denkart erfließende Problematik nunmehr objektive Naturerkenntnis ermöglichte. Wenn Scheler die von ihm energisch gestellte Frage nach dem Durchbruch der naturwissenschaftlichen Erkenntnis seit dem 17. Jahrhundert, die er als einen „plötzlichen, stoßweisen und in gewaltigen Sprüngen auftretenden Prozeß“ bezeichnet⁴⁸, nicht zu beantworten vermag, so hängt das damit zusammen, daß er einem falschen Ideologiebegriff anhängt.

Auch die nachschelersche „ganz moderne“ bürgerliche Ideologienlehre, die von Marx abgeschrieben, aber falsch abgeschrieben hat, verstrickt sich in einen unlösbaren Widerspruch, wenn sie die gesellschaftlich-standortsgebundene Standortsgebundenheit des Denkens zugibt, um daraus einseitig auf die Unfähigkeit dieses Denkens zu objektiver Erkenntnis zu schließen und gleichzeitig Wahrheitserkenntnis in der Form für möglich hält, daß sie eine über aller gesellschaftlichen Bestimmtheit schwebende „freie“ Intellektuellenaristokratie konstruiert, die in der Lage ist, sub speciae aeternitatis Wahrheit zu produzieren. Schon die mechanistischen Materialisten des 18. Jahrhunderts widersprachen sich, wenn sie auf der einen Seite die Geltung gesellschaftlicher „Naturgesetze“ für alle Bereiche des menschlichen Lebens behaupteten, auf der anderen aber dem „freien“ Denken (z. B. Helvétius'sche Philosophie) bestimmte Reservate, die von den Gesetzen unbeeinflusst bleiben, zugestanden. Auch sie vermeinten also, Wahrheit könne es nur da geben, wo das Denken frei sei von Einflüssen seitens solcher Faktoren, die außerhalb des eigenen Geltungsbereichs liegen. Auf die Idee, daß solche Faktoren unter bestimmten günstigen Umständen objektive Erkenntnis geradezu begünstigen, waren sie ebensowenig gekommen wie die modernen bürgerlichen Ideologen, denen es offensichtlich Spaß macht, ausnahmslos alles seinsgebundene Denken unbesehen als irreführend zu erklären und nur das eigene „intellektuelle“ davon auszunehmen. Wir sehen hier davon ab, daß ein solcher angeblich „freischwebender“ Intellektualismus sich in die verschiedensten wissenschaftlichen und methodischen Schleier hüllen kann, sogar in den, unter dem Schein der Anerkennung der – zugestandenermaßen ursprünglich marxistischen – Theorie von der Bestimmtheit des ideologischen Bewußtseins durch das Sein, dieses Sein in einen solchen hermeneutischen und heuristischen Zirkel zu sperren, daß dabei nichts anderes herauskommt als die Fähigkeit zu einem „freischwebenden“ Verstehen geistiger Gebilde. Typisch hierfür ist Mannheim, der die folgende Methode entwickelt hat⁴⁹: Mit Hilfe der Interpretation der vielfältigen geistigen Erscheinungen, der „Einzeldokumentationen“, ist der Sinn der Totalität einer

⁴⁸ M. Scheler, Versuch zu einer Soziologie des Wissens, 1924, 2. Band, S. 84.

⁴⁹ Vgl. K. Lenk, Zur Methode der Kunstsoziologie, in: Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie, 1961, Heft 3, S. 415 ff.

Epoche zu erschließen, und mit Hilfe der so gewonnenen Kenntnis des „Geistes der Epoche“ sind wiederum rückbezüglich die Einzelercheinungen zu interpretieren. Daß die durch eine solche Methode des höchst naiven Zirkelschlusses gewonnene „Totalität“ mit den „Seinsverhältnissen“ gleichgesetzt wird und der Schein einer der Marxschen nicht unähnlichen Vorgangsweise entsteht, verdeckt nur den Vorwitz des bürgerlichen Intellektuellen, das für objektiv und wahr auszugeben, was bei seiner Bestimmung der gegenseitigen zirkelhaften Abhängigkeit der durch eine subjektiv-willkürliche Interpretation der Einzelercheinungen gewonnenen „Totalität“ und der durch eine ebensolche subjektiv-willkürliche Interpretation der „Totalität“ gewonnenen Einzelercheinungen herauskommt. Und was insgesamt dabei herauskommt, ist eine haltlose Ideologie der angeblich „freischwebenden“, weil der metaphysischen Fähigkeit zum hermeneutischen und heuristischen Begreifen der Wirklichkeit mächtigen Intelligenz. Wodurch Marx, dem man alles verdankt, gleichzeitig widerlegt ist. Es sei denn, daß diese Entökonomisierung des Ideologieproblems sich als das Ergebnis eben jener ideologischen Trennung von subjektivem und objektivem Geschehensbereich entlarvt, die für das [49] verdinglichte bürgerliche Bewußtsein überhaupt kennzeichnend ist (vgl. den Abschnitt „Kapitalismus und Verdinglichung“), wobei in diesem Falle allerdings der Sachverhalt dadurch verschleiert wird, daß die nicht wie bei Marx als ökonomisch bestimmt verstandene „Totalität“ ihrerseits unsichtbar in den Bereich des Subjektiven („Geistigen“) hineingezogen wird und daher überhaupt kein wirklicher Totalitätsbegriff zustande kommt. Die Mannheimsche Ideologienlehre enthüllt sich als ein Teil der Ideologie der dem wirklichen Sein völlig entfremdeten bürgerlichen Intellektuellenschicht, die sich den Konsequenzen der Einsicht in die Sein-Bewußtsein-Beziehung geschickt zu entziehen versteht⁵⁰.

Selbstverständlich kann der einzelne Angehörige dieser Intellektuellenschicht die ihm eigenen ideologischen Schranken allein auf methodischem Wege nicht überwinden. Die bewußte oder unbewußte Zuordnung zu einer der gesellschaftlich bestimmten Positionen („Interessen“, wie gelegentlich ungenau gesagt wird) innerhalb der Klassengesellschaft bleibt letztlich maßgeblich. So läßt sich z. B. die Entstehung des Marxismus im 19. Jahrhundert ohne die Dringlichkeit, mit der das Proletariat an die Türen der Geschichte klopfte, nicht verstehen. Das gilt ebenso für alle übrigen Anschauungen und Systeme der Geschichte: Eine der Klassen bildet den letzten Bezugspunkt für ihre Formung. Jedoch wäre es höchst einseitig, nur die gewöhnliche Klassenposition im Auge zu behalten. Die Klassenposition *ermöglicht* bloß eine bestimmte ideologische Strömung; was aus ihr wirklich wird, hängt von verschiedenen anderen Faktoren ab, die allerdings ihrerseits nicht außerhalb, sondern innerhalb der in Frage kommenden sozialen Struktur zu suchen sind. Wir wollen kurz an jenem System, das diese Zusammenhänge ins wissenschaftliche Bewußtsein zu heben half, des Marxismus selbst, das Gesagte verifizieren. Wir verfolgen damit zwei Absichten: Erstens wollen wir ein Beispiel dafür geben, daß eine Anschauung seinsgebunden und trotzdem inhaltlich wahr sein kann; zweitens wollen wir durch die Aufdeckung einer entscheidenden soziologischen Wurzel des Marxismus die spätere Diskussion mit dem „ethischen Sozialismus“ vorbereiten. Doch gehen wir vorerst von einem einfachen und daher für jeden durchsichtigen ideologischen Hinweis aus. Im frühen mittelalterlichen Bewußtsein war der Begriff des Individuellen infolge der stärksten ständischen Bindung des Individuums an das ständische Kollektiv fast völlig verblaßt. Umgekehrt entschwand dem bürgerlichen Bewußtsein der Renaissance, in welcher die Sprengung der individuellen Bindungen auf dem Boden der aufblühenden städtischen Gesellschaft oft bis ins Extrem gelungen war, die Tatsache der Abhängigkeit des Menschen von überindividuellen Gegebenheiten, und es drängte sich ihm jene Seite der menschlichen Existenz als die beherrschende auf, die in der individuellen Tätigkeit und „Freiheit“ liegt. Und wenngleich beide Standpunkte schwere ideologische Einseitigkeiten und Irrtümer enthielten, so lag in ihnen auch Wahrheit insofern, als einmal die Tatsache des gesellschaftlichen Charakters, das anderemal die Tatsache der individuellen Wesenheit des Menschen ihre Beachtung fanden, wenngleich jedesmal in einer naiven und wissen-[50]schaftlich nicht haltbaren Form. Aber beide Male haben sowohl die Menschen des Alltags als auch die Denker die richtigen Elemente ihres Denkens nicht einfach aus dem Ärmel geschüttelt, sondern der gesellschaftlichen Wirklichkeit ihrer Zeit entnommen und dann erst entsprechend der übrigen Problematik der gesellschaftlichen Ordnung und den daraus entspringenden sehr verschiedenen

⁵⁰ Vgl. G. Lukács, Die Zerstörung der Vernunft, 1954, S. 500 ff.

ideologischen Bedürfnissen ausgewertet, verklärt und zu theoretischen Systemen ausgebaut. Oder hat nicht etwa die antifeudale Ideologie im Jahrhundert der Französischen Revolution weite Gebiete der mittelalterlichen Welt mit ihrem kritischen Auge durchaus richtig erkannt, ohne gleichzeitig in der Lage zu sein, das Wesen der von ihr herbeigesehnten bürgerlichen Welt und der sie tragenden bürgerlichen Klasse zu durchschauen, und wird nicht beides durch die besondere Seinsweise der im Übergang von der feudalen zur bürgerlichen Welt befindlichen Gesellschaft veranlaßt? Doch ganz gewiß! Warum die Standortsgebundenheit des Denkens von vornherein und unaufhebbar falsches Bewußtsein sein soll, bleibt ein undurchdringliches Geheimnis der bürgerlichen Ideologietheoretiker.

Man hat mit Recht darauf hingewiesen, der Marxismus sei das Produkt des 19. Jahrhunderts. Doch mit dieser sehr oberflächlichen Bestimmung ist wenig gewonnen. Marx selbst verweist auf die drei Wurzeln: die englische Nationalökonomie, den französischen Sozialismus und die deutsche klassische Philosophie. Die Bedeutung der letzteren für die Entwicklung des marxistischen Lehrgebäudes hat Georg Lukács an verschiedenen Stellen seines Schrifttums geistvoll analysiert auf der Grundlage der Aufdeckung der Beziehung zwischen der Zurückgebliebenheit Deutschlands und der Reife der gesellschaftlichen Verhältnisse Frankreichs und Englands. Für unseren Rahmen dürfte es genügen, auf einen grundlegenden und zusammenfassenden Zusammenhang hinzuweisen, der bisher noch wenig Beachtung gefunden hat.

Marx bemerkt einmal sporadisch, daß es in seiner Geschichtsauffassung wesentlich um die „Selbstkritik“ der bürgerlichen Gesellschaft gehe⁵¹. Es ist hinzuzufügen, daß bei dieser selbstkritischen Betrachtung mit Hilfe des dialektischen Denkens Marx und Engels jene allgemeine, d. h. für die gesamte Geschichte geltende Gesetzlichkeit entdeckten, die die Grundlage bildet für die besondere Entwicklung jeder und nicht nur der bürgerlichen Epoche und der sie den Namen des historischen Materialismus gegeben haben.

Sehen wir uns nun etwas jene gesellschaftlichen Grundlagen der bürgerlichen Gesellschaft an, auf denen der historische Materialismus entstehen konnte. Die bürgerliche Gesellschaft zeichnet sich vor allen anderen vorangegangenen Gesellschaftsformationen durch ihr gemeingültiges, d. h. alle Individuen einbeziehendes – wengleich gleichzeitig nur formales – Prinzip der individuellen Freiheit aus, das seinerseits eine unvermeidliche Begleiterscheinung der kapitalistischen Warenstruktur ist. In allen früheren Gesellschaften genoß nur ein Teil der Individuen das Recht auf persönliche Selbstbestimmung, die große Mehrheit war dagegen persönlich unfrei (Sklaverei, Leibeigenschaft, Frondienstpflicht) oder doch zumindest in der Form anderer Verpflichtungen und Unfreiheiten gebunden (Stand, Zunft usw.). In der kapitalistischen Warengesellschaft, deren Blutkreislauf die Produktion von Massengütern für einen anonymen Kunden und deren Herz der allumfassende Markt ist, auf dem sich alle Interessen begegnen, wird jedes Individuum in diesen Prozeß hineingezogen und erscheint gesellschaftlich (!) als Besitzer irgendwelcher, von den einfachsten Arbeitsprodukten oder der bloßen Arbeitskraft bis zu den geistigen Erzeugnissen reichenden Waren, die er „anbietet“. Selbst der Priester oder der Gelehrte erhalten für ihre Leistungen nicht mehr wie einst Naturalprodukte, sondern Geld, mittels dessen sie sich in den Marktprozeß einschalten. In dieser einander in völliger (formaler) Autonomie gegenüberstehenden Gestalt erscheinen sie, indem sie ihre Waren als Freie und Gleiche austauschen, als freie und gleiche Vertragspartner. Diese formelle Freiheit und Gleichheit, die im bürgerlichen Recht ihren prägnantesten Ausdruck findet, wird zur Grundlage der Entfaltung des gesamten gesellschaftlichen Lebens, wengleich nicht im luftleeren Raum, sondern auf dem Boden der kapitalistischen Eigentums- und Klassenverhältnisse, durch die gleichzeitig die Freiheit in Abhängigkeit und die formelle Gleichheit in Ungleichheit umschlagen. Diese Form der individuellen Freiheit bedeutet aber die relative, d. h. nur noch durch die strukturellen Momente behinderte Loslösung des einfachsten Bausteins des gesellschaftlichen Gefüges, nämlich des Individuums, von jeder äußerlichen Bindung und damit die methodische Ermöglichung der Beobachtung des allem Gesellschaftlichen eigenen Vorgangs des ständigen Umschlagens des Individuell-Tätigen (des Subjektiven) ins Überindividuell-Allgemeine und seinen Prozeß (ins Objektive) in seiner weitgehend ungestörten

⁵¹ K. Marx, Zur Kritik der politischen Ökonomie, Einleitung, 1947, S. 263.

Reinheit. Übrigens bemerkt einmal auch Friedrich Engels, daß sich inzwischen die geschichtlichen und gesellschaftlichen Zusammenhänge „so weit vereinfacht [haben], daß das Rätsel [der Gesellschaft] gelöst werden konnte“⁵². Schon an diesem Punkte erkennen wir, daß jenes Denken, das sich dieser sozialen Subjekt-Objekt-Beziehung in der kapitalistischen Epoche theoretisch zu bemächtigen versteht, zwar durchaus als „standortsgebunden“ zu betrachten ist, aber gerade von seinem Standort aus die Wahrheit zu erkennen vermag. Von der subjektiven Seite her ist es natürlich eine Zufälligkeit, daß es gerade Marx und Engels gewesen sind, die kraft ihrer Begabung die Wesenheit der bürgerlichen Gesellschaft zu durchschauen vermochten. Außer Engels war Marx, so sagt der bekannte antimarxistische Denker Karl Löwith, der einzige, „der es an begrifflicher Schärfe und auch an Gelehrsamkeit mit Hegel selber aufnehmen konnte“⁵³. Aber wir müssen noch einen Schritt weitergehen.

Die geschilderte Herausbildung eines verhältnismäßig reinen und damit im Grunde einfachen Prozesses des gesellschaftlichen Umschlagens des Individuellen ins Allgemeine (und auch umgekehrt) auf der Grundlage der individualistischen Warenproduktion steht nicht für sich. Aus ihr resultiert gleichzeitig, durch einen widerspruchsvollen Vorgang vermittelt, jener differenzierte und nicht ohne weiteres durchschaubare Prozeß, der sich unter dem Begriff der Entfremdung subsumieren läßt.

Unter Entfremdung ist hier zu verstehen das Beisammensein von [52] arbeitsteiliger Komplizierung, Undurchschaubarkeit, Verselbständigung gegenüber dem individuellen Tun und Denken, Unbeherrschbarkeit und Feindlichkeit, womit das eigene Produkt des gesellschaftlichen Menschen, nämlich der gesellschaftliche Prozeß, diesem Menschen als etwas Fremdes gegenübertritt. Durch die Dunkelheit der Entfremdung in der bürgerlichen Gesellschaft hat sich die Frage nach der „geheimnisvollen“ Wesenheit des gesellschaftlichen Seins dem forschenden Geiste überhaupt erst gestellt. Die ersten Ansätze sehen wir tatsächlich mit der beginnenden Verdunkelung des ökonomischen Prozesses seit dem 17. Jahrhundert einhergehen und sich im 18. Jahrhundert fortsetzen (Petty, Montesquieu, Quesnay usw.). So ist die moderne, was soviel bedeutet wie das letzte Wesen des Gesellschaftlichen überhaupt enthüllende, Gesellschaftslehre möglich geworden. Dieses Wesen liegt (wie hier leider nicht weiter gezeigt werden kann – dies ist aber an einem anderen Orte von mir ausführlich gezeigt worden) u. a. in dem den gesellschaftlichen Prozeß „erzeugenden“ Zusammenhang der sich scheinbar ausschließenden und widerspruchsvollen Elemente der geschichtlichen Existenz, so vor allem von gesellschaftlichem Sein und gesellschaftlichem Bewußtsein, Praxis und Theorie, Tätigkeit und Abhängigkeit usw.

Auf der Höhe der Entwicklung der bürgerlichen Gesellschaft, in ihrer reinen Herausbildung, war nun die Möglichkeit gegeben, daß die Erkenntnis die wahren Zusammenhänge durchschaut: Der historische Materialismus wurde geboren. Der Erfolg dieser Gesellschaftslehre ist aber gleichzeitig nur gesichert, weil die geschilderte Eigenart der bürgerlichen Gesellschaft es erlaubt, die dialektische Kompliziertheit in ihrer höchstentfalteten Form zu beobachten, so vor allem den dialektischen Widerspruch zwischen der konkreten Reduktion des gesellschaftlichen Prozesses auf seine einfachsten Kategorien: individuelle Tätigkeit und „Freiheit“, und der gleichzeitigen Entfaltung seiner verworrensten und spannungsreichsten Problematik: Entfremdung und Gesetz. Daß zur Erreichung dieser Erkenntnisstufe noch solche subjektiven Momente wie Interesse an bestimmten wissenschaftlichen Enthüllungen, Unbefangenheit gegenüber der Frage des Fortschritts, Unbestechlichkeit des kritischen Bewußtseins nach jeder Richtung hinzukommen müssen, ist selbstverständlich.

Man kann auch sagen, daß der historische Materialismus die Lehre von der Einheit der Vielfalt der Erscheinungen im historischen Prozeß, dem inneren Zusammenhang des gesellschaftlichen Geschehens, von der dialektischen Totalität ist⁵⁴. In allen seinen Gestalten ist gesellschaftliches Sein ganzheitliches, d. h. alle Momente in seinen Prozeß hineinziehendes und hier zur „Einheit“ knüpfendes

⁵² F. Engels, Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie, 1947, S. 49.

⁵³ K. Löwith, Von Hegel zu Nietzsche, 1941, S. 106. – Demgegenüber die eifernde Ahnungslosigkeit eines L. v. Schwarzschild, Der rote Preuße, 1949.

⁵⁴ Vgl. L. Kofler, Die Gesellschaftsauffassung des historischen Materialismus, in: Handbuch der Soziologie, Herausgeber W. Ziegenfuß, 1. Band, 1955.

Sein. Aber augenfällig und erkennbar wird diese Tatsache erst in der bürgerlichen Gesellschaft⁵⁵, wo der geschilderte Widerspruch zwischen der extremen Individualisierung und ebenso extremen Entfremdung klar heraustritt und gleichzeitig zur Grundlage für die ebenso extreme Vereinheitlichung aller Erscheinungen zu einem geschlossenen Prozeß wird. Der historische Materialismus hat objektiv nichts anderes getan, als die – allerdings subjektiv geniale – Theorie dieser Wesenheit der bürger-[53]lichen Gesellschaft zu liefern, womit naturgemäß verbunden war die theoretische Aufdeckung der Wesenheit auch aller tiefer organisierten Gesellschaften und damit des gesellschaftlichen Lebens überhaupt. Insofern ist es wahr, daß er das Produkt des 19. Jahrhunderts ist, nämlich jenes Jahrhunderts, in welchem einige kapitalistische Nationen in den Zustand der Reife gelangt sind und das diese Entwicklung begleitende Elend der arbeitenden Klassen zu einer kritischen Durchleuchtung des Kapitalismus geradezu herausforderte.

Ein sehr kompliziertes und schwieriges ideologietheoretisches Problem bilden das Entstehen und die Wesenheit jener heutigen Ideologien, die ebenfalls wie der Marxismus die gegenwärtige Gesellschaft zum Standort haben, aber die Wirklichkeit teilweise oder ganz falsch widerspiegeln. Trotz ihrer unendlichen Vielfalt und Variationsfähigkeit, die nicht zuletzt in den konkreten historischen Veränderungen wurzelt⁵⁶, haben sie, sofern sie der auf die industrielle Revolution folgenden Epoche des 19. und 20. Jahrhunderts zugehören, weitgehend einheitliche und nur wenig veränderliche soziologische Grundlagen. Diese Grundlagen prägen den Ideologien eine ihnen allen gemeinsame Struktur auf. Diese zu erkennen macht allerdings deshalb große Schwierigkeiten, weil sie sich hinter der gewohnheitsmäßig als entscheidend hingenommenen Oberfläche des Scheins verbirgt und sich prinzipiell nur dem Auge erschließt, das mit unbestechlich kritischem Blick auf das Durchschauen des Ganzen und seines wahren inneren Zusammenhangs zielt. Zu diesen aus den (im folgenden zu besprechenden) typischen Merkmalen des bürgerlich-kapitalistischen Seins herauswachsenden und daher „bürgerlichen“ Ideologien zählen wir auch die kleinbürgerlichen und mittelständischen, ebenso jene „sozialistischen“, die sich nur in der Form und in vereinzelt Zielsetzungen von der eigentlichen bürgerlichen Denkweise unterscheiden, im übrigen aber denselben soziologischen Struktureinflüssen unterliegen. Der Begriff des „Bürgerlichen“ ist hier summarisch und nicht unmittelbar und unbedingt an die eigentliche bürgerliche Klasse gebunden vorgestellt. Erst innerhalb dieses allgemein „bürgerlichen“ Denkens unterscheiden sich liberale, faschistische, kleinbürgerliche, pseudosozialistische usw. Ideologien.

Der so gewonnene allgemeine Begriff des „Bürgerlichen“ in der heutigen Geisteslage der Gesellschaft erweist sich als begründet, wenn die drei wichtigsten Voraussetzungen erkannt sind: 1. Die Tatsache der konkreten und bewußtseinsmäßigen Zerrissenheit des einheitlichen Prozesses und der damit zusammenhängende Verlust der Sicht auf das Ganze, die Totalität; 2. die daraus resultierende Tatsache der Entfremdung; 3. der Umstand, daß diese beiden Faktoren in ihrem Zusammenwirken dem bürgerlichen Bewußtsein eine Welt von „Tatsachen“ und „Kategorien“ vortäuschen, die in Wahrheit eben nur täuschende, d. h. die Phänomene der Wirklichkeit entstehende und verschleiernde ideologische Gebilde darstellen – allerdings ausgestattet mit der Kraft, das praktische Handeln der Menschen grundlegend zu bestimmen und daher wie Realitäten zu wirken.

Mit diesen drei Faktoren werden wir uns kurz zu beschäftigen haben. Beginnen wir mit dem Problem der Entfremdung, das die unvermeid-[54]liche Overture zum Verständnis der ferneren hier zur Diskussion gestellten Fragen, besonders im Hinblick auf den „ethischen Sozialismus“, darstellt. In diesem Rahmen wird es allerdings nur in den größten Zügen gezeichnet werden können. Der Begriff der Entfremdung bedeutet verschiedenes, obgleich die verschiedenen Bedeutungen zusammengehören, weil sie dem gleichen Prinzip entspringen. Wir werden die beiden wichtigsten Bedeutungen getrennt behandeln.

⁵⁵ Es ist ebenso verblüffend wie doch kein Zufall, daß eine solche, mindestens 5000 Jahre alte Tatsache wie die Klasse erst mit dem beginnenden 19. Jahrhundert – Marat war ein Vorläufer – ins historische Bewußtsein gehoben werden konnte.

⁵⁶ Vgl. G. Lukács, *Marxismus und Existentialismus*, 1950, und *Zerstörung der Vernunft*, 1954.

Einmal versteht man unter Entfremdung einen Zustand des Menschen, in welchem der Mensch seine besten und erhabensten Kräfte in ihm fremd gegenüberstehende „unmenschliche“ Seinsfakten entäußert und sich auf diese Weise zum Knecht der „Sache“ macht. Entfremdung heißt hier Entäußerung des Menschen in Kräfte, die zwar von ihm selbst durch sein Tun geschaffen werden, die sich aber auf dem Wege des Umschlagens des Subjektiven (Individuell-Tätigen) ins Objektive (Überindividuell-Gesetzliche) ihm gegenüber verselbständigen und zu einer Art „fremder Naturgesetzlichkeit“ werden, genauer, dem Menschen die „Tatsache“ einer solchen vortäuschen. Die Täuschung besteht hier darin, daß die aus der Vielfalt der individuellen Bestätigungen sich herausbildende allgemeine Gesetzlichkeit des Geschehens in ihrem wahren Charakter nicht mehr erkannt und durch die Vorstellung einer entfremdeten und verdinglichten „Naturgesetzlichkeit“ verdeckt wird.

Gleichzeitig aber bleibt diese Täuschung keine *bloße* Täuschung, denn indem der Mensch die inneren Zusammenhänge zwischen dem individuellen Tun und dem objektiven Prozeß zu überschauen und zu verstehen und damit auch zu beherrschen verlernt hat, wird dieser Prozeß *wirklich* und deutlich fühlbar zu einer dem Menschen fremd gegenüberstehenden selbsttätigen Macht und zu einem Born tragisch-schicksalhafter Gängelung des menschlichen Lebens, in dessen Rahmen nur relativ begrenzte Sparten „freien“ Handelns ausgezeichnet bleiben (Spekulation, Politik, gewisse Bereiche des privaten Lebens). Dieser Bruch zwischen der tätigen und der objektiven Seite in der Existenz des modernen Menschen kann so weit gedeihen und ist so weit gediehen, daß der Mensch selbst zur Sache, zum passiven Mittel im Dienst eines übergeordnet erscheinenden Zwecks wird, statt selbst Zweck zu bleiben, wie es in der Bestimmung des Menschen liegt. Und gerade in der Klassengesellschaft, in welcher die allermeisten Menschen sich in einem unabänderlichen Abhängigkeitsverhältnis befinden, verstärkt sich durch die geschilderte Tatsache der Entfremdung das Gefühl der individuellen Beengtheit und Abhängigkeit von tragisch das menschliche Leben knechtenden objektiven Mächten geradezu ins Unendliche. Die Tatsache der Entfremdung, die gleichzeitig scheinhafte ideologische Vorstellungswelten produziert, läßt somit auch das historisch Gewordene und daher ebenso historisch Überwindliche als „naturgemäßes“ und „ewiges“ Schicksal erscheinen, dem sich der Mensch, je länger er sich daran gewöhnt hat, desto widerstandsloser zu beugen geneigt ist. In diesem Zusammenhang wurzelt letztlich das pessimistische und dekadente Menschenbild, dem selbst viele Sozialisten unterliegen, die „ethischen Sozialisten“ infolge ihrer tiefen Aversion gegen die marxistische Dialektik zuvörderst.

[55] Speziell unter den kapitalistischen Klassenverhältnissen bedeutet Entfremdung überdies noch folgendes. Weil in der Unterwerfung des Menschen unter einen sachlichen „Prozeß“ Menschliches vernichtet wird, schlägt das natürliche und seiner Bestimmung nach freie Verhältnis von Ich und Du in das Verhältnis von Herrschaft und Knechtschaft um, in welchem der Beherrschte nicht wahrhaft Mensch, sondern „Ding“ und der Herrschende über die „Sache Mensch“ verfügender „Übermensch“ wird. Auch hier ist allerdings die Täuschung perfekt, denn das „Ding Mensch“ erhält durch sein Tun den Herrschenden am Leben, und der herrschende „Übermensch“ wird erst recht zum Sklaven einer verdinglichten Objektwelt, der er noch mehr ausgeliefert ist, weil er sie nicht zu verändern gewillt ist, während der Beherrschte aus seinem Mißbehagen gelegentlich die Konsequenzen zieht und zum echten Subjekt des geschichtlichen Handelns wird. Weil aber unter der Bedingung des Weiterbestehens der Klassengesellschaft die Entfremdung den Knecht und den Herrn einander schroff gegenübersteht, kann der bekannte katholische Sozialtheoretiker Walter Dirks in seinem Werk „Die Antwort der Mönche“ sagen: „Auch hier lauert der Dämon ... denn hier ist die Vernichtung des Menschlichen unmittelbar: indem der Beherrschte zum Ding, der Herrschende zu Gott gemacht wird. Und hier ist die Verschleierung des Tatbestandes am gefährlichsten. Indem die Herrschaft sich als Autorität ausgibt, indem sie sich in mannigfaltiger Form auf Gott beruft, auf geltendes Tabu, auf heilige Rechte ... wird der Dämon geradezu religiös verklärt.“⁵⁷ Das heißt, daß hier das religiöse Bewußtsein zu einer Äußerungsform der Entfremdung wird. Der Beherrschte kann aber nur zum Ding gemacht werden unter der Voraussetzung des historischen Prozesses der „Entäußerung“, an dem er selbst unmittelbar teilnimmt, indem er ihn durch sein Tun mitproduziert. Das heißt, daß der Mensch sich in seiner Tätigkeit

⁵⁷ W. Dirks, Die Antwort der Mönche, 1952, S. 57.

in Produkte materieller, sozialer und historischer Art „entäußert“ und die Gesamtheit dessen, was dabei herauskommt, sich seiner Übersicht und seiner Leitung entzieht. Durch die Tätigkeit der Menschen selbst, oder besser, durch die Verknüpfung der Tätigkeiten der Menschen entsteht ein „Produkt“, das dem Menschen Gewalt antut. Unter so harmlosen Bezeichnungen wie „Wirtschaft“, „Leben“, „Staat“, „Klasse“, „Bedürfnis“, „Bildung“, „Meinung“, „Sitte“, ja sogar „Freiheit“, „Demokratie“, „Idealismus“ usw. verbergen sich entfremdete und knechtende Dämonen, die harmlos scheinen, weil sie offenbar Werke des Menschen selbst sind und überdies in ihrer täuschenden oberflächhaft-„empirischen“ Erscheinungsweise sich als unabdingbar selbstverständlich geben.

Schon aus dem bisherigen ist ersichtlich geworden, daß es Entfremdung nicht nur in der Form der Verselbständigung des Produkts gegenüber der Tätigkeit oder des Objekts gegenüber dem Subjekt gibt, sondern auch in der Form der Verselbständigung und dem Sichvordrängen des Bewußtseins gegenüber dem Sein, oder was dasselbe bedeutet, des durch den Prozeß der Entfremdung erzeugten Scheins gegenüber dem Wesen.

Die Entfremdung des Bewußtseins besteht darin, daß sowohl das [56] praktisch tätige als auch „wissende“, d. h. auf dem Gebiete der theoretischen Erkenntnis sich als Philosoph, Historiker, Soziologe, Ökonom oder Ethiker betätigende Individuum nicht etwa sofort und unmittelbar (und später nur ausnahmsweise!) den komplizierten Zusammenhang von Subjektivität und Objektivität durchschaut und begreift, sondern umgekehrt zunächst beim Phänomen der Entfremdung stehen bleibt und seinen Schein für das Wesen der Sache selbst nimmt.

Der letzte Grund für die Undurchschaubarkeit der totalen Zusammenhänge liegt in der sogenannten „Anarchie“ des modernen gesellschaftlichen Prozesses, d. h. darin, daß er sich durch eine weitgehende Pulverisierung der Tätigkeitsgebiete in voneinander (bewußtseinsmäßig) unabhängige Einzelakte kennzeichnet. In der bürgerlichen Gesellschaft vollziehen sich die einzelnen Entscheidungen und Handlungen scheinbar in einer rein vom Individuum her bestimmten Weise, so daß der aus der unendlichen Vielzahl von Akten sich herausbildende allgemeine Zusammenhang und Prozeß für dieses Individuum selbst undurchschaubar bleibt. Das ideologische Unterliegen unter diesen Bruch äußert sich zunächst darin, daß Freiheit und Gesetzmäßigkeit (Notwendigkeit, Schicksal), geschehendes Sein und entscheidendes Sollen begrifflich vollkommen auseinanderfallen. Da gleichzeitig aber alle historischen und gesellschaftlichen Begriffe nur verstanden und wissenschaftlich erkannt werden können unter der Voraussetzung der Erkenntnis der gesellschaftlichen Totalität, der sie entstammen, erhalten sie im bürgerlichen Denken ein völlig verzerrtes und ihr Wesen verhüllendes Aussehen. Die „Tatsachen“, mit denen das bürgerliche Denken operiert, erweisen sich bei genauerer Untersuchung als der wirklichen Welt entfremdete, scheinhafte und voller Irrtümer steckende Gebilde. So entsteht ein das gesamte Denken beherrschendes System von „Tatsachen“-vorstellungen und „Tatsachen“-erkenntnissen, das in Wahrheit trotz seiner oft unmittelbaren Beziehung zum praktischen Handeln und Bedeutung für das praktische Handeln in der kapitalistischen Realität einen durch und durch irrationalen und mythologisierten Charakter erhält, der (etwa im Vergleich zu der ganz andere Wurzeln aufweisenden Mythologisierung des Bewußtseins in der Antike und im Mittelalter) umso gespenstischer erscheint, als die allgemeinen Voraussetzungen des bürgerlichen Denkens sich in steigendem Maße rationalisieren und entmythologisieren. Kein Wunder, daß auf einem solchen Boden des mythologisierten Rationalismus überall da eine völlige Zuwendung zum „wissenschaftlichen“ und philosophischen Irrationalismus und Mystizismus sich durchsetzt, wo aus bestimmten historischen Veränderungen heraus die alten Formen der Selbsttäuschung nicht mehr tragbar sind und das Bedürfnis entsteht, eine „bessere“ und „höhere“ Form der Überwindung der Widersprüche, wie sie sich dem intelligenten bürgerlichen Bewußtsein immer wieder aufdrängen müssen, entsteht: Es gelingt hier verhältnismäßig leicht, an die allgemeinen Elemente der aufgezeigten irrationalen Entfremdung anzuknüpfen und die Widersprüche auf einer „höheren Basis“ des Denkens zu lösen, aber diese Lösung wird dann erkaufte durch eine noch weitere, noch heillosere Irrationalisierung und Mystifizierung der Realität.

[57] Es ist hochinteressant zu beobachten – und dies wird für die Auseinandersetzung mit der Erscheinung des Bürokratismus in der sozialistischen Bewegung und mit dem „ethischen Sozialismus“ von entscheidender Bedeutung werden –, wie gerade jene privat, öffentlich und theoretisch tätigen

Individuen, die die Neigung zeigen, ihrem Denken eine „strenge Tatsachenerkenntnis“ zugrunde zu legen, oder, wie sie zu sagen pflegen, der unmittelbaren „Erfahrung“ (z. B. in der zur Mode gewordenen „empirischen Soziologie“) den Vorzug vor der „Spekulation“ (etwa bei Marx) zu geben, infolge ihres ihnen wirklichkeitsnahe erscheinenden, in Wahrheit aber nur der entfremdeten Objektwelt sich hingebenden „Tatsachensinns“ voll und ganz an der wirklichen Erkenntnis der Tatsachen vorbeigehen. Mit großem Recht hat man dieses Unterliegen unter den scheinbar so tatsachenfesten Schein der Wirklichkeit, unter das sich scheinbar so handfest und „faktisch“ Darbietende mit der Bezeichnung des „Unterliegens unter die Faktizität“ belegt.

So kommt es, daß das Denken der Jetztzeit, das von der Entfremdung beherrscht wird, entsprechend seinem formal rationalen Charakter sich ständig auf die „Tatsachen“ beruft und mit ihnen operiert, nicht fähig ist, sich der wirklichen Tatsachenwelt zu bemächtigen und deshalb an allen entscheidenden Bruchstellen des Denkens in ein irrationalistisches Fahrwasser gerät (Lebensphilosophie, Phänomenologie, Existentialismus usw.). Gerade in ihrer „streng definierten“ Gestalt sind die im bürgerlichen Denken verwendeten „Tatsachen“ zu allgemein und zu leer, um dem geschichtlichen Flusse, seiner Lebendigkeit und Vielseitigkeit auch nur entfernt gerecht werden zu können. Ihre Starrheit und ihr Formalismus erweisen sich als ein erhebliches Hindernis der Erkenntnis (z. B. gut zu beobachten beim Begriff der Demokratie). Sofern aber das entfremdete Denken sich die Mühe gibt, in die Wesenheit der Erscheinungen tiefer einzudringen, scheitert es an der wiederum aus der Entfremdung entspringenden Abneigung, diese Entfremdung in ihrer wirklichen Gestalt anzuerkennen und die Methode der dialektischen Totalitätsbetrachtung ernst zu nehmen. In einem solchen Denken erhalten dann solche Begriffe wie Demokratie, Staat, Freiheit, ja sogar solche wie Mensch, Individuum, Leben ein geradezu lügenerisches Gesicht. Zu diesen Begriffen gehört auch jener des Arbeiters oder Proletariers, dem wir im folgenden einen eigenen Abschnitt widmen. In dem Abschnitt, in welchem die vielumstrittene Frage der Wesenheit des Menschen zur Sprache kommt, werden wir also Gelegenheit haben, die Begriffe Mensch und Arbeiter auf ihre Entfremdungselemente zu untersuchen und damit ein Beispiel für die dialektische Art und Weise des Herangehens an die Begriffe zu geben.

Hier sei nur so viel bemerkt, daß das vielleicht Schlimmste an der Entfremdung unseres Denkens, das die Sicht auf die Totalität des Geschehens verloren hat, der Umstand ist, daß der Mensch selbst nicht mehr in seiner Totalität begriffen wird. Bestenfalls wird er in verschiedene „Objekte“ der Betrachtung zerlegt, die von Spezialfächern bearbeitet werden, wobei unter dem Einfluß der durch und durch ökonomisierten kapitalistisch-materialisierten Betrachtungsweise, die [58] ihrerseits wiederum nur eine Form der Entfremdung darstellt, sich die materiellen „Lebens“probleme des Menschen als die scheinbar eigentlichen und wesentlichen vordrängen und das Menschenbild völlig deformieren. Es ist nur eine idealistische Kehrseite dieses ideologischen Prozesses der vulgären Vermaterialisierung des Menschenbildes, wenn gleichzeitig und sich in einem breiten ideologischen Strome manifestierend diese einseitige und verzerrte Betrachtung des Menschen unvermittelt in eine „ethische“ oder eine dekadente Ethik vorbereitende, schicksalhaft-tragische Ausdeutung dieses Menschen auf rein idealistischer Basis (z. B. Sündenfallslehre) umschlägt: denn nur wo der Mensch in seiner durch den materiellen Lebenskampf bestimmten „ewigen“ Nichtigkeit „erkannt“ (d. h. in seiner wahren Wesenheit nicht erkannt) wird, nur da wird es möglich, ihm zu unterstellen, daß er für immer in seinem äußeren Leben an seine „tierischen“ und seinem inneren Leben an seine „tragischen“ Schranken gefesselt bleiben wird. Daß dieser Pessimismus unterstützt wird von bestimmten Interessen des fortschrittsfeindlichen Bürgertums – im Gegensatz etwa zum liberalen Bürgertum des vorigen Jahrhunderts, das aus den gleichen Bedingungen der Entfremdung des Denkens, aber aus ganz anderen zeitbedingten Interessen heraus seinen höchst vulgären Zusammenhang von ökonomischer Lebensbedingung, Entfaltung der Persönlichkeit und geschichtlichem Fortschritt herauskonstruierte – liegt auf der Hand.

Bei dieser Gelegenheit sei bemerkt, daß es zu den Irrtümern der vulgär-marxistischen Interpretation gehört, allein das Interesse bestimmter Klassen für die ideologischen Irreführungen verantwortlich zu machen. Die Wahrheit ist, daß es sich gerade umgekehrt verhält. Ein bestimmtes klassengebundenes Interesse kann sich nur durchsetzen auf dem Boden der gedanklichen Nichtbewältigung des

objektiven Geschehens, die wiederum in der gesellschaftlichen Gesamtsituation wurzelt. Das Interesse, das seine einseitig egoistischen Ziele fälschlich mit den allgemeinen Zielen der ganzen Gesellschaft gleichsetzt, betrügt unter dem Druck der widerspruchsvollen gesellschaftlichen Situation zunächst sich selbst, bevor es andere betrügt. Wäre dies nicht der Fall, würde es auf rein bewußtem Betrug beruhen, könnte es nicht einen Tag leben und noch weniger die Kraft entwickeln, eine auf alle Klassen sich erstreckende Wirkung auszuüben. Nur weil alle Klassen fürs erste dem Drucke der Entfremdung unterliegen, kann es den im Interesse der herrschenden Klasse entstehenden Ideologien gelingen, eine sehr breite Wirkung zu erzielen.

Wir haben bisher über die ideologische Entfremdung als einer der allgemeinen Bedingungen des Denkens und der Erkenntnis gesprochen. Zu diesen allgemeinen kommen stets die speziellen Umstände und konkreten Ereignisse, wie sie von Epoche zu Epoche, von Jahrhundert zu Jahrhundert und von Nation zu Nation variieren. Denken wir z. B. an die Notwendigkeit, sich mit der besonders seit der Revolution von 1848 als einer selbständig auftretenden geschichtlichen Macht der Arbeiterschaft auseinanderzusetzen. Es ist klar, daß, obgleich die Grundzüge der Entfremdung in Frankreich und in Deutschland die-[59]selben sind, die Ideologien je nach den konkreten Problemen differieren. Neben diesen objektiven wirken viele subjektive Faktoren auf die Formung der Ideologien ein, woraus sich die große Vielfalt der ideologischen Aussagen ergibt. Bleibt die gemeinsame und primäre Schranke unüberwindbar, so genügt es im übrigen keinesfalls, ausschließlich diese Schranke zu beachten. Die „Anstrengung des Begriffs“ hat eine doppelte Arbeit zu leisten: Sie hat einerseits sich die allgemeine Voraussetzung der gesellschaftlichen und ideologischen Entfremdung anzueignen und stets bewußt zu halten; sie hat andererseits die einzelnen und sich selten wiederholenden Faktoren zu reflektieren.

Es gehört zur Situation der Entfremdung in der Klassengesellschaft, den aus der gesellschaftlichen Arbeitsteilung entspringenden Schein der „Natürlichkeit“ der Spaltung der Gesellschaft in Herren und Knechte für das Wahre zu nehmen und ideologisch zu verklären⁵⁸. Aber nicht nur die Begründungen fallen im einzelnen verschieden aus, sondern auch gewisse Konsequenzen. Die besonders seit der Französischen Revolution augenscheinlich hervortretende Spaltung des bürgerlichen Individuums in den „Citoyen“ (den sein Interesse auf das öffentliche Wohl richtenden Staatsbürger) und in den „Bourgeois“ (den egoistischen Privatmann) wird im 20. Jahrhundert, der Epoche der Dekadenz der bürgerlichen Welt, tendenzmäßig überbrückt, indem der nihilistische Egoist den humanistischen Altruisten immer mehr überdeckt oder verdrängt. Was hierbei zunächst auffällt, ist die Dialektik der verschiedenartigen Ausprägung des Citoyenproblems unter andersgearteten Bedingungen. Besonders interessant erscheint uns der Gegensatz zwischen England und Deutschland hinsichtlich des Verhältnisses von feudalarientiertem Konservatismus und bürgerlichem Liberalismus.

In ihrem Kampfe gegen den Liberalismus machten sich die englischen Konservativen unter Führung Disraelis die Parole der Milderung des durch die Industrie verschuldeten Massenelendes zu eigen. Das ständische Mittelalter verherrlichend, blickten sie einer Ordnung entgegen, in der unter der Obhut der Monarchie das Volk vor dem profitgierigen liberalen Unternehmertum bewahrt werden sollte. Zu diesem Zwecke entwickelte Disraeli die Idee eines Bündnisses der Monarchie mit dem Volke, und er verstand es auch gegen den Willen der Liberalen, die das Parlament mehrheitlich beherrschten, eine Wahlrechtsreform zu erzwingen, die weit über jene des liberalen Führers Gladstone hinausging. Die deutsche Parallelerscheinung zu Disraeli war Bismarck. Doch welch ein Gegensatz! Überblickte Disraeli die Erfahrungen der älteren und revolutionären kapitalistischen Entwicklung Englands und schätzte er im allgemeinen die weiteren Entwicklungstendenzen des Kapitalismus richtig ein, so war es ihm selbstverständlich, das allgemeine und gleiche Wahlrecht bis ins letzte ernst zu nehmen, wenn auch in der Illusion, es vor das Symbol der ständisch-„harmonischen“ Klassenverhältnisse, die Monarchie, spannen zu können. Wie seine zu ihrer Zeit berühmten sozialkritischen Romane beweisen, war ihm sein „Sozialkonservatismus“ eine wirkliche Herzensangelegenheit. Äußerlich verhielt sich Bismarck unter den andersgearteten [60] Traditionen Deutschlands ähnlich, aber nur äußerlich. Erstens erinnerte sich Bismarck an die einstigen Ratschläge Lassalles, als es für ihn bereits zu spät war

⁵⁸ A. M. Knoll, Katholische Kirche und scholastisches Naturrecht, 1962.

und er gleichzeitig mit dem Wahlrecht auch Verbotsgesetze gegen die Sozialdemokraten zu erlassen sich gezwungen sah. Zweitens verschob sich die Sachlage in Deutschland dahin, daß an die Stelle des Bündnisses zwischen dem Volke und einer relativ fortschrittlichen Monarchie wie der englischen, ein Bündnis mit der unter der Führung einer zutiefst reaktionären Monarchie stehenden preußischen Feudalbürokratie treten sollte und nichts anderes treten konnte. Drittens konnte unter dieser Voraussetzung der Bismarcksche Schritt in der Proklamierung des Wahlrechts und in den sozialgesetzgeberischen Zugeständnissen nur ein Schritt der Taktik, der Übertölpelung der Weltgeschichte sein. Dies beweist unter anderem nicht nur die völlige Unzulänglichkeit der Sozialgesetze, sondern auch die unehrliche Manipulation mit der Verfassung. Danach wurde nur der Reichstag mit Hilfe des allgemeinen und gleichen Wahlrechts gewählt, der jedoch kein Recht der Gesetzgebung hatte; der wirklich regierende Bundesrat, zudem durch seine Zusammensetzung ein Werkzeug Bismarcks und Preußens, bestand aus den Delegierten der Länder. Preußen selbst behielt zu alledem noch das Dreiklassenwahlrecht.

Diese Linie reichte bis ins 20. Jahrhundert. Im englischen Sinne hat es in Deutschland niemals einen einflußreichen Sozialkonservatismus gegeben. Er zeigt von Anfang an eine reaktionäre Linie. Zwar hat sich im Laufe der Zeit der gesamte internationale Konservatismus mit dem Kapitalismus ausgehört, weil viele der alten Gegensätze zwischen den herrschenden Schichten gegenstandslos geworden sind. Aber nirgends mehr als in Deutschland behält er seinen taktisch-illusionären und die bürgerliche Demokratie bedrohlich manipulierenden Charakter bei. Es rächt sich der Umstand, daß Deutschland erst nach 1848 und auch dann noch schwankend und widersprüchlich seinen Anschluß an die bürgerliche Entwicklung gefunden hat. Setzen mit diesem Zeitpunkt die nur von wenigen theoretischen Köpfen erkannten Probleme der modernen Entfremdung und Verdinglichung in allen dem Hochkapitalismus entgegenstrebenden Ländern ein und gelten diese Probleme für alle diese Länder in gleichem Maße, so differenzieren sich die sekundären, aber mehr an der Oberfläche liegenden und daher sichtbaren Probleme je nach der geschichtlichen, gesellschaftlichen und politischen Sachlage in den einzelnen nationalen Gebieten. Es ist die Aufgabe der Theorie, den verborgenen Zusammenhang zwischen den beiden Problemkreisen analytisch aufzuhellen, denn nur sie vermag dieser höchst schwierigen Aufgabe Herr zu werden.

Der konkret aufzuweisende Zusammenhang wäre der, daß für das aus der antagonistischen Teilung der gesellschaftlichen Funktionen sich ergebende entfremdete Bewußtsein das antagonistische Verhältnis von Herr und Knecht zur „Naturnotwendigkeit“ und zum „ewigen Schicksal“ verdinglicht, woraus in weiterer Folge je nach den spezifischen Bedingungen sich die abgeleiteten Probleme in den einzelnen Ländern ergeben. Wie ein solcher Zusammenhang im einzelnen sich darstellt, werden wir u. a. am Beispiel der herrschenden Elite (im ent-[61]sprechenden Abschnitt) darzustellen haben. An diesem Orte ist noch eine überschauende Darstellung der modernen Entfremdung zu geben.

So berechtigt die Unterscheidung zwischen der „inneren“ (menschlichen) und der „äußeren“ (physikalischen) Zeit ist, so unberechtigt und irreführend ist sie hinsichtlich der geschichtlichen und der „subjektiven“ (seelischen) Zeit; sie hat in den letzten Jahrzehnten besonders in den ästhetischen Diskussionen eine große Rolle gespielt und ist von da auch (schon bei Bergson) in andere Gebiete gedrungen. Innerhalb der menschlich-erlebten Zeit stehen die geschichtliche und die subjektive in einer Beziehung der untrennbaren Vermittlung. Die subjektive Zeit ist jene, die sich aus der geschichtlichen und ihrer dynamischen Fülle ergibt. Eine isolierte subjektive Erlebniswelt ist die große Einbildung moderner dekadenter Ideologen. Wo das Wissen, gleichgültig ob beim Künstler oder dem Wissenschaftler, von dieser dialektischen Bezüglichkeit zwischen dem Seelisch-Inneren und dem Geschichtlich-Äußeren fehlt, unterliegt das erstere erst recht den Einflüssen der „äußeren Welt“ und reflektiert deren Phänomene spontan-unbewußt in einer doppelten Weise: unkritisch-naturalistisch und subjektivistisch-willkürlich. Die willkürliche und haltlose Manipulation und Verarbeitung der bloß oberflächlich reflektierten Momente der geschichtlichen Außenwelt ist es vornehmlich, durch die die Illusion der vollkommenen Unabhängigkeit („Isolation“) und einer unauslotbaren „Tiefe“ der seelischen Erlebniswelt bei den hierfür begabten Individuen erzeugt wird. Gelingt trotzdem dem einen oder anderen subjektivistischen Autor eine Darstellung, die mehr bietet, als bloß Phantastisches, so

hat er das seiner großen intuitiven Begabung zu verdanken, die sich um das „Programm“ nicht kümmert. Ein Beispiel hierfür haben wir in Proust. Deshalb ist es bloße bürgerlich-verbildete Renommisterei, wenn Walter Jens (und er ist nur ein Beispiel für viele) über Proust als Prototyp einer ganz modernen Literaturrechtung sagt, bei diesem tue sich „eine Welt sine materia“ auf⁵⁹, oder:

„Die Wahrheit ruht (bei Proust, L. K.) im Individuum ... Der Geist, der Suchende, ist zugleich die dunkle Landschaft, in der er suchen soll.“⁶⁰

Diese Hinweise sind notwendig gewesen, weil sie von grundsätzlicher Bedeutung sind für das Problem der Entfremdung. Denn gerade der entfremdete Mensch zeigt tatsächlich viele Merkmale einer „inneren“ Erlebniswelt, wie sie von modernen Dichtern – wenn auch zumeist nur reflektiv-naturalistisch, wie wir bereits bemerkten – beobachtet worden sind. Aber diese seelische Erlebniswelt ist nichtsdestoweniger das vermittelte Produkt – und der vermittelnde Faktor ist die Entfremdung selbst – der geschichtlichen und gesellschaftlichen Außenwelt, auf diese ihrerseits zurückwirkend. Deshalb stellt sich das Individuum der hochkapitalistischen Gesellschaft in einer höchst widerspruchsvollen, wenn auch die widersprüchlichen Seiten dialektisch vermittelnden Gestalt dar. Einerseits ist die Veräußerlichung und die [62] Verdinglichung komplett: Die Zerreißung des einheitlichen Prozesses in Denken und Sein, wie auch das scheinmäßige Kreisen im Kreise (worüber wir bereits sprachen) sind ihre greifbarsten Symbole. Andererseits hat sich die Verinnerlichung gesteigert, allerdings in einer der Veräußerlichung dialektisch angemessenen, d. h. nicht befreienden und schöpferischen, sondern im Gegenteil die düsteren und bedrohlichen Seiten des Lebens aufnehmenden und pathologisch verarbeitenden Weise. Zu beiden Wesensmomenten des modernen Menschen ist etwas zu sagen.

Beginnen wir mit dem Moment der Veräußerlichung (wobei manches in zusammenfassender Weise zu wiederholen sein wird, was in der vorangehenden Analyse bereits ausgeführt worden ist). Die Veräußerlichung beweist sich nach zwei Richtungen: in der Richtung der primären und in jener der sekundären Erscheinungen.

Zu den primären Erscheinungen der Veräußerlichung gehören die folgenden: Der gesellschaftliche Prozeß verselbständigt sich dem Menschen gegenüber als eine naturhaft-dingliche Macht, um ihn als „äußeres Schicksal“ zu bedrohen. Die Fähigkeit, diese Macht zu durchschauen, sinkt auf ein Minimum. Damit hängt zusammen die Unfähigkeit des einzelnen Individuums, seine eigene Situation zu begreifen. Eine weitere Folge ist das Beherrschtsein durch das verdinglichte Realitätsprinzip, das darin besteht, daß immer neue und dem Menschen von daran interessierten Mächten aufgedrungene Ziele ihn zur freiwilligen Unterwerfung unter die entfremdete und verdinglichte Arbeit veranlassen, ohne daß jedoch das mit diesen Zielen einhergehende Versprechen des Glücks wahrhaft eingelöst wird. Ebenso der Widerspruch zwischen der strebenden Fortbewegung und dem starren Verhaftetbleiben in der stets gleichen sozial-verdinglichten und menschlich pauperisierten Position. Damit hängt eng zusammen der Widerspruch zwischen der geradezu hysterisch zu nennenden Tätigkeit, dem Subjektsein, und dem faktischen Nichtstun, dem bloßen Objektsein des Individuums. Eine der wichtigsten Triebkräfte im Dienste des negativen Realitätsprinzips ist das Streben nach Eigentum, das Freiheit verspricht, jedoch den einzelnen im Dienste der Reproduktion dieses Eigentums lebenslang an die entfremdete Tätigkeit fesselt. Daraus ergibt sich wiederum die Herrschaft der „sterbenden“, d. h. unschöpferischen und das Leben zu einem ständigen Sterben verurteilenden Zeit. An sie schließt sich organisch die entfremdet-verdinglichte Freizeit und „Kultur“, die ihrer Wirkung nach das Individuum nicht etwa befreit, sondern erst recht unter den allgemeinen Prozeß der Verdinglichung unterwerfen hilft. Schließlich reflektiert sich die so gestaltete Situation des Menschen insgesamt in einer verdinglichten Ideologie, mit deren Hilfe alle die vorangehend erwähnten Momente sich zum schlechthin „Natürlichen“ erklären und ontologisieren.

Die sekundären Erscheinungen der Veräußerlichung sind deren weitere Folge: Da ist zunächst zu erwähnen die Pauperisierung des Menschen, worunter nicht in der üblichen Bedeutung die bloß

⁵⁹ W. Jens, *Statt einer Literaturgeschichte*, 1957, S. 27.

⁶⁰ Ebenda, S. 29.

ökonomische, sondern eine die gesamte Individualität bis tief in das Seelisch-Geistige hinein ergreifende Verarmung zu verstehen ist. Ihre wichtigsten Kenn-[63]zeichen sind die Verengung des Horizonts und der Intelligenz durch Arbeitsteilung und Spezialistentum sowie durch alle als primäre Erscheinungen und Veräußerlichung aufgezählten Momente, die Herabminderung der selbständigen Urteilsfähigkeit bis fast auf den Nullpunkt (selbst sehr oft bei den Intellektuellen zu beobachten, sobald sie ihr Spezialgebiet verlassen), der Uniformierung der Sprache und der Verengung des Sprachraumes auf einige hundert zumeist sehr gewöhnliche Sätze und der Herabsetzung der seelischen Erlebnis- und Reflexionsfähigkeit. Dazu kommt die verheerende Einengung der ethischen Urteilsfähigkeit und der Neigung zu ethischer Entscheidung und Verantwortung. An die Stelle des sittlichen Verantwortungsbewußtseins tritt die Gewöhnung an von der verdinglichten Umwelt geforderte Verhaltensregeln und Normen, der verdinglicht-pathologische Zustand, das für richtig zu halten, was alle für richtig halten. Trotz der verdinglichten Zweiteilung in Denken und Prozeß „gibt es keinen Unterschied zwischen dem ‚objektiven Prozeß‘ und seiner ‚subjektiven Beurteilung‘ – die Zweiteilung ist dem gut Integrierten schlechthin unverständlich“, sagt Günther Anders⁶¹, so daß „Sitten als Dekrete“ erlebt werden. Da der Mensch dies auf die Dauer schlecht aushält, vollzieht sich in Konsequenz dieses Tatbestandes ein Umschlag in die subjektive Renitenz bis zum Verbrechen hin; im noch verbliebenen Raume der freien Entscheidung (und kein Mensch kann ohne ein Mindestmaß freien Raumes existieren) fällt diese unter dem Einfluß von Entfremdung und Verdinglichung naturgemäß nach der nicht-ethischen Richtung aus. Die totale Integration unter dem Schein der Freiheit bedeutet gleichzeitig eine totale Uniformierung unter dem Schein der Vereinzelung, wobei diese Vereinzelung zur Einsamkeit wird, nicht etwa deshalb, weil die Individuen wirklich allein sind (das sind sie eigentlich selten), sondern weil sie alle uniformiert gleich sind und sich darum nichts zu sagen haben; wo alle dasselbe tun, denken und fühlen, ohne etwas wirklich zu tun, zu denken und zu fühlen, gibt es keine Diskussion. Kein Wunder, daß sich z. B. in Deutschland ca. die Hälfte der Bevölkerung an politischen Diskussionen völlig uninteressiert zeigt (der wirklich daran Interessierten sind noch viel weniger), daß 1955 fast die Hälfte (42 Prozent) aller Haushalte kein einziges Buch besaßen⁶² und daß sich fast zwei Drittel (61 Prozent) aller Jugendlichen niemals über politische Fragen unterhalten, usw.

Beachten wir jedoch die gesamte Widersprüchlichkeit des spätbürgerlichen Menschen, so zeigt sich, in einer eigenartigen Beziehung zur primären Erscheinung der Veräußerlichung stehend, auch eine Verhaltensweise, die man als Verinnerlichung bezeichnen kann. Wir zeigten bereits, daß sich diese Verinnerlichung als ein dialektisches Pendant der Veräußerlichung enthüllt, sobald man sie nicht aus der Totalität der Erscheinungswelt herausreißt und zur falsch verstandenen „subjektiven Zeit“ transformiert. Als bloße und für sich stehende „subjektive Zeit“ müßte sie eine schöpferische und erfüllte sein, mit dem vollkommenen Glück identisch. Tatsächlich ist, wie die moderne bürgerliche Kunst und Theorie zugeben sich nicht scheut – woraus sie allerdings bestens Gründe für die Rechtfertigung der entfremdeten [64] Gesellschaft herauszuinterpretieren versteht –, der heutige Mensch höchst unglücklich. Das bedeutet aber, daß er auch als in einem wohlverstandenen Sinne verdinglichter, entseelter und entgeistigter sein Mißbehagen empfindet und sehr widerspruchsvoll und lebendig reflektiert, d. h. – und wiederum in einem wohlverstandenen Sinne – verinnerlicht. Dem Prozeß der Veräußerlichung entspricht eine spezifische Form der Verinnerlichung. Eine Verinnerlichung, ohne die das Gelingen der Veräußerlichung oder Verdinglichung in Frage gestellt wäre. Das läßt sich am besten einsehen an den von uns aufgewiesenen Erscheinungen des Realitätenprinzips und der Ersetzung des ethischen Verhaltens durch angenommene Normen. Denn bei beiden ist der vermittelnde Bezugspunkt die „Freiwilligkeit“, d. h. der nicht direkt von außen aufgezwungene Vollzug, sondern der Umweg über tiefgreifende Erlebnisse und seelische Reaktionen – denken wir etwa an das den einzelnen ständig attackierende Problem: Konsum und Prestige. Natürlich sind diese seelischen Reaktionen nicht wirklich frei, sondern zutiefst bestimmt durch Reflexionen gesellschaftlicher Vorgänge. Jedoch versetzen sie das Seelisch-Innere in einen Zustand der Spannung, durch den sich zunächst eine erhebliche Verlebendigung des Innenlebens der Individuen ergibt. Hier wird das ständige

⁶¹ G. Anders, Kafka pro und contra, 1951, S. 27.

⁶² J. Habermas, Strukturwandel der Öffentlichkeit, 1962, S. 185.

Umschlagen der Tendenz zur Veräußerlichung in jene zur Verinnerlichung und umgekehrt sichtbar. Da jedoch der maßgeblich bleibende Faktor der Veräußerlichung zusammenfällt mit Entfremdung und Verdinglichung, kann der ihm entsprechende Prozeß der Verinnerlichung nur ein negativer, unmenschlicher sein. Die innere Spannung geht der Leere kongruent, das „Nichts“ wird getragen von Minderwertigkeitsgefühlen, Schuldkomplexen und Renitenzneigungen. Die verdinglichte Pauperisierung des Seelischen und des Intellektuellen setzt eine Fülle von seelisch-geistigen Reaktionen und Surrogaten geradezu voraus. Die nihilistische Existenz des heutigen Menschen oder seine „Existenz im Nihil“ besteht in Verkehrung aller menschlichen Äußerungen, in ihrer Perversion, aber nicht in ihrer Ausradierung, wie dies Beckett und verwandte Dichter oder die ihnen folgenden zahlreichen Ästhetiker mißverstehen. Weil die Reflexion der eigenen Existenz nicht in die bloße Leere geht, sondern im Gegenteil sehr lebendig vollzogen wird, weil sie aber gleichzeitig verkehrt und verzerrt erfolgt, was eben deshalb eine unkritisch-verdinglichte und intellektuell verengerte Reflexibilität zur Konsequenz hat, steht Pauperisierung am Ende des Prozesses. Pauperismus ist nicht Enge an sich, sondern Begrenzung der Sicht auf die Welt unter der Voraussetzung einer dynamischen, aber verkehrten Reflexion der verdinglichten Phänomene dieser Welt. Das ist der Grund, warum auch der Intellektuelle in die Verdinglichung hineingezogen werden kann. Der „Reichtum“ seiner Erlebnisse und Gedanken widerspricht nicht der verdinglichten Einfalt und Einseitigkeit seiner Ideenwelt. Weil die Reflexion der eigenen Existenz verkehrt und verzerrt erfolgt, und weil der Prozeß der aus der allgemeinen soziologischen Entfremdung sich ergebenden ideologischen Verzerrung und Verkehrung dem ungehemmten Eindringen von Vorstellungen, Gefühlen, Visionen, Ahnungen, Ängsten usw. und ihrer pathologischen Ver-[65]härtung keinen Widerstand entgegenzusetzen vermag, entsteht leicht ein Komplex von irrationalen Reaktionen und Ideen, der vom Individuum als seine bloß eigene „innere“ Welt erlebt wird. Außer den bereits gegebenen Bestimmungen des Begriffs des Pauperismus als Verengung des Horizonts kommt die weitere Bestimmung hinzu, daß Pauperisierung keinesfalls etwa darin bestehen kann, daß das Individuum keine oder nur sehr wenige Gefühle und Vorstellungen hat, sondern darin, daß seine oft sogar als „vertieft“ erlebten Gefühle und Vorstellungen erstens zu einem Hindernis für das Begreifen der Wirklichkeit werden und zweitens ein hervorragendes Mittel im Prozeß der Unterwerfung des Individuums unter die Tendenzen der Verdinglichung und Entfremdung abgeben.

[67]

Humanismus und Utopie

Der Mensch ist von Natur aus ein tätiges Wesen. Im Tätigsein verwirklicht er sich schöpferisch. Nicht die Tätigkeit hat den Menschen in die unmenschliche Repression gestürzt, sondern die repressive Gesellschaft hat sie zur entfremdet-repressiven Arbeit verwandelt. Die nicht ausreichend anthropologisch-soziologische und die einseitig an der Sublimierungstheorie orientierte Bestimmung des Menschen endet allzuleicht in der schalen Utopie des zeitlosen Nichtstuns, der Beschaulichkeit und passiven „Rezeptivität“⁶³. Die Befreiung des Menschen ist nicht zu suchen in seiner Loslösung von allem Tätigsein, sondern von der repressiven Arbeit. Die von Marx geforderte geschichtliche Aufhebung des Arbeiters meint die Wiederherstellung des Individuums als eines schöpferisch-tätigen, d. h. in der Sprache Schillers und der fortschrittlichen Anthropologie: als eines „spielenden“. Die Sehnsucht nach dem Dahinfließen des Lebens in untätiger Muße und Schönheit ist den Lebenssymbolen der herrschenden Klassen entnommen, die aus der Beanspruchung des Freiseins von aller versklavenden Arbeit der von ihnen Abhängigen nur das Umgekehrte dieser Arbeit mit wahrer Freiheit gleichzusetzen vermögen, die kontemplative Untätigkeit. Für Marx’ „utopisches“ Denken ist jedenfalls charakteristisch jene Nüchternheit, die alle dreisten Unterstellungen eines angeblichen „eschatologischen Endreichs“, dem er angehangen haben soll, zunichte macht. An einer aufschlußreichen Stelle des „Kapitals“ erscheint die künftige klassenlose Ordnung als ein eigenartiges Gemisch von „Reich der Notwendigkeit“ und „Reich der Freiheit“, wo erst „die menschliche Kraftentwicklung, die sich als Selbstzweck gilt“, das wahre Reich der Freiheit, beginnt⁶⁴. Aber auch da, wo die Notwendigkeit noch herrscht, wird die Tätigkeit von der entfremdenden Unterdrückung gereinigt, verschwindet der Arbeiter als die historische Inkarnation dessen, was dem „Spiel“ entgegensteht.

Außerhalb der repressiven Arbeit wird selbst die Beziehung zur dinglichen Natur zum freien Spiel. Indem der Mensch die Naturgegenstände seinem Zwecke gemäß verändert, verändert er schöpferisch sich selbst und die Natur, vermenschlicht er in progressiver Dynamik beide. Dieser humane Prozeß, dessen Wesen niemals ganz, auch unter repressiven Bedingungen nicht, verfälscht werden kann, schlägt unter diesen Bedingungen in einen den Menschen verdinglichenden Prozeß um. Der Naturgegenstand wird zum „Ding“, das sich nicht dem Menschen als [68] Objekt anpaßt, sondern sich diesen als Subjekt unterwirft. Anstatt, daß der Mensch dem „Stoff die Gestalt“ aufprägt, wie Schiller sagt, prägt der Stoff seine Gestalt dem Menschen auf⁶⁵.

Es geht nicht darum, den Menschen „gut zu machen“, wie ein gewisser Herr Wieser⁶⁶ (als Beispiel für viele) allen Utopien in Bausch und Bogen zu unterschieben beliebt, sondern ihn von der Unterdrückung zu befreien. Herr Wieser ist übrigens ein schlagender Beleg dafür, wohin man gerät, wenn man von der Herr-Knecht-Basis abstrahiert und so tut, als ob sie gar nicht existierte, nämlich ins leere Gerede; was in diesem Falle umso naheliegender ist, als man eine kapitalistisch-apologetische Ader besonderer Art besitzen muß, wenn man sich unterfängt, ausgerechnet über das a priori mit dem Herr-Knecht-Problem behaftete Phänomen der Utopie so zu sinnieren, als ob es dieses Problem nirgends in der Welt gäbe. Dazu kommt, daß dasjenige, was man als Marxsche Utopie bezeichnet hat, in Wahrheit und genauer besehen sich als Anthropologie herausstellt. Auch da sollte man vorsichtiger sein.

Wesentliche Voraussetzungen der Marxschen humanistischen Anthropologie – und nur um einige dieser Voraussetzungen geht es hier – widersprechen prinzipiell der Freudschen und lassen sich aus dem Widerspruch zu ihr klar umschreiben. Wir stoßen hierbei auf vier Hauptfehler Freuds und die entsprechenden entgegengesetzten Bestimmungen bei Marx.

Erstens: Der Mensch leidet nach Freud an „natürlicher Arbeitsscheu“⁶⁷. Nach Marx ist er ein unaufhebbar tätiges Wesen. Zweitens: Bei Freud erscheint der Mensch als ein Ichwesen, dem die Beziehung zum anderen Ich nachfolgt. In Gegensatz zu dieser Ich-Psychologie erscheint bei Marx das

⁶³ H. Marcuse, Eros und Kultur, 1957, S. 171, auch S. 161 und a. a. O.

⁶⁴ MEW Bd. 25, S. 828.

⁶⁵ F. Schiller, Ästhetische Briefe über die Erziehung des Menschen, 27. Brief.

⁶⁶ A. Wieser, in: Merkur, April 1963.

⁶⁷ S. Freud, Das Unbehagen in der Kultur, Fischer-Bücherei Nr. 47, S. 111.

„Überich“ in der Gestalt der primären Vergesellschaftung, die das Du nicht isoliert, sondern als tief im Psychischen verwurzelte anthropologische Bezogenheit des Ich selbst begreift, und, wo in dieser Form gestört, zu einem Element der Entfremdung des Menschen vom Menschen wird. Drittens: Eine weitere Schranke der Freudschen Ich-Psychologie ist die Setzung einer konstanten, für alle zivilisatorischen und kulturellen Zustände (für Freud sind beide identisch) wie für alle Klassen gleichermaßen geltenden Sublimierung von Lust zwecks Umwandlung in Leistung und Arbeit. Anders bei Marx. Der Lustverzicht ist nur der repressiven Arbeit eigen. Der Lustgewinn war in und durch die Tätigkeit, die sich als schöpferisches Spiel darbot, einerseits bereits vor der Klassengesellschaft vorhanden, andererseits haben bestimmte kulturtragende Klassen später ihre kulturschöpferische Tätigkeit mit dem höchsten Lustgewinn zu vereinbaren verstanden (besonders in der Epoche der Sklaverei, die zwar Sklavenarbeit voraussetzte, aber die Sublimierung von Lust in der kulturellen Tätigkeit überflüssig machte). Viertens: Freud faßt den Menschen als ein von Natur unmoralisch-anarchisches Triebwesen auf. Im Marxismus, besonders bei Engels, ist selbst die Promiskuität eine geordnete Form der Ich-Du-Beziehung und nicht anarchischer als die Einehe. Seine triebhaft-anarchische (renitente) Seite kehrt der Mensch erst unter dem Drucke des von ihm abgeforderten Lust- und Glücksverzichts heraus, [69] in der repressiven Gesellschaft. Der glückhafte Zustand des „vollkommenen Eros“ war kein anarchischer, wie Freud annimmt, weil er die spontane und vorrationale Ordnung nicht ausreichend genug auf ihre eigene Besonderheit untersucht. Die spontane Identität von Individuum und Gesellschaft (bestens gekennzeichnet durch die uns Modernen unbegreifliche Tatsache, daß das Wort „ich“ später entsteht als das Wort „wir“) garantierte mehr „Ordnung“ als in den späteren Klassengesellschaften.

Erst nach dieser Korrektur wird Freuds Theorie fruchtbar. Erst jetzt wird die Freudsche Ansicht sinnvoll und in Übereinstimmung mit den übrigen historischen und soziologischen Fakten verifizierbar, daß der weitaus überwiegende Teil des Menschengeschlechts in der Epoche der Klassenkultur auf den Weg der Verschiebung und Sublimierung augenblicklicher Befriedigung zugunsten versprochener und niemals oder nur stückweise eingehaltener zukünftiger gedrängt und dem kulturellen Fortschritt aufgeopfert wurde. Die Entdeckung des auf psychischem Wege sich durchsetzenden repressiven „Realitätenprinzips“ durch Freud gehört zu seinen größten Leistungen und ist geeignet, die Marxsche Gesellschaftstheorie stark zu befruchten. Besonders im Hinblick auf die modernen „freien Demokratien“ wird die durch die Theorie des Realitätenprinzips vermittelte Einsicht von denkbar größter Bedeutung: daß nämlich auf dem Wege des Unbewußten und dem daraus folgenden neuerlichen Sichunterwerfens das wieder größtenteils zunichte gemacht wird, was auf dem Wege des bewußten und organisierten Kampfes bereits an Freiheiten errungen worden ist.

Nach dieser sporadischen Berichtigung einiger Freudscher Anschauungen ergibt sich die Notwendigkeit, die Berechtigung des marxistischen Menschenbildes, das man mit Recht als ein humanistisches bezeichnet hat und in einem gewissen wohlverstandenen, d. h. die Widersprüchlichkeit aller menschlichen Existenz nicht ausschließenden, Sinne auch als ein optimistisches bezeichnen kann, anthropologisch zu verifizieren. Wir denken hier nicht an die übliche rein philosophisch-anthropologische Beweismethode, sondern an die historisch-anthropologische. Seit jeher hat das Denken es sich nicht nehmen lassen, vergangene Zustände zu idealisieren und als vorbildlichen Maßstab für künftige Ordnungen auszugeben. Erinnern wir uns an das Goldene Zeitalter, die griechische Antike, das ständische Mittelalter (der Romantiker), den russischen Mir (der Narodniki) usw. Friedrich Engels hat bestimmte Epochen der Urgesellschaft in einer ähnlichen Weise interpretiert. Unabhängig nun davon, ob er im einzelnen recht behalten hat oder nicht, ergibt sich das höchst Überraschende, daß die moderne Urgeschichtsforschung und die ihr nahestehende Anthropologie zu umfassend belegten und außerordentlich exakten Ergebnissen kommen, die so gut wie von allen diesem Gebiet angehörenden ernstern Forschern bestätigt werden. Es stellt sich die ebenso heikle wie nicht zu umgehende Frage, ob diese Ergebnisse, die ein tatsächlich existierendes „Paradies“ von der langen Dauer von nicht weniger als dreißig- bis vierzigtausend Jahren behaupten, nicht das philosophisch-anthro-[70]pologische Menschenbild so grundlegend mitformen, daß sie damit den Nachweis wenigstens der Möglichkeit im Sinne einer Vereinbarkeit der klassenlosen Gesellschaft mit der menschlichen Existenz unbestreitbar erscheinen lassen. Wir formulieren so vorsichtig, um den Skeptikern keinen Anlaß zu einer Apriorikritik zu geben. Aus der großen Fülle des Materials haben wir für unseren Zweck einiges ausgewählt, das uns

besonders interessant und wegweisend erscheint. Die Konsequenz für eine klare Erarbeitung des Begriffs der „Utopie“ kann nicht ausbleiben.

Meint Freud, daß der Mensch der Urzeit seiner Naturanlage nach ein unmoralisches, weil bloß von anarchistischen Triebregungen beherrschtes Wesen war, so sieht sich selbst ein solcher irrationalistischer Skeptiker wie der einstmalige Schüler Freuds Jung genötigt zuzugeben:

„Es ist nämlich nie zu vergessen – und der Freudschen Schule zuzurufen –, daß die Moral nicht in der Form von Tafeln von Sinai hinuntergebracht und dem Volke aufgenötigt wurde, sondern die Moral ist eine Funktion der menschlichen Seele, die so alt ist wie die Menschheit ... Darum findet sich die Moral auf allen Stufen der Sozietät.“⁶⁸

Nur übersieht Jung, daß die rational systematisierte Moral mit ihrem Janusgesicht der echten moralischen Qualifikation einerseits und der Dienstbarkeit gegenüber der repressiven Ordnung andererseits tatsächlich erst später, nämlich zur Zeit der beginnenden Klassengesellschaft, dem Menschen „gegeben“ werden mußte. Immerhin verweist das Jungsche Votum auf einen Urzustand, in dem es aus vielerlei Gründen, wie wir noch sehen werden, weitaus menschlicher zugeht, als die Vertreter des modernen pessimistischen Menschenbildes es wahrhaben wollen. Man muß stets fragen, was wirklich dominiert, zur Struktur gehört. Auf diese Frage wollen wir einige wenige zuständige Autoren antworten lassen.

Richard Thurnwald schreibt:

„Die Wildbeuter und die ältesten Menschengenerationen waren sehr freie, weder von Menschen noch von Maschinen versklavte Menschen, die Herrschaft überhaupt nicht kannten, sondern nur freiwillige Einordnung, in die sie hinein gewachsen waren.“⁶⁹

Herbert Kühn, der sich auch auf mehrere andere Forscher beruft, assistiert folgendermaßen:

„Die riesigen Friedhöfe von Tierknochen, die wir entdeckt haben, beweisen, daß der Eiszeitmensch über genügend Nahrung verfügte und daß er es verstand, das Fleisch im natürlichen Eisschrank der Eiszeit aufzubewahren. Wir dürfen eher annehmen, daß vielleicht zwei- oder viermal im Jahr, etwa zum Wechsel der Jahreszeiten, große Treibjagden stattfanden, die jedesmal ein großes Fest gewesen sein müssen. Im übrigen hatte der Eiszeitmensch nicht viel zu tun. Er konnte sich [71] also ganz seinen Gesetzen, seinen Riten widmen. Denn vor allen Dingen: Der Eiszeitmensch hatte Frieden und Glück. Es gab in ganz Europa damals vielleicht 10.000 Menschen. Sie lebten offenbar freundschaftlich miteinander, denn nirgends haben wir bisher die geringste Spur von Krieg oder auch von Kriegsangst gefunden. Ein friedliches Volk bewohnte das damals noch kalte Europa. Das Paradies? Warum sollte das nur ein Traum sein?“

„Bei all den Tausenden von Bildern der Eiszeit findet sich keines, das die Angst, die Furcht und das Bedrücktsein ausdrückt, wie etwa die Bilder des Kreuzes im Mittelalter oder wie die Dämonenbilder in der Bronzezeit. Diese ganze Welt, so wie der Künstler der Eiszeit sie darstellt, ist freudig, gesichert, und immer wieder hört man, daß unter allen Völkern der Erde auch heute noch die Jäger, die Eskimos und die Buschmänner, die fröhlichsten, zufriedensten und am glücklichsten sind.“⁷⁰

Ein Wort zu den Bildern dieser Zeit, von denen Herbert Kühn spricht. Es erscheint als ein Rätsel, daß der Künstler des „Paradieses“ es bewundernswert verstand, die Tiere und die Physiognomie ihrer Köpfe genauestens zu beobachten und individuelle Wiedergaben zu verfertigen. Nirgends jedoch stoßen wir auf etwas Ähnliches hinsichtlich der Wiedergabe des Menschen. In Gegensatz zur naturalistisch exakten Darstellung der Tierwelt wird der Mensch stilisiert und abstrakt ins Bild gebracht, nirgends gibt es Porträts, nirgends Individuelles. Das ist erstaunlich, insbesondere, da die Tierbilder beweisen, über welche Höhe der Beobachtungs- und Ausdrucksfähigkeit der Eiszeitmensch bereits verfügte.

⁶⁸ C. G. Jung, Über die Psychologie des Unbewußten, 1943, S. 49.

⁶⁹ R. Thurnwald, in: Gegenwartsprobleme der Soziologie, Festschrift für A. Vierkandt, 1949, S. 188.

⁷⁰ H. Kühn, Das Erwachen der Menschheit, 1954, S. 107 f.

Das Rätsel löst sich, wenn wir uns an unsere Behauptung erinnern, daß der Mensch der Urzeit so sehr und zudem so glücklich in die soziale Ich-Du-Beziehung eingebettet war, daß ihm das Phänomen des „Einzelnen“ gar nicht ins Bewußtsein treten und erst recht nicht zum Problem werden konnte. Trotzdem war er mehr „Persönlichkeit“ als der heutige „individualistische“ Mensch, denn er nahm in vollem Maße an der damaligen Kultur teil und genoß sie in vollen Zügen. In diesem Sinne kann Herbert Marcuse an die vorhistorische Vergangenheit erinnern, „als das Leben des einzelnen das Leben der Gattung war“⁷¹. Das heißt aber, daß das egoistische Prinzip noch nicht herrschte.

Franz Zwilgmeyer berichtet über Völker, die heute noch in einem ähnlichen Zustand leben:

„Herrschaftliche Schichtung ist noch nicht ausgebildet.“ „Der einzelne ist nach dem Prinzip der Vitalgemeinschaft eingewoben in die Gruppe ... Von einem ‚Individualismus‘ im Sinne späterer Stufen der Sozialentwicklung kann keine Rede sein ...“⁷²

Aufschlußreich Franz Keiter in Ergänzung und Fortsetzung zu dem Gesagten:

„Menschen als bloße Mittel zu betrachten, lernte so recht vollständig [72] erst der Sklavenhalter.“ „... was Naturvölker unter Arbeit verstehen, (ist) noch stark vom augenblicklichen Impetus abhängig und recht unständig (,Spiel‘, L. K.). So ist auch die Zeit als selbständige Macht, nicht als einfache Reihung dessen, was geschieht, sondern als Forderung, daß immer etwas geschehen muß ... eine weltverwandelnde und ein ganz neues Existenzgefühl schaffende europäische Erfindung.“ „... tonische (entspannende und heitere, L. K.) Langweile ist bei primitiven Völkern die Regel ... atonische Langweile ist eine typische Zivilisationskrankheit.“ „Das Ich ... es ist aber noch wenig reflektiert, es ist nicht sich selber Ideal, daher stärker bereit, sich objektiven Inhalten selbstvergessen hinzugeben ... Das erinnert ebenfalls an die Haltung des Kindes im Spiel. Daher stammt der einfügungsbereite primitive Kollektivismus.“⁷³

Anders ausgedrückt: Es sind menschliche Gemeinschaften möglich, und sie haben sich geschichtlich realisiert, in denen die antagonistische Spaltung und der Kampf aller gegen alle keine „natürliche Einrichtung“ ist und nicht der „menschlichen Natur entspricht“. Auch Arnold Gehlen bestätigt dies mit den Worten:

„Man kann gerade bei primitiven Kulturen sehen, wie Verhaltensformen aktiver Gegenseitigkeit die einzige Möglichkeit bieten, um einen sozialen Zusammenhang herzustellen und festzuhalten, nämlich gerade dann, wenn keine festen versachlichten Herrschaftsstrukturen und keine perennierenden wirtschaftlichen Betriebe das Sollverhalten der Menschen auf sich ziehen ...“⁷⁴

Lassen wir noch eine solche anerkannte Autorität wie Gordon Childe zu Wort kommen: Während der klimatischen Verbesserung der Interstadialzeit, die das letzte Eiszeitalter unterbrach, erschienen moderne Menschen (Homo sapiens). Zu dieser Zeit wurde

„die Ergiebigkeit der Jagd und damit der Nahrungsmittelmenge auf fast katastrophale Weise gesteigert, was wiederum den rapiden Bevölkerungszuwachs gestattete und unterstützte.“⁷⁵

Zu Ende der Eiszeit werden die Lebensbedingungen härter, und Gordon Childe spricht von

„einem mageren Unterhalt durch das Sammeln wilder Pflanzen, durch Fischen und Fangen von Kleinwild. Pfeil und Bogen scheinen sie ebensowenig wie die Magdaléniens (Menschen der letzten Eiszeit) besessen zu haben.“⁷⁶

Und schließlich zur Frage der Höhlenmalerei:

⁷¹ H. Marcuse, Eros und Kultur, 1957, S. 141.

⁷² F. Zwilgmeyer, in: Handbuch der Soziologie, Herausgeber W. Ziegenfuß, 2. Band, 1956, S. 1136 f.

⁷³ F. Keiter, ebenda, S. 670 und 678.

⁷⁴ A. Gehlen, Urmensch und Spätkultur, 1956, S. 51.

⁷⁵ G. Childe, Vorgeschichte der europäischen Kultur, 1962, S. 18.

⁷⁶ Ebenda, S. 22.

„Jedes Bild, jedes Relief gibt ein individuelles Tier wieder ... die seltenen Menschendarstellungen dagegen ...: Nichts was die Bezeichnung eines menschlichen Porträts verdient ...“⁷⁷

[73] Vielleicht hat jene Aufführung von Becketts „Warten auf Godot“ recht, in der der mehrfach erscheinende und die Ankunft ankündigende Knabe in Fell und Sandalen gekleidet wird, d. h. „vorge-schichtlich“, und der vielberätselte Godot niemand anderes ist als ein Symbol für das verlorene Gol-dene Zeitalter, das unerreichbar ferne ist, auf das aber die heimatlosen und weltlosen Vagabunden Wladimir und Estragon ihre letzte Hoffnung setzen, um gleichzeitig ihr Vorhandensein immer wieder (wie im Theaterstück) zu „vergessen“. Vielleicht drängt sich, wie so oft in der Geschichte der Kunst, auch dem Pessimisten und Nihilisten Beckett die aller menschlichen Phantasie innewohnende Urerin-nerung und Ursehnsucht nach Wiederherstellung des „Paradieses“ auf. Die immer wiederkehrende Beschäftigung mit utopischen Ideen und systematischen humanistischen Utopien ist eine zu auffällige Erscheinung in der Geistesgeschichte des Menschen, um auf die leichte Schulter genommen zu wer-den. Hierher gehört auch das Gegenstück zu diesem utopischen Denken, die bei allen Völkern mehr oder weniger mythologisch verkleidete Erinnerung an das „Paradies“ oder das „Goldene Zeitalter“. Der ursprünglich in einer mythologisch unbestimmten Form auftretende Gedanke vom Auseinander-brechen des harmonisch-disziplinierten Apollinischen und des genießerisch-ausgelassenen Dionysi-schen und die daran immer wieder geknüpfte Sehnsucht nach ihrer Wiedervereinigung weisen nach der gleichen Richtung. Einstmals identisch, indem das Spiel Ernst und der Ernst Spiel waren, deshalb auch Arbeit schöpferisch war und das Schöpferische im Dienste des Lebensnotwendigen stand, bleibt seit dem Zerbrechen ihrer Identität in der Klassengesellschaft, in der das Apollinische für die unteren Klassen zum Disziplinären verzerrt und das Dionysische für die Herrschenden zum gleichzeitig Ge-nießerischen und Schöpferischen übersteigert wird, ein dauerndes Problem. Es beunruhigt den suchenden Geist in vielerlei Formen bis in unsere Tage. Die Sehnsucht, von der wir sprachen, ist der „unzer-stückelte Mensch“, wie Ernst Bloch sagt⁷⁸. Der zerstückelte Mensch dagegen ist wie, wiederum nach Bloch, „Apollo ohne Musen und Minerva ohne Epikur“⁷⁹. Die moralisierende Ausschließlichkeit bei-der Seiten, uns von der repressiven volksfeindlichen Ideologie (nicht ohne klug eingebaute Ventile) aufgezwungen, bewirkt erst recht, daß sie voneinander nicht loskommen. Aber jede von ihnen ist in ihrer Einseitigkeit nicht nur dürftig und unbefriedigend, sondern von einer deformierend-entfremden-den Gewalt über den Menschen. Es liegt nahe einzusehen, daß das Apollinische oft zur Ideologie der repressiven „Arbeitsmoral“, in der Kunst nicht selten zur Versöhnung gebracht durch mit Kornkränzen geschmückte oder mit Hammer und Sichel freudig umgehende Knechte, deformiert worden ist. We-niger naheliegend ist das Gegenteil, der Versuch gewisser Schichten der oberen Gesellschaftsklassen, mit Hilfe des einseitig mißverstandenen Dionysischen aus der menschlichen Repression, die sie als über Unterdrückte Herrschende selbst in ihren Bann zog, auszubrechen, mit dem Erfolg des totalen Mißlingens. Eine interessante Widerspiegelung dieses Bemühens, bezeichnend wegen der hier zwei-fellos von den oberen Klassen beeinflussten Lebensauffassung, begegnet uns in der Dichter- [74] und Gelehrtengruppe des „Sturm und Drangs“, in der auch Friedrich Schlegel mit seiner von „sinnlicher Seligkeit“ überfließenden wollüstigen „Lucinde“ einen großen Einfluß gewann. Die Pflege schöngeist-igen und leiblichen Hetärentums fand ihren literarischen Ausdruck in Wilhelm Heines Roman-Uto-pie „Ardinghello“⁸⁰, deren Verherrlichung der denkbar ungezügeltsten sexuellen Freiheit ganz im Sinne eines aus seiner Einseitigkeit mißverstandenen dionysischen Freiheitsdranges sich erklärt; d. h. letztlich sich erklärt aus einem an sich verständlichen Streben, dem für die überwiegende Mehrheit der Menschen geltenden und von dem im 18. Jahrhundert aus Opposition zum Adel durch das Bürgertum verklärten disziplinären Spießertum zu entfliehen. Eine tiefe Spur hat der Bruch in der geistigen Tra-dition hinterlassen. Sie zu verstehen, obliegt u. a. auch anthropologischen Analysen.

Aus der anthropologischen Sicht betrachtet lassen sich im Bereich der tiefsten und konstantesten Schichten des Bewußtseins zwei Sphären unterscheiden, die sich ihrerseits wiederum in je zwei

⁷⁷ Ebenda, S. 21.

⁷⁸ E. Bloch, Prinzip Hoffnung, 1. Band, 1953, S. 454.

⁷⁹ Ebenda.

⁸⁰ C. Gebauer, Geistige Strömungen und Sittlichkeit im 18. Jahrhundert, 1931, S. 88.

Tendenzen unterteilen. Die eine Sphäre resultiert aus dem Vergangenen und, der Genese nach, untersten. Man versteht ihre Besonderheit, sobald man ihre beiden Quellen kennenlernt. Als erste Quelle erweist sich die Triebstruktur, die danach strebt, durch sinngemäße Befriedigung der einzelnen Triebe Glück zu erzeugen. Die zweite ist als psychisch verankerte nicht zuverlässig faßbar, aber in vielerlei Formen, vor allem in jenen der dauernden und konsequenten historischen Übermittlung in Mythos, Religion, Kunst, Philosophie und neuerdings auch Wissenschaft zweifellos als eine Art Urerinnerung an vergangene glückhafte Zustände stets eruierbar.

Die andere Schicht verweist nach vorne, in die Zukunft. Hier sind wiederum zwei Tendenzen festzustellen. Die erste Tendenz ergibt sich aus der Geschichte und den vorhandenen gesellschaftlichen Bedingungen; es handelt sich hierbei um effektiv feststellbare reale Tendenzen der Entwicklung zur nächsten Zukunft, um die nächsten Schritte der Gesellschaft auf dem Wege des Fortschritts und der Freiheit. Die zweite Tendenz ist wiederum das Ergebnis der tätigen Phantasie; ihr Anliegen ist die rein gedanklich vollzogene Vorwegnahme der fernen Zukunft, getragen und getrieben von Sehnsucht und Hoffnung auf glückhafte Zustände. Hier entsteht die echte humanistische Utopie. Ihre oft festgestellte abstrakte Eigenheit erklärt sich aus ihrer phantastischen Herkunft. Doch steht sie tatsächlich niemals ganz für sich, sondern wird ambivalent mitbestimmt von den geschilderten vorangehenden drei Momenten der Triebstruktur, der Urerinnerung und den realen geschichtlichen Tendenzen. Je nachdem, welche dieser Momente einen stärkeren Einfluß gewinnen oder zurücktreten, ergeben sich die verschiedenen utopischen Gebilde.

Nicht zu übersehen ist hierbei, daß diese komplizierte Arbeit unseres Bewußtseins begrifflicherweise, und das heißt, weil den erwähnten drei Momenten Notwendigkeit anhaftet, nicht zufällig ist, sondern sich mit Notwendigkeit wiederholt. Darum ist auch die ständige Wiederkehr der abstrakten Utopie nichts Zufälliges, sondern eine unvermeidliche Begleiterscheinung der Eigenart unseres genetisch und [75] geschichtlich geprägten Bewußtseins. Da zudem die abstrakte Utopie nichts anderes ausdrückt als die Sehnsucht und die Hoffnung auf Harmonie und Freiheit, ihr Charakter deshalb naturgemäß „sozial“ sich ausprägt, ist bewiesen, daß die Neigung des Menschen, soziale Zustände zu erkämpfen, nicht zufällig sein kann, sondern „naturgegeben“ ist. Das erstaunliche Sichwiederholen der sozialistischen Utopien in der Geistesgeschichte erklärt sich auf diese Weise. Allerdings ist davor zu warnen, diese anthropologische Ableitung der Utopie als eine „naturrechtliche“ mißzuverstehen. Sofern wir sie von der anthropologischen Seite her betrachtet haben, bleibt sie eine rein anthropologische Angelegenheit und besitzt sie deshalb in diesem Bereich der Betrachtung rein formalen Charakter. Sie kann deshalb eben wegen dieser bloß formalen Wesenheit von sich aus nichts Konkretes veranlassen. Was aus ihr wirklich wird, zu welchem Zeitpunkt und unter welchen Bedingungen die allgemeine anthropologische und daher formale Tendenz in eine konkrete geistesgeschichtliche Aussage umschlägt, darüber kann sie selbst in keiner Weise entscheiden. Ebensowenig wie die anthropologische Tatsache, daß der Mensch sich als ein mit Bewußtsein begabtes und in der Subjekt-Objekt-Beziehung stehendes Wesen verstehen läßt, bereits etwas darüber aussagt, mit welchen Inhalten sich dieses Bewußtsein füllt und ob sich diese Subjekt-Objekt-Beziehung in eine geschichtlich harmonische oder antagonistische Form kleidet, ebensowenig vermag die der Phantasie eigene Tendenz zur utopischen Ausformung von sich aus wirkliche Utopien zu produzieren.

Der Nachweis der Utopie als einer, wenn auch zunächst nur formalen, anthropologischen Gegebenheit des menschlichen Bewußtseins ermöglicht die Erklärung mancher dauernden Einrichtungen der Gesellschaft, so vor allem der Feste, deren verborgener Sinn offensichtlich darin besteht, bestimmten tiefsitzenden Sehnsüchten Rechnung zu tragen, die über die bestehenden repressiven Zustände hinausweisen. Von den Bacchanalien über die Saturnalien bis zum Karneval scheint dieses Moment von entscheidender Bedeutung zu sein. Karnevale und ihnen verwandte Feste enthalten ein Doppeltes. In unlösbarer Einheit verschmelzen hier Rückerinnerung an Vergangenes und utopische Vorwegnahme von Glück, Freiheit und Gleichheit. Beide Tendenzen drücken sich in festlichen Sitten und Masken aus, so z. B. wenn gelegentlich der römischen Saturnalien die Herren mit den Sklaven zusammen speisten. Da die Maskierten nicht aus dem Bestehenden heraus können und ihm ihre Symbole der Freiheit entnehmen müssen, werden zu solchen Symbolen selbst wiederum Figuren der Freiheit

gewählt, die der repressiven Welt entstammen, der Herrschende und der Entwurzelte, der Prinz und der Vagabund. Die Maskerade wird zur Demaskierung, sowohl dessen, der man ist, des mit dem Glücklichen nicht identischen, wie auch dessen, der man sein will, des mit dem Glücklichen identifizierten. Aber der Absicht nach bleiben die Symbole der Freiheit die beherrschenden und verleihen dem karnevalistischen Treiben die spezifische Farbe. Daß der Polizist in den Karnevalstagen weniger zu sagen hat als sonst, entspringt der gleichen Wurzel (ist er doch auch sonst neben dem Bürokraten der psycho-[76]logische Prügelknabe der repressiven Ordnung). Die Maske des Grauens, die gleichfalls nicht fehlt, meint letztlich dasselbe: die Freiheit als bedrohte. Das Teuflich-Groteske ist das Pendant zur Freiheit, um die es geht. Gewiß mögen sich auch Traditionen des Totenkults und der Dämonenbeschwörung zu Anlässen der Frühjahrsbestellung des Feldes oder der Sonnenwende hineinmischen. Aber wie schon in den Fastnachtspielen und in der Commedia dell'arte versteht sich die Maske auch des Karnevals als Auseinandersetzung mit dem Menschlichen, dem Leben und seinen negativen wie gewünschten positiven Wesenszügen.

In der Kunst, die es mit den gleichen Phänomenen der Abwehr des Gorgonischen und des Versprechens des Harmonischen zu tun hat, vollzieht sich die Auseinandersetzung zwischen diesen beiden Prinzipien des Lebens gelegentlich in der Form der Isolierung dieser Prinzipien und ihrer undialektischen Vereinseitigung. Wird das Negativ-Repressive als das Schreckhafte zum ausschließlichen Thema erhoben, dann entsteht die Groteske oder die Allegorie (auf die wir weiter unten zurückkommen). Wird dagegen das aller Repression widerstehende Harmonische thematisch hervorgekehrt, dann stoßen wir auf die Utopie. Für Schiller stellt sich das Utopisch-Harmonische in der Komödie dar.

Die Komödie ist, wie Schiller sagt, frei von jeglicher Leidenschaft, also undramatisch. Schiller schreibt:

„Ihr (der Komödie, L. K.) Ziel ist einerlei mit dem Höchsten, wonach der Mensch zu ringen hat, frei von Leidenschaft zu sein (d. h. von tragischen Widersprüchen, die einer schicksalhaften Welt entspringen, L. K.), immer klar, immer ruhig um sich und in sich zu schauen (also vollendete Harmonie, L. K.), überall mehr Zufall als Schicksal zu finden und mehr über Ungereimtheit zu lachen als über Bosheit zu zürnen und zu weinen.“

Aber weiter in treffender theoretischer Bestimmung:

„Wenn also die Tragödie von einem wichtigeren Punkte ausgeht, so muß man auf der anderen Seite gestehen, daß die Komödie einem wichtigeren Ziele entgegengeht, und sie würde, wenn sie es erreichte, alle Tragödien überflüssig und unmöglich machen.“⁸¹

Die Komödie, könnte man sagen, spielt mit dem Utopischen, das keine Tragödie kennt. Aber während die Tragödie und nicht minder die Komödie, die ihrem innersten Gehalt nach einem „Ziele entgegengeht“, d. h. nach vorne ins Sollen weist, sich noch immer innerhalb des Wirklichen und Beobachtbaren bewegen, gleiten Utopie, Groteske und Allegorie entweder ins Metaphysische oder ins Irreal-Phantastische ab.

Nach Lukács ist die Allegorie „jene ästhetische Kategorie, die die Zerspaltenheit der Welt infolge der Transzendenz ihres Wesens und letzten Grundes, infolge des Abgrundes zwischen Mensch und Wirklich-[77]keit konstituiert“. Sie ist als „Stilrichtung deshalb so tief problematisch, weil sie die Diesseitigkeit als künstlerische Weltanschauung prinzipiell ablehnt“⁸². Lukács bemerkt in einem anderen Zusammenhang später, daß es nicht genügt, in den Details realistisch zu sein, denn auch sie werden ins Allegorische hineingezogen, wenn die ihnen gegenübergesetzte transzendente Wirklichkeit als ein unheimliches zeitloses Sein erscheint und diese Details auf sich bezieht, wie dies bei Kafka der Fall ist⁸³. Die Allegorie ist wegen ihres transzendent-metaphysischen Charakters immer schwer verständlich oder unverständlich, denn sie drückt das Grauen nicht direkt, sondern durch Transponierung

⁸¹ F. Schiller, Über naive und sentimentalische Dichtung, Abschnitt: Satirische Dichtung.

⁸² G. Lukács, Wider den mißverstandenen Realismus, 1958, S. 41.

⁸³ Ebenda, S. 87.

ins „Jenseitige“ verdeckt aus. Über Bosch wird deshalb heute noch gerätselt. Diese Eigenart der Allegorie erschöpft sich also nicht im „Abgrund zwischen Mensch und Wirklichkeit“, sondern erfordert und hat ebenso zum Wesen die Eliminierung aller wirklichen und möglichen positiven Seiten des Lebens zugunsten der ausschließlichen Hervorkehrung der entfremdeten und unhumanen. Nur unter dieser Voraussetzung bildet sich das Allegorische aus. Ihm verwandt ist das Grotteske.

Die Grotteske, zeitweilig mit Zügen des Allegorisch-Unverständlichen durchsetzt, unterscheidet sich von der Allegorie dadurch, daß sie grundsätzlich diesseitig orientiert ist. Sie beschäftigt nicht das durch einen (hineingelegten) hintergründigen Sinn, z. B. das Sündigsein des Menschen, veranlaßte Grauen, sondern das sichtbare diesseitige Grauen der realen Welt. Sie ist also im Gegensatz zur Allegorie eine ästhetische Kategorie, die den „Sinn“ des Lebens zwar negativ-bedrohlich, aber nicht metaphysisch auffaßt. Mit der Allegorie hat die Grotteske allerdings gemein die Tatsache des Hinausstrebens über die eigentliche Totalität menschlichen Seins, die sie einseitig und mit einer ontologisierenden Tendenz als mit der Entfremdung total identisch begreift. Gerade deshalb muß auch bei der Grotteske das Stil- und Ausdrucksmittel abstrakt, in einem wohlverstandenen Sinne „metaphysisch“ sein. Das Metaphysische liegt aber nicht in der grundsätzlichen Verjenseitigung des Sinns, sondern in seiner willkürlich-phantastischen Ausmalung als eines entfremdet-verworfenen. Der Willkür und Phantastik werden Tür und Tor geöffnet durch die Vernichtung der Dialektik von Negativem und Positivem. Es gehört nicht mehr hierher, soll aber wenigstens angemerkt werden, daß diese undialektische Vereinseitigung gerade das Gegenteil von dem als Konsequenz ergibt, was die Grotteske in ihrer ontologisierenden Tendenz von sich zu behaupten scheint: nicht Vertiefung, sondern positivistischen Naturalismus, wenn auch durch die spezifische grotteske Form als solche verschleiert⁸⁴. Einer ähnlichen Gefahr unterliegt auch die extreme Utopie, deren „Bau“ sich bei näherem Zusehen als aus Elementen und Faktoren zusammengesetzt enthüllt, die auf eine rein naturalistische Weise reflektiert sind (bis in die Malerei hinein z. B. nachweisbar in den utopisch-harmonischen Bildern eines Gauguin und Macke: ruhende, spazierende, harmonisch sich bewegende Menschen in einer entsprechenden farblich harmonischen Landschaft). Selbst der noch dem Realismus verhaftete Komödien-Begriff Schillers kann das Utopische nicht vor dieser Gefährdung retten. Immerhin hat Schiller scharfblickend wenigstens das [78] Problem gesehen, was Wolfgang Kayser als eine „seltsame Feststellung“ apostrophiert⁸⁵, weil ihm selbst trotz seiner großen Sachkenntnis dieses Problem nicht aufgegangen ist.

Daß unter der Bedingung der menschlichen und gesellschaftlichen Entfremdung die Grotteske und die Allegorie sich durchsetzen und philosophische oder ästhetische Gestalt annehmen – allegorische Züge des Existentialismus, grotteske des „absurden Theaters“ usw. –, ist nicht weiter verwunderlich. Daß aber unter denselben Bedingungen das Utopische lebendig bleibt, ist nicht ganz so selbstverständlich und auch nicht allein zu erklären aus der kritischen Opposition, wenngleich diese mitwirkt. Vielmehr bleibt maßgeblich das Zusammenspiel zwischen der aufgewiesenen anthropologischen Betätigung unserer Phantasie als formaler Voraussetzung und inhaltlich bestimmter Rationalisierung der in die Zukunft weisenden realen Möglichkeiten und Tendenzen der konkreten geschichtlichen Gegenwart. Hierbei verhält es sich in den ästhetischen Utopien (z. B. Priestleys „Die fremde Stadt“) grundsätzlich anders als in den politischen. Über deren Charakter und deren Grad der Abstraktheit entscheidet das eingeflossene Maß der erkannten realen Möglichkeiten und Tendenzen. Sofern sich aber in jeder echten Utopie ein anthropologisches Grundanliegen des Menschen verwirklicht oder zumindest ausdrückt, ist sie humanistisch, denn dieses Grundanliegen bewegt sich, wie wir zeigten, selbst auf der Linie der menschlichen Selbstverwirklichung, des Humanismus.

Die Gefährdung der Utopie durch allzu große Abstraktheit kommt aus der gleichen Wurzel. Was rückweisend sich bewahrheitet, das „Paradies“, realisiert sich nach vorne als bloße Tendenz, die ihrerseits durch die realen Widersprüche aller Geschichte gefährdet ist. Deshalb haben sich Marx und Engels stets konstant geweigert, über die Zukunft mehr auszusagen, als im Bereiche erkennbarer

⁸⁴ Näheres zu dem Problem der naturalistischen Reflexion bei dem Scheine nach nicht naturalistischen Werken in meiner Schrift: Zur Theorie der modernen Literatur, 1962.

⁸⁵ W. Kayser, Das Grotteske in der Malerei und Dichtung, 1960, S. 75.

konkreter Möglichkeiten lag. Warum soll die klassenlose Gesellschaft nicht eine solche Möglichkeit darstellen, die sich aus der Ausnützung tatsächlicher Errungenschaften technischer, wissenschaftlicher, pädagogischer usw. Art von selbst ergibt? Wo ist das wirklich zureichende Argument, das die Apriori-Unmöglichkeit der Klassenlosigkeit eindeutig plausibel gemacht hat? Wer nicht bereit ist, ganz nüchtern über dieses Problem wenigstens zu diskutieren und statt dessen mit der hohlen Redewendung von der Marxschen Diesseitsreligiosität und eschatologischen Befangenheit aufwartet, beweist nur sehr eindeutig seine eigene Befangenheit in Vorstellungen der Entfremdung und der Repression. Der beschämende ideologische Widerspruch, mit der Behauptung der bereits vorhandenen „pluralistischen“ Gesellschaft Klassenlosigkeit für sich in Anspruch zu nehmen, sie aber in einem Atemzuge Marx anzukreiden, beweist wie nichts anderes das Gefesseltsein an die Klassenordnung. Die immer wiederkehrenden Aussprüche bei Marx und Engels mißachtend, die ein geschichtliches Endstadium radikal ablehnen und die klassenlose Gesellschaft (den „Kommunismus“) als geschichtliches Stadium, allenfalls als Beginn der „eentlichen“, d. h. nicht mehr in Blindheit wie bisher vollzogenen Geschichte ausgeben – „der Kommunismus ist nicht als solcher das Ziel der menschlichen Ent-[79]wicklung“⁸⁶, „die Konstruktion der Zukunft und das Fertigwerden für alle Zeiten [ist] nicht unsere Sache“⁸⁷ usw. usw. –, ziehen sie die Versöhnung mit der entpersönlichenden und entgeistigenden kapitalistischen Verdinglichung vor. Für Marx und Engels allenfalls gibt es eine solche Versöhnung mit dem „Kollektivismus“ nicht:

„Innerhalb der kommunistischen Gesellschaft, der einzigen, worin die originelle und freie Entwicklung der Individuen keine Phrase ist ...“⁸⁸

Daß es einstmals ein „Paradies“ gegeben hat, bedeutet nicht, daß es keine dialektische Widersprüchlichkeit gegeben hat, sie war nur keine solche der verdinglichten Entfremdung. Daß es einstens keine verdinglichte Entfremdung geben wird, bedeutet nicht, daß es keine widersprüchliche und die Geschichte vorwärtstreibende Dialektik geben wird, es wird nur eine Dialektik der klassenlosen Gesellschaft sein, einer, im Gegensatz zur kapitalistischen, humanistischen⁸⁹.

[81]

⁸⁶ K. Marx, Nationalökonomie und Philosophie, Frühschriften, Ausgabe Kröner, 1. Band, 1932, S. 308.

⁸⁷ K. Marx, Brief an Ruge, ebenda, S. 224.

⁸⁸ K. Marx und F. Engels, Die deutsche Ideologie.

⁸⁹ Der Hohn einiger Luckys, daß nach Marx „die Dialektik aufhöre, da ja ein irdisches Paradies da sei“ (Professor J. Höffner in einem Vortrag 1956), entlarvt sich als ein Produkt ihrer eigenen Klassenideologie.

Ist der Marxismus überholt?

Wie jede bedeutende Theorie ist auch der Marxismus entwicklungsfähig. Es ist aber zu unterscheiden zwischen den Grundlagen, den methodischen und sachlichen Prinzipien, d. h. dem eigentlichen System des Marxismus auf der einen Seite, und den aus der Anwendung dieser Prinzipien resultierenden Aussagen auf der anderen Seite. Das beliebte Argument, der Marxismus sei ein Produkt des 19. Jahrhunderts und daher veraltet, widerlegt sich dadurch, daß dasselbe Argument auf noch ältere Systeme nicht angewandt wird und sie zum Teil auch nicht trifft.

Um eine sachliche Antwort auf die Frage, ob der Marxismus überholt sei, geben zu können, müssen vornehmlich zwei Gesichtspunkte in Betracht gezogen werden: erstens die besonders günstige gesellschaftliche Situation, unter welcher Marx und Engels ihre Beobachtungen machten und ihre Ideen entwickelten; zweitens die radikale „kopernikanische Wendung“ ihres Denkens zum Menschen hin. Dieses letztere Moment ist nicht einmal ihr alleiniges geistiges Eigentum. Seit Schopenhauer, Kierkegaard, Dilthey und Nietzsche richtet die Philosophie ihre Frage nicht mehr primär „erkenntnistheoretisch“ auf das Objekt der Mathematik und Naturwissenschaft, wie der berühmte Kantianer Hermann Cohen formuliert⁹⁰, sondern zentral auf den Menschen, welche Linie sich bis in den Existentialismus hinein fortsetzt. Was aber die Begründer der marxistischen Theorie von den anderen Denkern dieser Art unterscheidet, auch von Hegel, ist, daß sie die in Frage stehende „anthropologische“ Begriffswelt von der philosophischen Spekulation befreien und sie in jenen Raum zurückversetzen, dem sie ausschließlich entstammt, dem historisch-gesellschaftlichen, oder, was dasselbe bedeutet, der dynamischen Totalität der konkreten Subjekt-Objekt-Beziehung. Sie werden damit zu den Begründern einer streng wissenschaftlich durchgeführten Gesellschaftslehre – abgesehen davon, daß gelegentlich wie in jedem Denken auch subjektive Züge einfließen oder sich einschleichen, was aber für das System selbst wenig bedeutet.

Die beiden Gesichtspunkte der besonderen gesellschaftlichen Situation und der radikalen Zuwendung zum Menschen heben, wie bald zu zeigen, die marxistische Theorie auf das Niveau des Klassischen. Das heißt, daß ihre Erkenntnisgrundlagen ebenso unaufhebbar und unüberwindbar sind, wie die seit dem 17. Jahrhundert entwickelte Theorie von der Natur, die mit Recht den Namen der klassischen Physik [82] und der klassischen Astronomie trägt. Mag sich die Naturwissenschaft seither noch so weiterentwickelt haben, ihre damals gewonnenen Grundlagen bleiben bis in unsere Tage in Geltung; das Alter einer Lehre beweist nichts gegen ihre Richtigkeit.

Was ist nun aber das Klassische an der marxistischen Theorie? Um das zu verstehen, müssen wir bedenken, daß sich die großen Geister seit Jahrtausenden den Kopf zerbrachen über das Wesen der Natur und der Naturvorgänge, aber erst die eigenartige und günstige, durch die Entwicklung der bürgerlichen Gesellschaft seit dem 16. bis 18. Jahrhundert hervorgebrachte praktische und Erkenntnissituation es gestattete, objektive Naturerkenntnis zu gewinnen. Genau dasselbe gilt für die Theorie des historischen Materialismus, der Grundtheorie der marxistischen Menschen- und Gesellschaftslehre. Denn erst seit dem 18. und besonders seit dem 19. Jahrhundert entstand jene gesellschaftliche Situation, die eine objektive gesellschaftliche Erkenntnis ermöglichte. Vor allem kennzeichnete sich diese Situation durch den (infolge der Ausbreitung der individualistischen Marktwirtschaft und der Manufaktur, später Industrie veranlaßten) immer tiefer werdenden Widerspruch zwischen dem Wollen, Handeln und Denken der einzelnen Individuen und dem über ihre Köpfe hinweg sich durchsetzenden objektiven Prozeß. Marx und Engels stellten sich (wenn auch nicht mit diesen Worten) die Frage: Wie sieht der Zusammenhang zwischen dem Individuellen und dem Prozeß, dem Subjektiven und dem Objektiven aus, welcher Gesetzmäßigkeit (nicht welchen „Naturgesetzen“!) folgt er, oder anders ausgedrückt: Wie gestaltet sich praktisch das ständige Umschlagen des Subjektiven (Individuellen) ins Objektive (den Prozeß) und umgekehrt des Objektiven ins Subjektive? Ein besonderer Umstand kam der Beantwortung dieser Frage entgegen, nämlich daß tatsächlich erst im 19. Jahrhundert das komplizierte dialektische Beziehungsgefüge des gesellschaftlichen Subjekt-Objekts in Reinheit hervortritt. Erst in diesem Jahrhundert, seit der großen Französischen Revolution und seit der industriellen Revolution in England, individualisiert sich die Gesellschaft in bürgerlich-kapitalistischer Weise

⁹⁰ H. Cohen, Kants Theorie der Erfahrung, 1871, S. 80.

endgültig. Das bedeutet, daß entgegen dem alles überdeckenden und verschleiern den Zustände der ständischen Bindungen in den früheren Jahrhunderten die ökonomische und persönliche Bewegungsfreiheit des einzelnen sich weitgehend vollendet und damit erst die grundsätzliche Möglichkeit geschaffen wird, die dialektische Bezüglichkeit zwischen dem individuellen Verhalten und dem überindividuellen Prozeß ziemlich ungestört zu beobachten.

Anders ausgedrückt: Der von seinen Entdeckern konzipierte historische Materialismus ist klassisch, weil es ihm auf der Grundlage der gewissenhaftesten und eindringlichsten Beobachtung des Umschlagens des Subjektiven ins Objektive und umgekehrt gelungen ist, das Gesetz der Einheit, der Totalität, in der Vielfalt des gesellschaftlichen und historischen Geschehens zu entdecken. Wie dieses Gesetz im einzelnen aussieht, wie innerhalb dieser Einheit der Widerspruch das treibende Element bleibt und nach welchen konkreten Teilgesetzmäßigkeiten – Arbeit und Produktivkraft, Produktivkraft und gesellschaftliche Be-[83]ziehung, Widerspruch von Produktivkräften und gesellschaftlichen Verhältnissen, Einheit und Widerspruch von Produktionsverhältnissen und Ideologien, Rolle der großen Individualität usw. –, haben wir in anderen Schriften und Beiträgen untersucht. Nur soviel sei gesagt, daß Marx und Engels im Laufe der theoretischen Herausarbeitung ihrer Theorie das sich herauskristallisierende Bild des Menschen in den Mittelpunkt stellen, derart, daß von seiner Wesenheit her sich auch sein gesellschaftliches und geschichtliches Sein erschließt, wobei noch die Erkenntnis sich hinzugesellt, daß dieses gesellschaftlich-geschichtliche Sein des Menschen gleichzeitig zu seinem Wesen gehört. Dabei fällt es den Materialisten Marx und Engels in ihrer theoretischen Erschließung des Menschen nicht ein, die alte Erkenntnis zu leugnen, daß der Mensch sich zunächst durch sein Bewußtsein definiert. Aber sie erkennen, daß gerade aus der Bewußtseinstatsache sich das ergibt, was die Idealisten übersehen haben, die menschlich-tätige Praxis (primär ökonomischer Struktur), die ihrerseits bestimmend wird dafür, was aus den Bewußtseinsinhalten wird (nicht was aus dem Bewußtsein wird), ohne daß dabei der eine Pol in der Subjekt-Objekt-Beziehung, das Subjektive, seine Freiheit zu verlieren brauchte. Die Unterstellung der Abhängigkeit des Individuums und seines Denkens etwa im Sinne der Milieuthorie, die Marx bekämpft, ist eine grobe Fälschung. Während der alte Materialismus, der „naturwissenschaftliche“, wie Marx ihn nennt, das Bewußtsein als eine untergeordnete Funktion der äußeren „Umstände“ und einer mechanisch-naturgesetzlich ablaufenden Praxis begriff, und während der Idealismus umgekehrt das Bewußtsein von der Praxis und den Umständen loslöste, zeigt Marx, wie es einerseits Ausgangs- und Durchgangspunkt allen menschlichen Geschehens ist, also subjektiven Charakter besitzt, andererseits aber und gleichzeitig sich der umstandsbedingten Praxis unterordnet, zum Objekt des Geschehens wird. Es wird hier der einseitige mechanische Materialismus ebenso wie der einseitige abstrakte Idealismus nicht einfach dadurch kritisiert, daß sich ihnen ein schlechthin eigener Begriff total entgegengesetzt, sondern sie werden überwunden, indem ihre beiderseitige Schranke wie relative Berechtigung aufgezeigt wird und sie auf diese Weise in einen neuen Begriff aufgehoben werden. Der Marxismus überwindet die traditionellen Formen des Materialismus und Idealismus, indem er sie in sein eigenes System aufhebt⁹¹. Es kommt ihm darauf an, zu beweisen, daß unter allen Theorien er allein in der Lage ist, die aller echten Geschichtsphilosophie leitend zugrundeliegende Frage überzeugend zu beantworten: Wie ist das Verstehen der Vielfalt der sich widersprechenden und sich begrifflich ausschließenden Erscheinungen als Zusammengehöriges, sich Bedingendes, als Bausteine ein und derselben historischen Totalität, kurz als Einheit möglich? Einen anderen Weg als den marxistischen, eine Theorie der Einheit der Vielfalt aufzustellen, ohne daß den vielfältigen und einander ausschließenden Erscheinungen Gewalt angetan wird oder daß sie einer abstrakten Norm subsumiert werden (z. B. Dreistadiengesetze oder Aufstiegs- und Niedergangsgesetze wie bei Spengler und Toynbee), ist bisher noch niemand gelungen. Darin liegt der klassische Charakter [84] des Marxismus begründet. Darin liegt auch eine der wichtigsten Wurzeln des marxistischen Humanismus. Das hat der weltoffene Dominikanerpater Marcel Reding im Gegensatz zu vielen anderen sehr klar erkannt, wenn er bemerkt:

⁹¹ Der junge *Marx* sieht dieses Problem schon sehr klar: „Wir sehn hier, wie der durchgeführte Naturalismus oder Humanismus sich sowohl von dem Idealismus, als dem Materialismus unterscheidet und zugleich ihre beide vereinigende Wahrheit ist.“ (Nationalökonomie und Philosophie, Frühschriften, Ausgabe Kröner, 1. Band, 1932, S. 332 f.)

„Der Marxsche Materialismus ist Humanismus. Es mag sein, daß im heutigen Zustand der Gesellschaft bald das Materielle, bald das Ideelle vorherrscht. In der Epoche des verwirklichten Sozialismus wird das ganz anders sein. „Subjektivismus und Objektivismus, Spiritualismus und Materialismus, Tätigkeit und Leiden werden im gesellschaftlichen Zustand ihren Gegensatz und damit ihr Dasein als solche Gegensätze verlieren“ (MEGA) 1/3, 121).“⁹²

Zeigt der historische Materialismus, wie wir sagten, die beiderseitige Schranke von Materialismus und Idealismus auf, um sie in sein eigenes System aufzuheben, so vollzieht sich in der humanistischen Ordnung ihre Aufhebung nicht bloß theoretisch, sondern auch praktisch, wird sie zu einer Form des verwirklichten Humanismus. Sagt man also, der Marxismus ist unter der Bedingung des 19. Jahrhunderts entstanden, so sagt man damit auch, daß es ihm unter der Bedingung der sich in diesem Jahrhundert rein herausbildenden und daher erst da rein zu beobachtenden Subjekt-Objekt-Beziehung allein gelungen ist, sowohl die Gesetzmäßigkeit dieser Beziehung zu entdecken, als auch die Gesetzmäßigkeit der Aufhebung der Gegensätze, wie sie sich unter der konkreten historischen Form dieser Subjektiv-Objektiv-Beziehung, der antagonistischen, herausgebildet haben.

Daraus folgt etwas Wesentliches, das die Bedeutung des Marxismus als einer klassischen Theorie noch mehr unterstreicht. Gerade diese neuartige Interpretation der Geschichte als Ausfluß einer prozeßhaften und widerspruchsvollen Subjekt-Objekt-Beziehung hat es Marx und Engels ermöglicht, ein neues und wegen seiner grundlegenden Bedeutung für alle künftige Wissenschaft wiederum klassisches Verständnis sowohl des Trägers wie des Objekts allen geschichtlichen Seins zu gewinnen, nämlich des Menschen selbst. Wir kommen damit zum zweiten der von uns anfänglich erwähnten beiden Momente, zu der vom Marxismus vollzogenen „kopernikanischen Wendung“ zum Menschen hin.

Schon vorher hat es zahlreiche Versuche gegeben, den Menschen anthropologisch als auf sich selbst gestellt zu begreifen und zu deuten, z. B. sehr wesentlich in der Zeit der Renaissance. Aber alle diese Versuche verliefen höchst naiv, mündeten oft in Beschreibungen psychologischen und praktischen Verhaltens aus und blieben auch in ihren interessanteren Teilen mehr geistvoll als wissenschaftlich bedeutsam. Erst der Marxismus entdeckt, daß es innerhalb der für alle Gesellschaften geltenden Subjekt-Objekt-Beziehung den gesuchten Menschen der alten Anthropologie, *den* Menschen gar nicht gibt, weil er stets Subjekt und Objekt dieser Beziehung zugleich ist, oder, was dasselbe bedeutet, seiner ganzen anthropologischen Anlage nach unaufhebbar und uneinschränkbar ein gesellschaftliches und geschichtliches Wesen und [85] deshalb im Zustande der ständigen Veränderung befindlich ist. Die Dialektik von der Konstanz bestimmter formaler Voraussetzungen menschlicher Existenz (Begabtheit mit Bewußtsein, unaufhebbare Subjekt-Objekt-Beziehung, Tätigsein, anthropologische Widersprüchlichkeit usw.) und konkreter Inhaltlichkeit dieser Existenz, durch die sich der Mensch als ein „Soseiender“ ausprägt und ständig verändert, haben wir anderweitig untersucht. Auf dieser Grundlage läßt er sich als ein zugleich in der Praxis stehendes und diese Praxis zum Zwecke ihrer Veränderung (auch im Sinne ihrer Beherrschung) ideologisch kompliziert widerspiegelndes Wesen einsehen, als ein Wesen, das durch diese Praxis-Idee-Beziehung sich ständig produziert und reproduziert und sich deshalb ununterbrochen verändert.

Zugleich ergibt sich daraus die Immanenz menschlichen Seins. Produziert und reproduziert sich der mit seinem geschichtlichen Sein identische Mensch selbst, so überschreitet seine Existenz nirgends den Bereich des Menschlichen, auch nicht am Anfang oder Ende: Er genügt sich selbst⁹³. Stets im gesellschaftlichen Raum stehend, muß er sich stets auch selbst begreifen aus diesem Raum heraus: Er bedarf zu seiner Erklärung keines anderen Moments. Selbsterkenntnis und Selbstveränderung in Wechselwirkung miteinander, begriffen als einheitliche Theorie, bilden die Basis des marxistischen Humanismus.

⁹² M. Reding, *Der politische Atheismus*, 1957, S. 160.

⁹³ Das schließt natürlich nicht aus, daß der Mensch ein Naturwesen ist und von der „natürlichen Entwicklung“ hervorgebracht. Aber einmal als ein mit Bewußtsein ausgestattetes Wesen existent, versteht er sich und läßt er sich nur verstehen durch die Aktion dieses Bewußtseins, das ihn gegenüber allen übrigen Wesen unterscheidet und definiert.

Marx sagt einmal, den humanistisch-anthropologischen Standpunkt andeutend: „Radikal sein ist die Sache an der Wurzel fassen. Die Wurzel für den Menschen ist aber der Mensch selbst.“* Und indem Marx diesen sich selbst zur Wurzel habenden Menschen als ein tätiges und arbeitendes Wesen bestimmt, zeigt er, wie alles übrige, das dem Menschen eigen ist, daraus folgt: das Gesellschaftliche als Gattungssituation und als Antagonismus, die Freiheit und die Entfremdung, die Klassengesellschaft und ihre mögliche Aufhebung, die Geschichte und ihre entgegengesetzten Erscheinungsformen, die Gestalten des Geistes und ihre verschiedenen Funktionen. Auch von dieser Seite her, d. h. vom richtig begriffenen Wesen des Menschen her, zeigt Marx, wie die widersprüchliche Totalität menschlichen Seins sich als dialektische Einheit begreifen läßt, oder genauer: Marx zeigt, daß nur von dieser Seite her, vom Menschen als tätigem Wesen her, sich das menschlich-geschichtliche Sein wesenhaft begreifen läßt, nämlich als konkret sich verändernde Subjekt-Objekt-Beziehung. Denn die Subjekt-Objekt-Beziehung, die die Grundform allen gesellschaftlichen und geschichtlichen Existierens darstellt, ist nichts als eine Funktion des mit Bewußtsein begabten und daher in menschlichem Sinne tätigen Menschen, der als in dieser Weise Tätiger sich seine objektiven Umstände selbst schafft, um von ihnen geschaffen zu werden, und so im Fortschreiten zu immer neuen und höheren Formen menschlicher Existenz unbegrenzt weiter. Die Vorstellung der antimarxistischen Kritik, daß die klassenlose Gesellschaft nicht möglicherweise aus der geschichtlichen Entwicklung folgen könne, daß sie eine heillose Utopie „endgeschichtlicher“ Prägung sei, beschränkt die bisherige Geschichte ihrerseits in einem heillos endgeschichtlichen Sinne auf die Klassengesellschaft. Da nach dieser Vorstellung über die erreichte höchste Stufe der bürger-[86]lichen Freiheit nicht mehr hinausgeschritten werden kann – wohin noch?! –, ist damit faktisch das Ende der Geschichte erreicht. Der verleumderische Vorwurf gegen Marx schlägt hier zurück ins eigene Denken, der ausgeteilte Schlag trifft das eigene Gesicht.

In dem dialektischen Prozeß des Schaffens der Umstände und des Geschaffenwerdens von ihnen gewinnt die ununterbrochene Reflexion oder Erzeugung von ideologischem Bewußtsein in religiöser, politischer, philosophischer oder künstlerischer usw. Gestalt die Bedeutung der bewußtseinsmäßigen Ermöglichung dieses Prozesses überhaupt. Obgleich dieses Wort in der marxistischen Lehre in Gebrauch ist, wird aus der Unterstellung einer bloßen „Widerspiegelung“ der (auch wiederum mißverstandenen) „ökonomischen Verhältnisse“ nichts. Der – hier leider nur anzudeutende – Zusammenhang stellt sich vielmehr so dar, daß dem vom gesellschaftlichen Prozeß, genauer von seinen im Denken reflektierten Problemen und Widersprüchen, „erzeugten“ ideologischen Bewußtsein die Aufgabe zukommt, diesen selben Prozeß seinerseits zu „erzeugen“. Natürlich vollzieht sich diese Arbeit des ideologischen Bewußtseins auf einem höchst vermittelten Wege, der umso komplizierter wird, je widerspruchsvoller sich die entsprechende geschichtliche Epoche darstellt. Wir ersehen bereits aus diesen wenigen Hinweisen, daß die Entdeckung des „ökonomischen Faktors“ bei weitem noch nicht die materialistische Geschichtsauffassung ausmacht. Sowohl in den „Thesen“ wie in der „Deutschen Ideologie“ werfen Marx und Engels dem einseitigen alten Materialismus vor, seine „Auffassung“ der sinnlichen Welt beschränkt sich auf die bloße Anschauung derselben“⁹⁴. Unter der „bloßen Anschauung“ verstehen sie eine dem mechanischen Materialismus eigene Verhaltensweise, in der die Rolle des vielschichtigen ideologischen Denkens als eines den praktischen Prozeß grundlegend mitbestimmenden Faktors negiert wird.

Man kann also sagen, daß die praktische Möglichkeit, den Prozeß der Subjekt-Objekt-Beziehung rein zu beobachten, das Wesen des Menschen entdecken half, wie auch umgekehrt die Entdeckung dieses Wesens die Möglichkeit bot, die Gesetzmäßigkeit der Subjekt-Objekt-Beziehung zu entdecken, d. h. den historischen Materialismus. Diese Entdeckung hat ihrerseits wiederum der marxistischen Anthropologie weitergeholfen. Erst auf diese Weise wird es Marx möglich, ohne theoretischen Selbstwiderspruch nachzuweisen, daß die Wurzel für den Menschen der Mensch selbst ist, und damit den anthropologisch-humanistischen Standpunkt als eine allumfassende Theorie von der Totalität menschlich-gesellschaftlichen Seins zu begründen. Während die alten Materialisten den Menschen

* MEW Bd. 1, S. 385.

⁹⁴ K. Marx und F. Engels, Die deutsche Ideologie, Frühschriften, Ausgabe Kröner, 2. Band, 1932, S. 15. Dazu ausführlich meine Schrift: Geschichte und Dialektik, 1955, S. 125 f.

aus den Naturbedingungen erklären wollten, andererseits die Metaphysiker aus spirituellen Kräften, beide also ihn transzendierten, nimmt der Marxismus den Menschen total ernst. Indem er als die Wurzel für alles Menschliche den Menschen selbst nachweist, begründet er ein theoretisch widerspruchsloses humanistisches Menschenbild.

Das ist aber nur die eine Seite dieses Humanismus, gleichsam die bloß formale. Denn die Erklärung des Menschen aus nichts anderem als aus dem Menschen schließt nicht a priori aus, diesen Menschen [87] negativ, und das würde heißen ahumanistisch, zu erfassen. Deshalb muß ausdrücklich darauf hingewiesen werden, daß die oben aufgezeigte Definition des Menschen, als eines mit Bewußtsein begabten und tätigen, der Sache nach zu anthropologischen Ergebnissen führt, die trotz aller Anerkennung der Widersprüchlichkeit jeglicher menschlichen Existenz und Geschichte, die Fortentwicklung des Menschen in der Richtung der Selbstverwirklichung impliziert. Aus bestimmten Grundwidersprüchen, wie dem Widerspruch zwischen der individuellen und der gattungsmäßigen Seinsweise des Menschen oder aus dem Widerspruch zwischen subjektiver Tätigkeit und entäußerter Gegenständlichkeit usw., entstehen im Raume des stets sich verändernden geschichtlichen Seins unzählige Widersprüche konkreter Art, die zwar zur Aufhebung drängen, aber stets auf höherer Stufe in einer ihr entsprechenden Form wiederentstehen. Das Positive und deshalb eigentlich Humanistische an dieser Ansicht ist das folgende:

Daß der Mensch individuell und gesellschaftlich seiner eigenen Vollendung entgegenstrebt als der Form, der Freiheit entgegenzustreben, ohne sich je ganz zu vollenden, ohne je absolute Freiheit zu erlangen, was die Geschichte zu einem endlosen Progreß mit jeweils dazwischen erreichten Zielen und Stufen macht.

Daß der Mensch keiner anderen Kraft als seiner eigenen bedarf, um sich im Laufe der Geschichte in steigendem Maße „zu verwirklichen“ (was in einer Epoche extremer Entfremdung und Verdinglichung gewiß schwer einzusehen ist).

Daß die Widersprüche auf stets höherer Stufe geschichtlichen Seins gelöst werden, daß es also einen geschichtlichen Fortschritt gibt.

Daß der Mensch nur in bestimmten Voraussetzungen seiner Existenz ein unveränderliches Wesen besitzt (z. B. in der Aussage, der Mensch ist ein körperliches und zugleich ein seelisches Wesen), daß er aber in der konkreten und inhaltlichen Ausformung dieses seines Wesens sich stets verändert und weiterentwickelt.

Wie radikal der Marxismus im Gegensatz zur vormarxistisch-materialistischen und idealistischen Auffassung bestrebt ist, in allen Punkten konsequent humanistisch zu verfahren, sei an einem Beispiel aus der modernen Diskussion um den Materialismus erläutert. Selbst gewissenhafte und kluge Physiker haben aus der Tatsache, daß sich die Bewegungen der kleinsten Teile der Materie unbestimmbar verhalten, den Schluß gezogen auf eine durchgehende Freiheit des Willens und sogar auf die Existenz des schlechthin ungebundensten und freiesten Wesens, nämlich Gottes. Abgesehen davon, daß einem wahrhaft religiösen Geist der Schluß aus materiellen Vorgängen der unbelebten Natur auf Gott geradezu als Gotteslästerung erscheinen muß, ist es offensichtlich nur vom Standpunkt des mechanischen Materialismus ebenso wie des Idealismus möglich, so zu verfahren, jedoch nicht vom Standpunkt des Marxismus. Der Wesensgrund des Menschen bleibt für ihn die Begabtheit mit Bewußtsein, aus dem allein, mag es selbst sich auf eine naturgemäße Weise entwickelt haben (was erkenntnistheoretisch nichts weiter bedeutet, als daß eben letztlich alles Natur ist), sich alles faktisch *Menschliche* letztlich erklärt. Deshalb kann [88] Engels einmal sagen, „daß alles ... den Durchgang durch seinen Kopf machen muß – sogar Essen und Trinken“⁹⁵, womit er ausdrücken will, daß jeglicher auf den Menschen bezogene Vollzug nirgends den Rahmen des Bewußtseinsmäßigen überschreitet. Es bleibt dem „modernen“ vulgär-materialistisch verfahrenen Idealismus überlassen, Wesenserscheinungen des Menschen aus physikalischen Vorgängen ableiten zu wollen. Woran einzelne Marxisten, besonders östliche, ihren Teil an Schuld tragen. So ist es bezeichnend, daß die in ihren naturphilosophischen

⁹⁵ F. Engels, Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie, 1946, S. 25, und ähnlich S. 43.

Darlegungen bemerkenswerte Auseinandersetzung des ostdeutschen Theoretikers Georg Klaus mit dem antimarxistischen Jesuitenpater Gustav Wetter große Schwächen überall da aufweist, wo der Autor auf gesellschafts- und geschichtswissenschaftliche Probleme zu sprechen kommt⁹⁶.

Die Wurzel für den Menschen ist also der Mensch selbst. Und da gleichzeitig die marxistische Dialektik keine Vereinseitigung zuläßt, weil sie methodisch die Sicht auf die allseitige Ganzheit, die dialektische Totalität, für unerläßlich hält, ist ihr auch irgendein Vorrang einer Seite des Seins vor einer anderen unbekannt. Das schließt nicht aus, daß im erkannten Stufenbau der Gesellschaft die gesellschaftlichen Bedingungen als primär erscheinen, jedoch ebenso die geistigen Erscheinungen als die eigentlich menschlichen im humanistischen Sinne, weshalb Marx für die Zukunft eine Entmaterialisierung bei einer gleichzeitigen Vergeistigung des menschlichen Lebens erwartet. Die sogenannten „ökonomischen Bedingungen“ sind Bedingungen der Praxis und lassen sowohl eine vermaterialisierte wie von aller unmittelbaren Bindung an die materiellen Interessen befreite Lebensform zu. Diese Entmaterialisierung setzt ihrerseits voraus die Überwindung der klassenbedingten Entfremdung, zu deren Erscheinungsform die Tatsache gehört, daß in aller Klassengesellschaft und extrem in der kapitalistischen sich Existenzbedingungen herausbilden, die die seelischen und geistigen Lebenskräfte den materiellen Bedürfnissen unterordnen. Diese, von der Warte der humanistischen Anthropologie aus beurteilt, pathologische Umkehrung des Verhältnisses von Bedürfnisbefriedigung und eigentlicher menschlicher Existenz – womit das Gesetzsein des Ökonomischen als Voraussetzung dieser Existenz nicht zu verwechseln ist – geht unweigerlich einher mit der Verkümmern der menschlichen Anlagen und Gaben und forciert jenen Prozeß, den wir an einer anderen Stelle dieser Schrift als Verdinglichung analysiert haben. Im Lichte der Tatsache, daß der Mensch ein mit Bewußtsein ausgestattetes und darum allseitig entwicklungsfähiges Wesen ist, erwartet der Marxismus von einer künftigen klassenlosen Ordnung die Befreiung des Menschen von der Prävalenz der materiellen Bedürfnisse vor den geistigen und die Aufhebung der Verdinglichung; populär ausgedrückt: die Befreiung von der Herrschaft des Magens über den Kopf und damit über den ganzen Menschen.

Damit bekommt die Geschichte nur ein neues Gesicht, sie hebt sich keinesfalls auf. Eine Grenze für die menschliche Entwicklung ist nicht abzusehen. Der Mensch erreicht eine immer höhere Stufe, ohne eine „letzte“ zu erreichen. Aus Unverständnis dieses dialektischen Gedankenganges [89] hat man dem Marxismus vorgeworfen, er wolle durch Herstellung der „absoluten Freiheit“ den Menschen gottgleich machen. An sich wäre das gar kein Vorwurf, aber die marxistische Dialektik erkennt in der Vorstellung eines absolut harmonischen Gesellschaftszustandes den mit ihr unvereinbaren Pferdefuß jenes einseitigen Rationalismus, der genau besehen der bürgerlichen Gedankenwelt entstammt. Was in Wahrheit der „modernen“ Kritik an Marx, die ihm spekulatives und utopisches Endreichdenken nachzuweisen versucht, zum Verhängnis geworden ist, das ist die Mißachtung der Dialektik von der „Absolutheit“ der klassenlosen Gesellschaft gegenüber der Klassengesellschaft und der gleichzeitigen „Relativität“ derselben klassenlosen Gesellschaft ihrer eigenen, im einzelnen nicht vorhersehbaren, Zukunft gegenüber. Gegenüber den typischen Zuständen in der Klassengesellschaft erhält die Tatsache der Befreiung des Menschen von diesen Zuständen den Charakter der wirklichen Lösung der *bisherigen* schwerwiegenden Probleme des Menschengeschlechts, den Charakter einer völlig neuen und zum höchsten gediehenen Qualität und damit den Charakter der „Absolutheit“. Gleichzeitig bleibt aber die Geschichte niemals stehen, sondern gebiert neue Probleme, wengleich auf dem völlig veränderten Boden der Klassenlosigkeit: Die gleiche „Absolutheit“ erweist sich als relativ, sie wird tatsächlich zu einer relativen Absolutheit. Seit jeher hat es das Menschengeschlecht so gehalten, daß es die erstrebte Ordnung als etwas „Absolutes“ erlebte. Beispielsweise ließe sich dies aus dem Schrifttum der großen bürgerlichen Humanisten des 18. Jahrhunderts schlagend nachweisen. Mit dem Sozialismus wird die Übergangsproblematik eine viel schwierigere, wie Marx in seiner „Kritik des Gothaer Programms“ zeigt. Überdies wird durch die völlige Neuartigkeit der künftigen Entwicklung gegenüber der Klassengeschichte der Blick des Menschen einmal durch sie selbst, zum anderen auch durch die überlieferten Denkkategorien getrübt. Die „Argumente“ gegen den Sozialismus sind nichts

⁹⁶ G. Klaus, Jesuiten, Gott, Materie, 1958.

als das Ergebnis dieser Schwierigkeit, gleichgültig ob sie von bürgerlicher oder von „ethisch-sozialistischer“ Seite vorgebracht werden.

Der Hinweis auf den Stalinismus, der ein Produkt der für das Experiment des Sozialismus unreifen gesellschaftlichen Verhältnisse gewesen ist, genügt ebensowenig, wie der Hinweis auf die Inquisition ein zureichendes Argument gegen das Christentum ist. Deshalb gebraucht Marx dieses Argument nirgends in seiner Kritik der religiösen Ideologie. Umschreibt Marx das religiöse Bewußtsein als den „Geist geistloser Zustände“⁹⁷, so könnte die antisozialistische Kritik daraus lernen, wie geistvoll und ohne plattes Gerede dem stalinistischen Geist der geistlosen Zustände Rußlands zur Zeit nach dem Ersten Weltkrieg beizukommen sei. So gibt selbst der Marxkritiker Iring Fetscher zu:

*„Von entscheidender Tragweite ist freilich auch die Tatsache geworden, daß marxistische Revolutionen bisher nur in ausgesprochen rückständigen Agrarländern stattfanden.“*⁹⁸

Und der gleichdenkende Thilo Ramm spricht in seinem Beitrag über die künftige Gesellschaft bei Marx und Engels von einer „Verein-[90]fachung und Verflachung der Marxdiskussion“, wenn die „Realisierbarkeit mit den Schlagworten ‚Utopie‘, ‚Eschatologie‘ und ‚Chiliasmus‘ von vornherein abgetan wird.“⁹⁹

Anders Peter Demetz, der sich von solchen zur Vorsicht mahnenden Stimmen nicht belehren läßt. Wir nehmen einzelne seiner literaturtheoretischen Kritiken am Marxismus zum Anlaß, um wesentliche Punkte dieser Theorie zu erhellen. Es beginnt mit dem, was bezeichnend ist für zahllose Marxkritiken und das von der „Frankfurter Allgemeinen“ folgendermaßen umschrieben wurde:

*„Er (Demetz, L. K.) hat sich darauf versteift, Marx wesentlich zum Philosophen des homo oeconomicus zu machen ... Das haben vor ihm schon viele getan, es bleibt aber nichtsdestotrotz eine einseitige Verzerrung des wahren Tatbestandes.“*¹⁰⁰

Die beliebtesten Ausdrücke, deren sich Demetz zur Kennzeichnung der Theoretiker des Marxismus bedient, sind „dogmatisch“ und „Dogmatismus“. So heißt es z. B., daß „die dogmatischen Axiome Plechanows – ebenso wie die seines deutschen Genossen Franz Mehring“ „bis in die Tiefe vom zeitgenössischen Darwinismus berührt“ worden sind. Ohne daß wir gewisse Fehler Plechanows und Mehrings abstreiten wollten, bleibt unerfindlich, warum Offenheit gegen anderes Denken dogmatisch sein soll; genau das Gegenteil trifft zu. Doch dies nur nebenbei, um diese auch sonst oft anzutreffende Kritik zu charakterisieren und den Leser auf die folgende Formulierung, den zentralen und höchst komplizierten Begriff des „Typischen“ in der marxistischen Ästhetik betreffend, vorzubereiten:

*„Jeglicher Begriff des Typus steht zunächst in einer ursprünglichen theologischen Tradition, die, eine göttliche zeitlose Ordnung voraussetzend, bestimmte Gestalten und Ereignisse des Alten Testaments als vorausweisend auf künftige Wirklichkeit der Heilserfüllung interpretiert.“*¹⁰¹

Da der marxistische Begriff des „Typischen“ und irgendwelche, auch marxistische, Zukunftserwartungen soviel miteinander zu tun haben wie Achteck und Himmelblau, besteht der Verdacht, daß hier in einer bereits zur Tradition gewordenen „dogmatischen“ Weise der Vorwurf einer diesseitsreligiösen Eschatologie erhoben werden soll. Obgleich Demetz sonst ausführlich und leidenschaftlich zitiert, hält er es nicht für nötig, den Hinweis von Marx zu berücksichtigen, daß „der Kommunismus ... nicht als solcher das Ziel menschlicher Entwicklung ist“, oder jenen von Engels, daß „eine vollkommene Gesellschaft ... nur in der Phantasie bestehn“^{*} kann (worauf wir an anderer Stelle dieser Arbeit zurückkommen). Sollte ein Widerspruch bestehen zwischen diesen Hinweisen und der sonstigen Grundauffassung des Marxismus, dann müßte er eine kritische Behandlung erfahren, aber

⁹⁷ K. Marx, Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie, Frühschriften, Ausgabe Kröner, 1. Band, 1932, S. 264. – Das schärfste Wort richtet sich nicht gegen die Religion, sondern gegen die Theologie, die Marx „der faule Fleck der Philosophie“ nennt. (Ebenda, S. 287.)

⁹⁸ I. Fetscher, in: Marxismusstudien, Schriften der Evangelischen Studiengemeinschaft, 2. Folge, 1957, S. 57.

⁹⁹ Ebenda, S. 104.

¹⁰⁰ Frankfurter Allgemeine, 20. Juni 1959.

¹⁰¹ P. Demetz, Marx, Engels und Dichter, 1959, S. 178, ebenso S. 179 und 274.

* MEW Bd. 21, S. 267.

nirgends in der gesamten ausgedehnten kritischen Literatur über den Marxismus ist auch nur eine Spur davon zu finden, was eben „Dogmatismus“ heißt.

[91] Der Begriff des Typischen ist auch deshalb wichtig, weil er den historischen Materialismus in seinem wahren Gehalt aufschließen hilft. Er drückt hier die Tendenz aller realistischen Kunst aus, im Individuellen, das als Individuelles voll gültig es selbst bleibt, auch das Allgemeine durchscheinen zu lassen; es geht hierbei um die Dialektik dieser Beziehung. Über die sich daraus ergebenden weiteren Probleme, die das Typische eigentlich erst erhellen, wie z. B. über die Rolle der Psychologie in der Bewegung der individuellen Charaktere, über diese Bewegung (Veränderung) selbst, über das Durchscheinen der Wahrheit durch den naturalistischen Schein usw. spricht Demetz nicht. Ihm kommt es auf die sinnlos hineingedachte „Prophetie“ an, womit offensichtlich die klassenlose Gesellschaft gemeint ist. In einer geheimnisvollen Beziehung zu dieser Prophetie steht der marxistische Materialismus. Dazu wird zunächst Engels selbst als Zeuge angerufen, der sich in einem „Brief an den jungen Schriftsteller Hans Starkenburg als eindrucksvoller Kritiker der marxistischen Theorie der Frühzeit erweist“¹⁰². Was Demetz dieser Kritik als Gegenstand unterstellt, ist nichts weniger als eine lächerliche Karikatur des Marxismus, die keiner Beachtung würdig wäre, wenn sie nicht zahllose antimarxistische Köpfe verwirren würde. Spricht Engels, wie Demetz in einem Zitat zeigt, von den „Daseinsbedingungen der verschiedenen Gesellschaftsformationen“, so wird bei Demetz daraus eine „Entsprechung von Geist und Stoff“ – wir wiederholen: „Stoff“¹⁰³! Die Daseinsbedingungen, die zwischen individuellen gesellschaftlichen Verhältnisse und Beziehungen, auf die der angebliche „Stoff“denker Marx die im bürgerlichen Bewußtsein tatsächlich ver„stofflichten“ (verdinglichten, fetischisierten, sagt Marx) Kategorien wie Geld, Ware, Kapital, Maschine usw. kritisch reduziert, um sie gerade als nicht„stoffliche“ nachzuweisen, werden bei Demetz in „Stoff“ umgemogelt. Der Kenner der marxistischen Lehre weiß, und die folgenden Ausführungen werden dies unter Beweis zu stellen haben, daß es gerade das entfremdete verdinglichte Denken des „bürgerlichen gesunden Menschenverstandes“ ist, das die Phänomene menschlicher Beziehungen als „stoffliche“ reflektiert, woraus überhaupt erst die Möglichkeit sich erklärt, solche verdinglichte Reflexionen dem Marxismus zu unterstellen. Im einzelnen stellt sich dieser Zusammenhang wie folgt dar, wobei wir uns auf das Marxsche Quellenmaterial stützen. In der Arbeit setzt sich der Mensch mit der Natur auseinander. Aber durch das allein dem Menschen zukommende Vermögen zu denken, unterwirft er sich nicht den zufällig ihm begegnenden Gegenständen der Natur, sondern er wählt zwischen ihnen einem von ihm selbst gesetzten Zweck gemäß aus. Ausdrücklich unterstreicht Marx, daß der Arbeitende bestimmte Eigenschaften der Dinge benutzt, um sie auf andere Dinge seinem Zweck gemäß wirken zu lassen¹⁰⁴. Das „Stoff“denken verkehrt sich also in das Gegenteil:

„Am Ende des Arbeitsprozesses kommt ein Resultat heraus, das beim Beginn desselben schon in der Vorstellung des Arbeiters, also schon ideell vorhanden war. Nicht daß er nur eine Formveränderung des Na-[92]türlichen bewirkt; er verwirklicht im Natürlichen zugleich seinen Zweck.“¹⁰⁵

Selbst der schlechteste Baumeister, sagt Marx, muß seinen Plan vorher im Kopfe fertig haben, bevor er ihn in Wirklichkeit durchführt¹⁰⁶. Der mit Bewußtsein begabte Mensch ordnet nicht nur die Natur, sondern auch den Mitmenschen seinen Zwecken unter, der sich seinerseits aber ebenso verhält, wodurch diese gegenseitige Unterordnung zunächst keine solche der Knechtung ist, sondern der einfachen sozialen Beziehung. Was daraus wird, etwa wirkliche Knechtung, hängt von den konkreten historischen Umständen ab, die ihrerseits wiederum nur soziale sind, bestimmt durch die wiederum vom zweckgerichteten Denken des Menschen praktisch produzierten Mittel, vor allem der Produktivkräfte, die aber keinerlei „autonome“ oder „stoffliche“ Macht über den Menschen haben, sondern

¹⁰² P. Demetz, Marx, Engels und Dichter, S. 186. [Anmerkung: Heinz Starkenburg veröffentlichte diese Antwort von Engels ohne Angabe des Empfängers in der Zeitschrift „Der sozialistische Akademiker“, Nr. 20, 1895. In allen späteren Veröffentlichungen war Starkenburg als Empfänger angegeben. Tatsächlich war W. Borgius der Adressat.]

¹⁰³ Ebenda, S. 187.

¹⁰⁴ K. Marx, Das Kapital, 1. Band, 1947, S. 187.

¹⁰⁵ Ebenda, S. 186.

¹⁰⁶ Ebenda, S. 189.

nur innerhalb bereits bestehender sozialer Beziehungen vom tätigen Menschen zur Anwendung gelangen. Nirgends wird der Kreis des Bewußtseinsmäßigen und damit der menschlichen Tätigkeit durchbrochen; es geht alles, wie Engels sagt, „durch den menschlichen Kopf“ hindurch.

An diesem Punkte pflegt das Mißverständnis aufzutreten, daß wengleich nicht die Gegenstände und Kräfte der äußeren Natur, so doch die Produkte der Arbeit gesellschaftlich bestimmend werden. Gegen diese Interpretation verwahrt sich schon Marx, indem er bemerkt: „Nicht was gemacht wird, sondern *wie*, ... unterscheidet die ökonomischen Epochen“¹⁰⁷ In der marxistischen Theorie erscheint ausnahmslos alles, was im geschichtlich-gesellschaftlichen Raume den Menschen betrifft, als Erzeugnis des Menschen selbst. „Die Theorie ... demonstriert“, sagt Marx, „*ad hominem* ... Die Wurzel für den Menschen ist aber der Mensch selbst.“¹⁰⁸ Nach Marx ist der Mensch ein „tätig-leidendes“ Wesen, indem er einerseits nur den Bedingungen unterworfen ist, die er selbst „macht“, andererseits aber die ihn „bestimmenden“ Erscheinungen niemals gegenständlicher („stofflicher“) Natur sind, sondern nur gesellschaftlicher. Unter bestimmten gesellschaftlichen Bedingungen verdinglichen sich die Produkte des Menschen zu einem dinglichen Sosein, aber dies geschieht nur für das den ganzen Zusammenhang nicht durchschauende Alltagsbewußtsein, d. h. als bloßer Schein. In diesem dinglichen Sosein steckt in Wahrheit das sein Wesen ausmachende gesellschaftliche Verhältnis arbeitender oder auf die Arbeit bezogener Individuen. Die Produkte erlangen nur gesellschaftliche Bedeutung als Ausdruck menschlich-gesellschaftlichen Verhaltens und niemals für sich, keineswegs in ihrer bloßen Gegenständlichkeit, ganz in dem Sinne etwa, wie nach Marx ein Neger ein bloßes Naturding ist und erst unter bestimmten gesellschaftlichen Verhältnissen zum Sklaven wird¹⁰⁹. Außer dem eigentlich Naturgegenständlichen schließt Marx die gegenständlichen Erzeugnisse des Menschen selbst aus dem Umkreis jener Faktoren aus, denen er eine bestimmende Wirkung auf den Menschen zuspricht. Sie erhalten nur als Objekt zwischenmenschlichen Tuns Bedeutung. Gerade deshalb wendet er sich schärfstens gegen die verdinglichten Bewußtseinskategorien der bürgerlichen Wissenschaft, die sich [93] hierin nicht vom Alltagsbewußtsein unterscheidet, und vollbringt die einzigartige Leistung, solche „dinglichen“ Kategorien wie Kapital, Ware, Geld, Preis, Wert usw. geradewegs als Potenzen nachzuweisen, die nichts als Ausdruck des gesellschaftlichen Verhaltens der Individuen zueinander im Bereiche ihrer ökonomischen Tätigkeit sind. Die „Grillen“ (Marx*) der Dinge sind die in ihrer Herkunft und in ihrem Prozeß verschleierte „Grillen“ der Menschen selbst. Indem die marktmäßige Abstraktion vom konkreten Geschehen, vor allem durch die Quantifizierung in Geld, die quantifizierte Dingbeziehung als eine mehr oder weniger (d. h. nur durch Spekulation und ähnliche Momente variierbare) unbeeinflussbar-naturhafte erscheinen läßt, nimmt das undialektische bürgerliche Denken sie als faktisch hin, unterliegt es der „Verstofflichung“. Um dann infolge dieser Befangenheit dem an die Materie („Stoff“) erinnernden Begriff des historischen Materialismus das eigene Dingdenken zu unterlegen, allerdings in der Überzeugung, sein subjektives Denken von allen Einflüssen durch den, im eigenen Denken hervorgebrachten, „Stoff“ freizuhalten; was auch nur eine subjektivistische Folgerung der eigenen Verdinglichung ist. „Materialistisch“ heißt in der marxistischen Gesellschaftslehre nur so viel wie tätig-praktisch oder gesellschaftlich. Vermag die bürgerliche Ideologie dieses Tätig-Praktische nur verdinglicht zu fassen, so unternimmt es Marx, ihr mit aller Schärfe kritisch zu begegnen – wobei herauskommt, daß sein Materialismus weniger „materialistisch“ ist als der bürgerliche Idealismus. Deshalb solche Formulierungen in seinem Werk wie:

„Aber das Kapital ist kein Ding, sondern ein bestimmtes, gesellschaftliches, einer bestimmten historischen Gesellschaftsformation angehöriges Produktionsverhältnis, das sich in einem Ding darstellt und diesem Ding einen spezifisch gesellschaftlichen Charakter gibt.“¹¹⁰

Die ökonomischen Kategorien drücken „die Mystifikation der kapitalistischen Produktionsweise, die Verdinglichung der gesellschaftlichen Verhältnisse (aus) ... die verzauberte, verkehrte, auf den Kopf

¹⁰⁷ Ebenda, S. 188. [Hervorhebung durch den Autor]

¹⁰⁸ K. Marx, Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie, Frühschriften, Ausgabe Kröner, 1. Band, 1932, S. 272.

¹⁰⁹ K. Marx, Lohnarbeit und Kapital, 1946, S. 25.

* MEW Bd. 23, S. 85.

¹¹⁰ K. Marx, Das Kapital, 3. Band, 1949, S. 867.

*gestellte Welt, wo Monsieur le Capital und Madame la Terre als soziale Charaktere, und zugleich unmittelbar als bloße Dinge ihren Spuk treiben.*¹¹¹

Und in dem berühmten, von den „Stoff“hausierern offensichtlich nicht verstandenen Abschnitt über den Fetischcharakter der Waren spricht Marx davon, daß die ökonomischen Kategorien als feste „Naturformen“ erscheinen, wo sie in Wahrheit nur bürgerlich-ideologische „Gedankenformen“ darstellen. Was trotz dieser fast idealistisch anmutenden Analyse noch vom Materialismus übrigbleibt, ist natürlich nichts von dem, was die antimarxistischen Kritiker darunter verstehen, sondern was Marx selbst darunter verstanden hat: Feuerbach habe, sagt er, den „wahren Materialismus“ darum begründet, weil er „das gesellschaftliche Verhältnis ‚des Menschen zum Menschen‘ ... zum Grundprinzip der Theorie“ machte (daß es bei Marx noch ein spezifisches Problem der Natur gibt, steht außerhalb des betrachteten Zusammenhanges)¹¹².

[94] Aber Demetz bleibt dabei, daß „Marx' Konzeption der Welt begründet blieb auf der bewegten Einheit des stofflichen Urprinzips“¹¹³. Man verstünde wenigstens, was er, Demetz, unter diesem „stofflichen Urprinzip“ sich vorstellt, wenn er den Versuch unternehmen würde, zu zeigen, wie sich aus ihm der idealistische Gegensatz, der dem angeblich Engelsschen „theologischen Typusbegriff“ zugeordnete „wünschenswerte Mensch – tel qu'il doit être“¹¹⁴, ableiten läßt. Aber nichts davon. So sind wir genötigt, selbst ein Wort dazu zu sagen. Wie in aller bedeutenden klassischen oder realistischen Literatur – und Demetz spricht von der marxistischen Ästhetik – gibt es einen Kampf zwischen den positiven und den negativen Tendenzen, aus dem einfachen Grunde, weil es diesen Kampf überall auch im Leben gibt. Zu fordern, daß der Dichter diese Tendenzen, soll er realistisch und nicht abstrakt (und gerade deshalb oft naturalistisch-oberflächlich) bleiben, beachtet, hat nichts mit dem „theologisch“ „wünschenswerten“ Menschen zu tun. Schließt der „wünschenswerte“ Mensch den „verstofflichten“ aus, so dieser wiederum die von Demetz der marxistischen Kunsttheorie richtigerweise (endlich etwas Richtiges!) zugestandene „Singularität“, die dadurch sich auszeichnet, daß „der Dichter seinen Helden mit einer Fülle greifbarer Details und spezifischer Charaktermerkmale auszustatten hat“¹¹⁵.

Da sich, in den letzten Jahren besonders, die Kritik am Marxismus wegen der allenthalben stattfindenden Diskussion über Lukács der Ästhetik bemächtigt hat und zudem sich Demetz' Buch wesentlich auf diese bezieht, ist es gut, auch von dieser Seite her ein Licht auf die wahre Wesenheit des Marxismus zu werfen. Gleichsam als Nebenprodukt fällt auch ein Licht auf die übliche Art, den Marxismus zu kritisieren, etwa wie mit solchen kühnen Ausdeutungen, daß für Lukács „das Wesentliche (Typische, L. K.) überaus intolerant definiert erscheint von den politischen Postulaten einer engen Machtgruppe und einer vergänglichen Konfliktslage“. Somit wird – versuchen wir zu verifizieren – z. B. die von Lukács geistvoll und eingehend untersuchte Unterscheidung des extremen Idealisten Schiller (oder des in einer ähnlichen Richtung liegenden Hölderlin) zwischen der auf den ganzen Menschen gerichteten „naiven“ und der diesen Menschen ersennenden (weil ihn in „zerteilter“ Form vor Augen habenden) „sentimentalen“ Dichtung degradiert zu einer Dichtung, die „politischen Postulaten einer vergänglichen Konfliktslage“ folgt. Wir müssen verstehen, worin die ideologische Wurzel solcher unverschämter Gleichsetzung von der Untersuchung der höchst vermittelten

¹¹¹ Ebenda, S. 884.

¹¹² A. Schmidt, Der Begriff der Natur in der Lehre von Marx, 1962. Dieser Schüler Adornos, der meine Schriften genau kennt, „übersieht“ geflissentlich, daß ich mich zu diesem Thema ausführlich geäußert habe – z. B. in: Geschichte und Dialektik, S. 115–125. Als Adornianer versucht er in der üblichen Manier Lukács hinter das Licht seines Lehrers zu stellen. Schreibt Lukács: „Natur ist eine gesellschaftliche Kategorie, d. h. was auf einer bestimmten Stufe der gesellschaftlichen Entwicklung als Natur gilt ..., also was Natur ... zu bedeuten hat, ist stets gesellschaftlich bedingt“, so antwortet Schmidt: „Natur ist aber nicht nur eine gesellschaftliche Kategorie“, wobei er die übrigen Äußerungen von Lukács zum Naturproblem, wesentlich im „Jungen Hegel“, einfach streicht – was angesichts seiner sonstigen Zitiersucht geradezu komisch wirkt. Hier siegt „die subalterne Psychologie des strebsamen Dozenten dem mächtigen Ordinarius gegenüber“, wie Lukács bemerkt (Der junge Hegel, S. 326 f.)

¹¹³ P. Demetz, Marx, Engels und die Dichter, 1959, S. 242.

¹¹⁴ Ebenda, S. 185.

¹¹⁵ Ebenda, S. 272.

gesellschaftlichen Bedingtheit dichterischer Aussagen mit politischer Pamphletistik liegt: in dem in solchen Dingen niemals versagenden Gefühl, daß die Methode des historischen Materialismus nicht einen Schiller in seiner, zwar zeitbedingt widersprüchlichen, aber genialen Größe wahrhaft verstehen hilft, sondern zugleich auch die Kleinheit und Schäbigkeit der an die kapitalistische Entfremdung gefesselten Ideologen vom Schlage zahlloser Kritiker von Marx und Lukács, die ihre Nase tatsächlich nicht über die Grenze einer „vergänglichen Konfliktslage“ zu erheben vermögen. Natürlich: Nichts Politisches ist Lukács fremd, wenn es sich [95] in die Dichtung eindringt und sie verdirbt, auch im Osten, wo Lukács ein Opfer der politischen „Konfliktslage“ wurde, weil er sich weigerte, der dortigen Literatur die geforderte Anerkennung zu gewähren. Lukács läßt sich auch angesichts formaler Fertigkeit nicht dazu drängen, sich mit der politischen Gemeinheit zu versöhnen. Doch hat Demetz den wirklichen und vielschichtigen philosophisch-ästhetischen Gehalt in Lukács' Werk einmal wie viele vor ihm auf „politische Postulate“ oder auf eine „plumpe Spielart“ von „Widerspiegelung politisch-ökonomischer Verhältnisse“ (Holthusen¹¹⁶) reduziert, dann bleibt ihm auch der Sinn für die wirklich politischen Bemerkungen von Lukács verschlossen, die übrigens nur am Rande erscheinen. So wird die Marxismus-Diskussion, die einstens von solchen Männern wie Stammler oder Kelsen geführt wurde, selbst da, wo sie sich noch um die eigentliche marxistische Theorie bemüht (z. B. Jakob Hommes¹¹⁷), auf das denkbar tiefste Niveau ihrer Geschichte gedrückt. So wird in dieser Diskussion die Sachlage nur selten noch von der Wurzel, etwa von der Verdinglichungsfrage her aufgerollt, sondern bleibt tatsächlich vielfach an der politischen Oberfläche hängen, was dann dem weltanschaulichen Gegner unterschoben wird. Wehe ihm dann, wenn er sich einmal wirklich politisch äußert. Die Konsequenz demonstriert wiederum Demetz wie folgt.

In seinem Aufweis der Gefahren des formalistischen Irrationalismus¹¹⁸ zeigt Lukács einmal in einer sporadischen Zwischenanalyse an Rilke auf, wie leicht der überfeinerte Subjektivismus (ähnlich wie der überspitzte subjektivistische Ethizismus) in ein Sichabfinden mit Grausamkeiten umschlagen kann und bei Rilke in Motive von grauenhafter Brutalität umgeschlagen ist. Eine solche Tendenz, meint Lukács, hat nicht wenige dazu disponiert, sich mit der romantisch-reaktionären Grausamkeit des Hitler-Staates abzufinden. Lukács beruft sich auf zwei Stellen in Rilkes Lyrik. In der einen schildert dieser in lyrischer Bildhaftigkeit, wie Karl XII. von Schweden den Bräutigam eines Mädchens, nach dem ihm gelüftet, „mit hunderttausend Hunden“ totjagt. Es geht hierbei natürlich nicht, wie Demetz Lukács unterschiebt, um das „empirische Ich Rilkes“, sondern um seine lyrisch-romantischen Tendenzen der Ästhetisierung von Grausamkeit. Man könnte nun meinen, und Demetz versucht seinem bürgerlichen ästhetischen Subjektivismus gemäß, der sich selbstverständlich mit der Ansicht des Marxismus von der primären Rolle der Subjekt-Objekt-Beziehung und der bewußtseinsmäßigen Verdinglichung dieser ideologischen Position (siehe oben) nicht vereinbaren läßt, diesen Eindruck zu erwecken, wir hätten es bei dieser Reminiszenz Rilkes mit einem zufälligen und einmaligen Spiel der dichterischen Phantasie zu tun, besonders da das geschilderte Ereignis historisch nicht verbürgt ist. Aber Rilke wiederholt dieses „Spiel“ mit tatsächlichen historischen Ereignissen. Die grauenhafte Szene, wonach der „König“ des Gottesreichs in Münster, der von namhaften Historikern wie Ricarda Huch und Bezold gegen reaktionäre Verleumdungen verteidigte Jan von Leyden, 1535 nach seiner Gefangennahme grausam zu Tode gefoltert wurde, indem man ihn zwang, auf einer glühenden Platte zu sitzen, benützt Rilke in [96] lyrisch-humoristischer Weise dazu, um zum Gaudium des ästhetisch „genießenden“ Lesers zu schildern, wie der Gequälte genötigt war, seine Hand zwischen die Platte und sein Gesäß zu schieben. Man zeige uns eine Stelle der besseren oder auch der schlechteren

¹¹⁶ H. E. Holthusen, in: Neue Zürcher Zeitung, 2. November 1958.

¹¹⁷ J. Hommes, Der technische Eros, 1958.

¹¹⁸ In seiner Schrift: Zerstörung der Vernunft, 1954, gibt Lukács eine wichtige Bestimmung des modernen Irrationalismus. Danach ist er jene Denkweise, in der historische oder philosophische Probleme, wenn sie nicht nach vorne gelöst werden können oder wollen, statt einer Lösung zur Antwort stilisiert werden, und da dies auf rationalem Wege (wie Lukács an Beispielen zeigt) nicht möglich ist, wird der irrationale Weg beschritten. (S. 77 und 83.) – Statt sich mit solchen und zahllosen anderen Aussagen von ähnlicher Bedeutung auseinanderzusetzen, wird stets von der „ökonomischen Bindung des Geistes“ bei Lukács *gefasst* und mit sonstigen pseudomarxistisch verstandenen Brocken der marxistischen Lehre herumgeworfen, was „Kritik“ genannt wird.

„linken“ „verstofflichten“ Kunst, wo so etwas vorkommt. Aber Demetz verschweigt die inhaltlichen Aussagen Rilkes, auf die sich Lukács bezieht, um sich in allgemeinen Feststellungen über die unzulässige Lukácssche Identifikation von dem „empirischen Ich Rilkes mit der fiktiven Gestalt des schwedischen Königs“¹¹⁹ zu mokieren. Bleiben „nur“ die nichtfiktiven Todesqualen Jans von Leyden. Bleibt die ästhetische Gewöhnung an grausame und „heldische“, romantische und urwaldgestimmte (Ernst Jünger) Ideologien, die in ihrer verborgenen gesellschaftlichen Wurzel zu enthüllen, mit allen jenen theoretischen Mitteln, die wir in diesem Abschnitt nur skizzieren konnten, ausschließlich dem dialektischen Totalitätsdenken des Marxismus vorbehalten bleibt.

[97]

¹¹⁹ P. Demetz, Marx, Engels und die Dichter, 1959, S. 272.

Positivismus und Dialektik

Im Jahre 1961 erschien ein Buch des modernen Positivisten Ernst Topitsch unter dem Titel „Sozialphilosophie zwischen Ideologie und Wissenschaft“, das eingehend Marx attackiert. Wir sehen darin einen willkommenen Anlaß zu einer Gegenkritik, die für den in der vorliegenden Schrift behandelten Gedankengang von Wichtigkeit ist.

Was in der Arbeit von Topitsch zunächst auffällt, das ist, daß er sich von den alten Argumenten gegen die marxistische Theorie nichts ausreden läßt. Lobt er einmal Waryńskis Untersuchung „Die Wissenschaft von der Gesellschaft“ „als wohl das bedeutendste hegelianische Werk des letzten Jahrzehnts“¹²⁰, so hätte er sich hier von einem Interpreten, der sich seit seiner Jugend mit Marx beschäftigt, Aufschluß etwa darüber holen können, daß von einer „naturwissenschaftlichen“ marxistischen Entwicklungslehre¹²¹ in keiner Weise die Rede sein kann. Solche Irrtümer über Marx könnten noch als Naivität des die Denkkraft des Gegners unterschätzenden Autors hingenommen werden, wenn nicht etwas weiteres dahinter steckte, nämlich eine vielleicht ungewollte, aber im Resultat sich ergebende Verteidigung der Klassenordnung unter dem theoretischen Schein einer „positivistisch“ objektiven Distanz zu ihr.

Nicht wenig angetan hat es Topitsch der marxistische Begriff der Entfremdung, obgleich er sich nirgends in seinem Buch mit ihm eingehend auseinandersetzt. Uns wäre es gleichgültig, wo oder wem Marx diesen Begriff entnommen hat, ob etwa neuplatonischen Traditionen, wie Topitsch behauptet¹²², wenn er nicht unabhängig von seiner geistesgeschichtlichen Herkunft (z. B. bei Hegel) eine höchst kritische Aufgabe übernehme. Warum weicht Topitsch in seinem wichtigen Buch einem der zentralsten Ziele seiner Angriffe, dem Begriff der Entfremdung, aus? Warum beschäftigt er sich mit ihm an allen Stellen, in denen er den Marxismus scharf kritisiert, so gut wie überhaupt nicht? Der Grund scheint uns in folgendem zu liegen: Topitsch unterstellt Marx eine abstrakte, ja metaphysisch normative Haltung. Dies ist theoretisch nur verifizierbar, wenn man die von Marx aus der komplizierten Erscheinung der Entfremdung abgeleiteten Möglichkeiten und Tendenzen künftiger Entwicklungen als für sich stehend (d. h. als nicht notwendig aus der Analyse der Entfremdung sich ergebend) auffaßt, sondern als in der Absicht abstrakt normativer Setzungen ausgedacht. Mit dem Normbegriff eng verbunden sind für Topitsch die Begriffe des Natur-[98]rechtlichen, des Utopischen und des Ideologischen, so daß die Auseinandersetzung mit einem von ihnen stets die mit jedem anderen einbezieht.

Es bleibt unerfindlich, weshalb Topitsch den Begriff der Ideologie als Inbegriff falschen Denkens akzeptiert, dagegen den Inbegriff falschen Seins, die Entfremdung, verwirft. Wahrscheinlich, wie wir noch sehen werden, deshalb, weil es für ihn kein falsches Sein gibt: Alles Sein ist soseiend und als solches Objekt wissenschaftlicher Erkenntnis und sonst nichts. Das heißt aber, daß es als Soseiendes hinzunehmen ist. Am Ende steht die Versöhnung. Und womit man sich versöhnt hat, das kann nicht falsch sein, das duldet keine Abwertung durch Entfremdung.

Selbstverständlich begründet Topitsch seine Haltung anders – und welcher Produzent bürgerlicher Ideologien tut das nicht! Für ihn konstituiert sich die Vorstellung der Entfremdung überall da, wo ihr eine abstrakte oder normative Vorstellung von einem Idealbild menschlichen Existierens vorausgegangen ist. Daß diese normative Vorstellung ihrerseits aus dem Konkreten des geschichtlichen Seins gewonnen werden kann, dem widerspricht er heftig. Befangen in der formalen Logik, die in ihrem Bereiche mit vollem Recht die Ableitung des Seinsollenden aus dem Existierenden verbietet, versteht er nicht, daß für den geschichtlichen Menschen, dessen Existenz sich nicht der formalen Logik subsumieren läßt, weil sie nach anderen als bloß logischen Prinzipien verläuft, sich das Normative

¹²⁰ E. Topitsch, in: Deutsche Zeitschrift für europäisches Denken, April 1954. – Dagegen fühlt sich der „fortschrittliche“ K. Lenk in seiner Sammlung von Auszügen zum Problem der Ideologie bemüht, mich überhaupt nicht zu erwähnen; der bürgerlichen Welt sind die geforderten Opfergaben darzubringen.

¹²¹ E. Topitsch, Sozialphilosophie zwischen Ideologie und Wissenschaft, 1961, S. 263; auf S. 266 bezeichnet Topitsch diese Formulierung selbst als eine bloße „façon de parler“, um nichtsdestoweniger an seiner Formulierung festzuhalten.

¹²² Ebenda, S. 237.

durchaus sinnvoll ergibt aus dem Geschehenden. Schon im kleinsten und privatesten Lebensbereiche setzt sich der Mensch nicht Ziele, die er rein erfindet (er sei denn ein bloß Irrsinniger), sondern Ziele, denen eine wohlüberlegte Berücksichtigung verschiedener kausaler Faktoren vorausgeht. Wird eine im Sonnenschein spazierende Menge von einem Regenguß überrascht, so stellt sie sich kraft freier Entscheidung, d. h. kraft „normativen Entschlusses“, unter die Haustore; trotzdem hat sie gute Gründe für diese Verhaltensweise: Es entsteht auch ein „Sollen“ für alle Zukunft, eine „Norm“, sich der Möglichkeit nach, die sich aus dem Vorhandensein von Häusern ergibt, unter deren Tore zu stellen. Umgekehrt wird ein Volk, das sich nicht im Sonnenschein, sondern im Raume totaler Entfremdung bewegt, nach den gleichzeitigen realen Möglichkeiten ihrer Überwindung Ausschau halten (auch wenn es dies zunächst nur unter Mitwirkung einiger weniger Weiterblickender tut) und sich entsprechende Ziele setzen. Realität und Möglichkeit, Wirklichkeit und Norm schließen einander nicht aus.

Oder will Topitsch behaupten, daß folgende Erscheinungen – er liebt praktische Beispiele, und deshalb wollen wir sie ihm nicht vorenthalten – nichts mit Entfremdung zu tun haben, gleichgültig, welche sonstige Bezeichnung er für sie gebrauchen mag: Jeder zweite Amerikaner ist nach Präsident Kennedy geistig, moralisch oder körperlich defekt¹²³; 50 Prozent der Stadtbevölkerung weisen einen geistigen Schaden auf und nur 20 Prozent sind geistig völlig gesund¹²⁴; die unteren Schichten sind in dieser Beziehung besonders anfällig; in der Bundesrepublik gebären jährlich 12.000 Mädchen im Alter von dreizehn bis fünfzehn [99] Jahren uneheliche Kinder¹²⁵, und man weiß, daß es bis zum achtzehnten Lebensjahr noch weitaus mehr sind; zwei Drittel aller Erwerbstätigen müssen zirka zehn Jahre vor Erreichung der Altersgrenze als Frühinvaliden aus dem Beruf scheiden¹²⁶; in New York müssen zwei Millionen Menschen in total menschenunwürdigen Wohnungen leben, wobei nicht unerwähnt bleiben soll, daß diese reichste Stadt der Welt neun Millionen Ratten beherbergt¹²⁷; im Jahre 1961 verfügten in Deutschland 10.000 Personen über ein Vermögen von über einer Million, während das Durchschnittseinkommen 380 DM netto betrug¹²⁸; in Frankreich hatten zum gleichen Zeitpunkt zwei Drittel aller Haushalte weniger als 700 DM und ein Drittel weniger als 400 DM netto pro Monat¹²⁹; usw. ins Endlose. Will Topitsch behaupten, daß die Bezeichnung „menschenunwürdig“ ein bloßer „normativer“ Begriff ist, und wenn nicht, woran mißt er die Notwendigkeit der Abschaffung aller dieser Erscheinungen? Etwa am guten Willen der Verantwortlichen, was offensichtlich der Fall ist, wenn er den Sinn seiner positivistischen Bemühungen nach seinen eigenen Worten darin erblickt, den Gegensätzen zwischen den Klassen und Meinungen die Schärfe zu nehmen¹³⁰? Oder ist vielleicht nicht doch die Überlegung am Platz, ob nicht eine solche Entschärfung nur möglich ist in einer Ordnung ohne Klassen im marxistischen Sinne? – Vielleicht eine Überlegung, die sogar die bereits vorhandenen Tendenzen dahin und die Möglichkeiten ihrer Verwirklichung vorsichtig abwägt. Nach Topitsch bewegen sich solche Überlegungen a priori auf der Ebene des normativen Naturrechts und sind reine Mythologien, ungeachtet der Tatsache, daß Marx selbst sich kategorisch weigerte, dem utopischen Denken Konzessionen zu machen und mehr über künftige Entwicklungen auszusagen, als seiner Meinung bereits als Möglichkeit und Tendenz erkennbar gewesen ist. Statt über diese Aussagen real und konkret zu diskutieren, wird in normativer Weise jeglicher Hinweis auf die klassenlose Gesellschaft als normativ abgetan, nur mit der Umkehrung des Ergebnisses, daß das Bestehende als Norm gesetzt wird, was man freilich niemals zugeben können wird. Die naturalistische Tatsachenmetaphysik schlägt dem Positivismus da ein sehr böses Schnippchen.

Wir haben in dieser etwas allzu empirischen Weise argumentiert, weil Topitsch praktische Beispiele liebt und oft anführt, aber zumeist solche, die nichts mit Entfremdung zu tun haben, also entweder gemeingültiger oder zufälliger Natur sind. Gleichgültig, um welche Fakten es geht, für den

¹²³ Neue Zürcher Zeitung, 22. Januar 1962.

¹²⁴ Deutsche Zeitung, 1962, Nr. 3.

¹²⁵ Allgemeine Deutsche Lehrerzeitung, zweites April-Heft, 1962.

¹²⁶ Die Welt, 22. Juni 1960.

¹²⁷ S. Bernfeld (identisch mit dem namhaften Pädagogen), Die Andere Zeitung, 1960, 4. Juli-Ausgabe, Nr. 30.

¹²⁸ Veröffentlichung des Bundesstatistischen Amtes, 1962.

¹²⁹ Metall, 1962, Nr. 13.

¹³⁰ E. Topitsch, Sozialphilosophie zwischen Ideologie und Wissenschaft, 1961, S. 51.

Positivisten sind sie nichts als bloße Fakten, so daß „wissenschaftlich“, wie er mit Vorliebe zu sagen pflegt, es nichts gibt als empirische Fakten, die sich untereinander als Fakten durch nichts unterscheiden. So verschwindet hinter der „wissenschaftlichen“ Tatsache, daß ein Esel ebenso ernährt werden muß wie ein Sklave, der Unterschied; denn daß sich der Sklave nach einer Ordnung ohne Sklaverei „sehnt“, etwa nach einer bürgerlichen, ist pure normative Ideologie und bleibe als Objekt sinnlosen Nachdenkens dem Marxismus überlassen. Ein jüngerer Vertreter der positivistischen Schule, Hans Albert, drückt das so aus:

[100] „Der Sklave muß zwar ernährt, beherbergt usw. werden, unterscheidet sich aber in dieser Beziehung in keiner Weise von Pferden, Kühen und anderen lebendigen Produktionsfaktoren, wiederum, wenn man die normativen Gesichtspunkte völlig ausschaltet.“¹³¹

Daß ein Mensch sich auch im bloßen Bereiche seines ökonomischen Verhaltens völlig anders definiert als ein Tier, ist für den Positivismus ein unhaltbarer „normativer“ Standpunkt. Er definiert sich nämlich nach seiner totalen Existenz, wozu der Gegensatz zu seinem Herrn, die Möglichkeit der Veränderung seines Zustandes, die sich aus der Analyse der vorhandenen Zustände ergibt, die vergleichbare Tatsache, daß er für Wohnung und Nahrung rücksichtslose Anspannung seiner Kräfte hingibt, während sein Herr bei besserer Nahrung und Wohnung nichts oder wenig hergibt usw., ebenso gehören wie der Umstand, daß er ein „Produktionsfaktor“ ist. Die Methode, ökonomische Wissenschaft in der Weise zu treiben, daß die Definition des Menschen auf rein ökonomische Gegebenheiten eingeschränkt wird, war seit jeher ein „wissenschaftlicher“ Trick, um die sehr reale und nicht bloß normativ begreifbare Tatsache der Ausbeutung unsichtbar zu machen. Wenn etwas an dieser Methode begriffen werden kann, so ist es die umgekehrt normativ-naturrechtliche Bestimmung des Menschen als eines homo oeconomicus, seine Deformation zu einem Torso ohne Seele und ohne Kopf, der so sein „soll“, weil dies einem aus ideologischen Seinswurzeln herkommenden, aber seinem Wesen nach willkürlich und daher normativ vorausgesetzten Wissenschaftsbegriff entspricht. In einem wohlverstandenen, d. h. stets den *ganzen* Menschen im Hintergrunde im Auge behaltenden Sinne kann selbstverständlich Nationalökonomie so getrieben werden, als ob der Mensch nur als ökonomischer bestünde. Aber das ist eben ein großer Unterschied, ob ich unter dieser Voraussetzung des ganzen Menschen meine Untersuchung treibe und daher an den Brennpunkten der Erkenntnis mich nicht weigere, die Frage zu stellen, ob der Mensch ausgebeutet wird oder nicht, oder ob ich das Menschenbild „positivistisch“ definiere, d. h. seine Definition willkürlich vornehme, um nachträglich zu behaupten, nichts geht die Wissenschaft an, was dieser Definition nicht entspricht.

Deshalb ist Hans Alberts Hinzufügung, daß „eine Gesellschaft, in der alle Einkommen den Besitzenden zufließen, genauso gut vorstellbar ist wie eine solche, in der alle Einkommen den Arbeitenden zukommen“¹³², nur ein leeres Wort, weil die Frage gar nicht die ist, ob beides möglich ist, sondern ob unter bestimmten geschichtlichen Bedingungen, etwa den heutigen, das eine dem anderen vorzuziehen ist. Der gespielte Neutralismus zwischen den Standpunkten ist Ausweichen vor dem eigentlichen Problem und deshalb Versöhnung mit dem Bestehenden.

Anders ausgedrückt: Es fragt sich, auf welche Seite man sich stellt – natürlich nicht bloß abstrakt normativ, sondern aus wohlwogener empirischen Gründen –, auf die des Herrn oder die des Sklaven. Nur der Herr betrachtet den Sklaven als bloßes Produktionsmittel wie das Tier, der Sklave tut das keineswegs, für sich bleibt er [101] ein mit allerlei Eigenschaften und Bedürfnissen ausgestatteter Mensch. Der Positivist vermeint, daß eine solche Entscheidung zwischen dem Herrn und dem Sklaven nur einen rein normativen Vorgang bedeuten kann, nur auf gleichsam naturrechtlichem Wege vollziehbar. Er übersieht hierbei, wie sehr er dem Teildenken des Herrn nach dem Munde redet, der den Sklaven seit jeher so definiert hat, wie er es brauchte. Natürlich heißt das nicht, daß der Standpunkt des Sklaven a priori der richtigere sei. Das Bewußtsein beider kann dem Tatsachenfetischismus unterliegen wie dem des Positivismus. Dieser Fetischismus hat seinen vornehmlichsten Grund in der

¹³¹ H. Albert, Logische Analyse und ökonomische Theorie, in: Schweizerische Zeitschrift für Wirtschaft und Statistik, 1955, Heft 2.

¹³² Ebenda.

Vernichtung der Totalität der Erscheinungswelt sowohl wie der einzelnen Erscheinungen. Für unseren Zusammenhang ist von besonderer Bedeutung die Zerreißung des Zusammenhanges von Sein und Denken, als ob es ein menschliches Sein ohne das dazugehörige Denken gäbe. Der Sklave *ist*, aber sein Denken ist für sein ökonomisches Sein, positivistisch gesehen, irrelevant. Die Form seiner Erkenntnis durch den Herrn, der ihn als ein Wesen zu rein ökonomischen Zwecken versteht, wird von den Positivisten anerkannt, dagegen die Form der Selbsterkenntnis des Sklaven, der sich als Mensch und daher als mit einem Anspruch auf menschliche Verwirklichung wie die des Herrn ausgestattet versteht, wird im Sinne der ökonomischen Theorie als nicht „wissenschaftlich“ eliminiert, obgleich das eine Denken genauso eine Realität ist wie das andere und obgleich ohne Einbeziehung dieser Realitäten in die Betrachtung des Realittenzusammenhangs (Totalität) von der wirklichen Existenz beider nichts begriffen werden kann. Natürlich ist es möglich, in dem wohlverstandenen Sinne „rein ökonomische“ Untersuchungen durchzuführen, daß sich der Forscher des dahinterstehenden tatsächlichen Objekts, nämlich des Menschen und seiner totalen menschlichen Eigenart, stets bewußt bleibt und an den entscheidenden Knotenpunkten seiner Theorie, d. h. da, wo er Schlüsse für die Lösung gestellter Probleme zu ziehen hat, diesen Menschen berücksichtigt. Tut man das nicht, dann verfllt man bürgerlicher Ideologie, wie an dem folgenden Beispiel erkennbar. Die bekannte „nationalökonomische“ Überlegung, daß der Unternehmer Anspruch auf seinen Profit hat, weil er auf den sofortigen Genuß seines Kapitals verzichtet, leistet sich die positivistische Ungereimtheit, erstens nicht danach zu fragen, ob er vielleicht durch die Ausbeutung anderer Menschen zu diesem Kapital gelangt ist, und insbesondere nicht danach zu fragen, welchen Verzicht auf Genuß seines „Kapitals“, seiner Freiheit und Gesundheit, seines Glücks und seiner Würde, der Arbeiter sich gefallen lassen muß, wenn er seine Arbeitskraft als „Produktionsfaktor“ in den Betrieb „steckt“. Die verdinglichte Sprache entlarvt das verdinglichte Denken. Da beide „Kapitalien“ miteinander schlecht vergleichbar sind, obgleich das eine das Produkt des anderen ist, fühlt sich das verdinglichte positivistische Denken im Recht, wenn es die per definitionem verdinglichte („rein ökonomische“) Kategorie, das Kapital des Unternehmers, in Betracht zieht, dagegen jenes des Arbeiters nicht. (Nebenbei: Wem fllt es schon auf, daß der Begriff des Genusses geteilt wird in einen ökonomischen Genuß und einen anderen, als ob der Spaziergang des Unternehmers, [102] den er sich in Miami auf Grund seines Kapitals leisten kann, eine ökonomische Kategorie wäre, dagegen der Spaziergang des Arbeiters im Vorstadtwldchen etwas völlig anderes.)

Nun geht es Topitsch aber noch um etwas anderes. Was ihn besonders stört, das ist der Kreisschlu der Art, daß durch ein bestimmtes Wunschdenken veranlaßt, in den gedachten oder realen Zustand etwas als vorbildlich oder erstrebenswert hineingedacht wird, was folgend als solches bewiesen werden soll. Topitsch drückt das so aus:

„So kann der Autor sein eigenes Gesellschaftsideal bei dem beschriebenen Volk verwirklicht sehen und durch diesen Eindruck im Glauben an jenes Ideal noch bestärkt werden; er sucht vielleicht sogar in seinem Werk die ‚Unverdorbenheit‘ und ‚Natürlichkeit‘ der Fremden oder der Vorväter seinen angeblich oder wirklich verderbten Landsleuten und Zeitgenossen als Beispiel vorzuhalten ... Dabei mag es durchaus geschehen, daß der Verfasser die eigenen Wertungen und Wünsche in das Verhalten der von ihm behandelten Gruppen hineindeutet und dann wieder aus diesen abliest ...“¹³³

Man beachte die Einschleichung: „Dabei mag es durchaus geschehen“, obwohl es also nicht der Fall zu sein braucht, es also denkbar ist, daß ein Forscher bestimmte Völker ohne idealistische Voreingenommenheit und vollkommen objektiv untersucht, um nichtsdestoweniger zu dem Resultat zu gelangen, daß es an nur wenigen ernsten Problemen leidende und glückliche Völker sind, z. B. weil für sie Arbeit und Spiel identisch sind oder weil sie keine Langweile in der Form wie der moderne Mensch kennen (tonische Langweile), vielleicht auch keine Herrschaft haben usw. Muß da erst ein vorgefates Ideal hineingeschwindelt werden, oder „mag es nicht durchaus geschehen“, daß jemand mit voller Berechtigung und ohne normative Schrullen das Vorkommen glcklicherer Zustände – glücklicher, weil sich die in Frage stehenden Völker wirklich in ihnen wohler fühlen – als grundsätzlicher Beweis

¹³³ E. Topitsch, ebenda, S. 128.

der Möglichkeit solcher Zustände im menschlichen Leben ansieht, daß er z. B. aus der Klassenlosigkeit dieser Zustände unter anderem auch die Möglichkeit klassenloser Verhältnisse unter materiell und kulturell weitaus besseren Voraussetzungen, als sie für die Urvölker zutrafen, ableitet? Ist nicht in dieser Apriori-Leugnung einer solchen Deduktion eine normative Setzung des Bestehenden als unüberwindlich zu verstehen? Ist eine solche Überlegung wie etwa die Herbert Marcuses wirklich nur normatives Wunschdenken?

*„Gerade weil der Mensch der Erfüllung seiner Hoffnungen noch nie so nahe war, ist er noch niemals so entschieden an ihrer Erfüllung verhindert worden; gerade weil wir uns die weltweite Befriedigung individueller Bedürfnisse vorstellen können, werden dieser Befriedigung die schwersten Hindernisse in den Weg gelegt.“*¹³⁴

Woran die Positivisten ihren Anteil haben. Nicht weil sie böse Menschen sind, sondern weil sie die Hoffnungen der Menschen nicht als [103] reale Resultate realer Verhältnisse begreifen, nicht selbst als Realität, sondern den Menschen abstrakt in ein dem Sein und dem Sollen unterworfenen Wesen zerteilen, im verdinglichten Mißverständnis dessen, was er ist: nämlich ein tätig-denkendes und darum sich stets auf Grund der für ihn gerade geltenden Gegebenheiten entscheidendes, Ziele setzendes, hoffendes Wesen. Die Verwechslung des empirischen Menschen mit der logischen Differenz von Sein und Sollen (worüber wir anderweitig ausführlich abgehandelt haben¹³⁵) ist typisch für den im naturwissenschaftlichen Mechanismus und seiner ideologischen Äußerungsform, der Verdinglichung, befangenen Positivismus. Um handeln, praktisch sich verhalten zu können, muß der Mensch, auch der naivste, sein eigenes Sein reflektieren, sich selbst „erkennen“ und daraus Schlüsse ziehen, wozu auch seine Hoffnungen gehören. Diese Hoffnungen brauchen keineswegs abstrakt gewonnen und rein normativer Natur zu sein, ja sie sind es in Wirklichkeit zumeist auch gar nicht; sie sind richtige oder falsche Ergebnisse des sich selbst im Denken reflektierenden und durch das Denken handelnden Seins selbst. Sein und Wollen bilden eine dialektische Einheit. Und es ist grundsätzlich ein und dasselbe, ob ich bei der Verifizierung dieser Einsicht an den einzelnen Menschen oder an eine Gruppe denke, bei der sich auf Grund gemeingültiger Bedingungen das aus den praktischen Voraussetzungen abgeleitete Zieldenken zu einer „Norm“ verdichtet, die zudem noch von einem Denker in ein theoretisches System gebracht wird. Erst Praxis und Norm, Prozeß und Perspektive, Realität und Möglichkeit ergeben zusammen das Ganze. Die versuchte Voraussicht auf die Zukunft gehört ebenso zu diesem Ganzen wie die Aufdeckung der bestehenden Struktur, an die die Positivisten denken, wenn sie von Wissenschaft sprechen.

Daß morgen das, was heute ist, nicht mehr sein wird, das ist unendlich viel sicherer als das umgekehrte. Nach diesem Morgen zu fragen, nach den Entwicklungslinien dahin und Tendenzen, wie aber auch nach den wissenschaftlich begründbaren Maßstäben ihres „Wertes“ für den Menschen, ist weit aus „empirischer“ als der starr auf das Jetzt gerichtete metaphysische Blick der Positivisten. Daß Klassenlosigkeit sich nicht nur tendenzmäßig aus der höchsten Form der Klassengesellschaft ergibt, sondern darüber hinaus deshalb viele Probleme der Entfremdung löst, weil diese Probleme aus der Klassenspaltung entspringen, ist diskutierbar und nicht einfach als normatives Naturrecht und als Wunschmythologie abzutun, womit man sich im Dienste der Verteidigung der kapitalistischen Entfremdung jede Diskussion erspart. Die Position der Nichtdiskutierbarkeit der klassenlosen Gesellschaft – und wo haben wir solche auf die Sache selbst eingehende und nicht bloß mit Etiketten wie „Wunschdenken“, „Diesseitsreligiosität“, „Endgeschichte“ usw. um sich werfende Diskussionen! – ist eine Position, die das Bestehende normativ verklärt. Das Wunschdenken wird hier zur „wissenschaftlichen“ Grundlage erhoben. An die Stelle der einfachen Metaphysik des alten normativen Naturrechts, mit dem Marx so viel zu tun hat wie die Positivisten mit gedanklicher Tiefe, tritt bei diesen die doppelte Metaphysik des Klebenbleibens am Oberflächenschein der Empirie als Folge der Trennung des Seins vom Denken und der Wirklichkeit von der Mög-[104]lichkeit, und der sich daraus ergebenden Erhebung der gerade vorhandenen Realität zur einzig geltenden Norm. Der logische

¹³⁴ H. Marcuse, Eros und Kultur, 1957, S. 258.

¹³⁵ St. Waryński, Die Wissenschaft von der Gesellschaft, 1944, S. 122 f.

Widerspruch bleibt naturgemäß nicht aus, so wenn Topitsch kritisch bemerkt, „daß in manchen Staaten ... die herrschenden Gruppen nichts tun, um den Analphabetismus der Unterschicht zu beseitigen“¹³⁶. Im Sinne der positivistischen Theorie, d. h. diese konsequent zu Ende gedacht, ist eine solche Forderung eine normative und vielleicht sogar eine „naturrechtliche“. Denn warum soll (!) der Analphabetismus beseitigt werden? Ist die Beseitigung des Analphabetismus in einer dieser Klassengesellschaften („Länder“) unter Umständen viel weniger sinnvoll als in einer Gesellschaft ohne Klassen, in denen es vielleicht wenig sinnvoll ist, den Analphabetismus beizubehalten? Doch eine solche Frage wird von der auf „Wissenschaftlichkeit“ pochenden bürgerlichen Theorie einfach nicht diskutiert; statt dessen hallt das Buch Topitsch' wider von den Phrasen vom „moralischen Motivkreis“, von „normativen Urbildern“ und vom „dialektischen Heilsrhythmus“¹³⁷ des Marxismus, wobei er nur sehr geschickt darin ist, die metaphysischen naturrechtlichen Ideen der Jahrtausende vorher mit diesem auf eine Stufe zu stellen. Der „Empirismus“ besteht hier darin, einer empirischen Untersuchung der Marxschen Behauptung auszuweichen. Spricht Topitsch davon, daß „Fragen, wie etwa die der Sozialschichtung, der Oligarchie in Partei- und Gewerkschaftsapparaten, der Finanzierung politischer Verbände“ zu Veränderungen führen¹³⁸, so ist das doch höchst bedeutungslos, wenn diese Veränderungen nichts verändern außer das äußere Bild einer Gesellschaft, in der der Mensch geknechtet bleibt, wie er ist.

Mit solchen Fragen soll der Schein fortschrittlicher Gesinnung bei gleichzeitiger Verleumdung der Theorie der Entfremdung als eines bloßen Produkts dahinterstehenden normativen Denkens erweckt werden, womit jedoch nur die Verklärung der hochkapitalistischen Gesellschaft erzielt ist.

Der Unterschied ist, theoretisch gesehen, nur ein quantitativer: Warum interessiert das Topitsch überhaupt, daß das Bestehen von Oligarchien zu Veränderungen führt? Doch darum, weil er solche Veränderungen für wünschenswert hält, also seiner eigenen Theorie nach normativ denkt. Oder sollte auch das nicht der Fall sein, warum interessiert sich Topitsch dann für solche Veränderungen? Nur um der Veränderung halber? Dann müßte er die Möglichkeit der Veränderung zur klassenlosen Gesellschaft hin ebenso akzeptieren und mit dem gleichen interesselosen Interesse betrachten – aber da sticht ihn komischerweise plötzlich der marxistische Weizen. Und diese Denkweise tritt dann unter dem Anspruch der „Entideologisierung“ auf¹³⁹. Das gelingt ihr aber nur, weil sie in einer höchst ideologischen Weise, d. h. infolge ihrer Befangenheit im Glauben, daß der Faktizität nicht Schein, sondern Wahrheit anhaftet – „Sachlage“ wird hier gesagt –, schlechthin alles unter den Begriff des „Imperativs“ subsumiert wird, was der effektiven Sachlage als zukunftssträchtige Möglichkeit innewohnt¹⁴⁰. Ist eine solche Möglichkeit der Entwicklung mit jenen anthropologischen und soziologischen Methoden erkannt, über die wir bereits sprachen, mag sie sich in weiterer Folge mit jener subjektiven Zustimmung und Begei-[105]sterung umgeben, die berechtigt, von einem Ideal zu sprechen. Insofern sind alle echten Ideale humanistisch, oder sie sind keine; umgekehrt führen alle echt humanistischen Standpunkte, auch solche, die auf einem streng wissenschaftlichen Wege begründet worden sind, zu Idealen. Der Mißbrauch des Ideals, sei es, daß es als Vorspann zu einer unhumanistischen praktischen Politik gebraucht wird (Stalinismus), sei es, daß es eine mit dem echten Ideal unvereinbare unhumanistische Politik tarnen soll (Faschismus), ist kein Argument dagegen. Ebenso wenig wie das Operieren mit dem Begriff des „Absoluten“ oder der „absoluten Wahrheit“¹⁴¹, der, sofern er in der Geistesgeschichte tatsächlich bei vielen Metaphysikern verschiedenster Prägung eine große Rolle spielt, nichts mit dem Marxismus zu tun hat. Die Meinung, daß letzteres der Fall wäre, entspringt der eigenen Befangenheit in der opportunistischen Tatsachenideologie, die darin besteht, nicht zu sehen, daß die Loslösung der sogenannten „Tatsachen“ vom gesellschaftlichen Prozeß der Totalität und den ihnen innewohnenden Tendenzen über sich hinaus (die bewußtseinsmäßig die Gestalt von Zielen,

¹³⁶ E. Topitsch, ebenda, S. 46.

¹³⁷ Ebenda, S. 262.

¹³⁸ Ebenda, S. 47.

¹³⁹ Ebenda, S. 21.

¹⁴⁰ Ebenda, S. 30, 54, 66 usw.

¹⁴¹ Ebenda, S. 28 und 30.

Idealen, konkreten Utopien annehmen) diese Tatsachen zu rein ideologischen Gebilden deformieren. (Wir können hier nicht wiederholen, was wir anderweitig ausführlich dargelegt haben¹⁴².)

Die Gefahr der positivistischen Ideologisierung des Denkens reicht weiter als ihre sichtbaren Grenzen. Sie greift gelegentlich sogar auf die Dialektik über. Wir meinen hier nicht sosehr ihre bekannte positivistische Handhabung im Osten, sondern denken an eine neuere Entwicklung der Frankfurter Soziologenschule, an der in erster Linie Adorno schuldtragend ist. Was man gerne auf persönliche und sprachliche Eigenarten dieses Mannes zu schieben pflegt, erweist sich auf die Dauer als ein spezifisch soziologisches Problem, das man am besten folgendermaßen auf eine Formel bringen kann: Die ursprüngliche und noch immer nachwirkende Abhängigkeit von der marxistischen Dialektik verbindet sich unter dem ideologischen und moralischen Drucke der westlichen Welt (wobei auch die berechtigte Aversion gegen den östlichen Terror eine Rolle spielt) zu einem eigenartigen Gebilde bürgerlich anpassungsfähiger dialektischer Kritik am heutigen Kulturverfall. Das uneingeschränkte Wohlwollen, das Adorno bei den bürgerlichen Instituten allenthalben genießt, ist mehr als ein bloß äußeres Anzeichen dafür. Adornos „Leistung“ der Reinigung der Dialektik von aller ihr wesenhaft zugehörigen Programmatik der „Verwirklichung der Philosophie“, anders ausgedrückt, ihrer theoretischen Entrevolutionierung, hat sein Schüler Habermas aufgegriffen und diese Dialektik als „kontingente“ bezeichnet, d. h. hier auf die bloße rationale Kritik des Vorhandenen sich beschränkend. Mit einer solchen Haltung läßt sich auch in der kapitalistischen Welt bestens agieren, besonders wenn in ihrer ideologischen Konsequenz auf einem so wesentlichen Gebiete wie z.B. der Literaturtheorie die Dekadenz als „kritisch“ verstanden wird und somit am Ende die Versöhnung mit ihr steht. Die begeisterte Akklamation der bürgerlichen Welt und der von ihren ideologischen Einflüssen sich nicht ganz Befreienden (bestens zu beobachten bei der politisch linken und literarisch rechten Studentenschaft Frankfurts) ist ihr [106] sicher. Habermas proklamiert, es komme nunmehr ganz allein noch auf den dialektisch-kritischen Rationalismus gegenüber der entfremdeten Wirklichkeit an¹⁴³; nichts mehr von Möglichkeiten, Perspektiven, Idealen, Utopien. Die „Veränderung“ ist in der Sache, und der denkende Beobachter hat nichts zu tun, als sie kritisch zu registrieren.

Das heißt aber, daß Veränderung den anderen überlassen wird. Sollten aber ein paar Adornoschüler auf die Idee kommen, aus der torsohaften Kritik an der Entfremdung den Schluß zu ziehen, daß nach einer bestimmten Richtung verändert werden müsse, so geht das nicht, denn das wäre „Verwirklichung der Philosophie“ und Einsatz für eine eschatologische Klassenlosigkeit – ganz nach dem Begriff der bürgerlichen Positivisten. Die Entmannung der Dialektik durch Trennung von Seiendem und seiner Aufhebung, die nur eine Aufhebung nach vorne sein kann, sonst wäre sie keine, bewirkt auf weiten Strecken der Analyse ein Steckenbleiben in der bloß sprachlichen Dialektik, in einer Dialektik des Ausdrucks (den manche Schüler treffend nachahmen), die gleichzeitig eine realistische Dialektik sehr wohl vorzutäuschen vermag. Eine undialektische linksbürgerliche oder pseudosozialistische Kritik käme, die Intelligenz Adornos vorausgesetzt, zu den gleichen Resultaten, nicht zuletzt zu jenem der Versöhnung der Aufdeckung des gesellschaftlichen Daseins als eines entfremdeten mit der bürgerlichen Kunst. Wobei auch hier die Ähnlichkeit darin frappant wäre, daß die zweifellos aufrichtig gemeinte kritische Verantwortung für das Jetzt verschmiert wird zur Verantwortungslosigkeit gegenüber der Zukunft. So daß sich am Jetzt nichts ändert. Denn ohne ein klares und aus dem Seienden dialektisch begriffenes Ziel der Änderung dreht sich die „Änderung“ im Kreise, wird sie zu einem zuverlässigen Mittel der Verfestigung der Entfremdung unter dem Schein, daß sich etwas geändert hätte. Gibt sich Knecht Lucky renitent, wird dieser Schein erst recht plausibel, und wenn ihn der Zweifel befällt, rechtfertigt er sich durch Rechtfertigung des ihm anhängenden skeptischen Relativismus, etwa derart, daß er alle „verfestigte Theorie“ abweist zur Entschuldigung der eigenen Theorielosigkeit und relativistischen „Standpunktlosigkeit“, ganz nach Adorno¹⁴⁴. Die Herabsetzung der

¹⁴² L. Kofler, *Geschichte und Dialektik*, 1955, S. 84 f., 96, 169 ff., *St. Waryński*, *Die Wissenschaft von der Gesellschaft*, 1944, S. 91, 241, 259 f., 262 f., 264 ff.

¹⁴³ J. Habermas, *Zur philosophischen Diskussion um Marx und Marxismus*, in: *Philosophische Rundschau*, 1955, Sonderdruck.

¹⁴⁴ Th. W. Adorno, *Noten zur Literatur* 1, 1958, S. 39.

marxistischen Dialektik als Produzentin von „Wahrheit als einem Fertigen“¹⁴⁵ hilft nichts, weil der Tadler selbst nichts Fertiges besitzt, das er als Wahrheit vorweisen könnte, es sei denn, genau das an verschiedentlichen Einzeleinsichten, die er letztlich der Schule verdankt, die er angreift und die sich deshalb in *diesen* Erkenntnisphären von ihm gar nicht unterscheidet.

Die vorgeworfene „fertige Theorie“, das ist die Theorie von den komplizierten Vermittlungen von Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft einschließlich ihres Insistierens auf ununterbrochene Aufstöberung und Neubearbeitung der gestellten Probleme, also ihres Niemals-fertig-Werdens. Wehe jedoch, wenn die Unfertigkeit so verstanden wird, daß aus dem dialektischen System, dem „fertigen“, dem System des Zusammenhangs vergangener, gegenwärtiger und künftiger Prozesse, der letztere aus dem Bereich der dialektischen Überlegungen eliminiert wird: Das Halbverstehen der Gegenwart bleibt unvermeidlich, wie etwa darin, daß es gegenwärtige Geschichte geben könne, ohne daß die [107] Akteure ihre sozialen oder politischen Vorstellungen irgendwie ideologisch verfestigten, daß ausgeleerte Praktizisten mit der denkbar größten Klugheit das Notwendige vollziehen, wie dies ein anderer Jünger der Frankfurter Schule erträumt, weil er gelernt hat, den Ideologien nicht zu glauben, aber gleichzeitig auch, alle dialektische Inbezugsetzung der Kritik an der Gegenwart zur Zukunft als Ideologie (im Sinne von falschem Bewußtsein) einzuschätzen. Dieser Jünger, Kurt Lenk, schreibt:

*„Vielmehr ist es das Schicksal der westlichen Industriestaaten in unserem Jahrhundert, in einem Stadium der Reife zu leben ..., ohne übergreifende Sinngebung ... Gerade in dieser Entzauberung einer mündig werdenden Welt könnte die Überlegenheit des Westens über den Osten sich ausdrücken, eine Überlegenheit, die militärisches und ideologisches Kraftmeiertum selber in den Bereich der magischen Praktiken verweist ...“*¹⁴⁶

Das könnte ein wohlmeinender, wegen des militärischen und ideologischen Kraftmeiertums besorgter Positivist geschrieben haben. Ganz im Sinne der Schule Adornos: auf der einen Seite kritisch links, nach der anderen Seite komplette Resignation im ideologisch-utopischen Trost, daß diese Welt der Entfremdung bei guten Ratschlägen ohne ideologische Blindheit und ihre praktischen Konsequenzen existieren könne, was Versöhnung heißt. Dialektik und Positivismus reichen sich hier die Hand, wobei die Dialektik mehr positivistisch als der Positivismus dialektisch wird. „Entideologisierung“ à la Topitsch wird zum Emblem des freien Geistes, doch genauer besehen, des Illusionisten des „reinen“ Praktizismus, der nicht versteht, daß Praktizismus auch eine Ideologie ist, und zwar eine der schlimmsten: eine Ideologie der totalen Integration in das Bestehende. Eine Formulierung Adornos trifft seine eigene Richtung:

*„Kritik tut Unrecht nicht, sofern sie auflöst – das wäre noch das Beste an ihr –, sondern sofern sie durch Nichtparieren pariert.“*¹⁴⁷

Man sage nicht, wir wären ungerecht: Adorno verteidigt die sich selbst so bezeichnende „absurde“ Roman- und Theaterkunst, weil sie „gerade das Grauen ohne Kompromiß verkörpert“ und indem sie „alles Glück der Betrachtung in die Reinheit solchen Ausdrucks wirft, dient sie der Freiheit“¹⁴⁸, und damit verrät ihn seine eigene „kontingente“ Dialektik, die ihn übersehen läßt, daß die nackte Darstellung des Grauens den Zuschauer oder Leser zur verzweifelt Abfindung damit verleitet, was nur der Unfreiheit dient. Derartig makabre Darbietungen sind unwahr eben wegen ihrer Nacktheit, wegen ihrer Unbezogenheit zu den gesellschaftlichen Hintergründen und zu dem totalen Prozeß, in dem die entgegengesetzten Tendenzen ebenso wirksam sind, die Tendenzen der Zukunft. Der Dichter muß mehr wissen als seine Figuren, er muß deren ideologische Schranken als Schranken erkennen und im Durchscheinenlassen der wahren verborgenen Zusammenhänge sie als solche dem Publikum plausibel machen. Sonst bleibt [108] er, auch in der Verkleidung eines hypermodernen Antinaturalismus, purer Naturalist. Der totale Agnostizismus seiner Roman- und Theatergestalten, dem er sich

¹⁴⁵ Ebenda, S. 40.

¹⁴⁶ K. Lenk, Sinn und Unsinn der Forderung nach einer Gegenwartsideologie, in: Gesellschaft, Staat, Erziehung, 1962, Heft 3.

¹⁴⁷ Th. W. Adorno, Prismen, 1955, S. 12.

¹⁴⁸ Th. W. Adorno, Noten zur Literatur 1, 1958, S. 71 f.

unterwirft, den er nicht einmal als solchen sichtbar macht durch Andeutung seines Grundes und der entgegengesetzten Möglichkeiten, ist nur verdinglichter Ausdruck seines eigenen Agnostizismus und seiner ideologischen Verdinglichung, wodurch er seine Kunst entwertet – greifbar bei Beckett. Schreibt Günther Anders:

„Kafkas Agnostizismus ist das Kind der Machtlosigkeit, denn der Ohnmächtige ist uniformiert“¹⁴⁹,

so bedeutet eine solche Feststellung in der Sicht der humanistischen Dialektik – und welche echte Dialektik ist nicht humanistisch! – einen Vorwurf gegen den Dichter, daß er sich mit der Unwissenheit seiner Figuren identifizierte, statt sie als derjenige, der kraft künstlerischer Berufung mehr wissen muß als sie, ins rechte Licht des Durchschauens zu stellen. Wodurch die Werke Kafkas viel von ihrer weltflüchtigen Versubjektivierung und von dem daraus erfließenden irrationalen Dunkel verlieren würden, zur großen Erleichterung des Lesers. Obgleich die handelnden Personen keine Ahnung von den sie leitenden und bestimmenden allgemein gesellschaftlichen Zusammenhängen haben, muß sie der Dichter durchschauen und entdecken. Wie er dieses ästhetische Problem löst, ist seine Sache. Keinesfalls aber darf der Theoretiker der Literatur, der a posteriori über Wert und Unwert der literarischen Produktionen zu urteilen hat, sich einer Dialektik verschreiben, die deshalb keine ist, weil in ihrem Bereich die Darstellung des „Grauens ohne Kompromiß“ zu einem durch Ausweglosigkeit naturalistisch erzwungenen Kompromiß mit dem Grauen wird. Die ihrer beabsichtigten Haltung nach fürs erste „linke“ Kritik an der Entfremdung (deren streckenweise Bedeutung in keiner Weise eingeschränkt werden soll) schlägt um in die unbeabsichtigte Akkommodation an die entfremdete Kultur des Bürgertums. Der vorne hinausgeworfene Positivismus hat sich hinten wieder eingeschlichen. Mit welcher Konsequenz von Irrungen und Wirrungen in der „marxistischen“ Studentenschaft Frankfurts beweist nicht nur das Wiederholen der bürgerlichen Entstellung der Widerspiegelungstheorie von Lukács, daß Kunst die Wahrheit nicht dadurch erkennt, daß sie „photographisch und perspektivistisch abbildet“; zudem wird das folgende Stückchen der Akkommodation an das dekadente Bewußtsein geleistet: Gegenüber den angeblichen „Simplifikationen“ des Marxisten Sweezy wird der flache (wenn auch für amerikanische Verhältnisse wegen seiner kritischen Note nicht zu unterschätzende) Positivismus eines C. W. Mills unterstrichen und die Konsequenz der unvermeidlichen Anpassung an die Philosophie der bürgerlichen Dekadenz gezogen:

„Die Quelle des Protestes ist nicht der ungebrochene Fortschrittsglaube (auch hier also ‚kontingente Dialektik‘ als Deckmantel für einen ‚marxistischen‘ Pessimismus, L. K.), sondern die Einsicht in die eigene [109] Ohnmacht ... Gerade deshalb waren es Existentialisten wie Sartre und Camus und Sozialisten wie Mills, die eine illusionslose Erkenntnis der Ohnmacht und damit zugleich Möglichkeiten für eine Wiederbelebung der Kategorie der Aktion anbieten konnten.“

Alles dies in der von der „linken“ Studentenschaft Frankfurts herausgegebenen Zeitschrift „neue kritik“ (VII. 1963, S. 12, 14, 19). Betrug und Verrat reichen sich hier die Hand. Der Betrug: Der existentialistische Begriff der Ohnmacht als philosophische Kategorie wird ins Praktische gezogen, um die eigene politische Ohnmächtigkeit angesichts der Tendenzen des Fortschritts in der Geschichte „kontingent“ zu entschuldigen. Der Verrat, der sich schon durch die Sprache verrät: Nicht die Aktion wird wiederbelebt, sondern die „Kategorie der Aktion“. Der abstrakte Geist Adornos siegt (natürlich nur in den Köpfen der Frankfurter Studenten) über den konkreten von Lukács, der als Kritiker von Sartre und Camus bereits 1919 unter Horthy und 1955 unter dem ungarischen Stalinismus, sein Leben gefährdend, an „Aktionen“ teilnahm.

[111]

¹⁴⁹ G. Anders, Kafka pro und contra, 1951, S. 47.

Über eine Erweiterung des marxistischen Staatsbegriffs

Es ist erstaunlich genug, daß Marx, der radikale Vertreter einer Staatstheorie, in der der Zusammenhalt einer jeglichen Klassengesellschaft nur durch einen staatlichen Unterdrückungsapparat gewährleistet erscheint, im „Kapital“ den Hinweis zu geben sich nicht verbietet, daß in den angelsächsischen Ländern dieser aus Heer, Polizei und Bürokratie sich zusammensetzende Apparat kaum existierte¹⁵⁰. Dies hat Lenin zu schaffen gegeben; er hat zwar nicht die Frage beantwortet, wie eigentlich nach marxistischer Ansicht eine Klassenordnung ohne einen ausgebildeten Staatsapparat existieren könne, aber er sah sich bemüht, lapidar darauf hinzuweisen, daß es in England einstmals so gewesen sei, jedoch mit dem Anbruch der Epoche des Imperialismus auch hier sich stehendes Heer, Polizei und Bürokratie herausgebildet haben und als Unterdrückungsmaschinerie funktionieren¹⁵¹. Der Widerspruch ist damit nicht aus der Welt geschafft, besonders dann nicht, wenn man weiß, daß der Anspruch von Marx nicht bloß zufälliger Art ist, sondern offenbar zu seinen festen Ansichten gehört, die er bei anderen Gelegenheiten wiederholt. So bemerkt er gelegentlich einer Rede in Amsterdam, daß in einigen Ländern, besonders in den angelsächsischen, und wenn er die Verhältnisse Hollands besser kennen würde, könnte er vielleicht sagen, auch in diesem Lande, der Übergang zum Sozialismus ohne Gewalt nicht ausgeschlossen ist¹⁵². Diese nur ein Jahr nach der Pariser Revolution von 1871, an der Marx die Zerschlagung des alten Staatsapparates feierte, gehaltene Rede setzt also auch für Holland ein eventuelles Nichtvorhandensein eines ausgebildeten Staates voraus. Und gerade anläßlich der zwanzigsten Jahresfeier desselben Ereignisses schreibt Engels:

*„Worin bestand die charakteristische Eigenschaft des bisherigen Staats? Die Gesellschaft hatte zur Besorgung ihrer gemeinsamen Interessen, ursprünglich durch einfache Arbeitsteilung, sich eigne Organe geschaffen. Aber diese Organe, an deren Spitze die Staatsgewalt, hatten sich mit der Zeit ... aus Dienern der Gesellschaft zu Herren über dieselbe verwandelt ... Nirgends bilden die ‚Politiker‘ eine abgesondertere und mächtigere Abteilung der Nation als grade in Nordamerika.“*¹⁵³

[112] Statt des Heeres, der Polizei und der Bürokratie treten hier überraschenderweise die „Politiker“ als „Herren der Gesellschaft“ auf. Engels klärt diesen Umstand selbst auf:

*„Gerade in Amerika können wir am besten sehn, wie diese Verselbständigung der Staatsmacht gegenüber der Gesellschaft, zu deren bloßem Werkzeug sie ursprünglich bestimmt war, vor sich geht. Hier existiert keine Dynastie, kein Adel, kein stehendes Heer, außer den paar Mann zur Bewachung der Indianer, keine Bürokratie mit fester Anstellung oder Pensionsberechtigung. Und dennoch haben wir hier zwei Banden von politischen Spekulanten, die abwechselnd die Staatsmacht in Besitz nehmen ...“*¹⁵⁴

Von größter Bedeutung ist die im gleichen Zusammenhang getane Äußerung von Engels, daß die Kommune von 1871 nicht bloß den Staatsapparat zerschlug, sondern „alle Stellen, verwaltende, richtende, lehrende, durch Wahl nach allgemeinem Stimmrecht der Beteiligten, und zwar auf jederzeitigen Widerruf durch dieselben Beteiligten“ besetzte.

Wir stoßen hier auf eine dreifache Gegebenheit. Die „Politiker als Herren der Gesellschaft“ haben gewiß etwas mit der Spitze der herrschenden Klasse, ihrer Elite, wie eine einhundertjährige Erfahrung lehrt, zu tun; die „verwaltenden“ und „richtenden“ Elemente verweisen auf die Bürokratie; die „lehrenden“ schließlich auf die Intelligenz. Muß es diese verwaltende und richtende Bürokratie zumindest immer schon in irgendeiner Form gegeben haben, so löst sich das Rätsel der Existenz einer ausgeprägten Klassengesellschaft ohne Vorhandensein von Heer, Polizei und einer konsistenten Bürokratie – in England genügten durch Jahrhunderte feudale Organe der „Selbstverwaltung“ und feudale Interpreten des Common Law, um dieselben bürokratischen Aufgaben zu erfüllen – dadurch, daß das

¹⁵⁰ K. Marx, Das Kapital, 1. Band, Nachwort.

¹⁵¹ W. I. Lenin, Staat und Revolution, 1917.

¹⁵² K. Marx, Rede vor der Amsterdamer Arbeitervereinigung, 1872.

¹⁵³ F. Engels, Vorwort zur Neuherausgabe von Marx, Bürgerkrieg in Frankreich, 1891.

¹⁵⁴ Ebenda.

eigentliche und verborgene Wesen des Staates weniger in seinen sichtbar wirkenden Organen zu suchen ist, als vielmehr in den weniger sichtbaren: in der herrschenden Elite, der ideologisch die ganze Gesellschaft beeinflussenden Intelligenz und in der den Menschen im Sinne der bestehenden Ordnung manipulierenden Bürokratie. Was den sichtbaren Staats„apparat“ betrifft, so reproduziert er sich nicht auf eine geheimnisvolle Weise ununterbrochen selbst, sondern er wird, wenn auch ein gewisses Maß von traditionell eingeübter Selbstreproduktion nicht zu leugnen ist, in erster Linie durch die Wirksamkeit der gesellschaftlich maßgeblichen elitären Kreise der herrschenden Klasse, der die geistigen Voraussetzungen schaffenden Intelligenz und der bestimmenden, auswählenden und beaufsichtigenden Bürokratie produziert.

Diese Funktion der Elite, der Intelligenz und der Bürokratie ist nicht ohne weiteres erkennbar, sie ist durch komplizierte Vermittlungen verschleiert. Darin ist wiederum ein spezieller Grund dafür zu suchen, daß für das Alltagsbewußtsein ebenso das wahre Wesen des staatlichen Apparates verschleiert ist. Indem die herrschende bürgerliche Klasse den Staat im Gegensatz zu früheren herrschenden Klassen nicht [113] unmittelbar in Händen hält, nicht selbst beaufsichtigt (obgleich dies bis zu einem gewissen Grade durchaus der Fall sein mag, aber nicht typisch ist), bleibt sie doch eine mit Hilfe des Staates herrschende Klasse. Dies ist nur möglich, weil in den Staat unsichtbar integrierte Kräfte ihn durchdringen und letztlich mit ihm identisch werden.

Auf dem Boden der bürgerlich-demokratischen Verfassung, wie widerspruchsvoll sie sich auch im einzelnen auswirken mag und von wem immer sie ursprünglich erkämpft worden sei (nämlich nicht vom Bürgertum), besteht die Schwierigkeit für die Herrschaft des Bürgertums darin, daß der Mensch einerseits mit erhabener Souveränität ausgestattet ist und so den Glorienschein der menschlichen Verwirklichung zuerkannt erhält, andererseits dieser Glorienschein nur als ornamentale Zutat, als ideologischer Bluff existiert und den entfremdeten Menschen in seiner Unmenschlichkeit unberührt läßt. Treffend formuliert Marx:

*„Christlich ist die politische Demokratie, indem in ihr der Mensch, nicht nur ein Mensch, sondern jeder Mensch, als souveränes, als höchstes Wesen gilt, aber der Mensch in seiner unkultivierten, unsozialen Erscheinung, der Mensch in seiner zufälligen Existenz, der Mensch, wie er geht und steht, der Mensch, wie er durch die ganze Organisation unserer Gesellschaft verdorben, sich selbst verloren, veräußert, unter die Herrschaft unmenschlicher Verhältnisse und Elemente gegeben ist, mit einem Wort, der Mensch, der noch kein wirkliches Gattungswesen ist.“*¹⁵⁵

Die Entfremdung des Menschen ist für die bürgerliche Klasse nicht nur eine zufällige „Naturerscheinung“, sondern ein notwendiges Mittel ihrer Herrschaft, weil sich nur ein solcher Mensch repressiv manipulieren läßt. Da aber die repressive Manipulation sich auf der Stufe der bürgerlichen Demokratie nicht mehr auf dem Wege der sichtbaren Gewalt durchführen läßt, gewinnen jene Kräfte eine ungeahnte Bedeutung, denen es obliegt, die Formen der Manipulation zu vervielfältigen, zu verfeinern und so auszugestalten, daß ungeachtet der Stärkung des Bewußtseins der Souveränität die Unterwerfung nicht nur äußerlich, sondern unter Ausnützung der Tendenzen der Entfremdung bis tief ins Seelische und Geistige hinein total wird. Im Dienste der praktischen Lösung dieses Widerspruchs zwischen Souveränität und Unterwerfung bewähren sich hauptsächlich die erwähnten drei Kräfte der Elite, der Intelligenz und der Bürokratie, die somit zu staatlichen werden, ja im letzten den Staat ausmachen. Ihre staatliche Funktion ist allein schon daran zu erkennen, daß sie wie jeder Staat außer ihrer primären Aufgabe der Aufrechterhaltung der Klassenverhältnisse, wie sie gerade bestehen, eng verflochten damit die zusätzliche Aufgabe übernehmen, im Falle der stets wiederkehrenden Diskrepanz zwischen dem allgemeinen Interesse der herrschenden Klasse und dem subjektiven Interesse ihrer einzelnen Mitglieder das Interesse des „Ganzen“, d. h. das objektive und nur als solches der Herrschaft Dauer verleihende Interesse des gesamten Bürgertums gegen das es anarchisch bedrohende Interesse des einzelnen Bürgers in Schutz zu nehmen und durchzusetzen. Es kann vorkommen, daß der Staat und seine Exponenten in einen gewissen Gegensatz zu der von ihm vertretenen Klasse geraten, und das ist in der gegenwärtigen Epoche immer dann der Fall, wenn die

¹⁵⁵ K. Marx, Zur Judenfrage, Frühschriften, Ausgabe Kröner, 1. Band, 1932, S. 244.

egoistischen Interessen des einzelnen Bourgeois sich so versteift haben, daß er nicht bereit ist, sich dem Gesamtinteresse der Bourgeois-Klasse unterzuordnen, d. h. wenn diese Klasse infolge bestimmter historischer Entwicklungen ihre wahren Interessen nicht erkennt oder gemäß der ihr als einer egoistischen eigenen Auffassung: „nach uns die Sintflut“ nicht erkennen will, und diese vom Staat wahrgenommen werden müssen.

Spricht man schlechthin und in allgemeiner Weise von dem die Interessen der Herrschenden vertretenden Staat, so erscheint er in einem doppelten Sinne als eine Abstraktion. Einmal in dem sehr weiten Sinne, daß, wenn es wahr ist, daß jede Klassengesellschaft sich durch bestimmte und nicht ohne weiteres verändernde Abhängigkeiten der Klassen untereinander auszeichnet, es auch wahr sein muß, daß der Staat nicht bloß ein „Instrument“ dieser Gesellschaft darstellt, sondern geradezu ihre Organisation, theoretisch ausgedrückt, ihre Form. Dies ist zu begründen.

Gehen wir von der Wurzel aus. Auch hier ist die Wurzel, wie Marx sagt, „der Mensch selbst“, genauer das tätig-denkende Subjekt, das kraft seines aktiv-passiven Verhaltens innerhalb der Klassenspaltung die gesellschaftlichen Formen des menschlichen Zusammenlebens hervorbringt. Da der Staat nicht unabhängig von der Gesellschaft existiert, ist von der Gesellschaft als dem dialektischen Ensemble tätiger Individuen auszugehen. In dem gleichen Sinne wie es eine Dialektik zwischen dem Individuellen und dem Gesellschaftlichen gibt, gibt es auch eine Dialektik zwischen demselben Individuellen und dem Staat. Nur daß unterschieden werden muß zwischen den (sehr verallgemeinert) zwei Stufen im Verhalten der gesellschaftlichen Individuen, zwischen der primären, der Lebenserhaltung dienenden und daher im weitesten Sinne sozial-ökonomischen und der sekundären, sonstige Tätigkeiten implizierenden Stufe. Der Staat beginnt mit dieser letzteren Stufe, d. h. da, wo die primären sozialen Funktionen der Menschen aufhören und in „politische“ umschlagen, indem sie ins Überindividuelle hinein aktiviert werden. Aber diese Aktivierung ins Politische, so sehr sie sich spontan vollzieht, vollzieht sich nicht bei allen Gesellschaftsmitgliedern gleichermaßen, im Gegenteil neigen die meisten dazu, sich in dieser Hinsicht passiv zu verhalten, was sich aus ihrem Verhaftetsein in die primäre sozial-ökonomische Tätigkeit verstehen läßt. Die Aktivierung der Klassen ins Überökonomische geschieht mit Hilfe der dazu berufenen, d. h. sich als selbständig herausbildenden Kräfte. In dieser Erkenntnis liegt ein Zweifaches: Erstens ist der Staat als Form der Klassengesellschaft nichts anderes als die Totalität dieser Gesellschaft, begriffen als die Totalität der politischen Verhaltensweisen der Klassen zueinander; zweitens aber und gleichzeitig stellt der Staat als Konkretum sich dar, als die Totalität jener besonderen Kräfte, die diese Verhaltensweisen in einer bestimmten, nämlich der Klassengesellschaft dienlichen, Richtung aktivieren. Zwar hält nicht der Staat die Individuen zusammen, sondern die gesellschaftlichen Individuen halten den Staat zusammen¹⁵⁶. Denn die gesellschaftliche und mit Hilfe besonderer Kräfte über das rein Ökonomische hinausstrebende Aktivität der (für sich selbst politisch zur Passivität neigenden) Individuen produziert den Staat. Aber ohne diese besonderen Kräfte entstünde kein Staat; sie sind die verlängerte Hand der Klassen im Dienste der Manipulierung des Verhaltens dieser Klassen zueinander, ganz nach den Intentionen der Herrschenden.

Marx selbst bestätigt unsere These von den passiven und aktiven Mitgliedern der Gesellschaft, indem er in der „Deutschen Ideologie“ schreibt:

*„Die Teilung der Arbeit ... so daß innerhalb dieser Klasse der eine Teil als die Denker dieser Klassen auftritt ... während die Andern sich zu diesen Gedanken und Illusionen mehr passiv und rezeptiv verhalten, weil sie in Wirklichkeit die aktiven Mitglieder dieser Klasse sind und wenig Zeit dazu haben, sich Illusionen und Gedanken über sich selbst zu machen.“**

Auf dieser Stufe der Wesensbestimmung gelangt die Analyse zur Erkenntnis des Staates als eines mit der Gesellschaft identischen (Form) und gleichzeitig zur Besonderung gelangenden (Inhalt), indem er sich in besonderen Kräften zusammenfaßt. Im einzelnen betrachtet, sind diese Kräfte nicht genau

¹⁵⁶ In der Heiligen Familie sagt Marx: „... das Interesse halten die Mitglieder der bürgerlichen Gesellschaft zusammen, das bürgerliche und nicht das politische Leben ist ihr reales Band. Nicht also der Staat hält die Atome der bürgerlichen Gesellschaft zusammen ...“ (Frühschriften, Ausgabe Kröner, 1. Band, 1932, S. 384.

* MEW Bd. 3, S. 46 f.

bestimmbarer und begrenzbarer Natur. Aber sie sind als wirksame Faktoren des öffentlichen Lebens überall aufzufühlen, sie sind die eigentliche heilige Familie unseres gesellschaftlichen Lebens und realer als alle „demokratischen Freiheitsrechte“ zusammengenommen.

Der erste Faktor, in seiner Wirkung noch wenig erkannt und beschrieben, ist die bürgerliche Elite. Sie umfaßt den wohlhabendsten, bewußtesten und reifsten Teil des Bürgertums. Die Kraft ihres Einflusses schöpft sie aus ihrem materiellen Wohlstand, aber nicht minder aus ihrem Kulturträgetum. Sie stellt, sieht man von den kulturschöpferischen Intellektuellen ab, die eigentlich kulturtragende Schicht der Gesellschaft dar und strahlt, oft unterstützt durch genau bedachte Maßnahmen und Einflüsse, ihre Auffassung von Mensch und Welt auf das übrige Bürgertum und auf die ganze Gesellschaft aus. Wie es einst die liberal-fortschrittliche Elite des Bürgertums gewesen ist, von der aus sich eine bestimmte geistige Atmosphäre über die ganze Nation ausbreitete, so ist es in unseren Tagen die dekadent-reaktionäre Elite, von der der gleiche Einfluß ausgeht. Als zweiter Faktor ist zu erwähnen die mit der Elite zum Teil verfilzte, aber soziologisch scharf von ihr zu unterscheidende Schicht der bürgerlichen Intellektuellen, die fälschlicherweise ebensowenig wie die Elite als Erscheinung des Staates beurteilt wird. In erster Linie denken wir an die große Zahl der beamteten Intellektuellen; aber ihrer tatsächlichen Funktion nach gehören viele Journalisten und Publizisten, Künstler und private Gelehrte dazu. [116] Diese Schicht unterscheidet sich von der Elite dadurch, daß sie schöpferisch tätig ist, während die Elite die Ergebnisse dieser Tätigkeit als „Kultur“ passiv genießt, um sie im Genuß aktiv ausstrahlen. Darüber hinaus unterscheidet sie sich von der Elite auch dadurch, daß sie sich in materieller und moralischer Abhängigkeit befindet, sich stets einem gewissen Druck ausgesetzt fühlt, der nur da fehlt, wo die Übereinstimmung vollkommen, d. h. die Unterwerfung komplett ist. Nicht etwa, als ob diese Unterwerfung eine bewußte oder gewollte sein müßte, obgleich dies oft genug zutrifft. Es genügt, wenn durch Tradition, Schule und Universität, durch erkenntnismäßige Deformation infolge der Entfremdungserscheinungen, durch milieubedingten oder anezogenen Haß gegen allen Fortschritt die Linie des Verhaltens in eine spontane Entsprechung zum bürgerlichen Klassenbewußtsein gerät. Da nur eine kleine Minderheit der Intellektuellen der Elite selbst entstammt, nur wenige infolge Geburt und Vermögen ihr angehören, gleichzeitig ihr Bewußtsein an das Ideal des elitären Individualismus gebunden ist, kompensiert die Mehrheit der bürgerlichen Intellektuellen ihre Minderwertigkeitsgefühle der Elite gegenüber einerseits durch Geist, andererseits durch Nachäffung der Lebensweise und der Manieren der Elite, was die ideologische Affinität noch verstärkt.

Je unkritischer der Intellektuelle den Verdinglichungs- und Entfremdungserscheinungen begegnet, desto undemokratischer und elitärer wird sein Denken, wobei das offene Eingeständnis keine Rolle spielt. Und je elitärer es sich gestaltet, desto weniger vermag er sich den verdinglichten Ideologien zu entziehen. Die Elite und ihre intellektuellen Trabanten bilden zusammen gleichsam das Priestertum des Staates. Obgleich der Elite zahlreiche praktische Aufgaben zufallen, bleibt sie wesentlich der Träger einer ideologischen, einer „kulturellen“ Funktion, worin sie sich von der Intelligenz aktiv unterstützen läßt. Deshalb vermögen sich diese beiden Schichten das Ansehen zu geben, außerhalb des Staates zu stehen, nichts mit ihm zu tun zu haben. Doch ist das Täuschung, denn ihre ideologische Rolle ist von grundsätzlich praktischer Bedeutung, indem sie den Zusammenhalt der antagonistischen Gesellschaft garantiert, womit sie zu einer staatlichen wird.

Aber dieses Priestertum braucht, um leben zu können, einen Körper. Dieser besteht aus der Bürokratie. Wie Elite und Intelligenz in einer unsichtbaren geistigen Weise, so sitzt die Bürokratie sichtbar wie ein dicker Kitt in den Poren der kapitalistischen Gesellschaft. Der einzelne Bürokrat, der nach spezialistischer Eignung ausgewählt wird, daher nur einen winzigen Ausschnitt der Welt vor Augen hat und nicht fragt, zu welchem letzten Zweck man seiner bedarf, und der überdies durch seine wirtschaftliche Abhängigkeit ausreichend eingeschüchtert ist, benötigt keiner allzu komplizierten Vermittlungen, um sich den staatlichen Intentionen zu unterwerfen. Dies fällt ihm aber leicht, weil sein verdinglichtes Bewußtsein ihn an die „höhere Bestimmung“ des Staates glauben macht. Dieses Bewußtsein nimmt hier vornehmlich die Form des spezialistischen Praktizismus an, der das Soseiende der repressiven Lebensordnung noch mehr als im intellektuellen Bewußtsein in den Schein einer naturgegebenen Unüberwindbarkeit hüllt. [117] Zudem sind es der im bürgerlichen Gesetzesbegriff, der

Grundlage der bürokratischen Arbeit, verankerte Formalismus und der daraus resultierende formalistische Pflichtbegriff des Bürokraten, die einen erkenntnismäßigen Ausbruch so gut wie völlig ausichtslos erscheinen lassen.

War in der mittelalterlichen Gesellschaft der Geist offen und unverschämt ein Büttel der die ganze Gesellschaft zusammenhaltenden Gewalt, so verhält es sich in der politisch emanzipierten Gesellschaft umgekehrt. Was die in egoistische Atome zerfallende bürgerliche Gesellschaft daran hindert, daß der durch das Interesse gegebene ökonomische Zusammenhalt durch den Antagonismus der Klassen gesprengt wird, das ist die ständige Reproduktion des ideologischen bürgerlichen Bewußtseins, der Geist. Unterstützte in der feudalen Ordnung der Geist die maßgeblich zur Wirkung kommende Gewalt, so umgekehrt in der kapitalistischen Gesellschaft die in Heer und Polizei sich darstellende Gewalt den zur maßgeblichen Wirkung kommenden Geist. Zwar bricht die im Hintergrunde lauende Gewalt, auch als nicht polizeilich organisierte „politische“, stets offen hervor, sobald die Klassenherrschaft gefährdet ist, und pfeift auf den Geist, aber in gewöhnlichen und „geordneten“ Zeiten steht ihm die Priorität zu. Man weiß, und die Erfahrung lehrt dies täglich aufs neue, daß die vorsichtig und hinterhältig gehandhabte Gewaltanwendung in der Gestalt des moralischen und wirtschaftlichen Druckes ihn stets begleitet, ihr Wesen aber dadurch verbirgt, daß sie sich den Schein des rein Geistigen gibt. Kraft Elite, Intelligenz und Bürokratie wird der ideologische Himmel der Bourgeoisie, sich diese im Prozeß der ideologischen Verdinglichung und Entfremdung selbst unterwerfend, zum ideologischen Himmel des ganzen Volkes. Die repressive Vergeistigung wird zur vergeistigten Repression. Die heilige Dreieinigkeit des bürgerlichen Geistes ist aber nichts anderes als der bürgerliche Staat. Die Funktion des Staates differenziert sich in den drei Inkarnationen: im zur staatlichen Bedeutung gelangenden egoistischen Herrengeist und gleichzeitig das allgemeine Interesse der Bürgerklasse verteidigenden Geist der Elite; im geistreichen Geist der Intellektuellen; schließlich im geistlosen Geist der Bürokratie, in dessen blindem Formalismus, in dessen pflichtbewußtem Streben, unter dem Schein der gesetzlichen Gleichheit die Ungleichheit zu garantieren.

Mit dieser Vergeistigung des Klassenstaates ist aber nicht nur seine höchste, nämlich bürgerlich-demokratische Form, die innerhalb der Klassengesellschaft überhaupt möglich ist, erreicht, sondern auch dessen subtilste, mythologischste, versteckteste. Der Schein der reinen Herrschaft des Geistes, der gleichzeitig nicht bloßer Schein, sondern reale Form der repressiven Verhältnisse ist, zieht den Schein der reinen Herrschaft der Freiheit nach sich, und einmal auf diesem Standpunkt angelangt, kann sich das so geartete Bewußtsein nicht mehr vorstellen, daß Geist eine Inkarnation des Zwanges sein kann, ohne Aussicht auf Flucht für die Betroffenen.

Die Herrschaft des Geistes als Element des Staates ist einerseits wirkliche geistige Herrschaft:

[118] *„Die Gedanken der herrschenden Klassen sind ... zugleich ihre herrschende geistige Macht“.*

So Marx. Andererseits fügt er hinzu:

*„Dieser ganze Schein, als ob die Herrschaft einer bestimmten Klasse nur die Herrschaft gewisser Gedanken sei, hört natürlich von selbst auf, sobald die Herrschaft von Klassen überhaupt aufhört.“*¹⁵⁷

Das heißt, daß der durch geistige Herrschaft erzeugte Schein, als ob die bestehende Herrschaft nur eine geistige sei und zudem als geistige allmählich sich als Herrschaft auflöse, erst verschwindet, wenn der Staat überhaupt verschwindet. Solange das nicht der Fall ist, besteht die demokratische Gleichheit vornehmlich darin, im „Aufstieg von unten nach oben“ an diesem Geist teilnehmen zu dürfen. Arbeiterkinder, die studieren (so wenige es auch sein mögen), werden, wie die Erfahrung lehrt, in ihrer Mehrzahl geistige Bürger, „integrierte“ geistige Vertreter jenes Staates, dessen Zweck es ist, den historischen „Aufstieg“ der Arbeiterklasse als ganzer zu verhindern. Die übliche Diskussion um die Prozente der Aufsteigenden¹⁵⁸ ist ihrerseits eine Form der geistigen Verstaatlichung. Das Beispiel soll hier für vieles sprechen. [119]

¹⁵⁷ K. Marx, Die deutsche Ideologie, Frühschriften, Ausgabe Kröner, 1. Band, 1932, S. 384.

¹⁵⁸ Vgl. z. B. H. Krüger, Hat die Linke noch eine Chance?, in: Die Zeit, 17. Mai 1963 (abgesehen von der sonst demokratischen und anständigen Stellungnahme).

Zwischen der nihilistischen und der humanistischen Elite

Die moderne Klassengesellschaft stellt ein kompliziertes Gebilde dar, das sich durch die Beachtung der Klassenstruktur allein, d. h. ohne die aus dieser abgeleiteten Phänomene bestimmter Art, nicht ganz verstehen läßt. Wir haben dazu im Abschnitt über den modernen Staat das Notwendige gesagt. An dieser Stelle geht es uns darum, die beiden einander feindlichen und schärfsten Exponenten dieser Gesellschaft zu betrachten, die gleichzeitig die wichtigsten Quellen für die Herausbildung der gesellschaftlich maßgeblichen Ideologien abgeben, sofern diese nicht bloß unbewußt-spontan und auch nicht auf bloßem abstrakt-theoretischem Wege gebildet werden, sondern in vollem Bewußtsein ihrer praktischen Bedeutung und aus gewollter „Verantwortung“ heraus. Daß gleichzeitig das spontane und das theoretische Bewußtsein in entscheidender Weise mitspielen, ja zum großen Teil sogar die Voraussetzungen abgeben für das beabsichtigte „Verantwortung Tragende“, ist nach dem Bisherigen selbstverständlich. Was uns in diesem Abschnitt interessiert, ist die ins Ideologische und Sozialpsychologische (das uns verborgene Wesenszüge enthüllen hilft) reichende gesellschaftliche Funktion der Eliten als einer innerhalb der Komplexheit der Erscheinungen immer stärker zur Dominanz gelangenden. Es kommen in diesem Zusammenhang daher nur in Frage die herrschende und die ihr oppositionell entgegenstehende progressive Elite.

Die herrschende Elite ist selbst der alles untersuchenden empirischen Soziologie ein unbekanntes Feld. Das erklärt sich daraus, daß diese Schicht sich mit Vorbedacht allem, das sie in das Licht der Öffentlichkeit stellen könnte, entzieht. Einer der besten Kenner der herrschenden Mächte Deutschlands, Kurt Pritzkoheit, gibt ein illustratives Beispiel, wenn er vom Kölner Bankherrn und Verbindungsmann zur Regierung, Robert Pferdmeniges, erzählt:

„Es war damals, Anfang 1951, nicht leicht, Pferdmeniges zu einem kurzen Interview zu bewegen. Es ist wohl überhaupt nicht leicht, insonderheit für den Pressevertreter nicht leicht, den Bankier zu einem Gespräch zu stellen ... Dieser Mund war dazu geschaffen, schweigend zu lächeln, manchmal auch sich ganz leicht ironisch zu kräuseln, als nur ein Wort zu sprechen, das der Mann später bedauern würde.“¹⁵⁹

Diesen typischen Zug der hintergründigen Zurückhaltung und wohlbedachten Scheu vor der Öffentlichkeit bestätigt der bekannte Be-[120]gründer der „formalen Soziologie“ an der Kölner Universität, Leopold von Wiese, der für unser Problem den Vorzug aufweist, selbst der obersten bürgerlichen Elite zu entstammen. Sein Votum ist nicht nur von der denkbar größten Bedeutung, weil er mit der genauesten Sachkenntnis eine seltene Neigung zum ungeschminkten Aussprechen dessen, was ist, verbindet, sondern auch wegen der überraschenden Charakterisierung dieser Elite. „Mit dem Ausdruck Elite“, schreibt von Wiese¹⁶⁰, möchte er nicht im wertenden Sinne „die Vorhut der Menschheit, die wahrhaft Edlen, verstanden wissen, sondern die mit Vorrechten Ausgestatteten, Privilegierten, sozial Mächtigen, die Führenden, tatsächlich Leitenden“. Man beachte hier im Zusammenhang mit dem Hinweis auf die Rolle der „Leitenden“ das Wort „tatsächlich“. Offen spricht Leopold von Wiese des weiteren von der diesen Eliten eigenen und von den heutigen „Empirikern“ allzugerne verschwiegenen „Neigung zur Ausbeutung“¹⁶¹. Zudem sei „die Bezeichnung leitende Eliten zuzubilligen“ jenen Kreisen von Individuen, die zu charakterisieren sind als die „im *Hintergrunde* bleibenden, wahrhaft dirigierenden und leitenden Elemente ... die eigentlich Aktiven“. Bemerkenswerterweise unterstreicht von Wiese das Wort „Hintergrund“ selbst. Er fügt hinzu, daß dieses Merkmal der Aktivität aus dem „Hintergrunde“ und der „dirigierenden“ Ausübung der Tätigkeit zuwenig Beachtung gefunden hat. Auch müsse ein Unterschied gemacht werden zwischen „scheinbar und wirklich dirigierenden Eliten“. Die wirklich Dirigierenden sind die „mehr oder weniger geheimen Initiatoren“, die den sichtbaren „Akteuren ihre Richtlinien geben“¹⁶². Diese Gruppe von Akteuren bezeichnet von Wiese als die bloßen „Cliques und Konventikel von Drahtziehern“. Und gerade das, was heute von den treuherzig

¹⁵⁹ K. Pritzkoheit, Männer, Mächte, Monopole, 1951, zitiert nach: Vorwärts, 1. Juli 1960.

¹⁶⁰ L. v. Wiese, Die leitenden Eliten, in: Universitas, März 1955, S. 261.

¹⁶¹ Ebenda, S. 262.

¹⁶² Ebenda, S. 265.

an die Freiheit des Geistes glaubenden konservativen Intellektuellen so gerne bestritten wird, spricht von Wiese offen aus, wenn er von der Neigung der führenden Elite berichtet, der „ihr am Herzen liegenden Ideologie“ zur Verbreitung zu verhelfen. Jedoch möchte sie sich trotz dieses sie leitenden umfangreichen Programms „kaum jemals selbst an die Stelle der wirkenden Politiker oder Organisatoren setzen“¹⁶³. Und da sage jemand noch, es gebe im bürgerlichen Wissenschaftsbetrieb kein objektives Urteil mehr.

Es trifft das Problem nicht zentral, wenn von Wiese zusätzlich noch die Neigung der Elite, ihren Wohlstand zu vermehren, erwähnt, obgleich z. B. der katholische Sozialtheoretiker Nell-Breuning SJ die „Vermögenszusammenballung in den Händen derer, die schon früher vermögend waren“, einen „Skandal“ nennt¹⁶⁴. Weitaus bezeichnender ist die Neigung der Absperrung gegen außen, die so weit geht, daß selbst sehr reich gewordene Emporkömmlinge es schwer haben, in die exklusiven Klubs hineinzukommen, in denen sich, wie David Riesman berichtet, nur die „Spitzen der Gesellschaft“ versammeln¹⁶⁵ ebenso bezeichnend aber auch das Bemühen um ständigen Kontakt zur Regierung¹⁶⁶ und um Einflußnahme auf die Gesetzgebung¹⁶⁷, wie auch auf die Presse und die kulturellen Institutionen¹⁶⁸. Die persönliche Allgegenwärtigkeit der Elite ist vollkommen überflüssig; sie sich in dieser Weise vorzustellen, verfehlt die faktische Methode ihres Einflusses [121] (worüber wie auch zum folgenden wir anderweitig ausführlicher abgehandelt haben¹⁶⁹). Ideologisierung des Bewußtseins durch Entfremdung und Verdinglichung, Tradition und träge Gewöhnung, auf das Bestehende mechanisch geeichte Technik der Heranbildung und Auswahl von Beamten und Funktionären wirken zusammen, um auf vielen Gebieten die Zuverlässigkeit des Vollzugs im Sinne der herrschenden Kräfte zu garantieren. Max Weber weist darauf hin, daß sowohl „konventionelle Ordnung“ als auch formale Rechtsordnung in der Richtung der Aufrechterhaltung der Klassenstruktur und der Machtverhältnisse wirksam werden. Er schreibt:

„... zahlreiche, in der realen Welt existierende Vergesellschaftungen verzichten auf den Rechtscharakter ihrer konventionellen Ordnungen einfach deshalb, weil angenommen wird: die bloße Tatsache der sozialen Mißbilligung ihrer Verletzung, mit ihren oft höchst realen indirekten Konsequenzen für die Verletzenden, werde und müsse als Sanktion genügen. Rechtsordnung und konventionelle Ordnung sind für die Soziologie – auch ganz abgesehen von den selbstverständlichen Übergangserscheinungen – keineswegs grundsätzliche Gegensätze, da auch die Konvention teils durch psychischen, teils durch physischen Zwang gestützt ist. Sie scheiden sich nur in der soziologischen Struktur des Zwanges durch das Fehlen der eigens für die Handhabung der Zwangsgewalt sich bereithaltenden Menschen (des ‚Zwangapparates‘: ‚Priester‘, ‚Richter‘, ‚Polizei‘, ‚Militär‘ usw.).“¹⁷⁰

Ein wesentlicher Faktor in der Automatisierung sozialer Vollzüge im Interesse der herrschenden Klasse ist das formale Rechtssystem, worüber Weber die folgende treffende Bemerkung macht:

„In eben diesem formalen Charakter (der formalen Justiz, L. K.) aber pflegen andererseits nicht nur die jeweils ökonomisch Mächtigen und daher an der freien Ausbeutung ihrer Macht Interessierten, sondern auch alle ideologischen Träger solcher Bestrebungen, welche gerade die Brechung autoritärer Gebundenheit oder irrationaler Masseninstinkte zugunsten der Entfaltung der individuellen Chancen und Fähigkeiten herbeiführen möchten, einen entscheidenden Vorzug der formalen Justiz ... zu sehen.“¹⁷¹

In diesem nach zwei Richtungen weisenden Zitat ist ganz klar davon die Rede, daß die ökonomisch Mächtigen und an der freien Ausbeutung ihrer Macht Interessierten im modernen formalen Recht

¹⁶³ Ebenda, S. 266.

¹⁶⁴ Nell-Breuning SJ, Gewerkschaftliche Monatshefte, August 1956, S. 477.

¹⁶⁵ D. Riesman, Die einsame Masse, 1958, S. 236.

¹⁶⁶ Ebenda, S. 223. – C. W. Mills, Die Konsequenz, 1959.

¹⁶⁷ C. D. Edwards, Big Business, 1956.

¹⁶⁸ K. Pritzkoheit, Wem gehört Deutschland?, 1957, S. 193 u. a.

¹⁶⁹ L. Kofler, Staat, Gesellschaft und Elite, 1960.

¹⁷⁰ M. Weber, Rechtssoziologie, 1960, S. 70.

¹⁷¹ Ebenda, S. 221.

eine Garantie in der Wahrung ihrer Interessen finden, wie dies übrigens auch aus anderen Stellen der Weberschen Darstellung hervorgeht. Selbst in jenen Gremien, die ausdrücklich dazu eingerichtet worden sind, die Einseitigkeit des Einflusses zu brechen, und kraft Teilnahme von Vertretern der arbeitenden Schichten wenigstens das Monopol der Information in den Angelegenheiten des Betriebes gebrochen ist, verstehen es die Vertreter der kapitalistischen Interessen ausgezeichnet, [122] ihren Willen durchzusetzen, worauf sich wiederum die Elite ohne oder nur mit Hilfe eines geringen persönlichen Eingreifens verlassen kann. Der Ideologe der katholischen Sozialtheorie Helmut Duvernell stellt zur Frage der deutschen Mitbestimmung fest:

„Über die Hälfte der Arbeitsdirektoren schreibt manchen Leerlauf in der Mitbestimmung dem geringen Verständnis der Kapitaleignerseite oder dem hinhaltenden Widerstand der Kollegen im Vorstand zu“¹⁷².

Nimmt man das einschränkende Wort „manchen“ nicht allzu ernst und sieht man sich die „hinhaltenden Kollegen im Vorstand“ etwas näher an, dann hat man die ganze Wahrheit. Die Einflußnahme der herrschenden Elite „aus dem Hintergrunde“, wie Leopold von Wiese sagt, ist also nicht als eine stetige und unmittelbare, nicht als eine dauernd persönliche zu begreifen. Um das Problem des soziologisch zu analysierenden wirklichen Einflusses der herrschenden Elite aus dem Hintergrunde genauer zu verstehen, genügt die äußerliche empirische Sammlung von Fakten und die gleichgeartete bloße Deskription der Zusammenhänge keinesfalls. Sie kann uns nur lehren, welche Position diese Elite gesellschaftlich einnimmt, und bestätigt im Grunde nur das, was wir ohnehin schon wissen oder zumindest mit Gewißheit ahnen.

Die Einflußnahme der Elite ist nicht bloß vermittelt durch zahlreiche institutionelle Zwischenglieder, die zudem ihre Abhängigkeit kaum bemerken, weil sie aus den erwähnten Gründen bereits integriert sind, bevor sie ihre Integration rational sich bewußt machen können und zum Prinzip ihres „freiwilligen“ Mitmachens erheben. Sie ist, auch was diese Integration selbst betrifft, vor allem vermittelt durch ideologische und tief ins Psychische versenkte Prozesse, die auf der Grundlage der bestehenden und die wirklichen Zusammenhänge verschleiernenden Verdinglichung und Entfremdung des Bewußtseins die gegenseitige Anpassung von Herrschaft und gesellschaftlichem Leben bewirken. Daß diese Anpassung eine gegenseitige ist, bedeutet nur in geringem Maße eine Machteinbuße der Elite, bringt immerhin jedoch jenes interessante und wichtige Phänomen hervor, wonach der herrschenden Elite die Aufgabe zufällt, neben dem subjektiven Interesse des einzelnen bürgerlichen Individuums speziell das objektive Interesse der gesamten Bürgerklasse im Auge zu behalten und ihm die Wege seiner Durchsetzung zu bahnen (worauf wir später nochmals zurückkommen). Der Sachverhalt stellt sich also weitaus komplizierter dar, als er gemeinhin gesehen wird. Es ist natürlich angesichts der maßlosen Naivität des größten Teils des Publikums und der Intellektuellen schon sehr viel mit solchen Äußerungen wie jenen Leopold von Wieses oder den aufsehenerregenden C. Wright Mills getan. Wir wollen auch nicht die Ergebnisse gewisser empirischer Untersuchungen in ihrem Wert als Material für weitere Analysen unterschätzen. Was Henriette Moore und Gerhard Kleining herausgebracht haben, scheint auch uns interessant:

[123] *„Oberschicht (1 Prozent) – Diese Menschen zählen sich zu den ‚höheren Kreisen‘. Sie sehen sich an der Spitze der Gesellschaftsordnung, fühlen ein Maximum an Macht und Einfluß in ihren Händen und empfinden die Schwere der Verantwortung ‚für alle‘, die auf ihnen lastet.“*

„Die Formung der großen Ideen der Welt beschäftigt sie: Weltpolitik, Wirtschaft, Handel, Finanzen, Kultur, Kunst, Religion, Moral.“¹⁷³

Auffällig, wie wichtig sich diese Elite nimmt in ihrer Verantwortung „für alle“ und sich doch scheut, sie öffentlich zu demonstrieren, in der Furcht, keinen Glauben zu finden. Diese komplizierte ideologische Widersprüchlichkeit läßt ahnen, wie kompliziert es sich mit der, das Seelisch-Geistige

¹⁷² E. Potthoff, O. Blume und H. Duvernell, Zwischenbilanz der Mitbestimmung, 1962, S. 233.

¹⁷³ H. Moore und G. Kleining, Das soziale Selbstbild der gesellschaftlichen Schichten, in: Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie, 1960, Heft 1, S. 93 und 94.

einbegreifenden Struktur dieser Schicht verhalten muß. Weder die Auseinandersetzung mit den alten Elitetheorien (etwa von Pareto bis Mosca und Ortega y Gasset) noch die empirisch-positivistische Beschreibung der heutigen herrschenden Elite bringt uns auch nur einen Schritt weiter, so nützlich sie als Vorarbeit auch sein mögen. So sind es oft Außenseiter, nicht selten Literaturtheoretiker oder gar Dichter mit ihren oft aufschlußreichen Familienromanen, die heftiger am Problem rütteln und uns den Weg zu tieferen Einsichten bahnen. Wir werden z. B. nicht umhin können, uns die folgende Aussage von Günther Anders sehr genau zu überlegen:

*„Der Don Quichote von heute ist noch nicht geschrieben. Noch nicht der Roman, in dem der Bürger mit allen seinen Tugenden und Ansprüchen, aber vor allem mit seinem, durch keine Realität eingeschüchterten, Vertrauen in den ewigen Bestand der bürgerlichen Welt in deren Trümmerhaufen herumfährt ...“*¹⁷⁴

Der Elitebürger als Don Quichote des 20. Jahrhunderts besagt mehr als sein bloßer „empirischer“ Begriff. Die Frage ist nur, ob er angesichts der ihn beherrschenden Überzeugung der „Entgötterung“ der Welt noch immer wie sein liberaler Vorfahre von dem ewigen Bestand dieser Welt überzeugt ist, obgleich er sie mit allen Kräften verteidigt. Wie es sich damit verhält, ist dem Betroffenen selbst nicht voll bewußt; zu viele Interessen und ideologische Schichten lassen die nihilistische Grundeinstellung nicht eindeutig zum Vorschein kommen. Wahrscheinlich ist es richtiger, mit Simone de Beauvoir zu sagen, „der Bürger von heute hat Angst“¹⁷⁵, und noch wahrscheinlicher ist, daß sich resignierte Verzweiflung und genießerische Bejahung in widerspruchsvoller Form mischen. Gerade die ideologische Widersprüchlichkeit ist bestens dazu angetan, die Versöhnung mit einer bereits im Tiefsten des Bewußtseins gehaßten Welt je nach Notwendigkeit zu ermöglichen. Der für gewöhnlich beschrittene Weg ist der der Versubjektivierung des Verhältnisses zu ihr, worin das Eliteindividuum von der aus der gleichen ideologischen Wurzel gebildeten Philosophie und Kunst unterstützt wird. Die Furcht vor der Welt und der Haß gegen sie werden zur Erlebnisbasis des subjektiven „Innern“ geformt und als die ontologische Wesenheit aller Existenz gedeutet. So ist die Versöhnung mit der ver-[124]worfenen Welt perfekt, so daß Günther Anders letztlich wieder recht bekommt mit seiner Feststellung des bürgerlichen „Vertrauens in den ewigen Bestand der bürgerlichen Welt, in deren Trümmerhaufen (der Bürger) herumfährt“.

Das elitehafte Interesse an der „Formung der großen Ideen“ (s. o.) bedeutet keineswegs objektive Erkenntnis und nicht einmal eine Absicht in dieser Richtung wie beim Intellektuellen, auch wenn sie hier mißlingt. Dieses Interesse ist ein wesentlich praktisches und getrieben von der Begierde nach Besitz, Genuß, Herrschaft und Macht wie bei jeder herrschenden Klasse. Sie ist im Gegensatz zur „gehemmten Begierde“ des Knechts, von der Hegel spricht¹⁷⁶, eine ungehemmte Begierde, weil sie es nicht nötig hat, sich Schranken aufzuerlegen. Nicht zwar gehemmt, aber verschleiert wird diese Begierde durch beherrschte Formen und durch „Bildung“. Da aber diese Bildung im Grunde praktische Absichten und nicht solche der objektiven Erkenntnis verfolgt, unterwirft sie sich der Begierde, die nur durch die Arbeit des Arbeiters in allen seinen Gestalten bis zum Angestellten hin befriedigt werden kann. Deshalb dient diese Bildung dem Zweck, den Arbeiter zu unterwerfen und ständig zu „reproduzieren“. Sie dient einem unmenschlichen Zweck und ist daher ihrer wahren Bedeutung nach Unbildung. „... die Herrschaft“, sagt Hegel, „zeigte, daß ihr Wesen das Verkehrte dessen ist, was sie sein will“.¹⁷⁷ Die heute nicht mehr haltbare Ansicht Hegels, daß die Arbeit „bildet“, weil sie „gehemmte Begierde“ ist, kann hier nicht diskutiert werden. Nur so viel sei gesagt, daß die Überwindung der persönlichen Abhängigkeit des Knechts vom Herrn für den modernen Arbeiter weitgehend ersetzt wird durch eine unsichtbare Abhängigkeit von seinem Herrn, durch „Abstrakta“, wie Lukács sagt, die durch viele objektive Momente der Verdinglichung vermittelt wird. Er führt Simmel an, der (in den Worten von Lukács) berichtet:

¹⁷⁴ G. Anders, Kafka pro und contra, 1951, S. 23.

¹⁷⁵ S. de Beauvoir, in: Les temps modernes, 1955.

¹⁷⁶ G. W. F. Hegel, Die Phänomenologie des Geistes, 1949, S. 149.

¹⁷⁷ Ebenda, S. 147.

„Zu Beginn der Neuzeit verlor ein verarmter Edelmann seinen Adel nicht, wenn er sich in die persönlichen Dienste eines Reichen begab, wohingegen er diesem Schicksal nicht entging, wenn er ein Handwerk ergriff. Und im Gegensatz dazu würde z. B. eine heutige Amerikanerin es gar nicht als beschämend empfinden, in einer Fabrik zu arbeiten, wohl aber, sich als Diensthote in häusliche Dienste zu begeben.“¹⁷⁸

Dem Scheine nach ist der Mensch in der Fabrik unabhängiger, und er ist es faktisch in persönlicher Beziehung. Dieser Widerspruch zwischen der größeren persönlichen Unabhängigkeit – die übrigens zunehmend eingeschränkt wird durch geschickte Bindungen an die Wohnungen und sonstige „Sozialmaßnahmen“ der Betriebe – und der weiterbestehenden unpersönlichen Abhängigkeit wird für den heutigen Herrn, der sich in dem modernen Eliteindividuum inkarniert, zu einem großen und schwierigen Problem. Die Einflußnahme auf die allgemeinen und ins Volk dringenden ideologischen Strömungen wird zum wichtigsten Mittel, um dieses Problem zu lösen. Hierbei gerät aber die herrschende Elite, die selbst Objekt des gesellschaftlichen Prozesses ist und sich nicht außerhalb stellen kann, ihrerseits in den Strom der [125] von ihr geförderten ideologischen Vorgänge und wird von ihnen zutiefst mitgeformt. Sie wird bis in das Seelische und Geistige hinein zum Opfer jener Dynamik, die zu beherrschen sie vermeint.

Es liegt aber darin ein großer Unterschied, ob sich die herrschende Elite im Stadium des liberal-optimistischen Aufstiegs oder des dekadent-nihilistischen Abstiegs befindet. Letzteres trifft für sie heute zu. Deshalb ist eine sporadische Bestimmung des Begriffs der Dekadenz vorzuschicken.

Im engeren Sinne ist der Begriff der Dekadenz überhaupt nur auf Eliteschichten anwendbar, denn er meint in traditioneller und ursprünglich auf den Adel bezogener Weise einen Verfall nicht irgendeiner beliebigen Erscheinung, sondern nur einer solchen, die sich stets und unvermindert auf dem ihr entsprechenden Niveau bewegt. Unter Dekadenz kann in einem weiteren Sinne auch verstanden werden der Verfall einer Kultur, aber auch hier in einem engen Zusammenhang mit dem Verfall der führenden Elite. Entscheidend bleibt hierbei, besonders für das 20. Jahrhundert, die Zuwendung zum Nihilismus. Erst diese Verbindung von nihilistischem Abstieg und beibehaltener Fähigkeit zur Erhaltung des formalen kulturellen Niveaus der gesellschaftlich führenden Schicht ergibt das, was genauer unter Dekadenz verstanden werden kann. Aus dieser eigenartigen, begrifflich sich ausschließenden und deshalb widerspruchsvollen, aber praktisch sich durchsetzenden Verbindung von nihilistischem Verfall und beibehaltenem elitehaftem Niveau ergibt sich das weitere: In der Epoche der Dekadenz ist formal eine nach Umfang und „Tiefe“ durchaus reiche Kulturblüte nicht ausgeschlossen, sie begleitet sie sogar oft. Aufstieg und Dekadenz scheiden sich nicht unbedingt am formalen Niveau oder an der Zahl der kulturellen Schöpfungen, sondern am Gegensatz von Humanismus und Nihilismus und der daraus entspringenden Haltung der führenden Eliten. Dekadenz kann daher definiert werden als durch vielfältige Krisenerscheinungen einer überreif gewordenen Ordnung erzwungener Antihumanismus und Nihilismus unter Beibehaltung der durch Differenzierung und elitäre Verfeinerung des Empfindungs-, Geistes- und äußeren Lebens gekennzeichneten Höhe des echt Elitehaften. Daß letzteres der Fall ist, erklärt sich durch die allseitige Vorzugsstellung der Elite, ihre sich daraus ergebende kultiviert-genießerische Muße und Lebenshaltung, durch ihren demonstrativen Konsum und nicht zuletzt durch den auf nachweisbare geistige und kulturelle Überlegenheit pochenden Führungsanspruch. Dekadenz zerrt also nicht unter allen Umständen in die Tiefe, sondern begreift die Veränderung in der Richtung der Entartung unter Beibehaltung des von der Elite im Dienste ihrer Selbstbestätigung gepflegten formalen Niveaus. Daß dieses Niveau nicht auch inhaltlich gehalten werden kann, vor allem nicht, weil die allgemeine gesellschaftliche Krisensituation eine entsprechende nihilistische Umformung von Philosophie, Gesellschaftswissenschaft und Kunst erzwingt, werden wir noch sehen.

Erst aus der Einbeziehung des Antihumanismus und Nihilismus in den Begriff der Dekadenz läßt sich eine weitere Erscheinung erklären, die bislang bestenfalls richtig beobachtet, jedoch nicht in ihrer Her-[126]kunft verstanden worden ist, die Erscheinung der dekadenten Verfeinerung. Ist auch ein gewisses Maß der Verfeinerung bei allen herrschenden Eliten zu beobachten, weil hier überall die

¹⁷⁸ G. Lukács, Schriften zur Literatursoziologie, ausgewählt von P. Ludz, 1961, S. 294.

erwähnten Momente der Muße, des Konsums und des Führungsanspruchs die gleiche Bedeutung besitzen, so steigert sie sich unter qualitativer Veränderung ihres Charakters ins Pessimistische und Morbide zur subjektiven Manie – natürlich unter dem Einfluß des sich ausbreitenden Nihilismus. Was beim Renaissance- und beim liberalen Bürgertum weltanschaulich-optimistisch betätigte Bildung war, getragen vom Vertrauen auf die rationale Erkennbarkeit der Welt und auf den geschichtlichen Fortschritt, wird beim dekadenten Bürgertum des 20. Jahrhunderts transformiert in einen nihilistischen Pessimismus, gesättigt von Verachtung gegen die äußere Welt und begleitet von einem übersteigert sensiblen Sichzurückziehen auf das eigene Ich, wodurch sich die elitehafte Verfeinerung bei vielen, besonders bei den nicht unmittelbar über ökonomische, sondern über abgeleitete Positionen verfügende Eliteindividuen geradezu ins Manische steigert.

Behalten wir also die heutige bürgerliche Elite im Auge, so genügt es nicht, ganz allgemein von Verfeinerung zu sprechen, sondern es tritt die spezifisch dekadente Verfeinerung ins Blickfeld. Diese Form der Verfeinerung läßt sich nunmehr bestimmen als das Resultat der Verschmelzung von stolzer Neigung zu „höherer“ Kulturbetätigung und nihilistischer Verneinung der Werte der geschichtsgesellschaftlichen Welt, mit dem Ergebnis der tendenzmäßigen Verlagerung der Probleme des elitehaften Erlebens und der Kultur in den Betätigungsraum des Subjektiven. Die so zustandegekommene elitehaft-sensible Beschäftigung mit dem, der verachteten äußeren Welt entgegenstehenden, subjektiven Ich wirkt verfeinernd auf dieses Ich zurück und bewirkt, daß die dekadenten Züge des modernen Eliteindividuums sichtbar hervortreten. Oder anders ausgedrückt: Die Verfeinerung, die schon zur Zeit des dekadenten Adels wegen ihrer subtilen und bestechenden Formen viel bewundert wurde, erweist sich als das Ergebnis der ideologischen Verknüpfung von hochentwickeltem elitehaftem Kulturgenuß und einer ins Subjektive gewandten, weil aller objektiv-analytischen Methodik entkleideten Lebensauffassung. So besehen, kann man zusammenfassend sagen, daß sich die Bezeichnungen Dekadenz, nihilistische Elite und subjektivistische Verfeinerung wechselseitig definieren und damit identisch sind.

Die Masse des Bürgertums unterscheidet sich von der bürgerlichen Elite dadurch, daß sie eben als Masse in einer mehr oder weniger passiven Reflexion der historischen und ideologischen Prozesse verharrt und überwiegend bewußtlos, ohne eingehende rationale Überprüfung das von der Elite aufnimmt, was ihren Bedürfnissen und Interessen angemessen erscheint. Daran ändert der Umstand nichts, daß gewisse Bereiche der verfestigten Ideologie als „Bildungsgut“ oder „Weltanschauung“ ins rationale Bewußtsein gehoben werden, wo sie als ideologische Bedingungen von nicht selten „kategorialer“ Natur im praktischen Verhalten und für die notwendigen Formen der Rechtfertigung, Verteidigung, Abwehr wie auch Verschleierung eine entschei-[127]dende Rolle spielen. Trotz der noch aufzuweisenden unvermittelten Spontaneität der ideologischen Reflexionen auch der bürgerlichen Elite ist sie es, die sich der Bedeutung der Ausformung der ideologischen Anschauungen nach einer bestimmten Richtung voll bewußt ist, aus ihrer „Verantwortlichkeit für das Ganze“ heraus auf die Förderung und Pflege bestimmter Denkrichtungen bis zur Philosophie und Kunst hin bedacht ist und gegebenenfalls zu Mitteln der direkten Beeinflussung greift. Wenn auch unter direkter oder indirekter Beihilfe jener berufsmäßigen Ideologen, die aus der gleichen soziologisch nihilistischen Position heraus zu ähnlichen „Schlüssen“ gelangen, sorgt die Elite dafür, daß das Volk zu einer bestimmten ideellen Haltung erzogen wird. Auf welche Weise dies im einzelnen geschieht, wie weit sich die Elite auf eingespielte Mechanismen, Traditionen und ideologische Bindungen verlassen kann, und schließlich mit welchem direkten Erfolg sie rechnen kann, ist eine andere Frage.

Es kann in unseren Tagen kaum noch ernsthaft bezweifelt werden, daß die nihilistische Gefühls- und Geisteslage der bürgerlichen Elite eng mit dem Eintritt der kapitalistischen Gesellschaft in eine Epoche der Entliberalisierung, des Monopolismus, der Vermassung, Vermaterialisierung und Entgeistigung des öffentlichen Lebens wie des Bewußtseins zusammenhängt. In einer so gearteten Epoche sieht sich die für das Ganze verantwortlich fühlende Elite vor die schwierige Aufgabe gestellt, den Bestand der vorhandenen Ordnung ohne eine progressiv über die Grenzen des Kapitalismus hinausweisende Erschütterung der nihilistischen Grundlagen zu sichern. Als der gangbarste Weg der Lösung dieser Schwierigkeit hat sich hierbei der Weg erwiesen, aus dem nihilistischen Kainszeichen

des Niederganges ein Wahrzeichen menschlicher Existenz überhaupt zu machen und auf diesem Wege gerade aus den Verfallserscheinungen Mittel der Rechtfertigung des Bestehenden herauszuinterpretieren. Die mit Hilfe der Intellektuellen durchgeführte Interpretation geht so vor, daß der objektiven Welt alle schöpferischen Eigenschaften und alle echten Werte abgesprochen werden und diese Welt mit dem „leeren Nichts“, wie die Philosophen unter begeisterter Akklamation der Elite zu sagen pflegen, identifiziert wird. Daß eine solche Identifikation überhaupt möglich ist, ohne an Überzeugungskraft zu verlieren, hängt mit der einfachen Tatsache zusammen, daß sich unter den Einflüssen der Entliberalisierung, Vermaterialisierung usw. der Mensch einer hoffnungslosen Leere ausgeliefert sieht und daß speziell dem Intellektuellen und dem Eliteindividuum die „entgötterte Welt“ nur noch in einem nihilistischen Mythos Halt bieten kann, im Mythos von dem im Nichts stehenden Ich als dem neuen Gott dieser Welt. Wie immer dieses Ich im einzelnen aufgefaßt sein mag, es erlaubt die durch ihre eigenen Widersprüche abgewertete Welt „ontologisch“ zur Welt überhaupt abzuwerten, womit die Abwertung aller Welt für ewig gelungen scheint. Der „Utopie von der klassenlosen Gesellschaft“ wird die Utopie vom ewigen Stillstand der Welt im Nichts erfolgreich entgegengehalten. Was sich allein bewegt, ist das auf sich gestellte Ich, nicht ohne der verachteten Welt unverständlicherweise dadurch seine Reverenz zu erweisen, daß es ihr [128] trotz aller Negation ganz bestimmte Inhalte entnimmt. Verständlicherweise gleichzeitig jedoch, weil der Mythos des Nichts nur ein spontaner Reflex einer verfallenden, von Angst, Sorge, Verzweiflung, Leere und Sinnlosigkeit erfüllten Welt ist. Die Nichts-Welt ist also keineswegs leer, sondern es wimmelt in ihr von Gehalt, den wir, verblüfft über so viel Widerspruch, im angeblich für sich stehenden Ich wiederfinden. Es liegt nicht ohneweiters auf der Hand, daß sich die dekadente Elite über die Bedeutung, die Überlegenheit und Tiefe des subjektiven Erlebens, der Welt des Ich, des irrational-subjektiven Inneren im Gegensatz zum rational Reflektierten des Umweltgeschehens einer großen Täuschung hingibt. Die genaue Analyse der irrationalen subjektiven Vorstellungen, von deren zur Tradition gewordener Deklaration als die tieferen und subtileren man sich nicht in die Irre führen lassen darf, führt zu einem doppelten Ergebnis.

Zunächst läßt sich erkennen, daß auch die als rein innerlich erlebte Sphäre sich nicht von der äußeren isolieren läßt, sondern im Gegenteil ihre zentralsten und die gesamte innere Erlebniswelt bestimmenden Vorstellungselemente von nirgends anders als von der verworrenen Außenwelt bezieht: Die vielfach von der nihilistischen Philosophie mitgestalteten Vorstellungen wie Schicksal, Angst, Verzweiflung und Leere, vor allem aber die damit eng zusammenhängende irrationale oder erlebte Zeit, sind nichts anderes als Reflexionen einer entfremdeten und verdinglichten gesellschaftlichen Realität, die zudem infolge ihrer Entkleidung von jeglicher einst liberal-optimistischen Tendenz nun völlig nackt hervortreten und deshalb das ihnen zuneigende, weil dekadent-pessimistische Individuum umso stärker beunruhigen. Die dem entfremdeten Bewußtsein mit dem Schein naturgesetzlicher Gewalt begegnenden objektiven Prozesse werden zwar durchaus noch als äußere schicksalhafte Bedrohung erlebt, jedoch die einzelnen Momente in der Weise ins Manische versubjektiviert, daß sie sich zu einer unheimlichen Welt des rein Seelischen verflüchtigen, d. h. zu einer Welt abgründiger und fließender Erlebnisformen, hinter der sich die realen äußeren Vorgänge wie eine ferne Landschaft abheben. Dieses Sichzurückziehen ins Manisch-Subjektive ist gerade bei den feinfühleren Vertretern der Elite das Ergebnis des Versuches, im Sinne der Unterstreichung der elitehaften Freiheit dem Chaos und der Verdinglichung der Außenwelt zu entfliehen und sich's in einer Welt ohne Bedrohung und Unsicherheit, in einer Welt des durch Besitz und Muße ermöglichten „Lebensgenusses“ wohnlich einzurichten. Da aber die geistigen und seelischen Erlebnisse, wie wir zeigten, sich von den Eindrücken der Außenwelt nicht loszulösen vermögen, sie vielmehr die Außenwelt irrational-spontan und daher naturalistisch-oberflächenhaft reflektieren, werden Angst und Unsicherheit, Verzweiflung und Leere nicht überwunden, sondern zu subtilen inneren Erlebnisformen umgewandelt, um nachträglich mit einer deklamatorisch heroischen Ausdeutung elitehaft verhüllt zu werden, etwa in der Manier: Angesichts der Angst habe man keine Angst, die Leere erfülle man mit Sinn und gegenüber der Verzweiflung und Unsicherheit beweise man durch Kraft der Entscheidung die Berechtigung, sich zur Elite zählen zu dürfen – [129] welchem Bemühen die aus der gleichen historischen Wurzel stammende nihilistische Philosophie und Kunst zudem jenen Begriffsapparat zur Verfügung stellt, durch den die Realisierung dieser ideologischen Tendenzen erleichtert wird. Daß der Widerspruch nur scheinbar

überwunden wird, hat der verdiente Kenner des Existentialismus Bollnow durchschaut, indem er feststellt, daß die Konsequenz der nihilistischen Haltung der Selbstmord sein müßte:

„Im Existentialismus kommt die allgemeine geistige Krise unserer Gegenwart zum Ausdruck.“¹⁷⁹ „Die Existentialphilosophie findet das Absolute in der hoffnungslosesten Vereinsamung des Menschen ... ein sinnvoll menschliches Leben ist in einem solchen Zustand schlechterdings nicht möglich.“¹⁸⁰

Insbesondere wird dieses elitehafte Bemühen unterstützt durch das vorrangig irrationale Zeiterlebnis einer Schicht, die in reichem Maße über Mittel der Muße und des Genusses, d. h. eines nichtrationalen Lebensablaufs verfügt. Herrscht ohnedies die Neigung zur Irrationalisierung und Verinnerlichung des Geschehens vor, so fällt es leicht, der äußeren physikalisch meßbaren und naturhaften Zeit ein nach entgegengesetzten Zeitmaßstäben sich gestaltendes Reservat individueller Selbstbesinnung und genießerischer Ausmessung der inneren Erlebnisse entgegenzusetzen. Fürs erste scheint das gesetzte Ziel erreichbar, denn, oberflächlich besehen, erscheint die subjektive Erlebnissphäre infolge ihrer aus dem subjektiven Zeiterlebnis sich ergebenden fließenden Unbestimmtheit in einem Glanze bedeutungsvoller Tiefe, der sich das Eliteindividuum mit großem Behagen hingibt, auch weil es sich gerade in diesem Raume des Geschehens im Besitze besonderer und unnachahmlicher Kräfte und Befähigungen wähnt. Aber gleichzeitig tun sich diesem Erleben stets neue Abgründe auf, weil die rationale Begrenzung durch die bewußte Konfrontation mit der außerindividuellen Realität fehlt, und sie treten in ihrer bedrückenden Unheimlichkeit desto stärker zutage, je mehr der Erlebende glaubt, sich in die weltverachtende genießerische Isolation begeben zu haben. Je mehr er nämlich dieser Einbildung frönt, desto gewisser dringen auf spontan-bewußtlosem Wege die Phänomene der verdinglichten Außenwelt in ihrer undurchschauesten und daher gräßlichsten Gestalt in die seelische Innenwelt, wo sie diese total beherrschen.

Wir sehen, wie die scheinbar bloß innenbestimmten Erlebnisse als wesentlich von außen bestimmt zu erkennen sind, wodurch auch hinsichtlich des subjektiven Zeiterlebnisses die Illusion zutage tritt.

Das doppelte Ergebnis unserer kritischen Analyse besteht also darin, daß einerseits sich der Versuch der Abwendung von der Außenwelt als bloße Illusion herausstellt, andererseits zum Vorschein kommt, wie die unbewußt vollzogenen Reflexionen der Vorgänge der Außenwelt an der naturalistischen Oberfläche haften bleiben. Die Tragik wird offenbar. Was die Ideologen der bürgerlichen Elite dem ihr feindlichen Humanismus gerne unterlegen, nämlich das kritiklose Hinnehmen der naturalistischen Widerspiegelung des Geschehens, ist gerade zum ideologischen Schicksal dieser Elite und ihrer Ideologen geworden. Was also in Wirklichkeit zum Objekt des deklariert weltabgewandten „inneren Erlebens“ wird, das ist nichts als die Phänomenalität der irrational und damit unkritisch-naturalistisch hingenommenen Entfremdung der äußeren Welt, d. h. ihr ideologisch täuschendes Sein in seiner, der spontanen Reflexion unaufgelöst sich darbietenden Oberfläche. Ausdrücklich ist in diesem Zusammenhang zu unterstreichen, daß gegenüber der traditionellen Auffassung des Naturalismus eine vertiefte Bestimmung hinzukommt: die Unfähigkeit des in Frage stehenden, sei es philosophischen, künstlerischen oder gruppensoziologischen Denkens, die zeitgebundenen ideologischen Schranken zu überwinden und das hinter dem ideologischen Schein verborgene Wesen sich anzueignen, was eben das naturalistische Klebenbleiben am Oberflächenschein ausmacht.

Erst durch die Enthüllung der wahren ideologischen Position der Elite als im Widerspruch zwischen der Neigung zur „vertieften“ Innerlichkeit und faktischem irrationalen Naturalismus – irrational in der Methode, Naturalismus in der Sache – bestehend, werden auch andere charakteristische Züge der herrschenden Elite verständlich. Erst unter der Voraussetzung des Widerspruchs zwischen feinfühli-ger Innerlichkeit und naturalistischer Sinnlichkeit läßt sich ein weiteres Phänomen in der Bewußtseinslage der Elite verstehen, nämlich das des Ekels.

Gewiß entspringt der Ekel der Begegnung mit der entfremdeten und für das Bürgertum sinnleer gewordenen Welt. Aber er wird unter der von uns bereits aufgezeigten Voraussetzung der nihilistischen

¹⁷⁹ O. F. Bollnow, Neue Geborgenheit, 1955, S. 12.

¹⁸⁰ Ebenda, S. 17.

Interpretation dieser Welt als naturhaft und unüberwindlich nicht zum Anlaß ihrer Überwindung genommen wie von der humanistischen Elite, sondern umgekehrt als ein dem Ich wesentlicher Moment der Begegnung mit aller, in der ewig gleichen negativen Situation befindlichen, Welt begriffen. Die Verwerfung der äußeren Welt führt aber bei der auf ihre Beherrschung eingerichteten Elite nicht etwa, was konsequent wäre, zur Askese, sondern umgekehrt zum Genuß. Erscheint die der äußeren Welt, die immerhin für die Sicherung der materiellen Lebensbedingungen unentbehrlich bleibt, allein angemessene Haltung die des rein materiellen Zielen dienenden Nützlichkeitsdenkens, so ist die einzige „positive“ Form des Verhaltens zu ihr der kühl rechnende Egoismus. Diese Haltung wird gefördert durch die extreme Verdinglichung des modernen Kapitalismus, deren seelen- und geistlose Wesenheit der Auffassung entgegenkommt, daß das Prinzip des dinghaften Nutzens die Welt beherrscht, ja mit ihr identisch ist. Gerade angesichts der dieserart begriffenen Welt muß die Kluft zwischen ihr und der irrationalen Innenwelt als eine unendliche erscheinen. Daß dies Täuschung ist, haben wir gesehen, aber diese Täuschung bestimmt die Bewußtseinslage der dekadenten Elite.

Diese Bewußtseinslage ist es jedenfalls, die ihrerseits, zum Teil sogar als „kategoriale“ Daseinsbedingung im Leben der Elite, das gesamte praktische Verhalten der Elite bestimmt. Mit der überraschenden Folge, daß es trotz aller Strukturierung der Eliteindividualität durch die dekadente Verfeinerung zu einem tiefen und unüberbrückbaren Bruch [131] zwischen dem subjektiv-innerlichen oder kultivierten „privaten“ und dem objektiv-äußeren oder grobsinnlichen „öffentlichen“ Verhalten dieses Individuums kommt. Es ist nicht wenig erstaunlich zu sehen, mit welcher geradezu akrobatischen Fertigkeit die Beschäftigung mit der eigenen Subjektivität – „Kultur“ und „Privatleben“ – abgetrennt wird von der grobsinnlichen Beschäftigung mit den Dingen des materiellen Nutzens – „Praxis“ und „Geschäft“. Der Elitebürger lebt in zwei Welten: Die Welt des „Kulturgenusses“ hat keinerlei Beziehung zur Welt des „Nutzens“.

Dies gilt aber wiederum nur für das Bewußtsein der Elite, denn faktisch ist ein solcher Bruch unvollziehbar. Auch hier setzt sich gegen das Wissen des Individuums die Vermittlung zwischen Subjektivität und Objektivität durch, wird eine Modifizierung jenes Moments des inneren Erlebens erzwungen, das von der dekadenten Elite unter den Begriff des Genusses gefaßt wird – Genuß des Empfindens, Kulturgenuß, Genuß des kontemplativen Nichtstuns, erotischer Genuß –, nämlich des sensiblen und verinnerlichten Genusses durch den auf Grund der praktischen Beziehung zur äußeren Welt des Nutzens nahegelegten materiellen Genuß, des feinsinnigen durch den grobsinnlichen. Da der Mensch nur in seiner Einbildung, aber nicht in Wirklichkeit gleichzeitig in zwei völlig verschiedenen Welten leben kann (wofür verschiedene puritanische Sekten einen schlagenden Beweis liefern), erhält der im Selbstbewußtsein elitärer Vornehmheit gepflegte und subtile Genuß einen gleichsam in den Fugen sitzenden und stets das „kultivierte“ Bemühen verhöhnenden grobsinnlichen Beigeschmack. Erst mit diesem widerspruchsvollen Resultat ist die vorher zunächst aus der Begegnung mit der entfremdeten äußeren Realität erklärte und tiefsitzende Erscheinung des Ekels voll begreifbar. Mißlingt, wenn auch von Individuum zu Individuum verschieden, das aus der Einbildung des Besitzes einer vertieften Innerlichkeit herkommende „reine“ Genußstreben infolge der Einflüsse der äußeren Welt, so kommt es zu keiner wirklichen Erfüllung. Der aus der Begegnung mit der äußeren Welt veranlaßte Ekel erfährt eine Verstärkung durch diese „störenden“ und das elitäre Selbstgefühl beeinträchtigenden profanen Einflüsse. Das eingedrungene Moment des Grobsinnlichen destruiert das mühsam aufgebaute Reich des elitär Übersinnlichen, erzeugt Mißbehagen und verleiht dem ursprünglich gegen außen gerichteten Ekel den Stachel, der sich gegen das betroffene Individuum selbst richtet: den Stachel der Selbstverurteilung.

Dem ist nur zu entgehen, wenn es gelingt, den verzauberten Kreis der monomanischen Subjektivität zu verlassen und aus der humanistischen Beschäftigung mit der vielseitigen Weltfülle die Totalität individueller Existenz wiederzufinden. Ein Vergleich mit der Genuß-Auffassung der humanistischen oder (diese Bezeichnung ist nicht sehr glücklich) progressiven Elite macht das Problem deutlich. Diese Elite ist von der Neigung geleitet, das Bestehende in einer ganz anderen Weise als die herrschende Elite der Kritik zu unterwerfen. Trotz ihrer kritischen Opposition „verwirft“ sie die geschichtliche und gesellschaftliche Realität nicht, sondern nimmt sie ernst. Anstelle der dekadenten

[132] „Überwindung“ der Realität durch Versöhnung tritt die humanistische Versöhnung mit ihr durch Überwindung. Die humanistische Elite begegnet den vielfältigen Erscheinungen und Problemen der Geschichte unbefangen in dem Sinne, daß sie an ihren erhabenen und tragischen Tendenzen leidend und genießend teilhat, in diesem höheren und schöpferischen Sinne die Totalität des Seins zu genießen und gleichzeitig tragisch zu bewältigen sich zur Aufgabe macht. Ohne Bruch zwischen Innerem und Äußerem, ohne Zweiteilung der Individualität, stellt sich die Bereicherung des inneren Menschen durch seine Auseinandersetzung mit der Vielfalt der äußeren Erscheinungen ein. Selbst das tragische Moment gewährt hier Befriedigung, wie bereits Goethe dies erkannte, der unter Lebensgenuß den wechselvollen Verlauf des Lebens selbst verstand.

Für die dekadente Elite dagegen erhält der Genuß eine zweigesichtige Bedeutung. Einerseits: Infolge der Verletzung der Totalität menschlicher Existenz durch die gewollte Beschränkung auf das Subjektive als den „eigentlichen“ Bereich wahren Lebens geht der hier gesuchte Genuß an der lebendigen Fülle der Geschichte und des Geistes vorbei und entzieht sich deshalb selbst die Grundlage echter Erfüllung. Wobei die Ersetzung der Anteilnahme an dieser Fülle durch eine monomanische und vielfach subjektiv konstruierte, erlebnismäßig aufgebauschte Scheinproblematik ein Leer- und Totlaufen der Erlebnissphäre nach sich ziehen muß – mit dem Ergebnis, daß Überdruß und Langweile den bereits aus zwei Wurzeln erklärten Ekel – Ekel vor der entfremdeten Welt und vor dem vergrobsinnlichten Inneren – ins Maßlose steigern. Der Genuß hebt sich selbst auf, es sei denn, daß die feinsinnigeren Individuen ihre Befriedigung in der morbiden Beschäftigung mit der Leere und dem Ekel selbst finden, indem sie sich krampfhaft an die diesem Bedürfnis entgegenkommenden philosophischen und literarischen Tendenzen klammern und hier eine Bestätigung suchen. Zwar vermögen diese Individuen auf eine solche Weise ihre Fähigkeit, die Erlebnisse des Ekels, der Leere und der Verzweiflung zu interessanten Problemen des „Seins“ zu sublimieren, ästhetisch auszukosten und bis ins Akrobatische zu steigern. Jedoch vernichtet sich der erstrebte Genuß auch hier selbst, indem er mit dem Ekel identisch wird: Der Genuß des Ekels mündet unvermeidlich in die Herrschaft des Ekels über den Genuß aus. Die morbid gelangweilte Verzweiflung steht am Ende, der Genießende und der Verzweiflende sind voneinander nicht mehr zu unterscheiden. An die Stelle des belebenden Wechsels von Genuß und Verzweiflung tritt ihre totale Identität, das sensible Individuum der hochbürgerlichen Dekadenz in den Abgrund des „Nichts“ stürzend, ideologisch von bürgerlichen Intellektuellen als eine besondere Situation reflektiert, um von da wieder auf das Bewußtsein der Elite zurückzuwirken. Die andere Möglichkeit der elitehaften Realisierung des Genusses ist die grobsinnliche, der tatsächlich nicht wenige Angehörige der dekadenten Elite verfallen, aber infolge ihrer negativen Haltung zur geschichtlichen Realität nicht aus Überzeugung, sondern zwecks Flucht vor sich selbst. Die Tragik ist hier keine mindere. Das Mittel des Vollzugs in Widerspruch zur [133] eigenen Position ist der Zynismus. Die dem Beobachter erstaunlich genug erscheinende Tatsache, daß die bürgerliche Elite oft von einer Form der geschilderten Möglichkeiten des Genusses ohne Hemmung in die andere hinüberzuwechseln in der Lage ist, erklärt sich aus der komplizierten Widersprüchlichkeit dieser Elite.

Genuß und Ekel, handfeste Lebensbeherrschung und sensible Verzweiflung verbinden sich in der Gefühls- und geistigen Welt der herrschenden Elite zu einem Gebilde, das einem kaleidoskopartigen Panorama gleich keinen festen Bestand zeigt, aber doch bestimmte Züge gleichbleibend wiederholt, vor allem solche, die sich aus der nihilistischen Weltverneinung und Ichbezogenheit ergeben. Was sich darüber hinaus noch in aller Eindeutigkeit stets gleichbleibt, das ist das Beharren auf ökonomischer Bevorzugung, „demonstrativem Konsum“ (Thorstein Veblen¹⁸¹) und Herrschaft. Während für die progressive Elite der erstrebte gesicherte Konsum die Bedeutung der Ermöglichung einer freieren geistigen Betätigung hat, sie ihm im übrigen mit relativer Gleichgültigkeit begegnet und, in ihren besten Teilen sogar zu einer gewissen (wenn auch nicht zum Grundsatz, zu einer „Weltanschauung“ erhobenen) Askese neigt, weil die Fähigkeit zur Askese der beste Schutz gegen die Gefährdung seitens der Lebensnotdurft ist, verhält es sich bei der herrschenden Elite gerade umgekehrt. Der demonstrative Konsum dieser Elite liegt auf der gleichen Linie wie die Demonstration des Höherseins. Gewiß, auch die progressive Elite hat ein Bewußtsein des individuellen Höherseins, aber sie

¹⁸¹ Th. Veblen, *Theorie der feinen Leute*, 1958, S. 84.

demonstriert es weder durch die Manie der subjektiven Verinnerlichung als deklariertem Recht auf stolzes Anderssein gegenüber der „Masse“ und auf Herrschaft über diese, noch durch die Manie des Konsums. Die progressive Elite legt betonten Wert darauf, ihre Besonderheit durch nichts anderes als durch ihre humanistische Gesinnung zu demonstrieren; das Verhältnis des einzelnen zur Erlebnisform und zum Konsum, seine individuelle Ausprägung und ähnliches betrachtet sie nicht als Programm, sondern als zufällig. Ihr ist der Grad der humanistischen Orientierung und dessen, was der einzelne für sich und die Welt daraus macht, der einzige Maßstab. Damit ist verbunden die Vorstellung, daß, je ernster das humanistische Weltbild genommen wird, die seelischen und geistigen Fähigkeiten um so vielseitiger ausgebildet werden. Auch hier bleibt die „Verinnerlichung“ nicht aus, nur daß sie wegen ihres aufrechterhaltenen und stets rational kontrollierten Kontaktes mit der Außenwelt einen ganz anderen Charakter aufweist als bei der nihilistischen Elite. Die genaue Analyse beweist, daß das Wesen der herrschenden Elite „das Verkehrte dessen ist, was sie sein will“*, wie Hegel sagt: Was zum Paradigma ihres Wesens geworden zu sein scheint, ihre Insistenz auf Verinnerlichung, erweist sich aus den aufgezeigten Gründen – Verbleib unter den äußeren Einflüssen, deren unkritisch-naturalistische Reflexion, Hang zum elitehaft-demonstrativen Konsum, Versinnlichung des Genusses – als in einer engen Beziehung zur Tendenz der Veräußerlichung stehend. Umgekehrt läßt sich die bewußte Bezogenheit der progressiven Elite auf die Totalität der objektiven Welt verstehen als die Voraussetzung für eine [134] echte Vertiefung der Individualität, dies im Sinne der Rückwirkung des kritischen Verständnisses der objektiven Probleme auf den Träger des progressiven Bewußtseins.

Beherrschung der äußeren Welt und Pflege der inneren ergeben trotz ihrer Unvereinbarkeit im Denken der nihilistischen Elite in ihrem Zusammenwirken das, was hier unter Freiheit verstanden wird. Freiheit heißt hier Rettung der Subjektivität in einer naturhaft chaotischen Realität. Ortega y Gasset, der der Methode nach liberale, der Sache nach aber dem dekadenten Elitedenken verfallene Ideologe des modernen Bürgertums, drückt das so aus:

„Klar im Kopf ist der Mensch, der sich eingesteht, daß alles darin (im Leben, L. K.) fragwürdig ist (was ein alter Liberaler niemals gesagt haben würde, L. K.). Er wird mit dem geschärften Blick eines Schiffbrüchigen auf seine Rettung bedacht sein. Er wird das Chaos seines Lebens ordnen.“¹⁸²

Wem also die Rettung individuell gelingt, wer sich aus dem chaotischen Prozeß der gesellschaftlichen Welt, in der er schicksalhaft als „Schiffbrüchiger“ steht, herauszuhalten versteht, ist wahrhaft frei und unterscheidet sich von der Masse. Formell richtet sich der Ratschlag ebenso an alle, wie der Sklavenhändler des 18. Jahrhunderts den verschleppten heidnischen Negeren die Bibel reichte mit der Aufforderung, sich durch Bekenntnis zum Christentum die Freiheit wiederzugeben, obgleich sie wußten, daß die Gefangenen weder lesen noch eine andere Sprache als die ihrige verstehen konnten. Der „philosophische“ Aufruf an alle verschleierte die Bevorrechtung der wenigen. In ihrem Dasein, das sich von unübertrefflicher Qualität wähnt, stehen Chaos und Schicksal, Willkür und Gesetz unvermittelt nebeneinander, nur irrational und ungewollt miteinander verknüpft, traumhaft bald in dieser, bald in jener Gestalt Schrecken erzeugend, die scheinbar Sicherheit gewährende Flucht ins Innenleben ästhetisch in Bildern des Grauens zur Versöhnung gebracht wie in der Philosophie als ontologisches Wesen gerechtfertigt. Wie immer sich das dekadente Eliteindividuum zu ihnen verhalten mag, sie bleiben undurchschaute und unaufgehobene Bestimmungselemente seines Bewußtseins. Die Entfremdung in ihrer gespenstischsten, weil vom Träger am wenigsten begriffenen, am meisten illusionären und gleichzeitig extrem bejahten Gestalt drückt in genauer Verkehrung ihrer ideologischen Einbildung, sich im Besitze wirklicher Freiheit zu befinden, der herrschenden Elite das Kainszeichen auf die Stirn. Daß sich die Herrschenden, weil persönlich ungebundener als die Angehörigen der übrigen Klassen, wohler als diese fühlen, wie Marx sagt, reicht zum Verständnis dessen aus, daß sie mit allen Mitteln versuchen werden, ihre Stellung zu halten; daß sie jedoch von der, durch die Existenz dieser Klassen bedingten Entfremdung der ganzen Gesellschaft mit betroffen sind, verhängt das historische Urteil über sie, mit dieser unterzugehen.

* G. W. F. Hegel, Die Phänomenologie des Geistes, 1949, S. 147.

¹⁸² Ortega y Gasset, Der Aufstand der Massen, 1958, S. 116.

Bisher haben wir die dekadente Verinnerlichung als eine gewöhnliche Folge der nihilistischen Verneinung der positiven Werte und Tendenzen, der Geschichte als eines Raums des Kampfes um Freiheit, Fortschritt und Selbstverwirklichung des Menschen dargestellt. Aber die Hartnäckigkeit dieser passiven Einstellung zur geschichtlichen Welt und der damit zusammenhängenden Tendenz der Verinnerlichung wäre nicht zu verstehen, wenn sie nicht eine ideologisch verschleiende Aufgabe zu erfüllen hätte, die Aufgabe der „Verjenseitigung“. Wenn unsere theoretische, aus dem Humanismus resultierende Voraussetzung richtig ist, daß sich der Mensch, Gesellschaft und Geschichte ebenso wie ihre vielfältigen Probleme nur verstehen lassen durch eine energische und sich einer streng rationalen Methode bedienenden Analyse der der Subjektivität entgegenstehenden objektiven Realität, von der jene im humanistischen Weltbild als ein bloßer integrierender Teil erscheint, dann bedeutet jeder Versuch, die Problematik des Menschen von der objektiven Welt in der Richtung zum Subjektiven hin zu verschieben, ein Sichbegeben auf eine Position, die „jenseits“ aller echten und konkreten Problematik zu liegen kommt. „Verjenseitigung“ braucht keine im altphilosophischen Sinne metaphysische oder transzendente zu sein, sie kann auch darin bestehen, daß die wirklichen Probleme der Zeit wesentlich unbeachtet bleiben oder ins „Sekundäre“ verschoben werden mit Hilfe ihrer durch Verlagerung in den subjektiven Bereich „inneren Geschehens“ vollzogenen Ästhetisierung und Formalisierung. Das daraus folgende monomanische Sichbeschäftigen mit dem Ich führt zur Ausbildung einer subtil-ästhetischen Methodik der Bewertung und „Lösung“ der auftretenden Fragen, durch die die wesentlichen Gehalte der Erscheinungen unsichtbar gemacht oder wegretuschiert werden – z. B. die wichtige Tatsache der sozialen Bindung und deren Folge etwa für das Problem der Liebe in Goethes Werther –, so daß der Weg frei wird für ihre Degradation zum Objekt des „reinen ästhetischen Genusses“, oder, was dasselbe bedeutet, zu einer rein formellen Einschätzung der Erscheinungen mit einer entsprechenden Haltung auch in der Wissenschaft und der Philosophie. Die Kehrseite der nach innen weisenden Verjenseitigung der Probleme des Menschen ist also der *Formalismus*, der seinen konsequentesten, weil hier am leichtesten zu ästhetisierenden Ausdruck findet in der Kunst. Es ist deshalb, speziell im Zusammenhang mit dem Genußbegriff der Elite und ihrem Hang zur Demonstration des Höherseins, kein Zufall, daß für sie die Beschäftigung mit der Kunst von großer Bedeutung ist.

In einem scharfen Gegensatz zur dekadenten steht die *humanistische Elite*, von der im folgenden die Rede sein soll. Oberflächlich besehen, ist die humanistische Elite nicht vorzufinden, denn sie begegnet uns nirgends als besondere und geschlossene Gruppe. Auch stellt sie nicht einen bestimmten Teil einer Klasse dar wie die dekadente Elite. Sie setzt sich vielmehr aus vielerlei Elementen zusammen, die einander nicht selten in Anschauung, Zielsetzung und Habitus entgegengesetzt sind, sich kaum beachten noch kennen. Sie stellt genau besehen eine amorphe Masse von stark fluktuierendem Charakter dar. Auch ist sie, wie noch zu zeigen, höchst widerspruchsvoll und unbeständig. Zwischen Optimismus und Verzweiflung schwankend, sitzt sie zwischen allen [136] Stühlen, verfügt sie über keinerlei Machtpositionen, ist sie scheinbar ohne realen Einfluß. Und doch ist sie da und nicht ohne Bedeutung. Ja sie existiert spürbar, denn es kommt vor, daß sie den ihr entgegenstehenden Mächten Unbehagen einflößt und von diesen attackiert wird, wenn sie sich zu weit vorwagt.

Die humanistische Elite ist in der Epoche der bürgerlichen Dekadenz das Ergebnis zweier historischer Komponenten, einer negativen und einer positiven: der Zersetzung des einst eindrucksvollen und angesehenen Volkstribunentums der Arbeiterbewegung und ihrer humanistischen Ideenwelt einerseits und des Weiterwirkens eines überall in der Asche der hochbürgerlichen Dekadenz und des Nihilismus glimmenden Antinihilismus und Humanismus andererseits. Immer wieder erhebt sich der humanistische Geist; aufglimmend bei den besten Teilen der verschiedenen sozialen Schichten, Weltanschauungen und religiösen Richtungen, überall finden sich in geringerer oder größerer Zahl Individuen, die sich ihre Unabhängigkeit bewahren und sich weder mit dem Geist der nihilistischen Verneinung, noch des hochtrabenden, hohl freiheitslüsternen und bürgerlich-aristokratischen Subjektivismus abfinden können. Deshalb geht heute neben den Hauptlinien, die noch immer die politischen und weltanschaulichen Richtungen scheiden, eine sie variierende und für das Verständnis der modernen historischen Auseinandersetzungen bedeutsame Scheidelinie durch die traditionellen, sozialen

und anschaulichen Fronten quer hindurch. Und es sei zur Verdeutlichung des Problems auch noch vermerkt, daß heute das Abzeichen des Sozialisten, das sich mancher aus gewohnter Tradition noch immer stolz ins Knopfloch steckt (auch wenn dies nur geistig geschieht) kein zuverlässiges Zeichen seiner wirklich humanistischen und fortschrittlichen Gesinnung mehr ist. Mancher „Arbeiterpartei-ler“ und mancher Gewerkschafter, der sich längst hat „integrieren“ lassen und, ohne daß ihm dies voll bewußt geworden wäre, zu einem ideologischen oder praktischen Bestandteil des herrschenden sozialen Apparates geworden ist, steht mit seiner dieser neuen Situation wohl angemessenen Apathie oder gar Abneigung gegen den humanistischen Optimismus längst da, wo zur Zeit seiner kämpferischen Väter dessen Gegner standen; und mancher, manchmal sogar dem „revolutionären“ Denken mit kritischer Vorsicht begegnende und nicht selten von der Praxis der fortschrittlichen Kräfte enttäuschte Geist bewahrt sich aus einer tiefen Animosität gegen alle Entfremdung und Unmenschlichkeit heraus seine kritische Selbständigkeit und die Kraft zum humanistischen Nein, das mit dem nihilistischen nicht zu verwechseln ist.

Die Geschichte, die den Menschen durch Widersprüche, Zusammenbrüche und barbarische Rückfälle hindurch zu immer höheren Stufen der Freiheit emporführt, läßt sich nicht betrügen. Sie ist in ihrer Gesamtheit „klüger“ als ihr individueller Exponent, denn wo sie von den zur Beschleunigung ihres Prozesses berufenen Individuen betrogen wird, wo die für den Fortschritt verantwortlichen Kräfte versagen, schafft sie sich einen Ersatz, dem die Aufgabe zufällt, den Übergang zu sichern. In unserer Zeit ist die humanistische Elite dieser Ersatz. Aber sie ist Ersatz und nicht Surrogat, deshalb eine ernst zu nehmende [137] Kraft, die allein schon durch ihr Dasein, geschweige denn durch ihre, wenn auch zurückhaltende Tat zu einem wichtigen Faktor des öffentlichen Lebens geworden ist. Ihre Vertreter findet man, oft sich furchtsam tarnend, seltener alles in die Waagschale werfend, überall wo es Institutionen gibt: in den Gemeinderäten, den Schulen und Bildungsanstalten, den religiösen Organisationen, den kulturellen Vereinigungen, den politischen und allerlei unpolitischen Verbänden, selbst gelegentlich in den Ministerien usw.; und selbstverständlich findet man sie unter den selbständigen Schriftstellern, Künstlern und Wissenschaftlern.

Die humanistische oder progressive Elite ist heute ungeachtet ihrer sonstigen inneren Unterschiede und wo immer man ihre Grenzen suchen mag, die einzige wirkliche Bewahrerin des Bewußtseins von der primären Geltung und Bedeutung der großen, durchgängigen, die Totalität des Lebens, Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft als unzerreißbaren Zusammenhang begreifenden Menschheitsideen gegen die gleichzeitig nihilistischen und das Bestehende unkritisch glorifizierenden Perspektiven der dekadenten Kräfte, speziell der herrschenden Elite und der ihr folgenden Intelligenz. Daraus erklärt sich jene bekannte Beengung der humanistischen Elite, die den Grund dafür darstellt, daß sie nicht nur (wenn auch nicht immer) aus materiellen Belangen, sondern ebenso aus gesellschaftlichen ein Pariadasein führt, das allerdings eine mit Genugtuung erfüllende Kompensation findet in dem Stolz des um die verborgenen Dinge des Daseins Wissenden, des von keinem irrationalen und oberflächhaften Naturalismus (vgl. oben) Irreführten, in dem Stolz desjenigen, der, weil er sich im Verstehen um den Prozeß der Entfremdung wenigstens gedanklich heraushält, keine Schuld auf sich lädt und sich deshalb zu den menschlich „Erlösten“ zählen darf. Eine gewisse, wenn zweifellos auch nur mit Vorsicht zu ziehende Parallele zu den Heiligen läßt sich zweifellos erkennen. Aber Elite heißt hier menschliches Höhersein nicht aus bloß subjektivistisch-formalen („ethischen“) und auch nicht aus subjektivistisch-nihilistischen (dekadenten) Gründen, sondern aus inhaltlich-konkreten, die der Geschichte angehören.

Daraus ergibt sich ein weiterer Unterschied zwischen der dekadenten und der humanistischen Elite. Am „Diesseits“, an der Fülle des Jetzt und Hier orientiert, läßt sich die humanistische Elite gleichzeitig von ihm nicht täuschen und strebt darüber hinaus, in das „Jenseits“ der Utopie. Dagegen zwingt das unkritische Verhaftetsein der dekadenten Elite in demselben „Diesseits“ sie umgekehrt, sich in eine würdelose Enge des Gedankens zu begeben, wodurch sie gleichzeitig über dessen Grenzen hinausgetrieben wird in das Reich der verinnerlichten und mystifizierten „Jenseitigkeit“ des abstrakten Ich, wie wir oben zeigten. Das verschiedene Verhältnis zur gleichen „diesseitigen“ Situation ergibt eine sehr unterschiedliche, ja entgegengesetzte „jenseitige“ Haltung. Beide Formen der „Verjenseitigung“

haben ihre Gefahren, die retrograd weltverneinende und ins Innere des Subjekts weisende ebenso wie die progressive, in die Utopie vorauseilende.

Gewiß ist es die unbestechliche Sehnsucht nach humanistischer Frei-[138]heit, die das Denken der progressiven Elite über die entfremdete Gegenwart in die ferne Zukunft hinaustreibt und ihr träumerisch utopische Bilder vorgaukelt. Die Bedrohung durch die haltlose Utopie ist ein ernstes Moment in der Bewußtseinslage der humanistischen Elite, allerdings von ihren Feinden und von den pseudo-progressiven bürokratischen („sozialistischen“ und gewerkschaftlichen) Kräften gerne übertrieben, um die eigene Entartung zu verdecken. Da aber andererseits das unnachgiebige Interesse am wirklichen, heutigen Menschen und seinem Schicksal die realistische Sicht sicherstellt, d. h. die Neigung zum rationalen Verständnis der Zusammenhänge sich weder durch die herrschenden nihilistischen Einflüsse noch durch den Zug zur Utopie zerstören läßt, entsteht das für die humanistische Elite charakteristische Bedürfnis, das Jetzt und die Zukunft, die realistische Analyse des Gegenwärtigen und die daraus erfließende Konzeption des Utopischen ständig miteinander zu konfrontieren, aufeinander abzustimmen und darum auch die Utopie ständig rational zu überprüfen. Die Gefährdung durch einen lebensfremden Utopismus wird eingedämmt durch die Pflege eines streng objektiven Rationalismus, die von der humanistischen Sehnsucht angetriebene Phantasie unter die Kontrolle des prüfenden Verstandes gestellt. Die Neigung zur fortschrittlichen Utopie ist stets ein Ausdruck einer optimistischen Grundhaltung. Aber der progressive Humanismus der optimistischen Elite bleibt nicht ungetrübt. Die tiefen Widersprüche der gegenwärtigen Welt und die darin verwurzelte „Integration“ der zukunftsgerichteten öffentlichen Institutionen und Bewegungen zerschlagen die einstmalige Hoffnung der progressiven Kräfte, das Volk würde bald dazu schreiten, gegen die zersetzenden Wirkungen der Entfremdung Widerstand zu leisten; im Gegenteil trat vorerst die unerwartete Wirkung ein, daß infolge der durch das Versagen der progressiven Institutionen verschuldeten Abschwächung der Bewußtseinsbildung eine noch stärkere, noch tragischere und noch mehr zersetzende Bindung an die Entfremdung siegte. Auf diese Tatsache reagiert die humanistische Elite, die nicht zu einer einheitlichen Kraft organisiert ist und deshalb keine gesellschaftliche Macht darstellt, mit einer tiefen Stimmung der Verzweiflung und Resignation. Zwar hält sie ungebrochen an ihrem humanistischen Ideal fest, aber unter dem Eindruck der steigenden, gleichsam mit der Gewalt einer Naturkatastrophe sich durchsetzenden Vermaterialisierung, Aushöhlung und Enthumanisierung des heutigen Menschen, der zunehmenden Schwächung der Widerstandskräfte und der sich ausbreitenden Lethargie siegt allzu leicht die Neigung zur Verlegung des zu verwirklichenden humanistischen Zieles ins Optimistisch-Utopische über den realistischen Sinn und die gegenwartsgerichtete Aktivität. Da aber dieser (wenigstens zeitweilig) übersteigerte Optimismus in nichts anderem wurzelt als in der Verzweiflung, bleibt sie nicht ohne Wirkung auf diesen Optimismus, kommt es zu einer eigenartigen, obgleich mehr stimmungsmäßigen als rationalen Verfärbung dieses Optimismus: Indem das Ideal, behindert durch die Verzweiflung, sich nicht ungehemmt ausleben kann, sondern gleichsam nur gebrochen sich darbietet und nur in der fernen Zukunft verwirk-[139]lichbar erscheint, erfährt es eine Ironisierung, die im Ergebnis ein ideologisches Gebilde ergibt, das man als „ironischen Optimismus“ bezeichnen kann. In der Vorstellungswelt des ironischen Optimismus verfängt sich in dialektisch vermittelter Weise sowohl der ungebrochene Idealismus, der in die optimistische Utopie weist, als auch das aus praktischer Erfahrung mit dem entfremdeten Menschen stammende rationale Korrektiv, das den realistischen Sinn schärft, aber auch die Verzweiflung erzeugt. Ob sich der Widerspruch zwischen Idealismus und Realismus zu einem diese beiden Extreme gegenseitig korrigierenden ideologisch einheitlichen Gebilde ausformt, oder ob das progressive Eliteindividuum im bloßen Schwanken zwischen den unvermittelten Extremen, zwischen der durch die Entfremdung veranlaßten Verzweiflung und dem von der humanistischen Überzeugung veranlaßten Utopismus steckenbleibt, ist eine Angelegenheit der individuellen Reife und zeitigt die verschiedensten Mischformen.

Aber wie immer dem sei, die Spannung zwischen Optimismus und Verzweiflung, als letztere noch verstärkt durch die typische Isolierung der progressiven Eliteindividuen – im Unterschied zum Eingebundenheit der einstigen progressiven Elite in eine „Bewegung“ –, und eben auch deshalb durch das Gefühl des Bedrohtseins bis in die materielle Existenz hinein, bewirkt eine übersteigerte

Animosität gegen alles Sichexponieren und eine oft ins Pathologische reichende Unzuverlässigkeit, die interessierten Beobachtern schon oft aufgefallen ist. Die beobachtende und abwartende Kontemplativität dominiert gegenüber der von der humanistischen Anschauung geforderten Aktivität. Zudem kommt das Mißtrauen gegen die progressiven Institutionen, die geschichtlich versagt haben, so daß sie nicht als Halt oder Heimat, die Schutz gewähren und eine relativ gefahrlose Aktivität ermöglichen, empfunden werden; und dies mit großem Recht, da ihnen das einstige Solidaritätsgefühl längst verlorengegangen ist und sie jeden seinem Schicksal überlassen, der es wagt, sich zwischen die Stühle zu setzen, d. h. die bürokratisch erstarrte Linie zu verlassen. Es verwundert daher nicht, daß gerade bei den stärkeren und ausdauernderen Naturen im Gegensatz zu den schwächeren, bei denen die Verzweiflung den Optimismus unschwer übertönt, der Ausweg der gedanklichen Beschäftigung mit dem Hoffend-Utopischen gewählt wird, das dann leicht einen irrational-träumerischen und spielerischen Charakter annimmt. Unter günstigeren und ermutigenderen Bedingungen pflegt sich dann das typische Elitebewußtsein, das wir mit der Tendenz zur gegenseitigen Korrektur der sonst oft auseinandergerissenen Extreme von Realismus und Utopismus umschreiben, wieder zu normalisieren; aber was begrifflich, d. h. im Versuch der theoretischen Erkenntnis des eigentlich Typischen in der Erscheinung der progressiven Elite als das „Normale“ erkannt worden ist, braucht nicht im jeweils veränderten Raume des gesellschaftlichen Geschehens sich durchzusetzen, denn das Abnormale einer gesellschaftlichen Situation vermag selbst die stärksten Tendenzen zum Typischen und damit „Normalen“ aus der Bahn zu werfen. Das Pendeln zwischen dem Hang zum Utopismus und dem Hang zu seiner ständigen Korrektur mag mit einem gewissen Recht [140] der humanistischen Elite als Schwäche ausgelegt werden; im ganzen besehen wurzelt gerade in der Orientierung auf das Utopische die unzweifelhafte Überlegenheit dieser Elite über die zwar aktive, aber (mit Ausnahme besonders begabter Fälle) überwiegend in bloße Scheinaktivität versinkende, weil ohne sichtbaren Erfolg und Fortschritt sich im Kreise drehende „progressive“ Bürokratie. Denn in der Neigung der Einbeziehung der mehr oder weniger utopischen Zukunftsvorstellungen in ihr Urteil hat die Elite ein zuverlässiges humanistisches Meßgerät und Korrektiv für ihre Analyse der im Raume der unhumanen Entfremdung sich bewegenden historischen, sozialen und politischen Geschehnisse. In einer Zeit des alles entnervenden, weil längst der Situation der Entfremdung „integrierten“ bürokratischen Praktizismus, in dem sich nichts anderes äußert als das geistlose Unterliegen unter die unmenschlich verdinglichte Struktur unserer Lebensverhältnisse, wird der humanistische Utopismus, selbst da, wo er überhandnehmen sollte, zu einem unentbehrlichen Hilfsmittel im Prozeß der Katharsis jener, die sich gedanklich herauszuhalten versuchen; er stellt selbst in seiner übersteigerten Form den geringeren Fehler dar. Darin liegt trotz aller ihrer aufgezeigten Schwächen das wirklich Progressive der humanistischen Elite.

Es sei gestattet, am Schluß noch einen Hinweis zu geben, der auf die komplizierte Situation der humanistischen Elite ein interessantes Licht wirft. Es kann passieren, daß die Existenz dieser Elite zu einem regressiven Moment im Gefüge der modernen dekadenten Gesellschaft wird. Das ist der Fall, wenn sie wegen ihrer Neigung zum Verharren in vorsichtiger und abwartender Passivität Narrenfreiheit zugestanden erhält in der Absicht der Demonstration einer konsequent demokratischen Freiheit mit Hilfe des Beweises der Existenz einer progressiven Opposition. Es geht hier nicht darum zu diskutieren, ob wir diese Freiheit besitzen oder nicht, sondern darum, daß bestimmte Mächte daran interessiert sind, sie zu demonstrieren, bei gleichzeitiger Neigung, sie nicht sehr ernst zu nehmen. So wird die Existenz der progressiven Elite leicht zum Feigenblatt regressiver Tendenzen. Die progressive Elite, die über alle Gebiete der Tätigkeit und der Kultur verstreut ist, tritt, sofern sie sich der ihr eigenen Mäßigung befleißigt, ungestört als die personelle Verkörperung der demokratischen Möglichkeit des Andersdenkens und der oppositionellen Kritik in das Bewußtsein der Öffentlichkeit. Wo als Folgen der humanistischen Gesinnung die materielle Not, der materielle Ruin, die gesellschaftliche und kulturelle, nicht selten den Beruf ergreifende Isolierung, das Schicksal des Verschwiegenwerdens, des Rufmords und der höhnischen Verweisung in das Niemandland der „genialischen“ Narretei auftreten, erzeugt die sonstige Duldung den Schein der Selbstverschuldung infolge des „radikalen“ Übereifers; es gibt keinen Schuldigen, keinen Feind der geltenden Freiheit, außer den, den es trifft. Die öffentliche Meinung ist so gut auf das Mitmachen präpariert, daß sie nicht erkennt, wie sehr die „normale“ Opposition zum Unterschied der eigenwilligeren keine ist, weil man ihrer bedarf,

um das Gegebene gegen allen Humanismus abzuschirmen. Der Nonkonformismus der an sich verängstigten und [141] machtlosen progressiven Elite hat zwei Seiten: neben der gewollt progressiven eine unbewußt regressive. Nur wo diese Elite sich mit den fortschrittlichsten Kräften unserer Zeit, mögen diese selbst weitgehend entwurzelt sein, sich verbündet, um sie von innen her zu erneuern, erfüllt sie ihre historische Mission, ohne daß sie mißbraucht werden kann. Das Spannungsfeld, in dem die demokratische Diskussion um die Probleme des Humanismus sich abzuspielen hat, ist durch drei Pfeiler gekennzeichnet: durch den echt Christlichen, echt liberalen und echt sozialistischen Humanismus.

Wo das Denken die Grenzen dieser drei Formen des Humanismus überschreitet, da verfällt es der nihilistischen Dekadenz. Historisch besehen besteht seine Tragik im Klebenbleiben am Jetzt, d. h. darin, daß die Geschichte über seine Intentionen hinwegschreitet; die Tragik der humanistischen Elite dagegen in dem, was Hegel die „Tragödie des Sittlichen“ genannt hat. Im Zusammenstoß zwischen dem humanistischen Ideal und der entfremdeten Wirklichkeit unterliegt subjektiv stets der Träger des Ideals, woraus sich seine nicht seltene Neigung erklärt, sich furchtsam zu unterwerfen, wenn vielfach auch nur vorübergehend und zum Schein. Brechts Galilei ist eine treffende Illustration hierzu. Gleichzeitig ist der tragische Zusammenbruch deshalb nur scheinbar, weil er ein notwendiges Element im Prozeß des Ganzen und seiner Bewegung zu immer höheren Formen auf dem Wege des Fortschritts ist. Die Tragödie des humanistischen Individuums ist in Wahrheit die Tragödie der untergehenden Gesellschaft, weil sie es ist, die auf die Dauer besiegt wird. Der im Kampfe um eine bessere Welt tragisch Gescheiterte ist nicht gescheitert, weil die Gesellschaft ihn ablehnt, sondern weil er die Gesellschaft ablehnt. Seine Tragik ist der Beweis seines historischen Rechts und seines schließlichen Sieges. Indem er die Gesellschaft, in der er lebt, ablehnt, durchschaut er sie. Der Angepaßte ist der total Entfremdete, der über den ihm gesetzten Horizont nirgends hinausblickt. Selbst der untätige Oblomow ist, indem er aus der gewohnten Ordnung herausfällt, wissender als die anderen, was ihn wiederum davon abhält, sich einzuordnen. Seine Passivität ist nicht Kontemplation, sondern Aktivität im Durchschauen, während die nihilistische Aktivität sich nur um das Subjekt bewegt, in der kontemplativen Passivität der entfremdeten Welt gegenüber ausmündet.

[143]

Das bürgerliche Menschenbild unserer Zeit

In der Aufstiegszeit des Bürgertums, vornehmlich des 18. Jahrhunderts und teils noch etwas darüber hinaus, malten die bürgerlichen Ideologen ein hoffnungsvolles und begeistertes Bild des künftigen Menschen und seiner Freiheit. Das freie Individuum sollte eine harmonische bürgerliche Gesellschaft begründen, hierbei in wirtschaftlicher wie persönlicher Beziehung profitierend, zu einer vollgestaltigen und ganzheitlichen Individualität sich heranbildend. Inzwischen hat man erkannt, daß kraft bestimmter Tatsachen die Bewegungsfreiheit des Individuums allein das große Ziel der humanistischen Träume nicht verwirklicht. Die bürgerlichen Denker seit Rousseau und Condorcet bis Theodor von Schön und Lorenz von Stein haben die Vorzeichen falsch gesetzt: Nicht die Freiheit des Individuums erzeugt die harmonische Gesellschaft, sondern die Harmonie der Gesellschaft erzeugt die Freiheit des Individuums. Wo die Gesellschaft nicht harmonisch ist, da kann auch das Individuum nicht wirklich frei sein. Zu allen Zeiten galt das als „natürlich“, normal, unabwendbar, was gerade bestand, woran man sich gewöhnt hatte. Man merkte eben wegen dieser Gewöhnung nur selten, wie das Bedürfnis, in der gewohnten Ordnung zu verbleiben, einem nicht gerade volkszugewandten Interesse entsprach. Ähnlich ist es auch in unseren Tagen. Es mag sich längst so viel geändert haben, daß die alten Bedürfnisse den neuen kraß widersprechen, der alte Leib mag noch so heftig nach der Erschaffung eines frischen verlangen – die ausströmende Pestilenz des Verfalls erscheint jenen als angenehmer Wohlgeruch, die sich als seine Nutznießer in ihm wohlfühlen, vergleichbar den Jägern, denen nach einem Worte des geistvollen Erasmus von Rotterdam der Gestank des Abfalls ihrer Hunde wie wohlriechender Balsam vorkommt. Nur macht man sich keine „Illusionen“ mehr, wie einst in der Zeit des optimistischen Kampfes im Dienste der Errichtung der bürgerlichen Gesellschaft. Aber auch diese „Illusionslosigkeit“ ist ein Zeichen des Verfalls. Nicht nur an sich, sondern auch deshalb, weil sie damit einhergeht, daß die Verfallserscheinungen nunmehr neuerdings zum schlechthin „Naturgemäßen“ erhoben werden, Schicksalslehre und Sündenfall sich zum Beweise anbieten und hohnvoll der „Utopie“ einer künftigen besseren Gesellschaft die wirkliche Utopie vom ewigen Bestehen des Bestehenden entgegengehalten wird. Es mag sich dies oder jenes ändern und an die Grenzen des Heute pochen, es gilt nicht als „wesentlich“, denn [144] was stets bleibt, das ist nach dieser Ansicht „der“ Mensch, düster und gemein, bestenfalls moralisch getüncht und der polizeilichen Ordnung gehorchend.

Die optimistische Vorstellung der alten Humanisten von der künftigen Entwicklung des Menschengeschlechts litt vornehmlich daran, daß sie sich zum kapitalistischen Eigentum völlig unkritisch verhielt. Ihre Idee von der künftigen Teilnahme aller Menschen am wirtschaftlichen Wohlstande und der daraus resultierenden Entwicklung der menschlichen Individualität war daher abstrakt und unbestimmt. Ebenso wie sie in der Arbeitsteilung nur eine reichumsvermehrnde Kraft erkannten, aber die unmenschliche, weil die individuelle Persönlichkeit zerstörende und deformierende Wirkung übersahen – von einzelnen Ausnahmen wie Rousseau, Linguet, Ferguson, Schiller abgesehen –, so übersahen sie die in der Entwicklung des kapitalistischen Betriebes und der kapitalistischen Gesellschaft liegenden verhängnisvollen Folgen.

Es ist nicht allzuviel gesagt mit der Feststellung, daß unsere Zeit krankt an einem niemals vorher in dieser Kraßheit sich darbietenden Widerspruch zwischen der Höhe der geistigen und technischen Errungenschaften auf der einen Seite und der Niedrigkeit, ja Brutalität der von Klassengegensätzen zerfressenen menschlichen Existenz auf der anderen. Die Tragik in der Lage des heutigen Menschen empfindet so gut wie jeder, sie ist auch zu augenscheinlich geworden, um verleugnet werden zu können, nur die „Deutung“ ist sehr verschieden. Theodor Plievier hat diese Tragik in einer Rede vor Studenten der Westberliner Universität folgendermaßen umschrieben:

„Wer bedroht die Kultur? ... Kulturloses Verhalten in einem Lande, das auf Traditionen zurückblicken kann, ist schlimmer als es in unberührt gebliebenen Gebieten sein würde. So ist der aus einem hochzivilisierten Lande kommende niveaulose Filmstreifen übler als die Kanalisationslosigkeit in einem öden Steppengebiet; und die Intoleranz, wenn sie von einer Kirche ausgeht, ist ein schlimmeres Übel als die von einer schon an sich unduldsamen Diktatur geübte Intoleranz ... In dieser Stunde ist das Notwendige ins Auge zu fassen und festzustellen, woher die Bedrohung der Kultur kommt und welche

Mächte es sind, die die Entwicklung des Menschen hemmen, die ihm das menschliche Gesicht nehmen und ihn auf die Ebene des Tieres zurückwerfen. – Auf die Ebene des Tieres: Man besuche die Elendsquartiere der großen Städte, man blicke hinein in die Wohnbaracken im Schatten der großen Schornsteine, man betrachte die Kinder, denen als letzter Spielplatz die Schlackenhalde geblieben ist; es kann aber auch die Zweieinhalb- und Dreieinhalb-Zimmer-Wohnung mit WC, Bad, Kochnische und elektrischer Installation sein, in der der technische Beamte oder der schwer arbeitende und besser verdienende Mann vom Fließband wohnt, dorthin schicke man den Psychologen, dann wird er in sehr vielen Fällen feststellen müssen, daß die dort bekannten Bedürfnisse kaum jene übersteigen, die wir mit dem Tiere gemein haben, und wenn da-[145]zu noch das Verlangen nach etlichen standardisierten Genüssen kommt, ist damit nichts gebessert; und wenn sich uns dazu in Lautsprecherstärke eine standardisierte ‚öffentliche Meinung‘ entgegenstellt, so ist das Elend voll zu ermessen, und auch die stündlich steigende Flut wird sichtbar, die vorbestimmt scheint, die Restbestände menschlicher Kultur zu verschlingen.“

Nun, man hat die „Psychologen“ „dorthin“ geschickt, wie Plievier fordert, die ehrlicheren unter ihnen sind sogar selbst hingegangen, um die Wahrheit zu suchen; aber sie haben, geblendet von der oben geschilderten Tatsache der Entfremdung, eben nichts oder nur sehr wenig gesehen. Beispiele wie Bednarik, Schelsky mit ihrer Jugendsoziologie, ein René König mit seiner Familiensoziologie und viele andere „empirische“ Soziologen, Psychologen und Anthropologen: Sie haben mit einem gewaltigen Aufwand von Fragebogen, Methodik und „Exaktheit“ massenhaftes und wertvolles Material beigebracht, das seiner wirklichen soziologischen Verarbeitung harret, im übrigen haben sie kaum die Oberfläche geritzt. Wir sprechen nicht von ihren zahlreichen Irrtümern, die notwendig daraus resultieren müssen, daß sie die einfachsten Grundtatsachen unserer gesellschaftlichen Ordnung übersehen, wir sprechen von ihren Befangenheiten im Denken der Entfremdung. Auf einzelnes, sofern es unser Thema berührt, kommen wir noch zurück.

Gehen wir in unserer Betrachtung von einem Phänomen aus, dessen Existenz allgemein zugegeben wird – und das ist schon ein großer Vorteil. Wir meinen die Vermassung und Uniformierung des heutigen Menschen.

Die Tatsache der Uniformierung der Menschen in unserem Jahrhundert gibt sich mit einer solchen Aufdringlichkeit, daß sie heute niemand mehr zu leugnen oder in ihrer Bedeutung auch nur zu verkleinern wagt. Allerdings versuchen die Verteidiger des Seienden, und unter ihrem Einfluß nicht wenige „Oppositionelle“, das damit verknüpfte Problem auf einen möglichst neutralen Boden zu schieben, um so den Anschein zu erwecken, ob wir es im Falle der Vermassung, Entgeistigung und Entindividualisierung des Menschen mit einer Art Naturkatastrophe zu tun hätten, allein verschuldet durch die objektive Dinglichkeit der modernen „industriellen Gesellschaft“ und ohne jegliches Zutun, ohne jegliche Schuld des Menschen. Hier wird die Tatsache der Entfremdung, ihr Einfluß auf die bürgerliche Vorstellungswelt besonders deutlich sichtbar. Man spricht von der „Vermassung in der technischen Gesellschaft“ und tut so, als ob ein riesiger Heuschreckenschwarm über Nacht und gegen alles menschliche Erwarten unsere armen „Kultur“länder überfallen und die üppig wuchernden Blüten des geistigen und sittlichen Lebens des Volkes kahlgefressen hätten. Fragt man aber nach der Ursache der Vermassung, so erhält man die tiefsinnige Erklärung, sie käme aus der „Massengesellschaft“, vergleichbar der Erklärung der Leibschmerzen aus dem schmerzenden Leibe.

[146] Zunächst ist hierzu zu sagen, daß es sich in Wahrheit genau umgekehrt verhält, d. h. daß das Anwachsen des städtischen Lebens infolge der industriellen Entwicklung der Gesellschaft nicht von vornherein und unbedingt zur entindividualisierenden Vermassung des Menschen führen muß. Und vor allem, daß selbst unter der gegebenen Voraussetzung der heute bereits erreichten Höhe dieses Zustandes eine grundlegende Änderung möglich ist, nicht zuletzt mit Hilfe genau derselben technischen Mittel, die zur Grundlage für das Phänomen der Vermassung geworden sind. Wir sagen ausdrücklich, daß sie zur Grundlage dafür geworden sind und nicht, daß sie sie, vergleichbar unmenschlichen technischen Gespenstern, aus eigenem „erzeugt“ haben. Die übliche verdinglichte und entfremdete Ausdrucksweise ist nur ein allzu deutliches Zeichen für die Verdinglichung und Entfremdung unseres Denkens. Was aus der Technik wird, welche gesellschaftlichen Erscheinungen sie zur

Folge hat, darüber entscheidet der gesellschaftlich organisierte Mensch, in unserem Falle die kapitalistische Gesellschaft und die in ihr herrschenden Kräfte.

Verstädterung des modernen Lebens und Vermassung decken sich nicht einmal begrifflich und können in der gesellschaftlichen Realität sehr Verschiedenes bedeuten. Es ist nicht zu bestreiten, daß die Verstädterung sich nicht zuungunsten des Menschen ausgewirkt hat. Sie hat ihn dem „Idiotismus des Landlebens“ (Marx*), das nur träumerische Romantiker von der Perspektive ihres Ferienaufenthaltes mit einem Schleier der Verherrlichung umgeben können, entrissen und ihn in Verbindung mit dem Puls höherer Kunst und intensiveren sozialen und individuellen Lebens gebracht. Wenn die liberalen Verteidiger des Kapitalismus aus durchsichtigen Gründen die wirtschaftlichen Seiten der heutigen Gesellschaft positiv beurteilen, aber gleichzeitig im Gegensatz dazu dem Pessimismus huldigen und die dunklen Seiten des heutigen Lebens verabsolutieren, so verabsolutieren sie nur unter dem Drucke der Entfremdung, der sie sich am allerwenigsten entziehen können, die Auswüchse ihrer eigenen kapitalistischen Klassenordnung. Nicht alles ist an der heutigen „Massengesellschaft“ schlecht. Bedeutende und konsequente Kritiker des Kapitalismus waren es, die z. B. die disziplinierende Wirkung des kapitalistischen Großbetriebes, durch die der alte mittelalterliche, irrationalistisch geprägte Schlendrian überwunden wurde, bejahten, und was könnte nicht alles an Großartigem bei einer natürlichen Harmonisierung des diszipliniert Apollinischen mit dem genießerisch Dionysischen für den Menschen dabei herauskommen; auch die weite Verbreitung der Presse und anderen Lesestoffs, Film und Rundfunk haben trotz ihres weitreichenden Mißbrauchs zur Erweiterung des Horizonts viel beigetragen; das demokratische Wahlrecht, das typische Produkt der warenproduzierenden Massengesellschaft, hat trotz seines Abgleitens auf das Niveau eines Stammtischvereins eine bedeutende Wirkung auf die Bewußtseinsbildung des modernen Menschen gehabt. Auch in vielen anderen Beziehungen hat die Stadt dem Menschen manche Vorteile und eine beachtliche Bereicherung seines Lebens gebracht. Ein Mozartkonzert, das über den Rundfunk eine Million Menschen erreicht, ist ein „massenhaftes“ [147] Ereignis und trotzdem genau das Gegenteil von Vermassung. Daß es sich aber faktisch weitaus weniger anhören, ist nicht die Schuld der Stadt oder der „Massengesellschaft“, sondern bestimmter, aus der Klassenstruktur der Gesellschaft sich ergebender Faktoren. Ein angeblich „für alle Zeiten unlösbares“ Problem der Vermassung im Sinne der Überschattung des individuellen Seins durch das „Massendasein“ und seine verheerenden Merkmale gibt es nicht und erhält nur da den Charakter eines „naturgesetzlich“ wirkenden Schicksals, wo die Klassengesellschaft kein ernstes Interesse an der Änderung dieses Zustandes hat und die Unterworfenheit des Menschen unter den geistigen Zustand der kapitalistischen Entfremdung selbst die weitaus am meisten betroffenen und leidenden Klassen irreführt und wehrlos macht. Denn wo die Entfremdung zu einer undurchdringlichen Mauer in der Bewußtseinsbildung unserer Zeit geworden ist, die selbst die „gebildeten Schichten“ nicht übersteigen können, da benützen die daran interessierten gesellschaftlichen Mächte das Dunkel, um den Zustand der Vermassung nur noch zu verfestigen.

Das Problem der Vermassung ist ein sehr ernstes Problem. Aber es existiert nicht in der oberflächlich-entfremdeten Gestalt einer gleichsam unmenschlichen „Naturgesetzlichkeit“, sondern nur in jener der Auswirkung einer materialistisch-egoistisch organisierten Individualgesellschaft. Unter der für die kapitalistische Gesellschaft geltenden Voraussetzung der „allgemeinen Konkurrenz“, des Kampfes aller gegen alle, gilt die Erwartung, daß sich der „Tüchtige“ durchsetzt, d. h. der dem egoistisch-kapitalistischen Lebenskampfe am besten Angepaßte. Der Notwendigkeit, sich an diesem Kampfe zu beteiligen, kann sich niemand entziehen, und so wird jener Menschentyp en masse gefördert und gezüchtet, der abseits aller geistig-sittlichen Menschenbildung sich zum egoistisch-vermaterialisierten homo oeconomicus degradiert, sei es dadurch, daß er als Knecht der kapitalistischen Profitmaschinerie „Herr“ sein möchte, sei es, daß er als spezialistisch-vereinseitigter Verkäufer seiner Arbeitskraft seinem Lebensunterhalt nachläuft. In beiden Formen kommt er menschlich nicht zu sich.

Die Anpassung des Individuums an die Erfordernisse des Lebenskampfes im Kapitalismus muß erkaufte werden durch den Verzicht auf die allseitige Ausbildung der individuellen Kräfte und

* MEW Bd. 4, S. 466.

Begabungen, durch die Entpersönlichung und Entindividualisierung des Individuums. Suchen wir den wahren und wirklichen Grund für die Erscheinung der Vermassung, so ist er hier und nirgends anders zu finden. Vermassung entpuppt sich hier im ganzheitlich begriffenen soziologischen Zusammenhang von gesellschaftlicher Struktur und der konkreten Erscheinungsweise des menschlichen Lebens als ein Zustand, der sich notwendig aus dem Prozeß der Entindividualisierung des Menschen unter der Bedingung einer extrem individualisierten Ordnung ergibt. Der dialektische Umschlag des extremen Individualismus in eine extreme Entindividualisierung vollzieht sich durchaus organisch und wird naturgemäß gefördert durch eine die Tätigkeit immer weiter spezialisierende Technik, deren Wirkung auf die menschliche Individualität nach derselben Richtung geht wie beim bürgerlich-individualistischen Kampf aller gegen alle. Aber es ist hierbei nicht zu übersehen, daß die egoistisch-individualistische Beziehung der Individuen untereinander die primäre Bedingung darstellt für die oben geschilderten entindividualisierenden Auswirkungen. Die „vermassende“ Wirkung der Technik in Arbeit und Beruf ließe sich einigermaßen ausgleichen durch eine sinnvolle Ausnützung der Freizeit (was allerdings unter den bisherigen Verhältnissen kaum denkbar ist), dagegen läßt sich der Prozeß der Entindividualisierung im Gefolge des kapitalistischen Individualismus nur aufheben auf dem Wege der Begründung einer neuen gesellschaftlichen Ordnung, in welcher individuelle Freiheit mehr bedeutet als die Möglichkeit der Anpassung an eine entpersönlichende Sozialstruktur.

Aber diese extreme Vermassung des Menschen, die auf einem extremen Individualismus ruht, bekommt in diesem Zusammenhang der Extreme erst ihre Festigkeit durch die „Kultur“, die sie gleichzeitig produziert, d. h. durch jenen geistig-geistfremden Unterhaltungs-, Zerstreungs- und sogar Bildungsbetrieb, der nicht bloß beschäftigt, ablenkt, den Schein des Ausgleichs zur bildungsfremden Arbeitszeit erzeugt, sondern darüber hinaus den Menschen einer bestimmten Denkweise, einer bestimmten ideologischen Vorstellungs- und Glaubenswelt unterwirft. Durch diese ideologische Welt wird er gehindert zu sehen, Wahrheit zu erkennen, ja noch mehr als das, nämlich unsichtbar geleitet und in allen seinen Regungen kontrolliert. Wie einerseits die Vermassung ein Zustand ist, der sich aus der kapitalistischen (!) Individualisierung ergibt, so wird sie andererseits zu einem Faktor, dessen sich die bewußten Interessenten wie auch die unbewußt agierenden Unterworfenen unter den vermassenden Entfremdungszustand bedienen, um „Kultur“ in allen ihren Zweigen gerade so werden zu lassen, wie es der Vermassung am besten entspricht. „Kultur“ wirkt daher nicht entgegen, sondern tut mit, macht sich schuldig, wobei die Ausnahmen, sofern sie erkennbar auf anderes als auf das Gegebene tendieren, der Diffamierung, der Ausstoßung oder bestenfalls der Bestrafung durch Schweigen anheimfallen. Und indem die „Kultur“ das Individuum in bestimmte Bahnen zwingt, läßt sie ihm die Freiheit, zwischen dem „vielfältigen“ Einheitlichen frei zu wählen, darauf vertrauend, daß es in seinem Zustand des Vermaßtseins genau das „frei“ wählt, was man ihm an vermassenden Kulturzeugnissen anbietet. Zu dieser Welt des übermächtigen ideologischen Einflusses, der dem einzelnen kaum eine wirkliche Wahl läßt, gehört eben die Aufrechterhaltung des Scheins der Freiheit, die ihm in umso stärkeren Strömen zuzufießen scheint, je hilfloser er gegenüber den Mächten des Schablonenhaften und Kontrollierenden wird. Er wird nicht wie der Sklave oder Leibeigene sichtbar durch äußere Unterdrückung in die Masse hinabgeworfen, sondern durch das ihm unbewußte Erzwingen einer individuellen Freiwilligkeit, die genau das zu denken, zu wollen und zu tun ihn veranlaßt, was zu denken, zu wollen und zu tun eine entfremdete Welt von ihm erwartet.

Man rede von „Vermassung“ nicht so, als ob uns nur noch die Auflösung der großen Städte nach einstigem anarchistischem Ideal vor ihr [149] retten könnte. Aber auf wen soll man hoffen? Etwa auf die „kulturtragenden Schichten“, wie Bednarik in seinem Buche über den jungen Arbeiter von heute meint? Das ist aussichtslos, denn sie sind, wie Heydorn in einer Rezension dieses Buches richtig bemerkt, „selber zu Tode erkrankt“, d. h. den aufgezeigten Tendenzen der Entfremdung und Vermassung weitgehend unterlegen. Unfähig, das Problem der Entfremdung auch nur als solches zu erkennen; zernagt von einem tiefen Unglauben an den Menschen, wodurch jeder echte Humanismus und Reformwille, wie selbst jede volksbildnerische und pädagogische Energie zunichte gemacht wird; eingesponnen in das luftige Gehäuse einer einsamen und irrationalistischen Innerlichkeit, von der aus sich die Welt nur mit „Ironie“ verstehen, d. h. nicht verstehen läßt; einer „Ethik“ frönend, die die

Welt in zwei Teile zerreißt, in eine Sphäre des leeren „Sollens“ und in eine solche des brutalen „gesetzlichen“ Geschehens; kurz, selbst zutiefst leidend und ungläubig geworden, ist diese Schicht nur Ausdruck der allgemeinen Dekadenz, und weder Kraft noch Ziel sind ihr in dem Maße eigen, daß sie in der Lage wäre, die heutige Gesellschaft aus ihrem Krisenzustand herauszuführen. Die tödliche Krankheit unserer Zeit macht vor den scheinbar „ber den Dingen“ stehenden Kulturtrgern nicht halt. Sie zerrt sie in ihr Fieberreich und besticht sie, wenn es gut geht, mit schalem „Lebensgenuß“.

Die Dekadenz wird am sichtbarsten im Fallenlassen des einstigen optimistischen Menschenbildes, das als „vulgär-liberalistisch“ verhöhnt wird, nicht ahnend, daß der ebenso einseitig-undialektische Pessimismus von heute nicht weniger einer vulgär-liberalen Denkweise entspringt, wengleich mit umgekehrten Vorzeichen. Die Änderung der Vorzeichen kommt daher, daß der einstige Liberalismus auf der Linie des bürgerlichen Aufstiegs lag, der jetzige dagegen auf der Linie des bürgerlichen Abstiegs zu liegen kommt.

Der Karren ist so sehr verfahren, die echt humanistischen Ansichten sind heute so wenig bekannt und diskutiert, daß es am besten ist, wenn wir die Geduld des Lesers etwas auf die Probe stellen und die Frage nach dem „Wesen“ oder der „Natur“ des Menschen grundsätzlich aufwerfen.

Zunächst eine allgemeine Bestimmung, die sich kurz mit der weitverbreiteten Ansicht beschäftigt, daß der Mensch ein „von Natur aus“ verdorbenes und böses Geschöpf sei. Hinweise der Psychologie auf das Triebhafte im Menschen, das stets die dünne Decke der kulturellen Disziplinierung durchbricht, der Theologie auf die tragische Sündhaftigkeit des Menschen, solange er im Irdischen wandelt, der Anthropologie und einer Art anthropologischer Philosophie auf das ewig Tragische im menschlichen Leben, auf „die wahre Tragödie des Menschen, aus dem Grunde eines dämonisch unergründlichen Seins wirklich erfahren“¹⁸³, sollen den humanistischen Optimismus gegenstandslos machen. Alle diese Ansichten verabsolutieren innerhalb der tatsächlich widerspruchsvollen, weil aus den beiden Elementen der Ichhaftigkeit und der Sozialbezogenheit sich zusammensetzenden Existenz des Menschen jene lebhafteste Seite, die unter bestimmten Umständen zur dominierenden wird und hier all das hervorbringt, was wir das „Böse“ zu [150] nennen pflegen. Auf dem Boden der Ichhaftigkeit des Menschen und besonders da, wo diese in einen offenen Widerspruch zur Sozialbezogenheit des Menschen gerät, entsteht jene bersteigerung von „Trieb“, „Sünde“ und „Tragik“, durch die diese Momente leicht als die für die menschliche „Natur“ wesentlichen erscheinen und den der modernen Dekadenz unterlegenen Ideologen verleiten, ein durch und durch düsteres Menschenbild zu zeichnen. Daß wir es hierbei mit einer Erscheinung der modernen Entfremdung zu tun haben, beweist nicht zuletzt die Tatsache, daß die bedeutenden Dichter und Menschenschilderer nichts von der „naturbedingten“ Bösartigkeit des Menschen gemerkt haben. Goethe und Schiller, Shakespeare und Balzac, Tolstoi und Ibsen, sie alle haben sehr ausführlich das Böse im Menschen geschildert, aber niemals die Auffassung vertreten, daß dieses Böse *schlechthin* mit dem Wesen des Menschen gleichzusetzen sei.

Erst den liberalen und den unter ihrem Einfluß stehenden „sozialistischen“ Ideologen – von den halb- oder ganzfaschistischen nicht zu reden – ist es vorbehalten geblieben zu „bersehen“, daß die Erscheinung des Bösen eine Folge antagonistischer Klassenverhältnisse und selbst von dialektischer Zwiespältigkeit ist: Das „Gute“ für die herrschende Klasse ist immer oder zumindest fast immer eine Erscheinungsform des „Bösen“ für die unterdrückten Klassen und umgekehrt. Erst in den widerspruchsvollen und verworrenen Knotenpunkten sozialer Bezüglichkeit stellt sich das konkrete Problem, das die Hypertrophie des Bösen provoziert, zumeist sogar gegen die bewußte Absicht und Zielsetzung des Menschen. Das Tragische liegt nicht in der Natur des Menschen, sondern in den auf dem historischen Wege zum Höheren unvermeidlich entstehenden Widersprüchen seines Lebens und in den einander widerstrebenden Mitteln, mit denen die entgegengesetzten Kräfte im historischen Wirkungsraume dieser Widersprüche ihre Kämpfe austragen. Das Tragische ist also eine historische Gegebenheit, der gegenüber sich die eigentliche und ursprüngliche Natur als bloße formale und neutrale Voraussetzung verhält. Es hängt weitgehend vom historischen Menschen ab, welche Formen es

¹⁸³ H. Weinstock, Die Tragödie des Humanismus, 1953, S. 252.

annimmt und wie er mit den Düsternissen des Lebens fertig wird. Die Erklärung des Tragischen und damit auch des Bösen aus einem „dämonisch-unergründlichen“ und unüberwindlichen Sein kann nur die ideologische Funktion erfüllen, die düsteren Verhältnisse der heutigen Klassengesellschaft in einem Licht erscheinen zu lassen, durch das die Verantwortung der Verantwortlichen sistiert und ihre Schuld durch die „tragische Schuld der menschlichen Existenz“ freigesprochen wird.

In Wahrheit wurzelt die „tragische Schuld“ im Gefühl der Verlorenheit und Ausweglosigkeit des *bürgerlichen* Menschen. Die dialektische Kehrseite der optischen Bejahung der bürgerlichen Gesellschaft ist die Verzweiflung, die ideologisch in das „Wesen“ des Menschen hinaufgehoben wird. Diese Stimmung der Verzweiflung kann verschiedene Formen annehmen, unter denen sich der Hauptsache nach zwei grundlegende unterscheiden lassen. Die eine ist die des grundsätzlichen Pessimismus, mit der wir uns in diesem Abschnitt ausführlich beschäftigen. Die andere die des Pseudooptimismus: Die Verlorenheit des Menschen [151] soll gemildert werden durch die individuellen Kräfte der Entscheidung für das Gute; die Lösung wird hier ins rein Subjektive verlagert, das Tragische in der „Situation“ des Menschen bleibt aber unberührt. In dieser Denkweise finden wir eines der wirklich tragischen Einfallstore für das Unterliegen unter die entfremdete und verdinglichte Vorstellungsweise der kapitalistischen Gesellschaft, wofür sich gerade der „ethische Sozialismus“ als schlagendes Beispiel erweisen wird.

Man kann sagen, daß innerhalb der großen Richtung der dekadent-kapitalistischen und pessimistischen Philosophie der Existentialismus nicht nur die geistvollste und subtilste ist, sondern trotz seiner Verkehrung und Verzerrung des Menschenbildes ins Nihilistische der Wahrheit am nächsten kommt. Die Verzerrung liegt auch bei ihm nicht zuletzt in der Verabstrahierung bestimmter Züge der heutigen Dekadenz ins Allgemeine und Überhistorische. Aber wesentlich erscheint sie in zwei Momenten: in der Negierung des historischen Seins als des eigentlichen Seins des Menschen – die eigentliche „Existenz“ wird hinter der geschichtlichen und gesellschaftlichen Wirklichkeit gesucht – und in der radikalen Versubjektivierung des menschlichen Individuums, wodurch dieses als ein vollkommen einzeltes und auf sich gestelltes Atom erscheint. Wir können darauf hier nicht näher eingehen. Gegenüber den meisten nichtexistentialistischen Richtungen des Pessimismus und Nihilismus erweist sich aber der Existentialismus in einem überlegen. Während jene oft nur ins Deklamatorisch-Leere verfallen, erfaßt der Existentialismus oft, wenn auch in einer verdeckten und verzerrten Weise die Phänomene der Entfremdung und Verdinglichung und stellt sie in seiner abstrakt-eigenwilligen Sprache scharfsinnig dar. In dieser vielfach „philosophisch“ verschleierte Schilderung und Analyse der Erscheinungen der kapitalistischen Entfremdung wird aber wegen der Tendenz, diese Entfremdung auf das „Wesen“ des Menschen zu reduzieren, bei der geistvollen Beschreibung stehen geblieben; eine Erklärung findet sich nirgends (was übrigens mit der Methode der Phänomenologie, die der Existentialismus akzeptiert, zusammenhängt). Gerade daraus resultiert ein neuerlicher Mangel der existentialistischen Richtung. Indem sie sich bemüht, die Erscheinungen der Entfremdung, die sie allerdings als solche gar nicht erkennt, möglichst genau festzuhalten und zu analysieren, werden diese nicht etwa, wie erforderlich, in Gegebenheiten eines bestimmten Seins aufgelöst, sondern umgekehrt zu ewigen Wesenheiten des Menschen verhärtet, und das heißt, daß im existentialistischen Denken das wehrlose Unterliegen unter die Entfremdung des gegenwärtigen Lebens erst recht vollkommen wird. Da hilft auch nichts die aufgebauschte und zu aller Erfahrung der Gegenwart in Widerspruch stehende Behauptung, daß es dem Menschen eigen sei, volle Freiheit zu wollen, zu besitzen und zu tätigen. Gerade die konkreten Angaben der existentialistischen Lehre selbst zeigen, daß diese Freiheit nur eine solche innerhalb der Entfremdung sein kann, z. B. nur innerhalb der Tatsache der Isoliertheit und Vereinsamung, der Verzweiflung und der ständigen Furcht des heutigen Menschen. Daß diese Begriffe (unter welchen Bezeichnungen immer) in der existentialistischen Methodik eine überhistorische und überpsychologische, [152] eine „ontologische“ Wesenheit erhalten, ändert nichts an ihrer wirklichen Bedeutung.

Das Unterliegen unter die Entfremdungsstruktur der bürgerlichen Gesellschaft, die sich in der verzweifeltsten Lehre der „naturgegebenen“ menschlichen Tragik spiegelt, bedeutet nicht, daß dieses Unterliegen auch schon ein bewußtes Bejahen und kritikloses Hinnehmen zur Folge haben muß. Im

Gegenteil ist oft der Protest gegen gewisse „Kulturzustände“ und gegen die offensichtlich unmenschlichen Einrichtungen des öffentlichen und privaten Lebens gerade die Form, unter welcher das Hinnehmen sich verhüllt. Dieser Weg ist sogar der komplizierteste und gefährlichste Weg des Unterliegens unter die Entfremdung. Er besteht darin, daß der Mensch in zwei Teile zerrissen wird. Einmal erscheint er als ein ewig gleichbleibendes düsteres Wesen, das von Sünde, Natur, Trieb oder „Existenz“ her sich bestimmt und in dieser verworfenen Gestalt erkannt und hingenommen werden muß. Zum anderen aber wird dem gleichen Menschen die Fähigkeit angehängt, sich durch die freie Entscheidung zum Höheren hin zu erlösen, sich also in Gegensatz zu seiner Natur zu stellen, sich trotz aller ständigen Bedrohung durch sie von ihren erniedrigenden Einflüssen zu befreien. Diese Natur selbst bleibt aber hierbei vollkommen unangetastet, denn sie wiederholt sich von Ewigkeit her und in alle Ewigkeit in jedem Menschen. Eine Veränderung ihrer Elemente durch das Geschehen im gesellschaftlichen Raume wird überhaupt nicht in Betracht gezogen. In scheinkritischer Opposition zur Welt wird diese in Wahrheit hingenommen wie sie ist und auf diese Weise noch mehr befestigt. Die Erklärung einer Möglichkeit der Flucht in eine „höhere“ individuelle Seinssphäre ändert an der Unterworfenheit unter die Zustände nur scheinbar etwas, nicht einmal für denjenigen, der unter dem Druck dieser Zustände geneigt ist, eine eingebildete individualistisch-freie Welt, die er sich konstruiert, zu bewohnen.

Die „Freiheit“, die er damit gewinnt, kann nur darin bestehen, daß er vor der entfremdeten Welt, die ihn bis in die letzten Fasern seines Seins beherrscht, die Augen verschließt und sich *einredet*, ihr zu entfliehen, während die einzige Möglichkeit einer wahrhaft kritischen Begegnung mit ihr die der Ableitung der konkreten Entfremdung aus den konkreten kapitalistischen Verhältnissen ist und die einzige Freiheit, die zu gewinnen ist, die der Freiheit von der täuschenden Unterworfenheit unter den Scheincharakter dieser Entfremdung sein kann, woraus die Sehnsucht nach wirklicher Freiheit in der Zukunft geboren wird.

Es bemerkt Th. W. Adorno treffend:

*„Kulturkritik hat ihre Funktion gewechselt. Längst ist der Bildungsphilister nicht mehr der Fortschrittsmann, die Figur, als welche Nietzsche David Friedrich Strauß identifizierte. Sondern er hat Tiefsinn und Pessimismus gelernt, verleugnet in deren Namen die Humanität, die mit seinen gegenwärtigen Interessen unvereinbar ward, und sein altherwürdiger Zerstörungsdrang kehrt sich gegen die gleichen Güter, deren Untergang er sentimental bejammert.“*¹⁸⁴

[153] Dies trifft genau den bürgerlichen Pessimisten von heute. Aber mit einer gewissen Variation auch den „sozialistischen“, am Widerspruch zwischen Ausrichtung auf eine künftige Erlösung und gehemmtem Klebenbleiben im Gegenwärtigen leidenden Kleinbürger. Diese Variation ist nicht zu unterschätzen, weil sie nur den Humanismus, aber nicht so sehr den auf geschichtliche Bewegung orientierten Optimismus in Frage stellt. Jedoch ist sie gleichzeitig nichtig, denn dieser Rest von Optimismus ist nicht lebensfähig ohne ein wirklich humanistisches Menschen- und Gesellschaftsbild. Und da dieses Menschenbild für bestimmte Richtungen des sozialistischen Bewußtseins längst zersetzt und zerfetzt ist durch Einflüsse, die die Misere des Menschen als „naturegegeben“ bejammern, erweist sich selbst der dosisweise eingeträufelte Optimismus als leerer Schein, sobald man ihm näher auf den Leib rückt. Die Bejahung von Fortschritt und Sozialismus wird hier zu einem bloßen Mittel der Verdeckung der dahinterstehenden Verneinung, wie wir noch zeigen werden. Denn der Glaube ist gespalten und damit wirkungslos. Er bescheidet sich „klugerweise“ immer mehr mit dem „Erreichbaren“, das das wirklich Erreichbare und Notwendige negiert und selbst in dieser bescheidenen Gestalt nicht erreicht wird, weil Optimismus ohne Humanismus kein ernstes Ziel produziert.

Der Grundton ist überall und trotz aller Variation der Berufung auf die unaufhebbare „tragische Situation“ und „Verworfenheit“ des Menschen derselbe.

Ganz offen tritt dies manchmal da zutage, wo die politische Diskussion sich der philosophischen Hülle begibt. So schreibt z. B. Goetz Briefs:

¹⁸⁴ Th. W. Adorno, Prismen, 1955, S. 35.

„Man muß fragen, woher jener Rausch von Optimismus über Menschen und Gesellschaft, von der Gläubigkeit an die Perfektibilität des Menschen und an die Entwicklung zur Emanzipation der Menschheit stammt.“¹⁸⁵

Man könnte es sich leicht machen und mit einer Gegenfrage antworten, etwa der folgenden: Woher stammt die menschenfeindliche „Gläubigkeit“ an die ewige Subalternität des Menschen und der reaktionäre Utopismus von der unendlichen Beständigkeit, d. h. Ewigkeit des Kapitalismus? Wir wollen aber nicht dabei stehen bleiben, eine Frage mit einer Gegenfrage zu beantworten, sondern uns im Sinne einer positiven Beantwortung zwei wesentlichen Problemen zuwenden: dem geschichtlichen Fortschritt zu immer höheren Stufen der Freiheit und der Rolle des Tragischen in diesem optimistischen Geschichtsbild.

Wenn überhaupt eine sinnvolle Antwort auf die oft falsch gestellte Frage gegeben werden kann, was der Mensch eigentlich „von Natur aus“ oder „seinem unveränderlichen Wesen nach“ sei, so ist es die, daß der Mensch seiner konstanten Wesenheit nach erstens ein mit Bewußtsein begabtes und daher zweitens seine Tätigkeit stets auf bewußte Ziele hin, wie Marx immer wieder unterstreicht, ausrichtendes, oder was dasselbe bedeutet, arbeitendes Wesen ist. Der Mensch unterscheidet sich vom Tier durch das Bewußtsein, das bewußte Sein. Das Tier folgt einem bewußtlosen Instinkt, seine Tätigkeit ist daher nicht „Arbeit“. [154]

Aber in dieser seiner bewußtseinsbedingten Tätigkeit bleibt der Mensch nicht allein, sondern er bezieht sich auf den Mitmenschen in einer seiner Produktionsweise und seinen Zielen entsprechenden Weise, wodurch erst menschliche Gesellschaft möglich wird. Die Tiergattung ist zum Unterschied dazu wesentlich biologisch-familienmäßig bestimmt; sie ist daher keine „Gesellschaft“. Im Bereiche des spezifisch gesellschaftlichen Verhaltens des Menschen verliert das Biologisch-Familienmäßige seine (nicht chronologische, sondern soziologische!) Priorität und wird zum Objekt des gesellschaftlichen Vorrangs, wie der Weg von der Promiskuität über die Vielweiberei zur Einehe beweist, der ein Weg innerhalb der Geschichtlichkeit der Gesellschaft, durch sie bedingt und nicht umgekehrt war.

Durch die Beziehung der arbeitenden und durch die Arbeit vergesellschafteten Individuen untereinander kommt ein komplizierter Prozeß in Gang, der seinerseits die Grundlage dessen bildet, was wir Geschichte nennen. Das Tier kennt keine Geschichte, sondern nur „Entwicklung“. Aber Geschichte heißt zunächst nichts anderes als fortwährende Veränderung, der auch der einzelne Mensch unterworfen ist. Menschlich existieren heißt daher wesentlich im konkreten und veränderlichen Raum der Geschichte existieren. Was daher der Mensch als geschichtlich geprägtes Wesen ist, das ist er wirklich, das macht seine eigentliche Existenz aus. Nehmen wir dem Menschen seine geschichtlich gewordenen Bedürfnisse, Gewohnheiten, Gefühlsformen, Denkweisen und kulturellen Prägungen, so bleibt von ihm kaum mehr als eine leere Hülle übrig, eine inhaltslose Form, zusammengesetzt aus der Tatsache, daß er über Körper, Seele und Geist als formale Bedingungen seiner Existenz verfügt, aber durch diese Bedingungen allein noch nicht wirklich existiert. Was hinzukommen, aus diesen Bedingungen erst werden muß, das sind die konkrete Betätigungsweise des Körpers in der Arbeit, die konkreten seelischen Erlebnisse und Reaktionsweisen, d. h. historisch und umweltsbedingten seelischen Inhalte, und ebenso die historisch und umweltsbedingten Vorstellungen, Ideen und Ziele, die erst die formale Begabtheit mit Vernunft zu dem machen, was wir Denken oder Geist nennen. Das dekadente Gerede von einer hinter der historisch gewordenen Hülle sich verbergenden einmaligen und unwiderrufflichen „Wesenheit“ oder „Existenz“ des Menschen möchte die mit beiden Händen greifbare und historisch bedingte Verschiedenheit zwischen dem athenischen Sklaven und dem stolzen Angehörigen der oberen Klassen Athens verschwinden machen, um uns einzureden: Im Grunde sind diese Unterschiede bedeutungslos, sind wir alle gleich, denn ausnahmslos alle der schicksalhaften „Tragik“ des menschlichen Lebens unterworfen; was hast du schon davon, wenn du reich und mächtig bist, im Grunde gar nichts. Gleichzeitig aber – und das ist der dialektische Trick der bürgerlichen Ideologie – erscheint mit dem Hinweis auf die für alle Menschen gleichermaßen geltende unveränderliche „Existenz“ der Mensch nicht so sehr von objektiven Faktoren abhängig, sondern weitaus mehr auf sich

¹⁸⁵ G. Briefs, Zwischen Kapitalismus und Syndikalismus, 1952, S. 20.

selbst gestellt, d. h. als ein sich „frei entscheidendes“ und über sein Schicksal jederzeit und unter allen Umständen autonom verfügendes Individuum, so daß es im Grunde von ihm [155] selbst abhängt, was aus ihm wird. Damit ist aber der hinsichtlich Besitz, Herrschaft oder Bildung Bevorzugte als der Gott verstanden, der sich aus eigener Kraft geschaffen hat, niemand zu Dank verpflichtet und in niemandes Schuld, er ist in seinem über dem vulgären „Man“ der breiten Volksmassen, wie Heidegger sich ausdrückt, sich erhebenden Aristokratismus vollkommen gerechtfertigt, denn dieser ist ausschließlich sein eigenes Verdienst. Geschichte, die ihn zu dem gemacht hat, was er ist, zu einem mit ganz bestimmten seelischen, geistigen, ja sogar körperlichen Merkmalen ausgestatteten Bourgeois, gibt es nur ganz am Rande, ist letzten Endes unwesentlich.

So erweist sich die bürgerliche Ideologie, die die unveränderliche „tragische Situation“ des Menschen lehrt – wir kommen weiter unten darauf zurück – als ein höchst kompliziertes und widerspruchsvolles, aber gerade in dieser ihrer Widersprüchlichkeit den dekadent-bürgerlichen Bedürfnissen bestens angepaßtes Gebilde. Einerseits wird die Gleichheit aller Menschen vor der Macht des Tragischen unterstrichen, andererseits und gleichzeitig aber mit derselben Auffassung die tiefe Verschiedenheit gerechtfertigt.

Oberflächlich betrachtet scheint das Bild der Geschichte den Tragik-Theoretikern recht zu geben. Nicht nur, daß die tragischen Momente ständig den historischen Prozeß begleiten und ihm das bekannte düstere Gepräge verleihen, sondern auch der Gesamtverlauf der Geschichte läßt nicht ohne weiteres eine Aufwärtsentwicklung, einen Fortschritt erkennen, der die Leiden der Menschheit rechtfertigen würde. Ganz besonders scheint sich aber die Linie einer gesellschaftlichen Höherentwicklung zu verwischen, wenn man im Sinne moderner sozialistischer Anschauungen versucht, Fortschritt und Aufeinanderfolge von immer höheren Stufen der Freiheit als gleichbedeutend zu begreifen.

Und doch darf gesagt werden, daß ungeachtet selbst der Tatsache, daß sich im Verlaufe der Entwicklung immer neue Formen der Unterdrückung und Unmenschlichkeit, also Momente des Tragischen, herausbildeten, die ihrerseits zahlreiche sekundäre Erscheinungen tragischer Natur hervorbrachten, sich die Geschichte als Inkarnation des Fortschritts erkennen läßt. Wie leicht wird z. B. „übersehen“, daß selbst die düsteren und tragischen Momente im geschichtlichen Sein des Menschen nur Ausdruck unvermeidlicher gesellschaftlicher Widersprüche sind und deshalb zumeist ebenso unvermeidliche Durchgangspunkte zum historisch Neuen und Höheren. In den größten Umrissen gezeichnet, stellt sich die fortschrittliche Entwicklung der Geschichte etwa folgendermaßen dar.

In den Anfängen seiner Existenz war der Mensch noch stark von der Zufälligkeit des von der Natur Dargebotenen abhängig. Den entscheidenden Schritt über die unmittelbare Naturgebundenheit hinaus konnte er erst tun, als er unter der Voraussetzung einer gewissen Teilung der Arbeit sich des Menschen selbst zu bedienen begann. Das bedeutet aber nichts anderes, als daß die Sklaverei, die furchtbarste aller Formen der Klassenunterdrückung, ein zwar höchst widerspruchsvolles und tragisches, aber unvermeidliches Durchgangsmoment [156] der geschichtlichen Entwicklung darstellte. Sie ist gleichzeitig die tiefste Stufe der Unfreiheit, die die menschliche Gesellschaft erreichen kann, so daß von hier sich jede künftige Stufe als eine relative Stufe der Freiheit und damit als eine fortschrittliche bestimmen läßt. Die Schwierigkeit in der Bestimmung des geschichtlichen Begriffs der Freiheit resultiert daraus, daß es in der Klassengesellschaft keine schlechthin für alle Gesellschaftsmitglieder geltende Form der Freiheit gibt und somit nicht der einheitliche Maßstab gefunden werden kann, durch den alle gleicherweise in die Lage kommen, einen Zustand als frei oder nicht frei zu bezeichnen. Diese Schwierigkeit ist aber eine subjektive und wird nur für das im subjektivistisch undialektischen Denken befangene Individuum zu einer unüberwindlichen Schwierigkeit für die richtige Einschätzung der Geschichte. Der tiefste Grund für diese Schwierigkeit ist zu suchen in der Tatsache, daß in der Klassengesellschaft jede Stufe der Freiheit ein sehr widerspruchsvolles Gebilde darstellt, d. h. die Eigenheit besitzt, ebenso eine Stufe der Unfreiheit zu sein. Diese der Klassenstruktur entspringende Widersprüchlichkeit äußert sich eben darin, daß stets nur die herrschenden Klassen das historisch mögliche volle Maß der Freiheit genießen, dagegen die beherrschten Klassen nur innerhalb des Bereichs der historischen Form des Beherrschtseins eines gewissen Grades der Teilnahme an dieser Freiheit teilhaftig werden.

Es geht also die Entwicklung der Menschheit zu immer höheren Stufen der Freiheit nicht ganz an den beherrschten Klassen vorbei. Man müßte diesen Satz aus Gründen der wissenschaftlichen Gewissenhaftigkeit eigentlich anders formulieren, etwa so: Es geht die Entwicklung der Menschheit innerhalb jenes bedeutsamen und ungefähr sechstausend Jahre währenden Abschnitts, den die Klassengesellschaft ausfüllt, auf ihrem Wege zu immer höheren Stufen der Freiheit gleichzeitig an den beherrschten Klassen vorbei und nicht vorbei. Der Leibeigene des Mittelalters ist noch wie der Sklave unfrei, aber er genießt bereits durch gewisse rechtliche Regelungen einigen Schutz und steht daher in sozialer Beziehung höher als der Sklave des Altertums; der städtische Arbeiter früherer Jahrhunderte, der politisch noch völlig unfrei war, fühlte sich durchaus frei im Vergleich zum Leibeigenen, und der heutige Industriearbeiter weiß um seine Freiheit, wenn er sich mit seinem Vorgänger vergleicht, sieht sich aber gleichzeitig in seiner Freiheit beengt, wenn er sich in seinen Rechten auf die gleiche Höhe wie die besitzenden Klassen gestellt glaubt, aus welchem Glauben er stets durch die harte Wirklichkeit gerissen wird. Je höher aber die Stufe ist, die die Gesellschaft erklimmen hat, und je mehr die beherrschten Klassen vom Aroma der Freiheit geschmeckt haben, desto heftiger dürstet sie nach deren Vollendung und desto näher rückt die Menschheit – die entsprechenden ökonomischen, gesellschaftlichen und geistigen Bedingungen vorausgesetzt – an jenen Punkt heran, auf welchem die relative in die relativ absolute Freiheit – worüber später Ausführliches zu sagen ist – umschlägt, die sich durch die Tendenz zur Beseitigung der Herrschaft des Menschen über den Menschen auszeichnet. Weil selbst die bürgerlichen Ideologen dies fühlen, deshalb be-[157]haupten sie starrsinnig, daß ein solcher Zustand der völligen demokratischen Gleichberechtigung und Freiheit ohne Herrschaft des Menschen über den Menschen, unter welcher der Mensch zum Mittel ihm fremder Zwecke wird, heute schon verwirklicht sei – welcher „Optimismus“ sich schlecht mit ihrem sonstigen „tragischen“ Pessimismus verträgt. Diese kapitalistisch-apologetische Vorwegnahme eines solchen vollendet demokratischen Zustandes in der Gegenwart verrät sich selbst, denn sie enthält das Zugeständnis der Möglichkeit und des Herannahens dieses Zustandes in der Zukunft. Die relative Absolutheit dieser künftigen Freiheit besteht zum ersten Male in der allgemeinen und gleichen Geltung für alle Gesellschaftsmitglieder. Ihr Weg dahin wird nun klar übersehbar: Der Sklave erinnert sich nur selten seiner Menschenwürde; der Leibeigene, ihm hierin nahe, bedarf erst der Erweckung durch die städtische Gesellschaft, um seine gleichzeitig armseligen wie großartigen Erhebungen zu wagen; das Klirren der Waffen der handwerklichen Bünde und Stadtviertelorganisationen im Mittelalter will bereits kein Ende nehmen; das aufsteigende, aber noch unterdrückte Bürgertum schlägt die größten Revolutionen, die die Welt gesehen (und deren sie sich heute schämt), hierin der modernen Gesellschaft ein Beispiel gebend, in welcher die gewaltigen Organisationen der Arbeitenden das Gefüge bis in die Grundfesten erschüttern auf ihrem Wege zu einer vollendet demokratischen Gesellschaft.

Nun, man kann nicht behaupten, daß der hier bezeichnete Weg des Menschengeschlechts nur zwischen duftigen Rosenbeeten verlief. Weitaus richtiger ist er „tragisch“ zu nennen, und dies ungeachtet der Tatsache, daß er ein Weg des Fortschritts war. Fortschritt und Tragik schließen sich im historischen Geschehen keineswegs aus, nur daß es sich hierbei um eine andere Form des Tragischen handelt als jener vor- und übergeschichtlichen, die die bürgerlichen Ideologen dem „Wesen“ des Menschen anzudichten pflegen. Ganz besonders an den historischen Übergängen von einer gesellschaftlichen Formation zur anderen stehen große Krisen mit allen tragischen Begleiterscheinungen, die unser Zeitalter zur Genüge aus eigener Erfahrung kennt. An sie klammert sich der Philosoph der Tragik, der beweisen will, daß es völlig sinnlos ist, an den Fortschritt des Menschen zu immer höheren Formen seiner Existenz zu glauben. Doch er verallgemeinert zu rasch und zu kurzschlüssig, und im Handumdrehen wird aus der konkreten tragischen Situation einer bestimmten Zeit die ewige Tragik des Menschen „überhaupt“. Nicht selten hilft hier die traditionelle Lehre vom Sündenfall nach, und es passiert dann, daß selbst da, wo eine an sich anständige demokratisch-soziale Gesinnung nicht die Kraft hat, sich dem Einfluß des heute weitverbreiteten pessimistischen Menschenbildes zu entziehen, schwere Einbrüche unsozialistischen Denkens sich bemerkbar machen. Es ist daher höchst problematisch, wenn der sozialistische Theologe Paul Tillich einmal die Bemerkung macht:

*„Für den religiösen Sozialisten hat die verderbte menschliche Situation tiefere Wurzeln als bloße historische und soziologische Strukturen. Sie wurzelt in der Tiefe des menschlichen Herzens.“*¹⁸⁶

[158] Hier wird der Unterschied zwischen den beiden einander völlig entgegengesetzten Auffassungen über die menschliche Tragik herausgestellt und die Entscheidung zugunsten des unhistorischen Tragikbegriffes getroffen. Doch was ist das für ein unbestimmter und irrationalistisch verschmierter Begriff, „die Tiefe des menschlichen Herzens“! Mit solchen und ähnlichen Begriffen läßt sich willkürlich operieren und ebenso gut beweisen, daß der Mensch „in der Tiefe seines Herzens“ nicht verderbt, wie Tillich behauptet, sondern grundsätzlich gut ist. Diese beiden scheinbar so entgegengesetzten Standpunkte sind in der gleichen, die Totalität des menschlichen Seins vereinsittigenden, undialektisch-„verstandesmäßigen“, wie Hegel sagen würde, Methode begründet und daher gleichermaßen unbegründet. Es ist hierbei interessant zu sehen, wie leicht der undialektische, d. h. die Totalität der Erscheinungsweise zerreißen und auf dieser Grundlage sich einzelne Seiten willkürlich aneignende und sie zum „Wesen“ der Sache erhebende Rationalismus in Irrationalismus und Mythologie umschlägt. In unserer Zeit des Niedergangs der „Geisteswissenschaften“ und des Bedürfnisses der bürgerlichen Klassen, die offensichtliche Dekadenz ihrer Welt gleichzeitig in der Form einer wehmütig-„kritischen“ Opposition zuzugeben und als schicksalhaft-unabwendbar, weil aus der Natur des Menschen resultierend, zu entschuldigen, entwickelt das bürgerliche Denken eine eigenartige, diesem Bedürfnis glänzend angepaßte Methodik: Einerseits wird der Schein der strengen Wissenschaft dadurch gewahrt, daß zum Zwecke der Aneignung der Tatsachenwelt die Methoden des Empirismus und Rationalismus, die weitgehend der undialektisch begriffenen Naturwissenschaft entnommen sind, beibehalten und sogar weiterentwickelt werden (z. B. „empirische Soziologie“); andererseits ergibt sich dasselbe Denken überall da, wo die wirklichen Probleme auftreten, d. h. an allen jenen Grenzpunkten der Beschreibung und Ordnung der Tatsachenwelt, an welchen die Frage nach dem Wesen der Erscheinungen auftritt und das „Verstehen“ der Erscheinungen sein Recht fordert, dem haltlosesten Irrationalismus, der es erlaubt, genau das aus den Erscheinungen herauszudeuten, was man vorher unter dem Drucke einer bestimmten Lebenslage hineingedeutet hat. Es kann zusammenfassend festgestellt werden, daß sich im heutigen bürgerlichen oder (unbewußt) bürgerlich beeinflussten Denken Rationalismus der Form und Irrationalismus des Inhalts zur Einheit verbinden (z. B. weitgehend in der philosophischen Anthropologie), wobei es immer wieder vorkommt, daß sich das Verhältnis auch umkehrt, d. h. die methodische Form sich irrationalisiert und der Inhalt sein rationalistisches Gesicht zu wahren versucht (z. B. phänomenologische Methode und „exakte“ Ableitung der inhaltlichen Aussagen im Existentialismus). Zumeist sind die Wirkungsbereiche des Rationalismus und des Irrationalismus nicht mehr genau abzugrenzen, der ideologischen Willkür sind Tür und Tor geöffnet. Die auf manchen Gebieten zu beobachtende Flucht jener Denker in den handfesten Empirismus, die dem Irrationalismus mißtrauen und ihn selbst in seinen versteckten Gestalten von sich abzuhalten verstehen, nützt nicht allzu viel, denn an die Stelle des irrationalistisch-mythologischen Scheins [159] des „tiefen“ modernen Idealismus setzen sie den Oberflächenschein des sich seiner Flachheit oft bewußten und daher „bescheiden“ auftretenden Empirismus.

Viel gefährlicher als der Empirismus, der allerdings nur eine schwächliche Spielart des Idealismus darstellt und dessen Tatsachenkomplikationen und Materialsammlungen, wenn abseits von den sie zumeist begleitenden irreführenden Deutungen angeeignet, an sich wertvoll sein können, ist der heutige ausgebildete Idealismus. Seine Gefährlichkeit liegt darin, daß er mit seiner „Tiefe“ und seinem subjektiv oft wirklich vorhandenen „Scharfsinn“ das dekadente Lebensgefühl unserer Zeit tatsächlich besser widerspiegelt und daher „überzeugender“ wirkt. Gestützt von den Seins- und Denkfakten der Entfremdung, wie wir sie beschrieben, und oft unter scheinbarer Opposition in ständiger Akkommodation an die düstere Lebens- und Erlebnislage der heutigen Gesellschaft, erscheint er weitaus leichter als seine gedanklichen Opponenten als ein System, das der Wirklichkeit am nächsten kommt und die Wahrheit am besten begriffen hat. Ihm sich gedanklich zu entziehen, heißt sich auf einen völlig anderen Boden stellen, doch das können nur wenige. Die Folge ist, daß unzählige selbst der ehrlichen und uneigennütigen Kritiker der bürgerlichen Gesellschaft z. B. in den Gewerkschaften und

¹⁸⁶ P. Tillich, Protestantismus – Prinzip und Wirklichkeit.

sozialistischen Parteien sich schließlich und sehr oft gerade jenen Elementen des bürgerlichen Bewußtseins unterwerfen, die die gesamte Haltung, nicht selten bei äußerlichem Festhalten an den fortschrittlichen Idealen, ins Dekadent-Bürgerliche umbiegen. Kommt hinzu, daß solche, dem bürgerlichen Bewußtsein nicht genügend starken Widerstand leistenden Gewerkschaftler und Sozialisten sich mit spezialistischen Aufgaben beschäftigen müssen, die sich ihrer Natur nach im Rahmen der gegebenen kapitalistischen Welt bewegen – und solche Aufgaben haben durchaus ihre Berechtigung –, dann entsteht jener Typ des „fortschrittlichen“ (im Gegensatz zum heutigen bürgerlichen) Bürokraten oder bürokratisch geprägten Ideologen, dessen nichtsdestoweniger hemmende Funktion bekannt ist. Wir werden uns mit ihm in einem eigenen Abschnitt zu beschäftigen haben.

Doch Tillich steht nicht allein mit seiner Auffassung; das bürgerlich-pessimistische Menschenbild findet sich in den verschiedensten Variationen. In der letzten Zeit hat einige Aufmerksamkeit Heinrich Weinstocks „Tragödie des Humanismus“ auf sich gelenkt, und da dieses Werk so sehr typisch ist, wollen wir kurz darauf Bezug nehmen.

Nach Weinstock gerät der Mensch „ohne sein geringstes Zutun“¹⁸⁷, „lediglich durch sein Dasein“ in die Situation des Tragischen. Somit gibt es keine wirkliche Geschichte, denn alles Tun ist gegenüber der Macht des Tragischen sinnlos. Wichtiger als alle Geschichte ist die sich stets bewußt haltende „wache Angst“, die „Verzweiflung“¹⁸⁸.

Nun ist es aber merkwürdig, daß es Heroen des Geistes in großer Zahl gegeben hat, die von dieser Verzweiflung als Bedingung des menschlichen Seins nichts wußten. Da sie aber Heroen, d. h. sehende Führer des menschlichen Geschlechts waren, ist ausreichend bewiesen, daß es menschliche, d. h. sittliche und geistige Größe geben kann bei [160] gleichzeitiger Freiheit von diesem angeblichen Gesetz des Menschseins, dem tragischen Gesetz der Unterworfenheit alles Menschlichen unter „Angst“ und „Verzweiflung“. Statt dies anzuerkennen und die Folgerung daraus zu ziehen, stellt sich Weinstock in den Schmollwinkel und macht den Heroen Vorwürfe, daß sie es gewagt hätten, ihm zu widersprechen. So attackierte er Goethe (und die gesamte Klassik) in der folgenden Weise:

„Die wahre Tragödie des Menschen, aus dem Grunde eines dämonisch unergründlichen Seins wirklich erfahren, erzeugt (bei Goethe) nicht die wache Angst der Griechen oder die Herzensunruhe Augustins oder die Verzweiflung Luthers, sondern bringt sich zum guten Ende selbst zur Ruhe. Das letzte Wort der Versöhnung ist nicht in Gottesfurcht dem Geheimnis vorbehalten.“

Das letzte Wort ist also dem „Geheimnis“, den „Unbegreiflichkeiten“ vorbehalten: „... das dämonische Reich der Erde mit all den widrigen Unbegreiflichkeiten von Elend, Schmach, Leiden, Schuld und Tod.“ Statt zu untersuchen, aus welchen konkreten, geschichtlich bedingten Problemen des Menschen heraus Augustinus und Luther – beide in krisenhaften Übergängen von der antiken zur feudalen und von der feudalen zur bürgerlichen Welt stehend – gelitten haben, wird eine urtümliche „Schuld“ des Menschen projiziert, die die einen eben begreifen, die anderen, etwa Goethe, nicht. Fast fühlt man sich verleitet zu sagen: Wohl jenen, die von dieser Schuld, nach Weinstock natürlich in ihrer Blindheit, nichts wissen, lachend durchs Leben gehen und sich überdies noch als höchst nützliche Glieder der menschlichen Gemeinschaft erweisen. Natürlich verhält es sich in Wahrheit anders, natürlich wissen auch die fortschrittlichen Geister, die Klassiker, Humanisten und Optimisten um das Tragische. Es ist nur eine unüberlegte Unterstellung, wenn Weinstock an zahlreichen Stellen seines Werkes so tut, als ob diese Geister das Tragische schlechthin verneinten. Es ist nicht von vornherein entschieden, ob es richtig ist, das Tragische als Ausfluß konkreter und widerspruchsvoller Seinsbeziehungen des historischen Menschen oder als ein undurchdringliches „Geheimnis“ aufzufassen. Weinstock diskutiert nicht, sondern er produziert Wahrheit wie die Spinne ihr Netz, ja er nimmt von den gegnerischen Ansichten kaum Kenntnis. Am klarsten wird dies da, wo er sich mit Marx beschäftigt. Hier untersucht er Marx nicht, sondern er philosophiert über ihn. Wo es nicht direkt um sein Hauptproblem geht, sagt er sogar einiges Vernünftige über ihn, aber bezeichnenderweise nur da. Der Marxsche

¹⁸⁷ H. Weinstock, Die Tragödie des Humanismus, 1953, S. 22.

¹⁸⁸ Ebenda, S. 252.

Begriff der in der Geschichte sich verwirklichenden menschlichen Freiheit läßt ihn vollkommen unberührt. Unter Freiheit versteht er vielmehr in Anlehnung an bestimmte Auffassungen der alten Griechen eine „Freiheit, die ohne Schuld nicht auskommt“¹⁸⁹. Es ist die „Tragödie des (auch marxistischen) Humanismus“, dies nicht begriffen zu haben. Diese Definition der Freiheit soll heißen: Freiheit besteht in der Wahl zwischen Gut und Böse und die „Schuld“ in dem Ausgeliefertsein an das Schicksal, stets zwischen Gut und Böse zu stehen [161] und handelnd wählen zu müssen. Diese Plattheit ist der Extrakt des Weinstockschen Freiheitsbegriffs. Wie der Mensch tatsächlich wählt, hat mit Geschichte nichts weiter zu tun, es ist eine Angelegenheit des „Geheimnisses“. Aber diese Selbstgenügsamkeit hat ihren guten Sinn. Er liegt in der (unbewußten) Absicht, gegen die humanistische Behauptung, daß nur der Weg des Menschengeschlechts von tragischen Elementen durchsetzt ist, dagegen die stets erreichten Ziele und damit insgesamt die *Entwicklung des Menschengeschlechts hoffnungsvoll und voller Licht*, die unbewiesene und unbeweisbare These zu stellen, das Leben des Menschen sei eine durch und durch „hoffnungslose Tragödie“¹⁹⁰. Unter der Hand verwandelt sich die Tragödie unserer Zeit in die Tragödie des Menschen überhaupt, wodurch es sinnlos wird, auch nur einen einzigen geschichtlichen Schritt vorwärts zu tun.

Goetz Briefs spricht weniger von „Tragik“, als vielmehr von der ewig sich gleichbleibenden „menschlichen Situation“, womit er dasselbe meint. Dabei beruft er sich auf den „bedeutenden Psychologen“ Prof. Rudolf Allers, der wie er vom tausendjährigen Reich des Liberalismus träumt. Was Allers zu sagen hat, ist so sehr typisch, daß wir es dem Leser nicht vorenthalten wollen.

Was dem Menschen widerfährt, lehrt Allers, an Enttäuschungen, Niederlagen, Entmutigungen, ist menschlich und gehört zur „menschlichen Situation“. Damit ist alles erklärt; das Studium der Geschichte, der Ursachen und Auswüchse gesellschaftlicher Verwicklungen und tragischer Verirrungen, der Widersprüche, Barbareien und Niederlagen, ist überflüssig geworden, denn dies alles ist doch nur „menschliche Situation“ – und Don Quichote hat wieder eine Schlacht gewonnen! Daß in einer Welt gewaltigsten Reichtums, höherer Kultur, gigantischen Wissens, unendlicher Möglichkeiten der Erziehung, der sittlichen und geistigen Persönlichkeitsgestaltung nur wenige Bevorzugte dank ihrer gesellschaftlichen Vorzugsstellung daran teilnehmen, die Masse der Menschen dagegen sich nach diesen Dingen nur aus der Ferne sehnen darf, das alles „erklärt“ sich restlos aus der „menschlichen Situation“. Wozu schreiben wir überhaupt noch Bücher, treiben Forschung und zerbrechen uns den Kopf? Setzen wir für alles die Formel „menschliche Situation“, und wir haben alles verstanden.

Und vor allem: Angesichts der ewig sich gleichbleibenden „menschlichen Situation“ hüte man sich, nach der Zukunft und der Möglichkeit der Weiterentwicklung der menschlichen Situation zu fragen. Vom Standpunkt des immer gleichbleibenden, unveränderlichen Einerleis der „menschlichen Situation“ wird die Zukunft „imaginär“. Allers weiß dies ganz genau: „Unruhe und Unfrieden steigen immer auf, wenn ein tatsächlicher Zustand an einem imaginären gemessen wird.“¹⁹¹ Armes Mittelalter, hättest du nicht „imaginäre“ Vorstellungen und die daraus entstehenden „Unruhen“ gehabt, bestündest Du heute noch! Nach Allers und Briefs entstehen also „imaginäre“ Zukunftsvorstellungen nicht, wenn auf Grund konkreter gesellschaftlicher Probleme und sozialer Spannungen das Bedürfnis nach ihnen wach wird, sie erfüllen gar keine wirkliche geschichtliche Funktion, sie sind sinnlos. Ein Thomas Morus hat z. B. seine berühmte sozialkritische „Utopia“ in der ersten [162] Hälfte des 16. Jahrhunderts nicht entworfen, weil er aus der Beobachterstellung des Ministers Heinrichs VIII. von England eine ausgezeichnete Kenntnis des Elends der Bauern, vornehmlich der vom Adel „gelegten“ und von Haus und Hof vertriebenen, wie auch der besitzlosen städtischen Massen schöpfte, sondern umgekehrt überfiel ihn plötzlich und unverständlicherweise eine „imaginäre“ Wut, zu kritisieren und Zukunftsbilder zu entwerfen, ebenso unerklärlich wie das Vorkommnis, daß nach einer süditalienischen Erzählung die wohlbehütete Tochter des Bäckermeisters Cambisio eines Tages von der Schwangerschaft überfallen wurde.

¹⁸⁹ Ebenda, S. 23.

¹⁹⁰ Ebenda, S. 24.

¹⁹¹ G. Briefs, Zwischen Kapitalismus und Syndikalismus, 1952, S. 24.

Im Lichte einer solchen Betrachtung sind die jahrhundertelangen Kämpfe der bürgerlichen Klassen, und das heißt der unmittelbaren Vorfahren und sozialen Blutsverwandten des heutigen Bürgertums, die Kämpfe um die Errichtung der heutigen Gesellschaft, die begleitet waren von zahlreichen „imaginären“ demokratischen Ideen von großer Wucht und Tiefe, nur das Ergebnis einer solchen sinnlosen „imaginären“ Zukunftssehnsucht. Und man könnte bei einiger Konsequenz ganz im Sinne der Allerschen Gedankenführung weiter folgern: Da „Unruhe und Unfriede“ dieser Kämpfe bloßes Ergebnis „imaginärer Ideen“ gewesen sind, ist die bürgerliche Gesellschaft, denen sie entsprang, ebenso überflüssig, wie diese Kämpfe selbst es gewesen sind, womit bewiesen wäre, daß die bürgerlichen Ideologen von heute nur ein geschichtswidriges Phantom verteidigen! Doch so weit wollen diese Ideologen gewiß nicht gehen. Die bürgerliche Gesellschaft und die ihr angemessene politische Form der bürgerlichen Demokratie sind nun einmal da – wenn letzterer auch der Schandfleck anhaftet, daß sie auf weiten Strecken ihres Zustandekommens von den unteren Klassen und *gegen* den Willen des Bürgertums erkämpft werden mußte, wofür z. B. die Geschichte des Wahlrechts ein einziger Beweis ist –, sie ist eine harte Tatsache, aber auch eine angenehme Wohnstatt für die Herrschenden geworden und muß daher gegen alle „imaginären“ Zukunftshoffnungen des gequälten Menschen mit allen Mitteln verteidigt werden.

Sollten Briefs und Allers dies alles, was sie sagen, wirklich glauben? Es gibt ehrliche und weniger ehrliche Denker, und was unter einem ehrlichen bürgerlichen Denker zu verstehen ist, zeige folgendes Beispiel. Rudolf Gneist, der große Historiker des englischen Selfgovernment zu Ende des vorigen Jahrhunderts, kann sich in seiner nicht nur liberalen, sondern ebenso konservativen Gesinnung nicht enthalten, von den demokratischen Bestrebungen der unteren Volksklassen als von den „Exzessen der Volkssouveränität“ zu sprechen. Aber hindert ihn diese Gesinnung etwa, im übrigen die Wahrheit zu sehen und beim vollen Namen zu nennen? Keineswegs. Deshalb spricht er es einmal völlig ungeschminkt aus, wie es in der Klassengesellschaft zugeht:

„Es hat die Macht des Besitzes in jeder Entwicklung der Gesellschaft die Tendenz zur stetigen Machterweiterung auf Kosten der schwächeren Klassen. – Die Haltung der besitzenden Klassen läßt keinen Zweifel über den Entschluß, ihren Besitzstand mit allen Mitteln der Staatsgewalt aufrechtzuhalten.“

[163] Für den Apologeten des Kapitalismus besteht aber zwischen der unglückseligen „menschlichen Situation“ und dem ewigen rosaroten Frühling der individualistischen Marktwirtschaft, die seiner Meinung nach die unübertreffliche und daher für alle Zeiten höchste Stufe gesellschaftlicher Existenz darstellt, ein dunkler Raum, in welchem die Zauberkunst der bürgerlichen Ideologen aus den Exzessen der herrschenden Klassen pure „Volkssouveränität“ macht und jeden verdächtigt, der echte Volkssouveränität anderswo sucht. Nämlich bei Marx, der individuelle Freiheit wörtlich nimmt und nicht als Tarnkappe für dahinterstehende Repression:

*„Gesetzt, wir hätten als Menschen * produziert ... Ich hätte ... meine Individualität ... Meine Arbeit wäre daher freie Lebensäußerung, daher Genuß des Lebens ... In der Arbeit wäre daher die Eigentümlichkeit meiner Individualität, weil mein individuelles Leben, bejaht.“¹⁹²*

[165]

* Hervorhebung vom Autor.

¹⁹² Zitiert nach I. Fetscher, Der Marxismus, Band 1, 1962, S. 120 f. [MEW Bd. 40, S. 462, 463]

Die Frage des Proletariats in unserer Zeit¹⁹³

Als nach dem Ersten Weltkrieg beste Aussichten für eine Umwandlung einiger Staaten Europas in sozialistische bestanden, bemächtigte sich der marxistischen Intellektuellen ein kraftvoller und ihre geistige Arbeit schöpferisch beflügelnder Optimismus. Der bedeutendste unter ihnen, Georg Lukács, veröffentlichte sein scharfsinniges Werk „Geschichte und Klassenbewußtsein“. Ins Zentrum seiner Analyse stellte er die Behauptung, daß das Proletariat auf Grund seiner totalen Verdinglichung zur Ware innerhalb der allgemeinen Verwandlung aller Arbeitsprodukte und ökonomisch oder gesellschaftlich relevanten Eigenschaften der Individuen in Waren und unter Mitwirkung der „Aufhebung der Vereinzelung“¹⁹⁴ im kapitalistischen Betrieb in die Lage gerät, seine Wesenheit als Proletariat zu durchschauen. Durch diese Fähigkeit zur Selbsterkenntnis erscheint es nicht als ein bloßes „erkennendes Subjekt im Sinne der kantischen Methode, wo Subjekt als das definiert wird, was niemals Objekt werden kann“, „es ist kein unbeteiligter Zuschauer dieses (gesellschaftlichen, L. K.) Prozesses“¹⁹⁵, eine Erkenntnis ist nicht bloße „Erkenntnis über eine an sich wesensfremde Materie“¹⁹⁶, sondern „Selbsterkenntnis dieser Materie oder menschlichen Gesellschaft“¹⁹⁷. Während die Erkenntnisse des Bürgertums bloße „Reflexionszusammenhänge“ darstellen, d. h. „naturgesetzlich“ aufgefaßte Gegenstände rationalistisch-undialektisch widerspiegeln und daher „ihre wirklichen Zusammenhänge verdecken“, so daß in ihnen nur „die Ideologie der herrschenden Klasse“ zum Vorschein kommt¹⁹⁸, wird das Proletariat aus den oben erwähnten (bei Lukács aber ausführlich analysierten) Gründen zum Brennpunkt der Selbsterkenntnis des ganzen Prozesses. Lukács führt aus, daß das Klassenbewußtsein des Proletariats mehr ist als bloßes Kollektivbewußtsein, das, „abstrakt genommen, nichts für das Proletariat Spezifisches ist“¹⁹⁹. Vielmehr:

„Das Einzigartige seiner Lage beruht darauf, daß das Hinausgehen über die Unmittelbarkeit hier – gleichviel, ob psychologisch bereits bewußte oder vorerst unbewußt bleibende – Intention auf die Totalität der Gesellschaft hat; daß es deshalb – seinem Sinne nach – nicht auf einer relativ höheren Stufe der wiederkehrenden Unmittelbarkeit stehenbleiben muß, sondern sich in einer ununterbrochenen Bewegung auf diese Totalität hin, also im dialektischen Prozeß der sich ständig aufhebenden Unmittelbarkeit befindet.“²⁰⁰

[166] Was Lukács in dieser Analyse bietet, ist die großartige Durchführung der Marxschen Unterscheidung von Klasse an sich und Klasse für sich mit Bezug auf das Proletariat, unter Zugrundelegung einer scharfsinnigen Durchleuchtung der kapitalistischen Verdinglichung im Abschnitt „Warenstruktur und Verdinglichung“. Erschienen bislang alle revolutionären Klassen auch da, wo sie zu einem eigenen Klassenbewußtsein gelangten, also sich historisch zu Klassen für sich formierten, als Träger von zwar fortschrittlichem, jedoch überwiegend falschem Bewußtsein, so verhält es sich mit jener Klasse, die dazu disponiert ist, den Klassengegensatz überhaupt aufzuheben, dem Proletariat, zum ersten Male anders: Es erweist sich als der tendenzmäßige Erzeuger allseitig richtigen Erkennens, einer objektiven gesellschaftlichen Selbsterkenntnis. Lukács stößt hiermit über den vorsichtigen und zurückhaltenden Marx hinaus, obgleich er dessen Bestimmung der Klasse für sich als einer solchen zugrunde legt, die eigentlich erst durch ihr entwickeltes Bewußtsein sich historisch formiert und aktiv wird – worin wir übrigens ein Beispiel haben für die dialektische Aufhebung der alten einseitig materialistischen und idealistischen Standpunkte bei Marx. Marx äußert sich einmal:

¹⁹³ Dieser Abschnitt über das Proletariat setzt sich aus zwei sehr verschiedenen Teilen zusammen: aus einem theoretischen und einem überwiegend polemischen. Gleichsam das Mittelstück, die empirisch-soziologische Analyse, habe ich bereits anderweitig vorgelegt (in: Schmollers Jahrbuch, 78. Jahrgang, 5. Heft; Staat, Gesellschaft und Elite, 1960; Die drei menschlichen Tragödien, Dortmunder Vortragsreihe, Heft 36).

¹⁹⁴ G. Lukács, Geschichte und Klassenbewußtsein, 1923, S. 188.

¹⁹⁵ Ebenda, S. 35.

¹⁹⁶ Ebenda, S. 29.

¹⁹⁷ Ebenda, S. 30.

¹⁹⁸ Ebenda, S. 27.

¹⁹⁹ Ebenda, S. 190.

²⁰⁰ Ebenda, S. 190.

„Insofern Millionen von Familien unter ökonomischen Existenzbedingungen leben, die ihre Lebensweise, ihre Interessen und ihre Bildung von denen der andern Klassen trennen und ihnen feindlich gegenüberstellen, bilden sie eine Klasse. Insofern ein nur lokaler Zusammenhang unter den Parzellenbauern besteht, die Dieselbigkeit ihrer Interessen keine Gemeinsamkeit, keine nationale Verbindung und keine politische Organisation unter ihnen erzeugt, bilden sie keine Klasse.“²⁰¹

Trotz der stellenweise durchaus erkennbaren Reserve verbirgt der Lukácssche Begriff des Proletariats eine Identifikation des optimistischen und noch von keinen ausreichenden Erfahrungen mit dem Reformismus und dem Stalinismus gehemmten marxistischen Intellektuellen mit dem als Triebkraft des Fortschritts eingeschätzten Proletariat selbst. Die vergangenen vier Jahrzehnte zwingen, bei aller Anerkennung der Leistung von Lukács und seiner wesentlich richtig bleibenden Einsichten, zu einer gewissen empirischen Reduktion und gleichzeitigen Erweiterung der Vorstellungen über das moderne Industrieproletariat, letzteres im Sinne der Marxschen Beschreibungen der proletarischen Entfremdungssituation. Es heißt heute schärfer unterscheiden zwischen der ideologischen Position, die sich theoretisch auf den Standpunkt des Proletariats stellt, wie er sich ihm soziologisch zuordnen läßt, und diesem Proletariat selbst. Der Tatbestand seiner Entfremdung und Verdinglichung schlägt in der Epoche der Dekadenz nicht nur des Kapitalismus, sondern weitgehend auch der Arbeiterbewegung stärker durch seine konkrete Erscheinungsweise durch. Ungeachtet des Umstandes, daß die von Lukács aufgewiesenen Tendenzen in der Zukunft überall da bestimmend bleiben, wo die Arbeiterbewegung sich wieder erholt, ist die Durchleuchtung dieses Tatbestandes [167] von größter Wichtigkeit, weil nur auf diese Weise vor zwei gefährlichen Illusionen gewarnt werden kann: vor der bürgerlichen Illusion, daß es kein Proletariat mehr gebe, und vor der „sozialistischen“ Illusion, daß die gegenwärtigen progressiven Bewegungen und Organisationen den wirklichen Bedürfnissen der arbeitenden Volksmassen vollauf entsprechen.

Im Hintergrund der Lukácsschen Identifikation steht ein ihm selbst nicht bewußt gewordener Tatbestand. Wir stoßen auf ihn, wenn wir uns um die effektive empirische Bewußtseinslage des Proletariats bemühen. Es stellt sich nämlich heraus, daß es durchaus auch in seinem Zustande der Entfremdung über eine eigenartige Bewußtseinsform verfügt, in der, wenn auch höchst naiv und dem Umfange nach stark eingeschränkt, genau das sich vollzieht, was die marxistische Dialektik als Identität von Sein und Bewußtsein bezeichnet und was auf einer ganz anderen, weitaus höheren Ebene, sich im Denken des marxistischen Intellektuellen wiederholt. Unterscheiden wir im folgenden zwischen drei Stufen der Bewußtseinslage oder der Erkenntnis, so schicken wir voraus, daß jene des Proletariats der ersten, die des fortschrittlichen Intellektuellen der dritten Stufe angehören. Die zweite Stufe ist die der sogenannten „Bildung“ und bleibt im Wesen maßgeblich für das Kleinbürgertum und das Bürgertum; es ist dies die Stufe der kontemplativen Entgegensetzung von Denken und Sein, Prozeß und Erkenntnis.

Auf Grund der Arbeitsteilung, der Trennung der Anwendung der Arbeitskraft in der Produktion von der Verwertung der Produkte, des daraus entstehenden allgemeinen „Fetischismus“ usw. entsteht bei allen Klassen und Schichten der modernen Gesellschaft der Hang zur ideologischen Abtrennung des „äußeren“ Prozesses von der Welt des Denkens und des Erlebens. Die einzige Ausnahme bildet die Arbeiterschaft, weil sie in ihrer totalen Entfremdung auf den engsten Bereich praktischen Vollzugs zurückgeworfen ist und hier den zahlreichen Vermittlungen zwischen Praxis und falschem Bewußtsein, wie sie für die bürgerlichen und kleinbürgerlichen Klassen typisch sind, ausweicht. Selbst die Rückwirkung dieses falschen Bewußtseins auf das Proletariat erfährt in seinem eigenen Lebensraum, wie die sonst auf die Gleichsetzung von ideologischen Aussagen und Wirklichkeit tendierenden „empirischen“ Untersuchungen ausreichend beweisen, eine Brechung in der Richtung der Wiederherstellung der spezifisch proletarischen Denkweise. Das Spezifische dieser Denkweise ist die illusionslose Erkenntnis des Gebrauchs des Arbeiters als eines bloßen Mittels in der kapitalistischen Produktion und die darauf beruhende Tendenz, das Denken – einschließlich des theoretischen – in eine unmittelbare Beziehung zur Praxis zu setzen, es selbst als ein im letzten praktisches zu verstehen. Gewiß

²⁰¹ K. Marx, Der achtzehnte Brumaire des Louis Bonaparte, 1949, S. 115 f.

macht sich der Arbeiter, gehemmt durch seinen verdinglichten Horizont, einen sehr engen Begriff von diesem Denken, wenn ihm auch die Ahnung nicht fehlt, daß es „draußen“ „Höheres“ gibt, von dem er aber nicht viel hält. Denken ist dem Arbeiter Hilfe in der Durchführung der Praxis und gleichzeitig eine Form ihres Selbstverständnisses. Zu einer kontemplativen Spal-[168]tung von Sein hier und Denken dort kommt es in seinem Bewußtsein nicht. Dabei verdinglicht sich allerdings der Begriff des Denkens, indem er in die als verdinglicht erlebte Praxis hineingezogen wird. Das Bewußtsein des Arbeiters ist nicht weniger verdinglicht als das des Bürgers, auf den ersten Blick sogar mehr, da er das Denken nicht als „frei“, sondern als direkt an die verdinglichte Praxis gebunden erlebt. Darin findet sich einer der wichtigsten Gründe dafür, weshalb unter der Ungunst gesellschaftlicher Bedingungen, die einen beschränkten Praktizismus provozieren, der „proletarisch“ gedeutete Marxismus so leicht ins Verdinglicht-Mechanistische degeneriert: Das spontane proletarische Bewußtsein, von dem sich der unter diesen Bedingungen nicht bis in die letzte Konsequenz durchdenkbare Marxismus nicht absetzt, rezipiert es zu seinem Schaden und verwandelt sich aus einem theoretischen System für das Proletariat in ein „proletarisches“ System. Hierbei scheint ihm die Gleichartigkeit zwischen der Neigung des proletarischen Denkens, Sein und Bewußtsein zu identifizieren, und der formal ähnlichen, aber gerade die Schranke der Verdinglichung sprengenden und daher entgegengesetzten Tendenz des historischen Materialismus zu einer solchen Identifikation das Recht zu geben.

Zunächst erscheint also das proletarische Bewußtsein noch verdinglichter als das bürgerliche. Aber es hat das Moment der Wahrheit in sich, keine grundsätzliche Differenz zwischen dem Sein und dem Denken anzuerkennen und dem ideologischen Himmel der kapitalistischen Welt mit Mißtrauen, zumindest mit Gleichgültigkeit zu begegnen. Ist die Verdinglichung des bürgerlichen Bewußtseins ebenso total wie die des Arbeiters, wie wir in einem anderen Abschnitt dieser Schrift zeigten, und spiegelt sich diese Verdinglichung gerade da wider, wo dies am wenigsten zu erwarten ist, nämlich im Schein eines vom „Naturprozeß“ freien Denkens, so bleibt für das Bewußtsein des Arbeiters nichts außerhalb. Es wird alles als Naturprozeß begriffen, nicht einmal der Schein einer Autonomie der Ideenwelt wird aufrechterhalten. Die Verdinglichung ist nicht nur real wie beim Bürgertum, sondern auch in der Selbsteinschätzung des ideologischen Bewußtseins total und hier, im allerdings sehr naiven und engen Bereich dieser Selbsteinschätzung, tendenzmäßig richtiges Bewußtsein. Damit ist das begriffen, was wir als die erste Stufe der Erkenntnis bezeichnen: Es ist dies die Stufe der gleichzeitigen praktischen Enge und Verdinglichung, wie auch der illusionslosen Selbsterkenntnis innerhalb dieser engen Grenzen. Dazu ist noch einiges zu sagen.

Anthropologisch ist die erste Stufe der Erkenntnis die Stufe des Urmenschen, des Kindes und des Arbeiters; es ist die Stufe der Identität von Tätigkeit und Spiel in der Welt der Praxis. Nur, daß beim entfremdeten Arbeiter diese Identität verlorengegangen ist, der unmenschlichen Arbeit wich, die deshalb so ist, weil sie auf der arbeitsteilig-rationellen Verselbständigung des Arbeitsprozesses gegenüber der Individualität des Arbeiters beruht. Lukács hat vollkommen recht, wenn er diese Beziehung von Individuum und seiner Tätigkeit eine kontemplative nennt. Das mehr oder weniger klare Sichbewußtwerden des Zur-Ware-Werdens der Arbeitskraft hat eine seiner Voraussetzungen [169] in diesem Verhältnis, in dieser Abtrennung der Arbeit von der denkenden Entscheidung des Arbeitenden. Was jedoch von der anthropologischen Ursituation, dem Spiel, wenn auch verzerrt, übrigbleibt, das ist die unmittelbare Dingbezogenheit der einfachen Arbeit, die Geschicklichkeit erfordert und die Wurzel des nicht seltenen Stolzes des Arbeiters auf seine „Fähigkeit“ darstellt. Gleichzeitig ist dieser Stolz die Negation seiner wirklichen, aber unausgebildeten Fähigkeiten, denn sie kettet ihn noch mehr an die Verdinglichung. In älteren naturalistischen Dichtungen fand dieser Stolz seinen ästhetischen Ausdruck in der Verherrlichung der Arbeit. Das Versagen dieser Dichtung, die sehr bald statt des Gefühls der Begeisterung ein solches des Unbehagens hervorrief, war begründet in ihrer Unfähigkeit, die ideologischen Schranken ihres Objekts zu sprengen. Daß der inneren Anteilnahme an der mechanisierten Arbeit sehr wenig Spielraum geboten ist, beweist nichts besser als der völlig mißlungene Versuch, dem Arbeiter mit spitzfindigen Methoden einzureden, daß sie in einer ähnlichen Beziehung zu ihrem „nützlichen Werk“ stünden wie der Ingenieur, der Wissenschaftler und der Künstler (Dubreuille, Mayo und andere „empirische“ Experimentatoren, von denen heute niemand mehr redet).

Das kontemplative Verhältnis zu seiner Arbeit empfindet der Arbeiter als ein aufgezwungenes, denn es steht in Widerspruch zu seiner oben aufgewiesenen Auffassung, daß Leben (Praxis) und Denken zusammengehören, voneinander nicht zu trennen sind, daß sie eine Einheit im denkenden Tun und im tätigen Denken bilden. Um es zusammengefaßt nochmals zu sagen: Diese Einstellung des Arbeiters wird aus zwei Quellen gespeist, aus der unmittelbaren Dingbeziehung, die noch von fern an das Spiel anklingen läßt, und aus seinem Wissen um den Gebrauch seiner Person als bloßes Mittel im Dienste materieller Zwecke, woraus wiederum die Ahnung entspringt, durch das an seinem Schicksal uninteressierte herrschende Denken zu einer käuflichen Ware degradiert zu sein.

Offensichtlich ist es das äußere Anklingen selbst der entfremdeten Arbeit an die ursprüngliche Form einer jeden Tätigkeit, an das Spiel, das manche Autoren seit Hegel, neuerdings und wahrscheinlich vermittelt durch den etwas unzeitgemäß anmutenden Hegelinterpreten Kojève, auch Sartre, in ein idealistisches Licht zu stellen versuchten. Obgleich der Herr, sagt Sartre, dem Arbeiter genau seine Arbeit vorschreibt, ist dieser in der Lage, seine Geschicklichkeit in Anwendung zu bringen und die Dinge umzubilden, hat er in seiner Weise „Bildung“²⁰². Für die erste Stufe der Erkenntnis, der rein praktischen, ist soviel Wahres daran, als die Kenntnis der dinglichen Welt eine Form der Erkenntnis darstellt, wenn auch eine bloß praktische. Sartre hätte nur hinzufügen müssen, daß diese Dingbeziehung des Arbeiters innerhalb der antagonistischen Gesellschaft das freie Spiel sistiert und zur Verdinglichung wird. Allerdings wird das Erkennen des Dings auf dieser ersten Stufe der Erkenntnis unter den verdinglichten Arbeitsbedingungen erweitert zum Erkennen der Verdinglichung der gesamten Existenz, zur illusionslosen Selbsterkenntnis des verdinglichten Menschen. Das Wissen um das Ding und die Tatsache, daß es im ursprünglichen Spiel Objekt der Tätigkeit war, wird hier zum Wissen um dieses Ding in Beziehung zum Wissen um die Tatsache, daß die Tätigkeit zu seinem Objekt geworden ist. Gleichzeitig ist dieses Wissen selbst wiederum ein verdinglichtes, da in Wahrheit ja nicht das Ding den Menschen beherrscht, sondern ein anderer Mensch, wenn auch vermittelt durch das Ding. Die Selbsterkenntnis des Arbeiters, von der wir sprachen und die in der illusionslosen Erkenntnis der Verdinglichung seiner Individualität besteht, zeigt hier ihre, durch die Verdinglichung des Bewußtseins selbst gesetzte Schranke. Nur ahnungsweise und unvermittelt läuft nebenher die, wenn auch für sich wiederum wesentliche, Vorstellung von den dahinterstehenden Besitz- und Machtverhältnissen, was bei Befragungen immer wieder herauskommt: Alle untersuchten Arbeiter betrachten „die Gesellschaft als – unabwendbare oder abwendbare, unüberbrückbare oder ‚partnerschaftlich‘ zu vermittelnde – Dichotomie“²⁰³, d. h. als in sich widersprechende Grundinteressen aufgeteilt, also als durch Klassen strukturiert.

Sagten wir, daß dieses Wissen um den Klassencharakter nur ahnungsweise und unvermittelt neben dem Wissen um die eigene Verdinglichung einherläuft, so erklärt sich dies wiederum aus der Situation der Verdinglichung, besonders durch den verdinglichten Arbeitsprozeß selbst, der dem ihm direkt unterworfenen Arbeiter die Täuschung aufzwingt, die „Technik“ und ihre innere Gesetzmäßigkeit seien es, die seine Abhängigkeit vom Ding bewirken. Auch nach dieser Richtung wird die Verdinglichung total, fördert aber gleichzeitig auch das Wissen um die eigene Verdinglichung, um die eigene Tragik und damit die, zunächst unbewußte, Tendenz zum Widerstand gegen sie. Diese Tendenz ist es ihrerseits, die den Arbeiter dahin drängt, nach den Verantwortlichen für sein „Schicksal“ zu fragen: Er stößt auf die Gesellschaft. Die Reflexion der eigenen Verdinglichung ist also widerspruchsvoll. Einerseits verfestigt sie die Verdinglichung noch weiter durch den Rekurs auf die „Technik“, andererseits erweckt sie die Sehnsucht, ihr zu entfliehen, und facht den sichtbaren Widerstand vorerst überall da an, wo durch Manipulationen der „Vorgesetzten“ Rationalisierung, Akkord und Refa-Ausbeutung vorangetrieben werden, also die personelle Inkarnation der „Technik“ in Erscheinung tritt und die Ahnung von den gesellschaftlichen Mächten, die die Technik beherrschen, aufflackert. Der Begriff des „Schicksals“, wie er sich im Bewußtsein des Arbeiters ausprägt und das Wissen um seine Verdinglichung zur Grundlage hat, erfährt eine widerspruchsvolle Erweiterung in der Richtung der Erkenntnis der Rolle der Gesellschaft in der Formung dieses Schicksals.

²⁰² J. P. Sartre, *Situationen*, 1958.

²⁰³ H. Popitz, *H. Kesting* usw., *Das Gesellschaftsbild des Arbeiters*, 1958, S. 227.

Schicksal heißt für den Arbeiter somit das Zusammenspiel von Verdinglichung im eigenen Lebensbereich und gesellschaftlichen Mächten „da draußen“. Dieses Schicksalserlebnis ist es vornehmlich, das den Arbeiter so leicht zu Aktionen der Renitenz, besonders des Streiks, geneigt macht, wenn sich ein berechtigter Grund (Lohnforderung) oder ein sonstiger günstiger Anlaß ergibt. Es ist vollkommen irrig zu meinen (wie wir anderwärts gezeigt haben), daß der Arbeiter nur von seinen materiellen Interessen zu Aktionen getrieben wird; erscheinen sie ihm zweifellos wesentlich, so gibt er sie ebenso auch nur vor, um die seltene [171] Gelegenheit zur tätigen Opposition auszunützen. Das hat die ihn führende politische und gewerkschaftliche Bürokratie nicht verstanden, deshalb an diese Tendenzen anzuknüpfen lange versäumt und den Arbeiter in die Lethargie getrieben; sie hat aus ihrem eigenen „Lethargieproblem“ ein solches des Arbeiters gemacht, sie hat ihm das unterschoben, woran sie selbst krankt. Für den hier behandelten theoretischen Zusammenhang ist jedenfalls interessant, daß dem Arbeiter als Schicksal das erscheint, was sich aus dem Zusammenspiel von gesellschaftlichen Mächten und verdinglichter Lebenssituation ergibt, jene Welt der praktischen Gegebenheiten, in der die ideologischen Faktoren (vornehmlich Religion und Wissenschaft) entweder eine praktische oder gar keine ernstzunehmende Aufgabe zu erfüllen haben. Er mißtraut ihnen daher grundsätzlich als jenen Mächten, die sich in den Dienst der Herren stellen, faßt aber sofort Vertrauen zu ihnen, wenn er merkt, daß sie praktisch helfend eingreifen. „Bildung“ ist ihm daher nichts anderes als ein praktisches Werkzeug. Darum bekümmert er sich um sie nur so weit und nur zu jenen Zeiten, als er sie praktisch-politisch auszuwerten vermag, und er wendet sich von ihr resigniert ab in Zeiten des Versagens seiner „Bewegung“ oder des geschichtlichen Stillstands. Einerseits ist er gerade wegen seiner praktischen Orientierung insofern den anderen Klassen überlegen, als er in seiner naiven „Weltansicht“ Klassenstruktur und Verdinglichung als die beiden wesentlichsten Erscheinungen der modernen Gesellschaft sporadisch begreift, was, in einem wohlverstandenen Sinne, seine eigentliche „Bildung“ ausmacht und mehr Beachtung verdient als die Sartresche Sophistik von der „Bildung“ als jener Fähigkeit, die darin besteht, die Gegenstände umzubilden. Andererseits lehnt er sie wegen seiner praktischen Einschätzung aller Bildung im heutigen Zustande der resignierten Dekadenz als irrelevant, ja verführerisch ab, zieht er ganz bewußt die Unbildung vor. Darin liegt die Lösung des vieldiskutierten „Geheimnisses“, weshalb der Arbeiter sich in seiner Masse zum Unterschied zu früher heute weigert, die bereits bestehenden Bildungsinstitute, z. B. die Volkshochschulen, zu benutzen, mit einer gewissen Ausnahme bezeichnenderweise für die praktischen Fächer. Dies geht eindeutig aus der folgenden Statistik, die sich beliebig auch durch andere Quellen belegen ließe, hervor. In der großen Industrie- und Arbeiterstadt Dortmund weist die Volkshochschule bei den Fächern Philosophie, Pädagogik und Psychologie zusammen aus Arbeiterberufen 15,3 Prozent, dagegen aus Angestelltenberufen 42,6 Prozent der Teilnehmer auf; die Fächer Literatur und Theater entsprechen 1,5 Arbeiter und 43,1 Prozent Angestellte; dagegen die Fächer Naturwissenschaft und Technik 35,8 Prozent Arbeiter und 0 Prozent Angestellte, Mathematik und Rechnen 223,7 Prozent Arbeiter und 36,6 Prozent Angestellte (die Summen der Prozente über 100 ergeben sich aus den Mehrfachbelegungen)²⁰⁴.

Im Gegensatz zum Kleinbürger, dem das zentrale Wissen um die doppelte Repression seitens der antagonistischen Gesellschaft und seitens der Verdinglichung fehlt, kennt der Arbeiter zwar Minderwertigkeits-, aber keine Schuldgefühle. Die Schuld für sein Schicksal gibt er [172] den beiden objektiven Mächten, wiederum im Gegensatz zum Kleinbürger, der in seiner subjektiven Egozentrität, die mit einer anderen sozialen Lagerung zusammenhängt, das Versagen seiner menschlichen Kräfte wesentlich sich selbst zuschreibt. Praktisch und illusionslos hinsichtlich des Jetzt, verlegt der Arbeiter nichtsdestoweniger seine Sehnsüchte und Träume in eine ferne Zukunft, von der er sich Erlösung erhofft. Diese beiden Momente: das klare Wissen um seine eigene und unverschuldete gesellschaftliche Inferiorität und der Hang zum Sozialutopischen bilden die Grundlage für die deutlich spürbare Möglichkeit eines dialektischen Umschlags der resignierten Passivität in gereizte Aktivität, die noch immer nicht wenig gefürchtet wird. (Man bedenke in dieser Hinsicht auch die möglichen Auswirkungen des von den Volksmassen erzwungenen Abbaus des das Bewußtsein des Arbeiters lange hemmenden Stalinismus usw.)

²⁰⁴ M. Götte, Volkshochschule in einer Industriegroßstadt, 1959, S. 129.

Bei genauerer Betrachtung enthüllt sich die Bewußtseinsstufe des Arbeiters als eine Erkenntnisstufe, die sich durch eine, wenn auch höchst naive, Identifikation von Denken und Sein in dem Sinne auszeichnet, daß der Gedanke nicht als ein bloß kontemplativer über die Wirklichkeit erscheint, sondern als der Gedanke der Wirklichkeit, als das Moment der Selbsterkenntnis und Selbstformung dieser Wirklichkeit. Dadurch gerät das Bewußtsein des Arbeiters in die Nähe der ihr fernsten und reifsten Stufe der Bewußtseinsbildung, der dritten oder dialektischen, für die diese Identität zum bewußten theoretischen Problem und dessen Lösung zur Voraussetzung einer neuen Weltansicht geworden ist. In dem Abschnitt über den Marxismus haben wir angedeutet, wie die neue theoretische Perspektive veranlaßt wurde durch eine günstige historische Situation, die es ermöglichte, das Umschlagen des Subjektiven ins Objektive und umgekehrt in relativer Reinheit zu beobachten. Es mußte jedoch der Impuls des Interesses an der objektiven Wahrheit hinzukommen, des Interesses am Durchschauen der sozialen Dynamik im Dienste der unter ihr Leidenden, der Proletarier. Einmal aber sein Denken dem Proletariat zugewandt, wurde es von jener Unruhe ergriffen, die dazu zwang, alles Denken in seiner Beziehung zu diesem Proletariat, oder was dasselbe bedeutet, zur modernen Klassengesellschaft zu überprüfen, d. h. in seiner praktischen Bedeutung zu untersuchen. Im Zusammenhang mit dem gerade gewonnenen Verständnis der dialektischen Subjekt-Objekt-Beziehung erwies sich dieses Denken selbst, der ideologische Himmel, wie Marx sagt, als ein im letzten und gegen sein eigenes Bewußtsein praktischer. Das Praktische des ideologischen Gedankens liegt darin, daß er stets direkt oder indirekt, sichtbar oder verschleiert durch seine eigene praxisfremde Tendenz, sich als ein Gedanke *der Wirklichkeit* herausstellt und nicht als ein bloßer Gedanke *über* die Wirklichkeit, der er abstrakt entgegensteht.

Die Annäherung des eine Identität von Denken und Sein implizierenden Bewußtseins des Proletariats an das formal ähnliche der marxistischen Theorie ist natürlich rein zufällig. Auch wenn das Proletariat eine andere als die beschriebene Struktur aufwies, wären Marx und Engels zu dem gleichen Resultat gekommen. Immerhin erklärt sie bis [173] zu einem gewissen Grade die Raschheit, mit der die aufgeklärteren und politischen Schichten des Proletariats sich für den, wenn zunächst auch vulgär verstandenen, historischen Materialismus gewinnen ließen, von der allgemeinen revolutionären Wirkung dieser Lehre abgesehen. Vielleicht war es gerade die vulgäre Mißdeutung, die gleichzeitig so etwas wie eine populäre Version des Marxismus darbot, durch die der denkende Arbeiter dieser Lehre ein Verständnis abgewann, wie auch wahrscheinlich umgekehrt die an sich verdinglichte proletarische Denkweise vieles dazu beitrug, ihr ein vulgär-materialistisches Aussehen zu verleihen. Vielleicht trugen andererseits die praktischen Tendenzen des Proletariats, dem Marx und Engels ihr brennendes Interesse widmeten, einiges dazu bei, die Geschichte einschließlich des Denkens von der praktischen Seite zu betrachten und in Richtung auf den historischen Materialismus Anregungen zu empfangen. „Praktisch“ heißt hier soviel wie die traditionelle, bloß kontemplative Auffassung des Denkens aufhebend. Die menschlich-gesellschaftliche Welt wird nicht mehr betrachtet als ein Naturprozeß, auf den das Denken von außen eingreifend einwirkt, sondern als mit diesem Denken identisch. Aus dem traditionellen Verhältnis der Fremderkenntnis wird in der neuen Auffassung ein Verhältnis der Selbsterkenntnis des identischen Subjekt-Objekts und seiner prozeßhaften praktischen Setzung durch diese Selbsterkenntnis. Das Objekt steht hier nicht mehr als äußerliches dem Subjekt gegenüber, sondern es ist als denkend-tätiges selbst wiederum Subjekt. Dies ist das Resultat einer geschichtlichen Lage, die nicht nur die Dialektik der Subjekt-Objekt-Beziehung rein zu beobachten erlaubt, sondern zudem im Proletariat eine Klasse vorfindet, die, weil sie die letzte unterdrückte Klasse der Geschichte ist und daher keiner ideologischen Produktionen mehr bedarf im Dienste der (etwa künftigen, wie beim revolutionären Bürgertum) Unterdrückung nachfolgender Klassen, auch keinen ausgebildeten Himmel eines sich ideologisch verselbständigenden falschen Bewußtseins benötigt, d. h. seiner ganzen sozialen Natur nach die praktische Identität von Denken und Sein, wenn auch naiv und in verdinglichter Form, begriffen hat, bevor die ihm zugewandten Denker sie auf der Höhe subtiler und von allen Eierschalen der Entfremdung gereinigten Erkenntnis begriffen haben.

Die Marxsche Feststellung, daß „je geistreicher die Arbeit, um so mehr geistloser und Naturknecht der Arbeiter“²⁰⁵ hat also ihre zwei Seiten. Einerseits wird der Arbeiter zum „Naturknecht“

²⁰⁵ MEW Bd. 42, S. 193.

verdinglicht und begreift von daher auch das Denken verdinglicht, andererseits ist es gerade diese Verdinglichung, die ihn, wenn auch unter der aufgewiesenen Bedingung seiner Existenz als letzter ausgebeuteter Klasse, in die Lage versetzt, sich weitgehend den ideologischen Einflüssen der Herrschenden zu entziehen und sie in nuce als praktische zu durchschauen. Mag nach einem Worte von Marx das Denken der Herrschenden stets das herrschende Denken sein, es bricht sich im Bewußtsein des Proletariats derart, daß im Grunde nur äußere Momente der bürgerlichen Denkweise auf es einwirken und deshalb von vorübergehender Natur sind. Die Skepsis gegenüber dieser Denkweise hat der Arbeiter niemals verloren, wie Untersuchungen und Gespräche mit ihm immer von neuem [174] beweisen. Selbstverständlich wird das Ausmaß auch dieser äußerlichen Einflüsse, die in den Epochen der allgemeinen Resignation in ihrer Wirkung nicht zu unterschätzen sind, weitgehend von dem Charakter der Arbeiterorganisationen bestimmt. Bei der Einschätzung der Mentalität des Arbeiters wird sehr oft diese Mentalität mit jener der Arbeiterbewegung verwechselt, deren Verbürgerlichung mit jener des Arbeiters selbst.

Im Gegensatz zur ersten und dritten Stufe der Erkenntnis ist die zweite, die wir nunmehr kurz zu umschreiben haben, ideologisch als dem Kleinbürgertum und Bürgertum, kurz den bürgerlichen Klassen zugehörig zu betrachten. Ist die erste Stufe jene des empirischen „Naturalismus“, aber trotz ihrer Beengtheit insofern wahr, als der empirisch-verdinglichte Schein das Leben nicht in Widerspruch zum „philosophischen“ Schein setzt, so entartet auf der zweiten Stufe die Erkenntnis zur „Bildung“. Ihr Wesen besteht darin, daß sie ihrer eigenen Einbildung nach dem Subjektiven, seiner „Freiheit“ verhaftet ist. Ihr Weg ist der des kontemplativen Verhältnisses zum „Geschehen“, wodurch dieses unbegriffen bleibt und daher überall da, wo sie es zu beeinflussen versucht, sie dies nur in der Richtung der Versöhnung vermag. Die zweite Stufe der Erkenntnis ist daher die vornehmste Form der Versöhnung des Individuums mit der vorhandenen Wirklichkeit, die bürgerliche. Die Tragik dieser Stufe ist nicht etwa, wie oft beklagt, daß sich das Individuum nicht das Wissen aneignen kann, dessen es bedarf, um „gebildet“ zu erscheinen und seiner „Bildung“ bis in die praktischen Probleme hinein mitreden zu dürfen, sondern gerade umgekehrt: daß trotz der ihm zur Verfügung stehenden und auch (im Gegensatz zum Arbeiter) vielfach angenommenen Möglichkeiten einer ausgedehnten Wissensaneignung das bürgerliche Individuum „ungebildet“ bleibt, weil innerhalb der aufgezeigten Tendenz der Versöhnung mit der entfremdeten Wirklichkeit jene Freiheit des Geistes, jener Ausbruch ins Kritische verhindert wird, der allein wahre Erkenntnis möglich macht. Die „Bildung“ der zweiten Stufe ist die der Befangenheit im ideologischen Schein der praxisfremden Kontemplativität, der erkenntnisfeindlichen Unbildung. Die auf dieser Stufe zur Königin menschlicher Verwirklichung erhobene „Bildung“ schlägt sich selbst ins Gesicht, sinkt zur Einbildung herab. Sie „webt mit am Schleier“, wie Adorno sagt²⁰⁶. (Den soziologischen Wurzeln dieser Stufe haben wir hier nicht weiter nachzugehen.)

„Nicht die Kartoffel, sondern der Pflug bestimmt den Menschen.“ Dieser Ausspruch Hegels gibt zu denken. Alle heutigen Diskussionen um die angebliche Entproletarisierung des Arbeiters als Folge der gesteigerten Lohnhöhe – wobei auch diese propagandistisch falsch eingeschätzt wird – sind nichtig angesichts der Tatsache seiner Degradation zum verdinglichten Objekt des kapitalistischen Betriebes, seines Zur-Ware-Werdens auf dem kapitalistischen Markt und seiner durch beide geformten verdinglichten privaten Lebensform. Selbst wenn der [175] Arbeiter das Mehrfache seines jetzigen Einkommens zur Verfügung hätte, würde sich nichts Grundsätzliches an seiner sozialen Lage und an seiner proletarischen Wesenheit ändern. Schon die rein empirische Beschreibung des Arbeiters, die wir anderwärts gegeben haben*, bestätigt den aus seiner theoretischen Analyse gewonnenen Begriff des proletarischen, wozu schon Hegel zu sagen weiß:

„Wenn die bürgerliche Gesellschaft sich in ungehinderter Wirksamkeit befindet ... durch die Verallgemeinerung des Zusammenhangs der Menschen durch die Bedürfnisse und die Weisen, die Mittel für diese zu bereiten und herbeizubringen, vermehrt sich die Anhäufung der Reichtümer ... auf der einen Seite, wie auf der anderen Seite die Vereinzelnung und Beschränktheit der besonderen

²⁰⁶ Th. W. Adorno, Prismen, 1955, S. 9.

* Siehe Fußnote 193, S. 165.

*Arbeit und damit die Abhängigkeit der Not der an diese Arbeit gebundenen Klasse, womit die Unfähigkeit der Empfindung und des Genusses der weiteren Freiheiten und besonders der Vorteile der bürgerlichen Gesellschaft zusammenhängt.*²⁰⁷

Ein weitverbreiteter Irrtum will wissen, daß Marx die Verbesserung der Lage des Arbeiters im Kapitalismus niemals ins Auge gefaßt hat. Und welchen nur möglichen weitverbreiteten Irrtum über den Marxismus gibt es nicht! Allerdings sind am Mißverständnis, das die marxistische Verelendungstheorie betrifft, einige Marxisten selbst nicht unschuldig. Sie beachteten zu nachlässig die wirklichen Aussagen von Marx. Inzwischen sind ausgezeichnete Untersuchungen erschienen²⁰⁸, die solche Stellen bei Marx ernst nehmen wie die: „welches immer seine (des Arbeiters, L. K.) Zahlung sei, hoch oder niedrig ...“^{**} „Obgleich also die Genüsse des Arbeiters gestiegen sind, ist die gesellschaftliche Befriedigung, die sie gewähren, gefallen im Vergleich ... [zu] dem Entwicklungsstand der Gesellschaft überhaupt.“^{***} „Steigender Preis der Arbeit ... besagt in der Tat nur, daß der Umfang und die Wucht der goldnen Kette, die der Lohnarbeiter sich selbst bereits geschmiedet hat, ihre losere Spannung erlauben.“[†] „So wenig ... bessere Kleidung, Nahrung, Behandlung und ein größeres Peculium (Sondereigentum) das Abhängigkeitsverhältnis und die Exploitation des Sklaven aufheben, so wenig die des Lohnarbeiters.“^{††} Das Abhängigkeitsverhältnis vom Kapital kleidet sich, wie Marx feststellt, in „bequeme und liberale“ Formen²⁰⁹, gleichgültig ob „die Bedingungen ihres (der Arbeitskraft, L. K.) Verkaufs mehr oder minder günstig für den Arbeiter“^{†††} sind. Trotzdem bleiben selbst die „hohen“ Löhne etwa der Metall- und Bergarbeiter Deutschlands, besonders angesichts der gesteigerten Lebenshaltungskosten, mit zirka 33 DM Höchstlohn (für etwa ein Drittel der Bergarbeiter) pro Schicht, das sind zirka 550 bis 600 DM netto ohne Zurückrechnung vom Akkord- auf den Normalarbeitstag für das Jahr 1962 weit unter dem, was die eingepaukte öffentliche Meinung annimmt. Man bedenke, wie hoch der Durchschnittslohn sein mag. Aber das tiefe Mißbehagen des Arbeiters wurzelt nicht bloß darin, sondern zugleich in seiner allgemeinen menschlichen Situation. Daraus erklärt sich, daß nicht weniger als 78 Prozent der Arbeiter mittlerer Qualifikation, [176] 73 Prozent der Hilfsarbeiter und sogar 59 Prozent der hochqualifizierten Arbeiter ihren Beruf wechseln möchten, wie eine Untersuchung in Frankreich ergab²¹⁰.

Aber trotz aller sonstiger „empirischer“ Tatsachenbesessenheit der bürgerlichen Ideologen finden solche Tatsachen bei ihnen wenig Beachtung. Gewiß ist ihre Denkweise noch widerspruchsvoller als im vorigen Abschnitt dargelegt. Der dekadente Pessimismus kann sich aus Rücksicht auf seine eigene Bescheidung mit dem Vorhandenen nicht einfach damit begnügen, bloß zu verneinen. Er muß beweisen, daß trotz aller von ihm behaupteten Unabwendbarkeit der menschlichen Misere oder gerade ihrer wegen der Kapitalismus alles leistet, was im Interesse des Menschen überhaupt geleistet werden kann. Er läßt sich aus diesem Grunde sogar so weit herab, selbst mit den Errungenschaften der im übrigen verachteten Arbeiterbewegung zu protzen, wenn es gilt zu zeigen, daß die bürgerliche Gesellschaft den Interessen der arbeitenden Klassen entgegenzukommen verstehe. An diesem Punkte schlägt der niedergeschlagene Pessimismus unvermittelt in einen jubelnden Optimismus um, womit aber wieder einmal bewiesen ist, zu welchen ideologischen Purzelbäumen die konkrete Dialektik die Verteidiger der kapitalistischen Ordnung zwingt. Solcher ideologischen Widersprüchlichkeit gibt es hier übrigens noch mehr. Wir begnügen uns an diesem Orte mit dem Beispiel, daß der berufene Vertreter der kapitalistischen Kultur es glänzend versteht, morgens beim Zeitungslernen die Freiheit des Individuums in allen Farben zu preisen und abends sich im Theater für die Darstellung des Menschen als eines „absurden“ zu begeistern.

²⁰⁷ G. W. F. Hegel, Rechtsphilosophie, § 243 (von Hegel unterstrichen).

²⁰⁸ Arbeit und Wirtschaft (Organ der Wiener Arbeiterkammer), November, Dezember 1957 und Januar 1958.

** MEW Bd. 23, S. 675.

*** MEW Bd. 6, S. 412.

† MEW Bd. 23, S. 646.

†† Ebenda.

²⁰⁹ K. Marx, Das Kapital, 1. Band, 1947, S. 647.

††† MEW Bd. 23, S. 647.

²¹⁰ Arbeit und Wirtschaft, 1. August 1957, S. 252.

Der, sagen wir, pessimistische Optimismus (so lächerlich dies ohne unsere Schuld klingen mag) erprobt seine Kräfte an verschiedenen Fragen, unter denen der Frage des Proletariats eine ganz besondere Bedeutung zukommt. Sie wird für gewöhnlich folgendermaßen gestellt: Hat sich seit Bebel nicht vieles geändert, und ist es überhaupt noch berechtigt, von einem Proletariat zu sprechen?

Seit Bebel hat sich dank der Ausdauer und Hartnäckigkeit der politischen und gewerkschaftlichen Organisationen der Arbeiterschaft tatsächlich manches geändert, manche der Forderungen Bebels sind Wirklichkeit geworden. Doch müßte man sehr ernst die andere Frage stellen, was sich von den Forderungen Bebels nicht verwirklichen ließ unter der Bedingung des Fortbestehens des kapitalistischen Gesellschaftsgefüges! Hat Bebel wirklich nur Verbesserung des Lohnes gemeint, wenn er von der Befreiung des arbeitenden Menschen sprach? Und wenn er „Lohn“ sagte: Hat er da etwa nicht gewußt, daß einerseits die gesamte materielle und kulturelle Entwicklungshöhe der Gesellschaft und nicht bloß die vom Kapitalismus verschuldeten Elendszustände des vorigen Jahrhunderts als alleiniger Maßstab für das Recht auf materielle Sicherung des Lebens angesehen werden müssen; und daß andererseits das Quantum des Nervenverbrauchs, der seelischen und geistigen Ermüdung, der Vereinseitigung und Deformation der menschlichen Persönlichkeit durch die Arbeitsteilung und das geisttötende Spezialistentum, der Minderung der Fähigkeit der sinnvollen Gestal-[177]tung und Ausnützung der Freizeit usw. die wirklichen Maßstäbe bilden, an denen das Entgelt für die Leistungen und Opfer im Dienste des Kapitalismus gemessen werden muß?

Man hat sich daran gewöhnt, den Begriff des Proletariats an der Einkommenshöhe zu messen. Aber die rein ökonomische Begriffsbestimmung des Proletariats ist unzulänglich, ja noch mehr als das, sie ist dem oberflächlichen Alltagsbewußtsein der bürgerlichen Welt entsprungen, ihrem Charakter nach vulgär und barbarisch, woran sich nichts ändert, wenn sie Eingang in die Wissenschaft findet und hier Unfug treibt. Daß sie hier Eingang finden konnte, hat seinen Grund. Nicht nur, daß die Unterworfenheit unter die Gewalt der Entfremdung für das bürgerliche Bewußtsein eine weitgehende Gleichsetzung von Wirtschaftswesen und menschlichem Wesen schlechthin erzwingt, sondern es kommt noch hinzu, daß, wo das Interesse sich einmischt, der Verstand zum Schweigen verurteilt ist. Und dieses Interesse unterstützt den entfremdeten Schein, der nicht zuletzt auch darin besteht, daß der in ihm steckende reale Kern zur scheinhaften Verabsolutierung drängt: Dieser reale Kern liegt in der Tatsache, daß in der kapitalistischen Gesellschaft der Mensch tatsächlich zu einem einseitigen homo oeconomicus degradiert ist, in seiner Mehrzahl von den ökonomischen Problemen seines Lebens absorbiert und in seiner Minderheit, die sich mit geistigen Problemen abgibt, weitgehend degradiert zum Mittel einer alles ökonomisierenden Klassenordnung; und der diesem realen Kern entsprechende Schein entsteht dann dadurch, daß die Degradation des Menschen in der kapitalistischen Gesellschaft sich als die „natürliche“ Erscheinungsweise des Menschen überhaupt aufdrängt. Und schließlich entsteht daraus, vermittelt durch bestimmte gewohnheitsmäßige Momente des bürgerlichen Lebens, die Vorstellung, daß nur derjenige wirklich vollgültig und uneingeschränkt Mensch ist, der im Bereich des Ökonomischen seine Vollgültigkeit beweist, d. h. Besitz hat, „Besitzer“ ist.

Daß dies heute nicht mehr so offen ausgesprochen wird wie in der Frühzeit der bürgerlichen Welt, liegt bloß in den politischen und taktischen Bedürfnissen der bürgerlichen Klassen. Daß aber diese Vorstellungsweise wirklich existiert und einen wesentlichen Bestandteil des bürgerlichen Menschenbildes ausmacht, beweisen die bürgerlichen Denker der früheren Jahrhunderte, die noch offen aussprachen, was sie dachten. Schon Marx erkannte – im „Kommunistischen Manifest“ –, daß für das bürgerliche Bewußtsein „Person und Eigentümer“ identische Begriffe sind. Nicht nur aus Furcht vor der Majorisierung durch die breiten Massen, sondern bestimmt durch die Gleichsetzung von Person und Eigentümer im bürgerlichen Menschenbild versagten zahlreiche Ideologen des aufsteigenden Bürgertums denjenigen, die infolge Besitzlosigkeit nicht als „freie Person“, sondern als unfreie und daher des richtigen Gebrauchs ihrer Freiheitsrechte nicht fähige „Diener, Knechte und Arme“ erschienen, die politische Gleichheit und das (damals noch geplante) Wahlrecht. Heute ist das Wahlrecht durchgeführt, heute kann man es nicht verweigern (es wird dafür auf verschiedenste Weise eingeeengt und beschnitten). Aber das bürgerliche [178] Menschenbild hat sich nicht geändert, im Gegenteil, es hat sich unter dem Drucke der vollendet kapitalistischen Lebensweise noch

deutlicher ausgeprägt, vor allem durch seine verstärkte Durchsetzung mit pessimistischen und un-humanistischen Zügen.

Schon den alten Calvinisten erschien, wie Max Weber²¹¹ als nichtmarxistischer Wissenschaftler bestätigt, derjenige als menschlich bevorzugt – „prädestiniert“ –, der irdisch-ökonomischen Erfolg nachweisen konnte. Für das heutige Bürgertum gilt mit den entsprechenden Variationen noch genau dasselbe. Der Vorzug dieser „Prädestiniertheit“ liegt für das bürgerliche Bewußtsein nicht so sehr in seiner moralischen Anerkennung, als vielmehr in der vergrößerten Verfügbarkeit über Güter des Konsums und des Genusses und der daran geknüpften größeren Möglichkeit, sein Leben freier und ungebundener zu gestalten. Genuß und Freiheit, mögen sie in der Klassengesellschaft wenig dazu angetan sein, den Menschen menschlich zu erhöhen, weil selbst die Freiheit zum bloßen Genußmittel herabsinkt, prädestinieren nach bürgerlichem Begriff ihren Besitzer in der Weise, daß sie ihn, wenigstens in ihrem eigenen Bereich, von der unmittelbaren Abhängigkeit von der Seele des kapitalistisch-gesellschaftlichen Lebens, der materiellen Produktion, wo der Mensch am sichtbarsten entfremdeter homo oeconomicus ist, befreien. Ungeachtet der ständigen Behauptung des Gegenteils, nämlich daß er sich „in der Arbeit“ am wohlsten fühlt, flieht das eigentliche bürgerliche Individuum in seiner Masse diese Arbeit, wo es kann, um sich dem Genuß zu ergeben. Hier wird jener Widerspruch im bürgerlichen Denken sichtbar, der bestätigt, daß der ökonomisch tätige Besitzbürger zwar die Erfüllung seines Lebens in seiner Bestätigung als ökonomisches Wesen erblicken mag, gleichzeitig aber bei jeder sich bietenden Gelegenheit ihr zu entfliehen versucht, um genießen zu können und „frei“ zu sein. Mit letzterem widerlegt er zwar nicht die Tatsache, daß er sich in seiner Arbeit wohler fühlt als die von ihm und seinen Produktionsstätten abhängigen „Beschäftigten“, aber gleichzeitig bestätigt er damit die dieser widerspruchsvoll entgegengesetzte Tatsache, daß er die menschliche Vereinseitigung und Degradation in seiner wesentlich ökonomischen Betätigung wohl empfindet und zur „Erhöhung“ seines eigenen Ich ihr zu entfliehen versucht, wo er nur kann. Ungewollt und unbewußt bestätigt also selbst der Angehörige der im Kapitalismus am meisten bevorzugten Klasse, wie wahr das Wort von Marx ist, daß „das Reich der Freiheit jenseits der eigentlichen materiellen Produktion“ beginnt. Es ist nichts bezeichnender für die bürgerlich entfremdete Denkweise mancher Sozialisten, daß sie dies zu verstehen längst verlernt haben und nur ungläubig über die „Utopie“ von einem sozialistischen Reich der Freiheit jenseits der Arbeitsknechtschaft den Kopf schütteln. Das Unterliegen unter die kapitalistische Entfremdung wird hier am greifbarsten. Gefesselt an die bürgerlichen Denkkategorien, beherrscht auch sie die Vorstellung von der unaufhebbaren „menschlichen Situation“, durch welche der Mensch für ewig dazu verurteilt ist, in den Mittelpunkt seines Lebens die ökonomische Fron zu stellen und den Fortschritt darin zu suchen, daß er daneben und gleichsam als Abfall etwas mehr [179] Freiheit, etwas mehr Möglichkeit zur Selbstbetätigung seiner Kräfte zu ergattern versucht. Manche dieser Sozialisten glauben dann besonders klug zu sein, wenn sie dieses Moment der Freiheit in die gesellschaftlich notwendige Berufsarbeit zurückverlegen und sich und den anderen Sozialisten einzureden versuchen, damit wäre das Problem der sozialistischen Gestaltung der Arbeit vollauf gelöst. Was dabei aber nur herauskommt, ist ein Sichabfinden und Bejahen der bisherigen Vergewaltigung der menschlichen Individualität im Dienste der materiellen Produktion, wenn auch geleitet durch den „sozialistischen“ Wunsch, diese so auszugestalten, daß sich der Mensch in ihr „wohl fühlt“, statt gedrückt, daß er sie mit seinem ganzen Wesen bejaht, statt sie zu verneinen. Das heißt, diese Kategorie entfremdeter Sozialisten hat sich vom bürgerlichen Denken nur darin abgesetzt, daß sie glaubt, unter Mithilfe gewisser Verbesserungen ökonomischer und psychologischer Art dem Arbeiter erfolgreicher, als dies bisher möglich war, ein verändertes Bewußtsein von seiner wesentlich unveränderten Arbeit zu geben, oder, was genau dasselbe bedeutet, grundsätzlich (!) die bisherigen Zustände zu belassen, aber dem Menschen einzureden, daß sich etwas geändert habe.

Haben wir gesehen, daß selbst das in allen Äußerungen seines Lebens durch die bürgerliche Gesellschaft bestätigte und sich daher in ihr wohlfühlende bürgerliche Individuum seine eigentliche Freiheit außerhalb seiner berufsmäßigen Bestimmung sucht und damit ungewollt zugibt, daß seine Bestätigung entsprechend dieser Bestimmung zum kapitalistischen homo oeconomicus menschlich

²¹¹ Max Weber, Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus, Aufsätze zur Religionssoziologie, 1912.

unbefriedigend ist, so gilt letzteres noch viel mehr für die arbeitenden Klassen, besonders für die Klasse des Proletariats. Positiv ausgedrückt heißt das: Solange der Arbeiter gezwungen ist, seine Arbeitskraft zu verkaufen, um leben zu können, solange die Unterworfenheit des Menschen unter die materielle Produktion der kapitalistischen Gesellschaft weiterbesteht in der Weise, daß der Mensch von den Erfordernissen dieser Produktion in seiner menschlichen Totalität bestimmt bleibt, gibt es Proletariat. Und es gibt dieses Proletariat nicht nur, sondern es ist auch unmöglich, ihm das Gefühl, es zu sein, auszureden. Ein Bericht schildert die unehrlichen Methoden, mit denen dies versucht wird:

„Zunächst werden zwei Arbeiter zitiert (und zur Abschreckung auch namentlich genannt!), die es gewagt haben, zu behaupten, durch die Maschinisierung hätte die Arbeit ihren Sinn verloren. Es wird ihnen entgegnet, daß sie dafür nicht die Spezialisierung, sondern nur ihre unglückliche Veranlagung verantwortlich zu machen hätten, die sie den Sinn ihrer Handgriffe nicht sehen läßt ... Es gibt aber eine Reihe von Aposteln, die den Menschen mit Erfolg einreden, daß sie unglücklich zu sein haben, weil sie Spezialisten sind. Die einen Spezialisten für Atomkernforschung, die anderen Spezialisten für einen Handgriff an einer Maschine.“²¹²

Die „Apostel“ versuchen nicht, einer Eule weiszumachen, daß sie ein Pfau ist. In seinem Beitrag über das „Holzdiebstahlgesetz“ sagt [180] Marx: „... die hölzernen Götzen siegen, und die Menschenopfer fallen!“²¹³ Jetzt siegen die eisernen Götzen. Die Anbeter dieser Götzen, die Apostel des sorglich gepflegten Massenidiotismus, wollen nichts davon wissen, daß der Mensch da beginnt, wo er die Fähigkeit zum „Spiel der physischen und geistigen Lebenskräfte“ wiedergewonnen hat²¹⁴. Sie behalten sich vor, ihre eigenen geistigen Kräfte zu erproben, indem sie mit dem Arbeiter spielen.

Wir haben darauf hingewiesen, daß es unzureichend ist, die begriffliche Bestimmung des Proletariats nach Gesichtspunkten der Entlohnung vorzunehmen; daß eine solche Vorgangsweise barbarisch-materialistisch, daß sie charakteristisch für das bürgerliche Denken von heute ist. Daraus darf aber keineswegs der Schluß gezogen werden, daß die ökonomischen Bestimmungen unbedeutend sind. Sie sind im Gegenteil nicht nur viel bedeutungsvoller, sondern auch viel weitgespannter, als gemeinhin heute hingestellt wird: Verkauf der Arbeitskraft, Unterworfenheit unter den Widerspruch von gesellschaftlicher Produktion und individueller Aneignung, Widerspruch von ökonomisch individueller Freiheit und Abhängigkeit der gesamten Arbeiterklasse von den ökonomischen Gesetzen der kapitalistischen Klassengesellschaft, Bestimmtheit durch das ökonomisch verursachte Klassenmilieu (Industriestadt, „Arbeiterviertel“ und Vorstadt, Arbeitsplatz usw.), aus ökonomischen Gründen erfolgte Disziplinierung und Rationalisierung des Tagesablaufs und der Lebensäußerungen gestalten das Proletariat vom Ökonomischen her, wenngleich viele solcher Momente bereits an der Grenze stehen und von nicht allein bloß ökonomischer Bedeutung sind, d. h. ins Habituelle und Psychologische, ja Moralische und Geistige hineinwirken (wodurch wiederum die Abhängigkeit dieses Komplexes vom Ökonomischen unterstrichen wird). Andererseits kann der Begriff des Proletariats, als auf die Totalität eines bestimmten Seins – eben des proletarischen – bezogen gedacht, bei den ökonomischen Bestimmungen nicht stehen bleiben.

Um das, was hier gemeint ist, deutlich zum Ausdruck zu bringen, bedienen wir uns am besten einer Bezeichnung, die uns im rechten Augenblick zu Hilfe kommt: Es ist dies die Bezeichnung des „Paupers“ oder des „Pauperismus“. Nun heißt aber Pauperismus in der gewöhnlichen Übersetzung nichts weiter als Armut. Jedoch bei Marx erhält dieser Begriff eine veränderte Bedeutung dahingehend, daß er so viel ausdrückt wie *Armseligkeit*. Hier verbinden sich die ökonomischen und die übrigen menschlichen Bestimmungen und vermitteln ein klares Bild von der Ganzheit des Seins des Arbeiters in der kapitalistischen Ordnung. Die Linse, in der sich die einzelnen Aspekte dieses Bildes in ihrer speziellen Bedeutung und gleichsam vergrößert erkennen lassen, ist die unmenschliche Gestalt des seelisch und geistig Verarmten, in seiner für die Bedürfnisse des Kapitalismus geprägten Form. Wie Marx in dieser Hinsicht denkt, wie er die materiellen und ideellen Momente in der Erscheinungsweise des

²¹² Arbeitskreis für Arbeitsstudien des DGB, 1958, 1. Heft, S. 4.

²¹³ K. Marx, Debatte über das Holzdiebstahlgesetz, Frühschriften, Ausgabe Kröner, 1. Band, 1932, S. 205.

²¹⁴ K. Marx, Das Kapital, 1. Band, 1947, S. 275 und ähnlich S. 186.

Arbeiters als Einheit faßt, zeigt sein Ausspruch, daß „*welches immer seine Zahlung sei, hoch oder niedrig*“, daß also unabhängig von der augenblicklichen und in schweren Kämpfen errungenen Lohnhöhe der Arbeiter nicht nur fest an das [181] Kapital geschmiedet bleibt, sondern auch „*die Qual seiner Arbeit*“, *die Entfremdung der „geistigen Potenzen des Arbeiterprozesses“*, die „*Unwissenheit, Brutalisierung und moralische[...] Degradation*“ erhalten bleiben und sich noch steigern²¹⁵.

Sobald man die Tatsache der Pauperisierung des heutigen Menschen nicht ernst nimmt und wirklich versteht, versperrt man sich den Weg zur Erkenntnis der Wesenheit der ganzen gegenwärtigen Gesellschaft. Es gibt zahlreiche bürgerliche Ideologen wie auch Sozialisten, die sich zwar von der erwähnten vulgär-materialistischen Deutungsweise, die den Menschen an seinem Einkommen mißt, distanzieren, deren Weg sich bei näherem Zusehen aber als ein ebenso fehlerhafter erweist. Auch sie gehen von der absoluten Lohnhöhe und dem in ihm liegenden Schein der wesentlichen Verbesserung des Lebensniveaus der arbeitenden Klasse aus, aber sie suchen den eigentlichen Grund für ihre Leugnung der Existenz des Proletariats bereits in etwas anderem. Für sie ergibt sich die Tatsache der Auflösung des einstigen Proletariats wesentlich aus der fortschreitenden „Verbürgerlichung“ der arbeitenden Schichten der Bevölkerung und der damit zusammenhängenden Verbürgerlichung der Lebensart. Daß diese angebliche Verbürgerlichung eine Täuschung ist, die den oberflächlichsten Beobachtungen entspringt und nicht zuletzt der etwas komisch anmutenden Meinung, daß mit dem besseren Sonntagskleide und der Aneignung einiger bürgerlichen Formen in Gehaben und Urteilweise sich der Mensch völlig verändert, werden wir später noch zeigen. Aber hier schon kann darauf hingewiesen werden, daß diese so sehr betonte Tendenz zur *Verbürgerlichung der Arbeiterschaft* – abgesehen davon, daß die in jeder historischen Klasse zur Bildung der ihr entsprechenden Ideologie berufenen Kader einfach versagt haben, weil sie selbst weitgehend Opfer der geschilderten Entfremdung und Verbürgerlichung geworden sind – gerade *das deutlichste Zeichen der Pauperisierung und Proletarisierung des arbeitenden Menschen* ist. Denn erstens kann „Verbürgerlichung der Arbeiterschaft“ unter den gegebenen Umständen nur heißen: Hinzufügung gewisser Elemente der Entfremdung des bürgerlichen Bewußtseins und der bürgerlichen Lebensart zu den schon vorhandenen eigenen, ohne diese aufzuheben oder auch nur zu mildern und ohne Entwicklung der Fähigkeit, auch jene Momente der bürgerlichen Existenz sich anzueignen, die den bürgerlichen Klassen den Vorzug vor anderen geben, wie z. B. die (wenigstens äußerlich) bessere Beziehung zu Wissen und Kultur oder die Pflege zwar in sich dekadenter, aber doch verfeinerter Lebensformen; zweitens bedeutet Aneignung bürgerlicher Vorstellungen seitens des Proletariats nur die Vertiefung der an seiner Wiege stehenden und nur durch die Tätigkeit aufgeklärter Geister zeitweilig gemilderten *Unfähigkeit, seine gesamtheitliche gesellschaftliche und menschliche Situation zu durchschauen*. Über letzteres noch ein Wort.

Pauperismus drückt eben nicht bloß einen Zustand im Sinne eines Soziologischen Seinsfaktums aus, sondern ergreift, indem die Armseligkeit menschlichen Daseins in der Klassengesellschaft nichts an ihm ausläßt, auch das Bewußtsein. Und dies nicht nur in dem Sinne, daß [182] der Geist ganz allgemein armselig wird und bleibt, so etwa weil er Merkmale der Unbildung und der Zurückgebliebenheit in der Weltansicht zeigt, sondern darüber hinaus in einem noch besonderen Sinne. Sofern in diesem besonderen Sinne von Pauperismus gesprochen werden kann, ist gemeint die dem Pauperisierten eigene Unfähigkeit, aus eigenem die wirkliche Situation des Menschen in der gegebenen Gesellschaft kritisch zu durchleuchten, auf diesem Wege seine eigene soziale und menschliche Seinslage zu erkennen und sich von ihr durch Setzung vermenschlichender höherer Ziele zu distanzieren. Gewiß gilt diese Unfähigkeit auch für die besitzenden Klassen, so daß man fast verleitet wäre, vom Pauperismus der Bourgeoisie zu sprechen, was in einer spezifischen und noch näher zu bestimmenden Weise auch zutrifft. Aber wenn irgendwo die Entfremdung in der Gestalt des Pauperismus ihre unheimlichste Gewalt ausübt, so ist dies im Proletariat der Fall, wo das Hinnehmen, das in einen verlogenen Süßstoff getauchte Für-selbstverständlich-Halten des eigenen Zustandes des Pauperismus in den allergrößten Gegensatz zur Notwendigkeit tritt, ihn zu durchschauen und zu überwinden. Dazu kommt, daß der Zustand des Pauperismus sich noch weiter verschärft durch die gerade aus diesem Zustand erklärbare Neigung des pauperisierten Bewußtseins, sich gegenüber dem Menschen zu verselbständigen und zur

²¹⁵ K. Marx, Das Kapital, 1. Band, Kapital 23, Abschnitt 4.

überindividuellen, Anspruch auf Gemeingültigkeit erhebenden und jede individuellere Regung gleichsam als „Sünde“ diffamierenden geistigen Norm zu erheben. Nur wenige starke Individuen vermögen sich ihrem Einfluß zu entziehen.

Aus dem Gesagten ergibt sich eine merkwürdige Konsequenz, die die heutzutage weitverbreitete Meinung von dem Verschwinden der Klassengegensätze und des Proletariats in den Grundfesten erschüttert. Ist es nämlich wahr, daß zu den markantesten Merkmalen des Pauperismus die Unfähigkeit des Paupers gehört, seine menschliche und soziale Lage zu durchschauen, so bedeutet dies, daß je mehr der heutige Arbeiter sich einreden läßt, kein Proletarier, sondern ein gleichgestellter „Bürger“ zu sein, er nur desto tiefer dem Pauperismus verfällt. Hingegen hat ein seines Proletariertums sich bewußt gewordener Arbeiter damit den ersten Schritt getan in der Richtung der Überwindung des Pauperismus. Und so ist es merkwürdig genug zu sehen, daß der einstige Arbeiter aus der Zeit vor der Machtergreifung des deutschen Faschismus, der Arbeiter, der ungeniert auf der Straße mit seiner Arbeiterkappe stolzierte und sich seines unverschuldeten Proletariertums nicht schämte, es vielfach sogar mit einem provokatorischen Stolz zur Schau trug, in diesem Wissen oder Ahnen um sein wahres Wesen, das von der kapitalistischen Gesellschaft geprägt worden ist, weniger Pauper war als jener Arbeiter von heute, der sich zu tarnen sucht und sich einer tiefen Täuschung über sein wahres Gesicht hingibt. Wenn Engels einst sprechen konnte von dem „sichre[n], siegesgewisse[n] und eben deshalb heitre[n] und humoristische[n] Fortgang ihrer [der deutschen Arbeiter] Bewegung“*, so war dies dem kritischen Selbstbewußtsein jener Arbeitenden zu verdanken, die höher standen als ihre Kollegen, welche „etwas Besseres“ sein wollten, ohne es zu können. Ja, [183] noch mehr als das: die „bürgerlichen“ Arbeiter unserer Tage stehen weitaus tiefer als jene früherer Jahrzehnte, was sich schon aus solchen Tatsachen ablesen läßt, daß die heutigen Bildungsinstitute, z. B. Volkshochschule, den Mangel an Besuchen aus Arbeiterkreisen beklagen, während eine diesbezügliche Sorge zwischen 1918 und 1933 kaum vorhanden war. Ist der „Fortschritt“ vom einstigen Proletarier zum „bürgerlichen“ Arbeiter erkaufte durch eine Verminderung der Bildungs- und sonstigen besseren Interessen beim arbeitenden Menschen, so ist das ein trauriger „Fortschritt“, und diese Entwicklung beweist nur, in welche Widersprüche sich die kapitalistische Gesellschaft verwickelt, wenn sie sich einbildet, die von ihr aufgeworfenen Probleme auf ihrem eigenen Boden zu lösen.

Unter den verschiedenen Gründen, weshalb eine solche Lösung der menschlichen Probleme in der bürgerlichen Gesellschaft nicht gelingen kann, ist an dieser Stelle die Orientierung an einem dekadenten und damit unmenschlichen Menschenbild, d. h. an dem Menschenbild des bürgerlichen Niedergangs zu erwähnen. Es gehört aber zu den widerlichstesten Erscheinungen unserer Zeit, daß überall da, wo vertrockneter und geistloser, nur an der Oberfläche der Erscheinungswelt herumirrender „Empirismus“ – empirische Soziologie – und ebenso oberflächlicher himmelstürmender Ethizismus – „ethischer Sozialismus“ – sich die Hand reichen zum Zwecke der Erarbeitung einer angeblich besonders vorsichtigen und exakten, besonders von allen voreiligen philosophischen und humanistischen Schlüssen gereinigten Denkweise, diese selbst machtlos wird gegen das typisch kapitalistische Menschenbild, das die Köpfe unserer Zeit verwirrt. Darüber werden wir in den nächsten Kapiteln dieser Arbeit noch mehr auszusagen haben. An diesem Orte nur so viel: Natürlich gibt es überhaupt keine wissenschaftliche oder politische Stellungnahme ohne irgendeine, sei es auch noch so randmäßige oder unbewußte Zugrundelegung irgendeiner Vorstellung von der wahren Wesenheit des Menschen, d. h. eines Menschenbildes. Die Einbildung, auf ein Menschenbild völlig verzichten zu können, kommt der Einbildung gleich, Freiheit wollen zu können, ohne sich einen Gedanken darüber zu machen, was Freiheit ist, wobei nur passiert, daß man dem Freiheitsbegriff der Sklavenhalter unterliegt. Was die „kritischen“ Opponenten gegen das Bemühen des marxistischen Humanismus, das konkrete Denken und Wollen an einem klar begriffenen wissenschaftlichen Menschenbild zu messen, so rasend macht, ist ihre durch „empirische Soziologie“ anerzogene und die Macht der gesellschaftlichen Faktizität erzwungene Gewöhnung daran, nur das für wahr zu halten, was sich dem engstirnigen Blick an grob Wahrnehmbarem erschließt, und das als philosophische Konstruktion anzusehen, was von der dialektischen Tiefenforschung ihnen unverständlich ist. So gelangen sie schließlich dahin, den

* MEW Bd. 36, S. 251.

sozialistischen Humanismus mit der Metaphysik der Bergpredigt gleichzusetzen und beide für den Bereich des wissenschaftlichen Denkens zu verwerfen. Was dabei von Sozialismus übrigbleibt, sind einige allgemeine und leere Redewendungen, die, weil sie mit Vorstellungselementen des kapitalistischen Denkens (wenn auch ungewollt) versöhnt sind, dem Verrat am Sozia-[184]lismus gleichkommen. Solche selbstbewußten Proklamationen wie die folgenden beweisen dies schlagend:

„Es wird ... behauptet, die ‚Falken‘ bemühten sich um ein neues Menschenbild. Wir wollen hoffen, daß an dieser Arbeit nicht allzu viele beteiligt sind. Es ist doch zunächst belanglos, wie man sich den Menschen wünscht (also schwindelhafte Unterstellung, die Erkenntnis des Menschenbildes sei Resultat subjektiver Wünsche, L. K.); er ist einstweilen so, wie er ist. (Das heißt, in einer brutalen degenerierten kapitalistischen Form selbst von den Sozialisten einfach hinzunehmen! Die Falken und die übrigen Sozialisten haben daher kein Recht, ihn anders zu „wünschen“. L. K.) Diese Wirklichkeit des Menschen haben kluge Beobachter oft und hinreichend dargelegt. (Was über Beobachter wie Schelsky, Bednarik usw. zu sagen ist, vgl. den nächsten Abschnitt über das Wesen und die Funktion des bürokratischen Denkens, L. K.) ... Wie die Menschen sein sollen, darauf haben etwa die Bergpredigt oder der Humanismus eine Antwort gegeben. Wir benötigen kein neues Bild vom Menschen, sondern wir brauchen Verhältnisse, in denen der Mensch das sein und tun kann, was seinen besten Anlagen und Möglichkeiten entspricht.“²¹⁶

Was den besten Anlagen und Möglichkeiten des Menschen entspricht, dies ohne ein klares und eindeutiges Menschenbild zu erkennen, bleibt das tiefe Geheimnis Lohmars. Manchmal entschuldigt sich Verworrenheit, wenn sie mit tiefer Schürfung der Gedankenführung sich verbindet und trotz aller Unklarheit manches ahnen läßt, was der Wahrheit sich nähert. Am widerlichsten ist aber Verworrenheit, wenn sie mit vulgärer Flachheit sich verschwistert.

Die Pauperisierung des Menschen in unserer Gesellschaft hat solchen Umfang angenommen, daß sich selbst die einfachste Erfahrung ihr nicht verschließen kann. Und die einfachste Erfahrung sammelt sich oft in der Statistik, deren Fülle wir ein Beispiel entnehmen wollen. Es bezieht sich auf das am höchsten entwickelte und daher am meisten „verbürgerlichte“ Land der Welt, auf die USA. Am 11. Juni 1952 veröffentlicht der Generalmajor der USA und Chef des Rekrutierungsamtes Lewis B. Hershey einen Bericht, aus dem folgendes hervorgeht:

„Die amerikanische Luftwaffe kann von Jahr zu Jahr weniger ihren Bedarf decken. Während im Ersten Weltkrieg der Andrang noch drei- bis vierhundert Prozent über dem Bedarf lag, während noch im Zweiten Weltkrieg der Andrang hundertundzwanzig Prozent des Bedarfs deckte, kann die Luftwaffe heute nicht einmal mehr sechzig Prozent des Bedarfs durch Freiwillige decken, so daß sie gezwungen ist, auf alte Reservisten zurückzugreifen ... – Drohender sind noch die Zahlen, die Generalmajor B. Hershey bekanntgab. Nicht weniger als fünfundvierzig Prozent aller amerikanischen Rekruten, die seit Juni 1948 aufgerufen wurden, mußten wegen körperlicher oder geistiger Minderwertigkeit zurückgewiesen werden! Mit Nachdruck erklärte General Hershey, daß die körperliche und geistige Gesundheit der [185] amerikanischen Jugend heute bedeutend ungünstiger ist als vor oder während des Zweiten Weltkrieges, und das, obwohl die geistigen und moralischen Anforderungen an die Rekruten auf das tiefste Niveau der amerikanischen Geschichte herab geschraubt wurden, um wenigstens die Hälfte der Rekruten erfassen zu können. Der Prozentsatz, der trotzdem zurückgewiesen wurde, stieg in einigen Staaten auf 63,2 Prozent und erreicht z. B. in der Stadt New York 73,7 Prozent – während die ländlichen weißen Bezirke am besten abschnitten mit Kansas und einem Prozentsatz von 20,6 Prozent an der Spitze (NYT vom 12. Juni 1952).“²¹⁷

Das alles in einem Lande, das stolz darauf ist, wie sehr sich sein Lebensstandard über alle anderen Länder der Welt erhoben hat. Georges Friedmann, einer der bedeutendsten Erforscher des arbeitenden Menschen und seines Milieus, begnügt sich nicht mit Statistik, und sein scharfer Tiefblick läßt sich von der allzu empirischen Methodik der heute so anspruchsvoll auftretenden „empirischen Soziologie“ nicht irremachen. Er blickt hinter die „Empirie“, d. h. hinter die Kulisse und entdeckt den Menschen

²¹⁶ U. Lohmar, in: Vorwärts, 6. Mai 1955, S. 9.

²¹⁷ Wir zitieren den USA-Korrespondenten des Courier, 2. September 1952.

in seiner wahren Gestalt. Er entdeckt die komplizierten und verworrenen seelischen Reaktionen auf eine „entpersönlichte“ Arbeit, die „aggressiven“ wie gleichzeitig zur Resignation neigenden Äußerungsformen des Verhaltens als Ausdruck der Hemmung ihrer Persönlichkeit und ihres teils bewußten, teils überdeckten und verdrängten Gefühls, in dieser Gesellschaft nicht als vollwertige Mitglieder, sondern als inferiore Arbeitswerkzeuge angesehen und behandelt zu sein.

Wenn man, erzählt z. B. Friedmann, dem amerikanischen Arbeiter Vorhaltungen macht wegen seines haltlosen Lebens, etwa wegen des Trinkens und Spielens, erhält man die Antwort: „Aber was ist denn das Leben, was ist ein Mensch!“ Und Friedmann fügt treffend hinzu: „Und in dieser Antwort drücken sie unbewußt und verschleiert aus, daß ihnen ihre entpersönlichte Arbeit und ihr Leben in der Fabrik keine Befriedigung geben kann.“ Die Arbeiter „sind im Ausdruck ihrer Persönlichkeit gehemmt und reagieren auf diese Veränderungen in ihrer Freizeit durch eine Fülle von aggressiven, um jeden Preis aktiven Neigungen.“²¹⁸

Frühere Epochen der Geschichte waren gewiß primitiver als die unsrige und boten den Menschen weitaus weniger Möglichkeiten der kulturellen Betätigung und der vielseitigen Ausbildung der Persönlichkeitswerte. Aber niemals vorher, vielleicht mit der einzigen Ausnahme des Sklaven, war der Mensch so tief gefallen wie heute, da der Abstand zwischen einer gewaltigen Fülle von kulturellen Errungenschaften, die überdies mehr denn je in ihrer großen Mehrzahl grundsätzlich jedem zugänglich sind (man vergleiche etwa mit der Adelsgesellschaft) auf der einen Seite und den diesen Menschen durch die spezifische Seinsweise der kapitalistischen Gesellschaft auferlegte Fessel hinsichtlich der tatsächlichen Aneignung dieser Kulturwerte auf der anderen Seite immer größer wird. Es gehört ein Zynismus ohnegleichen dazu, wenn heute von den meisten Gebildeten und Angehörigen der [186] bürgerlichen Klassen dem Hinweis auf den Tiefstand des heutigen Menschen entgegengehalten wird, dies sei seine eigene Schuld, denn niemand hindere ihn, sich frei zu entscheiden und einen anderen Weg in der Formung seiner Persönlichkeit zu beschreiten. Dieser Zynismus offenbart sich schon darin, daß die so selbstbewußten Initiatoren dieses „Arguments“ sich allzuoft durch solche subjektive Schwäche in der Gestaltung ihres individuellen Lebens und durch ein solches Maß des Unterliegens unter die Faktoren der Entfremdung auszeichnen, daß sie selbst bei einem vorsichtigen Vergleich mit dem Arbeiter durch mehr Eigenschaften unter ihn gesunken als über ihn gehoben erscheinen. Man denke nur an das gerade außerhalb der Arbeiterschaft anzutreffende scheingebildete und die „Bildung“ zur verlogenen Glorifizierung der leeren Hülse „Ich“ mißbrauchenden Massenspießertums, das sein privates Leben damit verbringt, Plattheiten zu reden und auf den Arbeiter herabzublicken. Aber niemand würde fordern, daß dieser, die Poren unserer Gesellschaft ausfüllende Massenmensch des Klein- bis Großbürgertums die Schuld für eine Fehlentscheidung in der Gestaltung seines Lebens auf sich nimmt, denn jeder weiß, daß diese Schuld nicht bei ihm als Individuum liegt.

Was einst unter viel einfacheren gesellschaftlichen und kulturellen Verhältnissen Gemüt gewesen ist und Sinn für das Erhabene, achtungsvolle Scheu vor den Tiefen der Weisheit, Liebe zum „Helden“ und „Heiligen“, die sich in dieser Vorstellungswelt als Figuren des Charakters und nicht der bloßen Überlegenheit über andere darstellen, so waren das Züge einer sonst ärmeren, aber menschlich reicheren und sinnerfüllteren Welt, der die Leere von heute fehlte. Sie gab dem Menschen das, was sie ihm unter den beschränkten Verhältnissen geben konnte, währendem sie ihm heute bei gewaltigstem Fortschritt der Bereicherung des kulturellen Lebens das noch nimmt, was ihm einstens eigen war. Man rede nicht die Unüberlegtheit nach, daß die erwähnten Eigenschaften einstiger Lebensformen noch im Irrationalistischen wurzelten und daher auf unsere Zeit nicht übertragbar seien. In den engen Sparten, in denen die modernen und das heißt aller rationalistischen Einsichten teilhaftigen Träger des heutigen geistigen Lebens in Kunst und Wissenschaft zu Hause sind, lebt dieser Geist nicht nur stets von neuem auf, sondern er erhält gerade auf der Höhe der Läuterung durch das moderne rationale Bildungsgut jene leuchtende Kraft, die aus dem klaren Bewußtsein fließt und dem einst überwiegend irrationell und mythologisch Gebundenen die Klarheit der Erkenntnis verleiht, ohne die er nicht wahrhaft zu sich kommen kann.

²¹⁸ G. Friedmann, Die Zukunft der Arbeit, 1953, S. 122 f. u. a.

Um so grauenvoller hebt sich auf diesem Hintergrunde des rationell durchleuchteten und in den Möglichkeiten seiner Verwirklichung auf die denkbar höchste Stufe gestellten modernen Humanismus jenes Massendasein ab, das sich durch Entfremdung, Entindividualisierung und Pauperisierung kennzeichnet. Machen wir uns nur eine einzige Erscheinung gegenwärtig, über die Georges Friedmann im Anschluß an ein höchst aufschlußreiches Werk des Arbeiters Navel ausführlich berichtet, eine Erscheinung, die sich durch ein bloß materielles Versorgt- und Wohlsein nicht aufheben läßt. Es ist dies die Erscheinung [187] der dauernden Niedergeschlagenheit und des Überdresses in der Gemütslage des Arbeiters, durch die sich, möge sich der Arbeiter noch so an diesen Zustand gewöhnen und ihn daher nicht immer in der gleichen Intensität erleben, jene sich in Gesicht und Gebärde einzeichnenden Züge des düsteren Ernstes und des trübseligen Gleichmuts ausprägen, die der oberflächliche Beobachter so leicht mißversteht. In der Welt des Arbeiters ist die Langweile der ständige Begleiter, und das, was Navel die Niedergeschlagenheit und den Überdruß nennt, ist mit der Langweile durch sehr feine und unentwirrbare Fäden verbunden, so daß die Übergänge kaum zu unterscheiden sind. Lassen wir Friedmann sprechen:

„Langweile und Überdruß sind in allen Eindrücken Navels enthalten und durchziehen sie wie ein roter Faden. Diese Langweile ... dieser Überdruß, ‚daß man hätte sterben mögen‘ ... Ein Tag gleicht aufs Haar dem anderen. Der Frühzug, die grauen Rücken im Morgenlicht, der Geruch der Garderoben und der Arbeitskittel, das Krachen der zuschlagenden Spindtüren, dann das Anlassen der Motoren, die Griffe der Maschinen. ‚Es ist immer der gleiche Tag, gestern wie morgen‘ ... ‚Unter Tränen und Überdruß sollst Du Dein Brot gewinnen‘ ... Die Traurigkeit ist ein furchtbarer Zustand, die leere Gleichförmigkeit der Tage und der Arbeit ... Vor einer solchen grau und eiskalt gewordenen Person (dem Aufseher, L. K.), die ihn bei jeder Frage mit ihren Blicken durchbohrt, fühlt sich Navel wie ein Schuldiger. ‚Man ist schuldig, weil man keinen Röntgenapparat und kein Magnetophon im Herzen hat, sondern ein lebendiges Wesen ist ... Alles dies zusammen, die Maschinenwelt und die absurde Gesellschaftsordnung, schafft jenen Zustand, den Navel die ‚Todestraurigkeit der Großindustrie‘ nennt.“²¹⁹

Ein Priester berichtet von seiner Arbeit in einer Automobilfabrik:

„Allmählich enthält das Denken nur noch naheliegende und handgreifliche Wünsche. Mir scheint, als ob es sich der Arbeit angleiche, die ich verrichte. Das ist zwar ein wenig unheimlich, aber ausgesprochen einfach und zweckmäßig – auch wenn Feierabend und Festtage dann primär im Lichte des Ausschlafenkönnens erscheinen. Und nun erschrecken Sie nicht. In dieser nüchternen und sachentsprechenden Lebensweise meine ich dem Rätsel auf die Spur zu kommen, weshalb alle diese Menschen von der Kirche und den Pfarrern nur so wenig wissen wollen ... Sie brauchen ganz einfach diese Art Religion nicht mehr, und sie können sie gar nicht mehr gebrauchen. Denn sie leben, reden und denken in einer Welt, in der die überkommenen Vokabeln und Begriffe nicht mehr gelten, nicht mehr vollziehbar sind. Würden Sie in einem Buch lesen, dessen Sprache Ihnen unverständlich ist?“²²⁰

Manchmal blitzt in den Köpfen der Arbeiter der Hoffnungsfunke auf, daß mit der Hingabe an den Beruf und durch den gewerkschaftlichen Kampf ein Einkommen erreicht wird, mit dessen Hilfe die bis-[188]herige Enge des Lebens gesprengt werden kann und „die Klasse aufhört, ein unentrinnbares Gefängnis zu sein“. Aber die proletarische Klassenlage bleibt ein unentrinnbares Gefängnis. Sie bleibt es auch jenen „Ethikern“ unter den Sozialisten zum Trotz, die sich immer mehr abgewöhnen, in ihren Analysen und Stellungnahmen mit dem Klassenbegriff zu operieren, und sich besonders modern vorkommen, wenn sie entgegen dem „veralteten“ Marxismus dazu übergehen, die Probleme des heutigen Betriebes „mit neuen Augen“, d. h. den Augen der bürgerlich-apologetischen Wissenschaft zu betrachten, statt durch die Orientierung auf die künftige klassenlose Gesellschaft sie ganz neu zu stellen. Der gemütsfeindliche, wissens- und kulturfremde Alltag, die „industrielle“ Umgebung des Arbeiters, die sich aus Wohnbezirk und Arbeitsstätte zusammensetzt, erdrücken allmählich die tieferen menschlichen Regungen, die er sich mit Hilfe der Betriebsbibliothek, dem Rundfunkapparat und einer gewissen Betätigung seiner privaten Neigungen zu erhalten versucht. Das enge Gehäuse seines

²¹⁹ Ebenda, S. 47, 48 und 49.

²²⁰ Christ und Welt, 1962, Nr. 16.

aus der Anpassung an das kapitalistische Berufsleben und der Unterwerfung unter den bürgerlichen Freizeitbetrieb entstandenen seelisch-geistigen Gefüges, wie auch die Gewöhnung an die vorgefundenen Verhältnisse als die gefährlichste Form der Opferung des ganzen Menschen im Dienste der wirtschaftlichen und gesellschaftlichen Bedürfnisse des Kapitalismus prägen jenes Wesen, das Proletarier heißt und dessen die kapitalistische Ordnung bedarf wie der Körper des Blutes. Eine grundlegende Änderung in der Erscheinungsweise des Arbeiters würde die Erschütterung der ganzen kapitalistischen Ordnung bedeuten, und deshalb ist sie unter den gegebenen Klassen- und Machtverhältnissen gar nicht möglich. Die Illusion bestimmter gewerkschaftlicher Kreise oder gewisser Vertreter des „ethischen Sozialismus“ liegt nicht so sehr darin, daß sie glauben, durch Betriebspsychologie und bestimmte Reformen den Arbeiter dazu zu bringen, sich noch besser als bisher anzupassen und so den Schein zu erwecken, daß es für ihn keine ernstlichen Probleme mehr gebe, sondern darin, daß sie nicht erkennen, wie sehr solche „modernen“ betriebswissenschaftlich vorgeschlagenen Formen der Anpassung mit psychologischen und für das wirkliche Wohlbefinden des Menschen gefährlichen Mitteln der *Verdrängung* arbeiten und nicht nur nicht geeignet sind, das, was Proletarier heißt, zu beseitigen, sondern im Gegenteil seine typische Existenzweise noch mehr zu befestigen.

Man mag darüber streiten, ob sich in diesem oder jenem I-Pünktelchen seit Marx nicht dieses oder jenes geändert hat. Aber es bleibt heute noch wahr, was Marx über die Entfremdung der Arbeit sagte:

„Worin besteht nun eigentlich die Entäußerung der Arbeit?“

Erstens, daß die Arbeit dem Arbeiter äußerlich ist, d. h. nicht zu seinem Wesen gehört, daß er sich daher in seiner Arbeit nicht bejaht, sondern verneint, nicht wohl, sondern unglücklich fühlt, keine freie physische und geistige Energie entwickelt, sondern seine Physis abkasteit und seinen Geist ruiniert. Der Arbeiter fühlt sich daher erst außer der Arbeit bei sich und in der Arbeit außer sich. Zu Hause ist er, wenn er nicht [189] arbeitet, und wenn er arbeitet, ist er nicht zu Hause. Seine Arbeit ist daher nicht freiwillig, sondern erzwungen, Zwangsarbeit. Sie ist daher nicht die Befriedigung eines Bedürfnisses, sondern sie ist nur ein Mittel, um die Bedürfnisse außer ihr zu befriedigen. Ihre Fremdheit tritt darin rein hervor, daß, sobald kein physischer oder sonstiger Zwang existiert, die Arbeit als eine Pest geflohen wird. Die äußerliche Arbeit, die Arbeit, in welcher der Mensch sich entäußert, ist eine Arbeit der Selbstaufopferung, der Kasteiung. Endlich erscheint die Äußerlichkeit der Arbeit für den Arbeiter darin, daß sie nicht sein eigen, sondern eines andern ist ... Sie gehört einem andren, sie ist der Verlust seiner selbst.

Es kömmt daher zu dem Resultat, daß der Mensch (der Arbeiter) nur mehr in seinen tierischen Funktionen, Essen, Trinken und Zeugen, höchstens noch Wohnung, Schmuck usw. sich selbst freitätig fühlt und in seinen menschlichen Funktionen nur mehr als Tier. Das Tierische wird das Menschliche und das Menschliche das Tierische.

*Essen, Trinken und Zeugen etc. sind zwar auch menschliche Funktionen. In der Abstraktion aber, die sie von dem übrigen Umkreis menschlicher Tätigkeit trennt und zu letzten und alleinigen Endzwecken macht, sind sie tierisch.“**

Man braucht nicht unbedingt Marxist zu sein, um wenigstens einiges von dem, was Marx – ohne „empirische Soziologie“ – so ausgezeichnet geschildert hat, einzusehen. So nannte Prof. Hans Freyer in einem Vortrag den Arbeiter den „regulierten, ferngesteuerten Menschen der kapitalistischen Produktionsmaschinerie“. Albert Einstein kann sich nicht enthalten zu sagen: „Die Verstümmelung der Individuen ist meines Erachtens nach das größte Übel des Kapitalismus.“ Und Professor Helmut Schelsky verweist auf die besorgniserregenden Auswirkungen der „industriell-bürokratischen Gesellschaft“ auf die heutige arbeitende Jugend²²¹.

Leider sind sie und noch einige wenige mit ihnen in unseren Tagen die Ausnahme. Leugnen manche auch die Schuld des Kapitalismus an der Inferiorität des arbeitenden Menschen, so sind sie sich immerhin seiner tatsächlichen Inferiorität bewußt. Aus diesem Grunde glauben sie das Recht zu haben,

* MEW Bd. 40, S. 514 f.

²²¹ H. Schelsky, Die Jugend der industriellen Gesellschaft, 1953, Band 2, S. 274.

sich als „etwas Besseres“ zu fühlen und sich über ihn zu erheben. Offen wird dies natürlich nicht zugegeben, aber manchmal verrät sich ein Unvorsichtiger, wie wir bald an Goetz Briefs zu beobachten Gelegenheit haben werden. Ist es aber wahr, daß auch die oberen Klassen nicht minder als die arbeitenden, nur in einer veränderten und ihnen angepaßten Form, der entmenschlichenden Entfremdung unterworfen sind, so ist es nicht minder wahr, daß sie noch weniger als der Arbeiter oder der Kleinbürger etwas davon merken. Die mitleidige Verachtung, mit der die Angehörigen der oberen Klassen auf den Arbeiter herabzublicken geneigt sind, ist nur ein zusätzliches Mittel, sich über den eigenen moralischen, geistigen usw., kurz menschlichen Zustand hinwegzutäuschen.

Zu allen Zeiten hat der rückwärtsblickende Geist den Maßstab für seine Ablehnung der Bestrebungen der unteren Klassen in der Verklärung der Herrschenden und ihres Anhangs gesucht und gefunden. [190] Nur die Form wechselt. In einer Sittenlehre für die Oberstufe aus dem Jahre 1961 lesen wir:

„Volksbildungsbestrebungen: die modernen Bestrebungen, Wissenschaft und Kunst allen Volksgenossen zugänglich zu machen, werden gefährlich und bringen mehr Schaden als Nutzen, wenn sie das Bildungsgut ununterschiedlich an jeden herantragen.“ *„Die Ehre gehört zu den sittlichen Gütern, zu deren Wahrung man nicht nur berechtigt, sondern verpflichtet ist. Das gilt besonders für die Standesehre.“* *„Der Diensthote schuldet der Herrschaft ehrfürchtige Anhänglichkeit.“*²²²

Zur Zeit der großen Erhebung des Bürgertums gegen den Adel haben Edmund Burke und Hippolyte Taine in berühmt gewordenen Schriften und in einer bestechend kunstvollen Sprache den Adel und seine „unnachahmlichen“ Gaben verteidigt. Die Art, die Höflichkeit im Verkehr mit anderen zu kultivieren, die Ausnützung der sprachlichen Möglichkeiten, in der zwanglosen Unterhaltung bis in die feinsten Verästelungen und jeweils der besonderen Situation und dem Stande des Gesprächspartners angemessen auszuschöpfen, die Kunst des Betragens, des Sichkleidens, des manierlichen Essens, Verführens und Liebens usw. seien Gaben, erzählt einmal Taine in seinem Werke über die Französische Revolution, die es wert erscheinen lassen, die Klasse des Adels gegen alle Angriffe zu verteidigen und ihren Weiterbestand zu wünschen. Wörtlich sagt er: „Ebenso läßt sich von einer Gesellschaft, die lange in mehr oder minder geordneten Verhältnissen gelebt hat (der feudalen, L. K.), sagen, daß fast das ganze Ergebnis ihrer alten Zivilisation in ihren besseren Kreisen zum Ausdruck kommt. Hand in Hand mit der Vervollkommnung der Höflichkeit, des guten Tones und der Lebensart ging in der feinen Welt diejenige der Sitten und Manieren.“ Und diese Verherrlichung der anerkannt ausbeuterischen und rücksichtslosen Klasse des Adels ergänzt er durch folgende unglaubliche Bemerkung: „Von allen Künsten ist die Rücksichtnahme aufeinander vielleicht die köstlichste ... Die Beachtung zarter Rücksichten ...“²²³

Heute brauchen wir über die Verkommenheit der feudalen Adelsklassen, die wenige Jahrzehnte nach Taine der große sozialkonservative Kulturkritiker Carlyle in „Past and Present“ und der liberale Historiker Tocqueville in seiner Untersuchung über das alte Regime Frankreichs²²⁴ gebührend demaskierten, mit Taine nicht mehr zu diskutieren. Aber er hat Nachfolger gefunden. In der letzten Fanfare des antigewerkschaftlichen Liberalismus, in einer Schrift von Goetz Briefs, bekommen wir folgendes zu hören:

*„Die Unternehmer wie ihre Stäbe wußten früher, was ihre Aufgabe war und auf welche Autorität sie sich berufen konnten. Aber heute? Sie müssen sich umorientieren und sich dem Zwiespalt der Hierarchie anpassen, die durch die Mitbestimmung in die Betriebe eingebrochen ist ... – Die Anpassung an das hierarchische Zwielficht trifft eine Gruppe besonders schwer, weil sie durch Beruf, Tradition und Herkunft über das sonst übliche Maß Autorität befestigt war. Das ist [191] die Gruppe der Bergassessoren. Sie bildeten von jeher ihren eigenen Stand in der Hierarchie des Bergbaues; sie waren exklusiv, beseelt von starkem Korpsgeist, und legten durchaus Wert auf ‚Distanz‘.“*²²⁵

²²² Licht und Leben, Katholische Sittenlehre für die Oberstufe, 1961 (18. Auflage), zitiert nach: Vorgänge, Kulturpolitische Korrespondenz, Herausgeber G. Szczesny, 1963, Heft 1.

²²³ H. Taine, Die Entstehung des modernen Frankreich, 1936.

²²⁴ Th. Carlyle, Vergangenheit und Gegenwart, 1903, A. Tocqueville, Das alte Staatswesen und die Revolution, 1857.

²²⁵ G. Briefs, Zwischen Kapitalismus und Syndikalismus, 1952, S. 117.

Geht es wirklich nur um die Bergassessoren, die Briefs so liebevoll hervorhebt, oder nennt er sie nicht vielmehr in Vertretung der ganzen bürgerlichen Klasse? Wer zu lesen versteht, wird begreifen, daß Exklusivität, Korpsgeist und Distanz die himmlischen und wenigstens von ihm erstrebten Eigenschaften der *ganzen* Bourgeoisie sind. Und wer zu lesen versteht, wird auch begreifen, was diese merkwürdigen Eigenschaften alles bedeuten. „Exklusiv“ heißt, sich vom Volke abschließend, sich darüberstellend und die Augen vor seinen Sorgen und Problemen möglichst fest verschließend; „exklusiv“ heißt aber auch, sich als etwas Besseres als das gewöhnliche Düngemittel da unten fühlend – mit welchem Recht, haben wir schon angedeutet. „Beseelt von starkem Korpsgefühl“ heißt, zur einseitigen Herrschaft über die Gesellschaft strebend, kraft der Einbildung einer besonderen und für andere Menschen nicht erreichbaren Befähigung. Im Augenblick des Auftretens antidemokratischer, z. B. faschistischer Tendenzen bildet dieses „Korpsgefühl“ die denkbar beste Grundlage. „Distanz“ heißt, sich die Hände nicht schmutzig machen durch Berührung mit Menschen, die nicht über dieselben Manieren und Umgangsformen verfügen, Manieren und Umgangsformen, die übrigens seit jeher zu den Mitteln der Herrschenden gehörten, eine Welt des Bessereins vorzutauschen, um die dahinter sich verbergende unmenschliche und vulgäre Welt dem Blick der Außenstehenden zu entziehen. Zwischen Taine und Briefs liegt nur ein kleiner Schritt, wie zwischen den von Taine mit Haß verfolgten bürgerlichen Humanisten und den liberalen Ideologen von heute eine ganze Unendlichkeit. Der Sänger hat recht, der die Strophe formte:

*Was brauchen wir einen Sonnenkönig, was brauchen wir eine Pompadour,
Was diese einst haben gekonnt, das können wir mit Bravour!*

Der arbeitende Mensch mag sich die Knochen, den Geist und die Seele wundreiben, aber was kümmert das die liberalen Ideologen angesichts solcher Fragen wie Exklusivität, Korpsgeist und Distanz! Es wäre ihnen zu raten (wenn dies etwas nützte), sich mit dem aufsehenerregenden Bericht einer hochgestellten Synode der französischen Kirche, der 1952 durch die Presse der ganzen Welt ging, zu befassen. In diesem Bericht wird mit aller Deutlichkeit gesagt, daß oft nicht so sehr die Lohnfrage, wie man allgemein annimmt, den Arbeiter zu Aktionen wirtschaftlicher und politischer Natur drängt, sondern das tiefe Unbehagen mit seiner menschlichen Lage. Daß dieses Unbehagen den Arbeiter angesichts der sonstigen Ausweglosigkeit, die den wirklichen Grund für seine Resignation und „Zufriedenheit“ darstellt, nicht selten auf die Bahn lohnpolitischer Forderungen drängt, die ihrerseits zu meist berechtigt sind, und in einer Demonstration des Streiks Be-[192]friedigung sucht, wird jeder gründliche Beobachter bestätigen. Die Priester, die im Auftrage der katholischen Kirche Frankreichs als Arbeiterpriester in die Betriebe gingen, sind zum gleichen Resultat gekommen.

Die Erlebnisse und Berichte der Arbeiterpriester haben die Welt aufhorchen lassen. Wie weit haben die Funktionärskader der gewerkschaftlichen Organisationen und der sozialistischen Parteien noch dieselbe Frische und Kraft in der Stellungnahme zum Problem des arbeitenden Menschen? Wie weit haben sie versagt, und was ist der soziologische Grund dieses Versagens? Diese Frage wenigstens in Umrissen zu beantworten ist die Aufgabe des nächsten Abschnitts. Sie erweist sich als umso dringlicher, als selbst ein so profilierter Führer der Gewerkschaftsbewegung wie Georg Leber dem oberflächenhaften Positivismus der bürgerlichen Ideologie unterliegt und die zahlreichen Untersuchungen auch bürgerlicher Autoren (zum Beispiel Popitz, Friedmann, Wurzbacher, Mills) einfach außer acht läßt, wenn er sich unterfängt, seinen Mitgliedern folgendes einzureden: „Während seinerzeit die Arbeiter gesellschaftlich mißachtet waren, ist heute ein Arbeitnehmer von Angehörigen anderer Schichten nicht mehr zu unterscheiden.“ (Juni 1963)

[193]

Volkstribun oder Bürokrat?

Das Eindringen des Bürokratismus in die sozialistische Bewegung und noch sichtbarer und stärker in die Gewerkschaften ist nichts Neues und begann vor dem Ersten Weltkrieg. Die Wandlung eines bedeutenden Teils der einstigen Funktionärsschaft in jene moderne Erscheinung, die man als die „linke Bürokratie“ zu bezeichnen pflegt, wird am besten begreifbar, wenn man sich daran erinnert, daß in den Arbeiter- und Angestelltenorganisationen früherer Jahrzehnte noch der Funktionärstyp herrschend war, den man – unter Abzug der pathetischen Übertreibungen, die das populäre Bewußtsein mit diesem Begriff verbindet – als Volkstribun bezeichnen kann.

Die Erinnerung an den einstigen Funktionär, wie er sich von dem heutigen Bürokraten sichtbar unterscheidet, ist in der Masse der älteren Mitglieder noch sehr lebendig. Keine Sektionsversammlung, kein Schulungsabend, in welchem nicht sofort und in eindeutiger Weise anerkennende Äußerungen über den „alten Funktionär“ fallen, sobald man irgendeine diesbezügliche Anregung gibt. Das kann nicht Zufall sein, sondern hat seinen tiefen Grund darin, daß die älteren Mitglieder sehr wohl die Veränderung, die mit einem erheblichen Teil des Funktionärstabs vor sich gegangen ist, abzumessen und kritisch zu beurteilen vermögen.

Die subjektiven Eigenschaften des Volkstribunen sind Sauberkeit des Charakters, Ehrlichkeit und Wahrhaftigkeit in der Beurteilung der Erscheinungen, die ihn umgeben, Selbstlosigkeit und Leidenschaft in der Verfolgung des Zieles, das er für richtig hält. In objektiver Beziehung zeichnet er sich aus durch eine auf den geschichtlichen Fortschritt gerichtete und echte demokratische Gesinnung, durch eine vertiefte Sicht in die verborgenen Probleme der Klassengesellschaft, eine umfassende Kenntnis der menschlichen Probleme des Volkes, seiner Bedürfnisse und Sorgen, aber auch seiner Schranken und Widersprüche. In dieser Kenntnis wurzelt die tiefe Liebe zum Volke, die den Gegensatz bildet zur Verachtung, mit der die Herrschenden dem Volke zu begegnen pflegen. Ebenso gehört zum Bilde des Volkstribunen die Fähigkeit, dem Volke seine eigenen Probleme verständlich zu machen, es mit fortschrittlichen Ideen zu erfüllen und ihm im Kampfe um den demokratischen Fortschritt Führer zu sein. Je nach Charakter, Anlage und Situation wird die eine oder andere dieser Eigenschaften überwiegen und der bestimmten Gestalt ein spezielles Gepräge verleihen. Aber [194] stets wird die Gestalt des Volkstribunen scharf zu unterscheiden sein von dem ihm entgegengesetzten Typ des Bürokraten. Das Unterscheidungsmerkmal ist jedenfalls nicht im Äußerlichen zu finden. Es gibt Bürokraten, die mit einem großen Aufwand des Wortes und des Gehabens die Aufmerksamkeit auf sich zu lenken versuchen und trotzdem keine Tribunen sind. Es gibt umgekehrt echte Volkstribunen, die still ihre Arbeit verrichten, vielleicht sogar von einem Büro aus ihren Einfluß geltend machen und trotzdem keine Bürokraten sind.

In der alten Funktionärsschaft der gewerkschaftlichen und politischen Bewegung gab es weitaus mehr wirkliche Volkstribunen, als der äußere Anschein dies erkennen läßt. Man kann mit gutem Recht auch von klassischen Funktionären sprechen. Es ist aber noch die Frage zu klären, inwiefern die Gestalt des Volkstribunen von einst mit jener des klassischen Funktionärs gleichgesetzt werden kann.

Wir werden noch sehen, in welcher engen Beziehung Spezialistentum und Bürokratismus zueinander stehen. Auch der einstige Funktionär hatte seine besonderen Aufgaben zu lösen, hatte sein Spezialgebiet.

Aber erstens war dieses sein Spezialgebiet noch umfassend genug, um die Sicht auf den ganzen Menschen zu erlauben, d. h. es war nicht in untergeordnete winzige Teilgebiete zerrissen und daher noch in lebendiger Beziehung zu den übrigen Gebieten, die sich in ihrem Zusammenwirken als Totalität übersehen ließen; und zweitens verstand er dieses Tätigkeitsgebiet stets als in allen seinen Teilen bestimmt durch das seiner Bewegung gesetzte sozialistische Ziel. Eine Verselbständigung des Teilgebietes gegenüber dem Ganzen und dem Ziel war ihm noch völlig fremd. Diese Grundhaltung prägte seinen Charakter.

Die Klassik des Funktionärs entspricht der Klassik der Bewegung, der er angehörte, und dieser die klassische Denkweise der sich gerade gesellschaftlich etablierenden Organisationen der Arbeitenden.

Wie für alle echte Klassik, gilt auch für diese, daß sie in ihren wichtigsten Ergebnissen und Erkenntnissen zeitlos ist.

Unter einer klassischen Epoche ist eine solche zu verstehen, in welcher infolge krisenhafter Umbruchstendenzen die Spannungen und Widersprüche eine historische Äußerungsform erhalten, durch die die menschlichen und gesellschaftlichen Probleme zu einem tieferen als dem bisherigen Verstehen des Menschen und der Gesellschaft hinführen. Erwachsen auf der Grundlage einer solchen gesellschaftlichen Entwicklung die entsprechenden Geister, in denen sich die positive Tendenz zum vertieften Durchschauen der menschlichen und gesellschaftlichen Verhältnisse und zur Lösung ihrer Probleme realisiert, dann sprechen wir von klassischer Philosophie, Literatur, Nationalökonomie, Gesellschaftslehre usw. Entsteht gleichzeitig eine entsprechende politische oder soziale Bewegung, dann erhält auch sie klassischen Charakter. Nur selten gehen beide, die geistige und praktische Klassik zusammen. Die deutsche Klassik zu Ende des 18. und Beginn des 19. Jahrhunderts war von keiner praktischen Klassik gefolgt, denn sie selbst war das Ergebnis höchst widerspruchsvoller und unfertiger Verhältnisse, die [195] eine umwälzende Praxis nicht zuließen. Umgekehrt zeigt die klassische amerikanische Gewerkschaftsbewegung, daß ihr keine Entfaltung einer entsprechenden Theorie vorgegangen ist, was sich allerdings im späteren Verlaufe als nachteilig erwies. Paul Tillich gibt den Sachverhalt ungeschminkt wieder: „Sozialismus ist ein Wort, das für den Amerikaner keine Realität hat ... Die Gewerkschaften sind die stärksten und bewußtesten Träger des kapitalistischen Systems.“²²⁶ Ein Beispiel für das Zusammengehen von klassischem Denken und klassischer Praxis finden wir in der Jugendzeit der deutschen Arbeiterbewegung.

Die deutsche Gewerkschaftsbewegung ist ein Zweig der deutschen Arbeiterbewegung und hat daher ursprünglich an deren Klassik teil. Beiden war wesentlich die Ausrichtung auf den ganzen Menschen und das Streben nach Errichtung einer höheren demokratischen Ordnung, in welcher er die Möglichkeit seiner „Selbstverwirklichung“ erhalten sollte.

Der klassische Funktionär ist das Produkt des Zusammenwirkens von klassischer Theorie und klassischer Bewegung. Der Typ, den wir mit Hilfe des Begriffs des Volkstribunen zu beschreiben versuchten, wurde früher von der Bewegung geradezu gefordert. Daß nicht jeder Mitarbeiter in der gewerkschaftlichen Organisation ihm entsprach, nahm man als ein unvermeidliches Übel hin, rechtfertigte es aber in keiner Weise. Die große Zahl der idealistisch gesinnten ehrenamtlichen Mitarbeiter bildete das Reservoir, aus dem die Gewerkschaft ihre besten hauptamtlichen Kräfte schöpfte und sich auf diese Weise ständig erneuerte.

Man erinnere sich (und damit ist nur ein Beispiel für viele angeführt), daß es damals noch als selbstverständlich galt, der Forderung der Mitglieder nach Kassenkontrolle stattzugeben und einen Bericht an die übergeordnete Instanz über sich ergehen zu lassen. Wo kommt so etwas heute noch vor? Aber dem bereits eindringenden und sich geschickt festsetzenden Arbeiteraristokraten folgte sehr bald der eigentliche Bürokrat, und zwar in dem Maße, indem die Treue und Opferbereitschaft gegenüber der Arbeiterklasse als Kriterium der Eignung abgelöst wurde von Gesichtspunkten des reinen Spezialisentums, der sich gegenüber den wahren Bedürfnissen der Organisation immer mehr zu verselbständigen verstand und zu einem „Automaten“ der gewerkschaftlichen oder politischen Arbeit wurde, mit dem Resultat des vollkommenen Verlassens des Bodens der klassischen Arbeitsweise, die zwar weniger „exakt“ erschien, aber die eigentlichen Ziele der Bewegung niemals aus den Augen verlor. Übrigens gehörte die exakte Automatik der bürokratischen Arbeit nicht nur zum Wesen des vordringlichen Bürokratismus, sondern bildete nebenher ein glänzendes Mittel, um die „Überlegenheit“ dieser Arbeitsweise und damit die Unentbehrlichkeit des Bürokraten zu demonstrieren, woran sich bis zum heutigen Tage sehr wenig geändert hat.

Der einstige Typ des Volkstribunen ist heute in der Arbeiterbewegung nahezu ausgestorben. Absolut vorherrschend ist der Kader der vollendeten Bürokraten, besonders in den Gewerkschaften, geworden. [196] Die mittlere Gruppe, die zwischen diesen beiden steht, die Gruppe des Übergangs, ist

²²⁶ P. Tillich, *Der Mensch im Christentum und Marxismus – Protestantische Vision*, 1953, 2. Vortrag, S. 14.

gewiß noch als ziemlich breiter Strom vorhanden, unterliegt aber der zunehmenden Bürokratisierung. Sie zeichnet sich vornehmlich dadurch aus, daß sie noch einen kräftigen Schuß Idealismus in ihren Adern verspürt, aber gleichzeitig von den Einflüssen der bürokratischen praktizistischen Ideologie trotz aller noch aufflackernden subjektiven Widerstände gleichsam überrannt wird. Diese Gruppe ist es vornehmlich, deren Zwiespältigkeit ihren ideologischen Widerschein findet im Widerspruch von abstraktem Ethizismus und praktischem Bürokratismus, worüber wir später sprechen.

Nicht in allen Fällen ist der vollendete Bürokrat ein ausgesprochener egozentrischer Karrierist, als der er von den Mitgliedern und Außenstehenden angesehen wird. Er ist sich vielmehr seiner eigenen Wesenheit und Funktionsweise zumeist gar nicht bewußt, so daß auch in ihm oft genug ein Funke des Widerstandes gegen die Bürokratisierung lebendig sein kann. Aber sein innerer Kampf gegen das Unterliegen unter den Bürokratismus gleicht zu sehr dem Kampfe Don Quichotes, was sich schon daran erkennen läßt, daß er mit Mißbehagen und Bössartigkeit reagiert, sobald man mit der Zumutung an ihn herantritt, sich auf eine andere als die bürokratische Bahn der gewerkschaftlichen Arbeit zu begeben. Nicht zu verwechseln ist diese Bürokratie mit den bewußten Karrieristen, die Gewerkschaften und SPD dazu benützen, um auf Kosten der Allgemeinheit in eine angenehme und einträgliche Stellung zu gelangen. Nicht zufällig finden wir unter den dieser Gruppe angehörigen Gewerkschafts- und Parteibeamten ausgesprochene Vertreter des liberalistischen Denkens bis „hinauf“ zu Anhängern der „sozialen Marktwirtschaft“, d. h. des Kapitalismus.

So wenig die Bürokratie die wirklichen gewerkschaftlichen und politischen Ideale und Ziele verfolgt, so glänzend versteht sie es, sich zu tarnen, ihr wahres Gesicht vor dem unbefangenen Beschauer zu verbergen. Eines der Mittel der Selbstverschleierung ist die „Kunst“, mit Hilfe eines ausgeprägten Systems des Redens und Benehmens den Anschein der völligen Unterwerfung unter den Gesamtwillen der Bewegung bis zur Selbstaufgabe zu erwecken, bei gleichzeitiger Unterwerfung des Gesamtwillens unter den Willen der Bürokratie. Zu dieser „Kunst“ gehört es z. B., die ständig auftretenden Schwierigkeiten und Unzulänglichkeiten, die durch den Bürokratismus verschuldet sind, als Schwierigkeiten und Unzulänglichkeiten der „Umstände“ zu deklarieren, d. h. die subjektiven Mängel für Mängel der „Umwelt“ auszugeben. Wir erinnern hier sporadisch an die berüchtigte Diskussion über die angebliche Lethargie der gewerkschaftlich organisierten Massen („Apathieproblem“), in welcher die Schuld der Bürokratie, die in Sprache und Tat den Organisierten nur zu langweilen vermag, auf diesen geschoben werden soll. Und wo echte Schwierigkeiten entstehen, werden sie überbetont und aufgebauscht, um das eigene Versagen möglichst zu verschleiern.

Die gewerkschaftliche und sozialistische Bewegung stehen ebensowenig wie jede andere gesellschaftliche Erscheinung außerhalb der konkreten Welt, sie sind vielmehr Teil dieser Welt und als ihr integrierender Bestandteil vielen ihrer Einflüsse unterworfen. Es ist daher [197] nichts naheliegender als die Vermutung, daß ganz bestimmte organisatorische, ideologische und bürokratische Äußerungsformen durch die ständige Berührung mit der kapitalistischen Umgebung entstanden sind, gewiß einerseits aus Opposition gegen sie, andererseits aber auch durch eine mehr oder weniger unbewußte Anpassung an sie.

Der geschichtliche Sinn einer jeden großen Bewegung, die sich die Veränderung der Zustände zur Aufgabe macht, ist, solange sie noch fern vom Ziele steht, das Denken in bedeutenden weltgeschichtlichen Dimensionen. Deshalb ist die ausgebildete Theorie, wenn auch als bewegliche und stets von neuem die Probleme durchdenkende, die Seele einer jeden solchen Bewegung. Die bedeutende Theorie ist das Gefäß des Weltgeistes (in einem nichtmetaphysischen Sinne), der in ihr seine verborgenen Absichten zu erkennen gibt und durch sie sich im entscheidenden Augenblick praktisch verwirklicht. Die Theorie ist sowohl der Born, in dem sich das Wissen um die Sache über die Schranken des Augenblicks, der zu philisterhafter Enge und zur Abfindung mit dem kleinlichen Erfolg verleitet, hinaus aufbewahrt, als auch die Kraft, die der Tat nach langem Warten den Mut der Konsequenz verleiht; sie ist schließlich der Wegweiser durch den Dschungel des Jetzt, der Alltagsaufgaben, die für den Akteur die Gefahr in sich bergen, den historischen Maßstab aus den Augen zu verlieren und sich jenen Kräften zu unterwerfen, die zu bekämpfen er auszog. Die Theorie ist also das Sprachrohr der Weltgeschichte bis zurück in den alltäglichen Aufgabenkreis hinein, ohne dessen Beachtung sie

allerdings zu einem bloßen utopischen Wiederhall eines hohlen historischen Echos zu entarten droht, zu einem ethischen Postulat ohne wirkliche Beziehung zur Realität. Sie ist es, die Freiheit gewährt im Dschungel der Entfremdung, indem sie den durchschauenden Geist zum geistig ungebundenen erhebt. Die Phrase von der bürgerlichen Freiheit ist nicht deshalb Phrase, weil nicht gewisse Freiheiten das Individuum wirklich freier gemacht haben, sondern weil es durch Entfremdung seines Denkens außerstande gesetzt wird, über diese Freiheiten zu verfügen. Im Kopfe des „fortschrittlichen“ Bürokraten verkehrt sich alles. Er mißt nicht die augenblicklichen Teilaufgaben an den Bedürfnissen der Weltgeschichte, sondern diese an jenen. Sein zum technisch-formellen Vollzug herabgesunkenes Spezialistentum erzeugt den Haß gegen den theoretischen Störenfried, der ihn an seiner aufopferungsvollen Arbeit für das „Mitglied“ hindert. Das ist aber das Mitglied, wie es gerade geht und steht, in seiner totalen Entmenschlichung als Träger von zum Teil der einfachsten Notdurft dienenden, zum Teil kapitalistisch-vermaterialisierten Bedürfnissen verarmt. Das Surrogat des so gearteten Bedürfnisses setzt sich an die Stelle des aus vielfältigen wahren Bedürfnissen bestehenden Menschen. Dieses Surrogat drängt sich dem Bürokraten als Objekt seiner Tätigkeit auf, für die er nunmehr keiner Theorie bedarf. Er geht über sie zur Tagesordnung über, zur Ordnung des Tages, die die Ordnung der Entfremdung ist.

Da jeder Schritt zur Demokratie sich nur, wie die bisherige Entwicklung lehrt, gegen die kapitalistischen Interessen vollziehen kann – wir verweisen nochmals auf die Geschichte der Wahlrechtsbewegung –, [198] bedeutet jede Verwässerung der demokratischen Ideen unvermeidlich eine „Liberalisierung“ des Charakters der ihnen dienenden Bewegung im Sinne der schrittweisen Unterwerfung unter gesellschaftliche Ziele, die den arbeitenden Klassen fremd sind. Eine solche Unterwerfung braucht sich nicht mit vollem Bewußtsein zu vollziehen. Im Gegenteil bedient sie sich des Zustandes der Entfremdung, um zum Ziele zu gelangen und in den Köpfen der Beteiligten Vorstellungen zu erzeugen, in denen sich unversehens Falsches in Richtiges und Richtiges in Falsches verkehrt.

Entfremdung besteht u. a. darin, daß die aus der menschlich-gesellschaftlichen Tätigkeit entspringenden „Erzeugnisse“ sich dem Menschen gegenüber verselbständigen, zu einer ihm gleichsam fremden Macht sich verdichten und über ihn zu herrschen beginnen. Nicht nur der ökonomische Prozeß der modernen Gesellschaft zeigt einen solchen entfremdeten Charakter, sondern auch die organisatorischen, geistigen und selbst moralischen „Gewalten“: der Staat in seiner Omnipotenz, die „öffentliche Meinung“, vertreten durch Presse, Rundfunk und Film, die „Moral“ usw. Durch diese Unterwerfung des Menschen unter seine ihm entfremdeten „Produkte“ wird er in einem dauernden Zustand der Knechtung seiner Persönlichkeit gehalten, die darin besteht, daß er sich nicht frei, sondern nur in Rücksicht auf diese Mächte bewegen, tätig sein, denken und fühlen kann. Es ist klar, daß der Mensch in einem solchen Zustande nicht dazu gelangt, die seine Individualität auszeichnenden Kräfte und Eigenschaften zu entwickeln und sich damit auf jene Stufe menschlichen Seins zu erheben, die die „Persönlichkeit“ kennzeichnet.

Dieser allgemeine Zustand der Entfremdung wird aber in der modernen Gesellschaft durch Momente bis ins höchste gesteigert, die sich aus der Eigenart der Warengesellschaft (s. o.) ergeben und zunächst unabhängig voneinander zu bestehen scheinen: durch *Formalismus* und *Arbeitsteilung*. Sehen wir uns diese beiden Erscheinungen und ihre gesellschaftlichen Folgen etwas näher an.

In der durch die Warenproduktion bedingten gesellschaftlichen Beziehung des entfalteteten Kapitalismus gilt grundsätzlich jedes Individuum dem anderen gleich, was systematisch begriffen wird in dem modernen formalistischen Rechtssystem, in welchem ebenfalls jedes Individuum als dem anderen völlig gleichgestellt erscheint. Der Formalismus besteht darin, daß ungeachtet der wirklichen Gegensätzlichkeit und Unterschiedlichkeit, die das gesellschaftliche Leben durchzieht, das Recht sich so verhält, als ob es auch in der Wirklichkeit nur Gleichheit der Individuen gebe. Sofern deshalb das Recht als „gesetzliche“ Inkarnation des Lebens selbst auftritt, wird es zu einer diesem Leben fremd gegenüberstehenden Macht: Sein Formalismus mißachtet und negiert die wirklichen menschlich-individuellen Qualitäten, Erlebnisse, Bestrebungen, Schicksale usw. und wird so zur Negation des Lebens im Interesse der bestehenden antagonistischen Zustände.

Der personelle Vertreter des formalistischen Rechts ist die kapitalistische Bürokratie, die in ständiger Anpassung an die Notwendigkeit der formalrechtlichen „Bewältigung“ der von der Warengesellschaft [199] gestellten Probleme durch die Jahrhunderte gewachsen ist. Wir müssen hier davon absehen, daß die bürgerliche Bürokratie in den verschiedenen Epochen des Kapitalismus eine verschiedene praktische und ideologische Struktur aufwies.

Den modernen Bürokraten zeichnet eine seine gesamte Individualität erfassende, ja bis tief in seine geistig-seelischen Bezirke hineinreichende Eigenheit aus, die sich aus der berufsmäßigen Beziehung zum formalistischen Recht erklärt. Das für jeden Bürokraten als verpflichtend geltende Erfordernis der rücksichtslos „richtigen“ Handhabung des formalistischen Rechts bedeutet naturgemäß eine Ver selbständigung und Kultivierung der formalistischen Betrachtung und Behandlung der Probleme des Lebens gegenüber der wirklichen Fülle, Bewegung und Kompliziertheit dieses Lebens. Das formalistische Denken wird auf diese Weise zu einem von allen übrigen Möglichkeiten des Begreifens des Lebens – ökonomische, soziologische, historische, psychologische und vor allem diese Möglichkeiten zur Totalität zusammenfassenden Möglichkeit – sich lostrennenden und damit vereinseitigenden „Spezialfach“. Aber wie immer sich sonst das Spezialistentum auf den menschlichen Habitus des Spezialisten auswirken mag, beim staatlichen Bürokraten kommt noch etwas Besonderes hinzu: Der bürokratische Spezialist zerteilt nicht bloß die innerlich zusammenhängende Totalität der gesellschaftlichen Erscheinungen, d. h. die widerspruchsvolle Einheit der gesellschaftlichen Wirklichkeit, indem er diese Wirklichkeit nur von der „juristischen“ Seite betrachtet; darüber hinaus wird auch die Individualität des Bürokraten selbst zerrissen, indem die einseitige Ausrichtung des bürokratischen Denkens auf die bloß formale Erfassung des Lebens, ihm dieses Leben entfremdet und ihn in die Position „kalter Unmenschlichkeit“ drängt. Die Zerrissenheit der bürokratischen Individualität liegt darin, daß die ihr vom formalistischen „System“ aufgedrängte lebensfremde und lebensfeindliche Verhaltensweise im Bereiche der bürokratischen „Pflichterfüllung“ jede echte menschliche Haltung so gut wie ausschließt, gleichzeitig aber das Bedürfnis nach menschlicher Manifestation gerade durch das Wissen seiner Nichtbefriedigung in der „Arbeit“ steigert und seine Befriedigung auf das Privatleben des Bürokraten verweist.

Wie in der Arbeit die harte Pflicht im Dienste des Staates alle individuellen Regungen zurückgedrängt hat, so kann im privaten Bereiche ein Ausgleich für die gefühllos-unmenschliche Verhaltensweise geschaffen werden durch ein hemmungsloses Sichhingeben an eine romantisch vergorene Lebensauffassung, etwa wie bei der preußischen Bürokratie. Gerade diese Scheidung zwischen dem öffentlichen und privaten Leben des Bürokraten macht es ihm möglich, vom Bereich seiner beruflichen Arbeit alle die „Reinheit“ störenden Einflüsse „von außen“ fernzuhalten. Die blinde Hingabe an die Autorität gibt der bürokratischen Pflichterfüllung jene „ethische Weihe“, die dazu führt, von einer Pflichtethik der Bürokratie zu sprechen.

In einem berühmt gewordenen Kapitel über die „Verdinglichung“ macht Georg Lukács einige interessante Bemerkungen über die Bürokratie, die wir für unser Thema für wichtig genug halten, um sie teil-[200]weise wiederzugeben; hier wird bereits auf den zweiten der von uns erwähnten beiden Punkte, die Arbeitsteilung, Bezug genommen:

„Die formelle Rationalisierung von Recht, Staat, Verwaltung usw. bedeutet objektiv-sachlich eine ähnliche Zerlegung aller gesellschaftlichen Funktionen in ihre Elemente, ein ähnliches Aufsuchen der rationellen und formellen Gesetze dieser genau voneinander abgetrennten Teilsysteme und dementsprechend subjektiv ähnliche bewußtseinsmäßige Folgen der Abtrennung der Arbeit von den individuellen Fähigkeiten des sie Leistenden, eine ähnliche rationell-unmenschliche Arbeitsteilung, wie wir sie technisch-maschinell im Betrieb gefunden haben ... Einerseits eine immer stärker formell-rationalistisch werdende Behandlung aller Fragen in objektiver Hinsicht ... Andererseits eine noch monströsere Steigerung der einseitigen, das menschliche Wesen des Menschen vergewaltigende Spezialisierung in der Arbeitsteilung ... Die Trennung der Arbeitskraft von der Persönlichkeit des Arbeiters, ihre Verwandlung in ein Ding, in einen Gegenstand, den er auf dem Markt verkauft, wiederholt sich hier. Nur mit dem Unterschied, daß nicht sämtliche geistigen Fähigkeiten durch die maschinelle Mechanisierung unterdrückt werden, sondern eine Fähigkeit (oder ein Komplex von Fähigkeiten)

von der Gesamtpersönlichkeit losgelöst, ihr gegenüber objektiviert, zum Ding, zur Ware wird ... Die spezifische Art der bürokratischen ‚Gewissenhaftigkeit‘ und Sachlichkeit, die notwendige völlige Unterordnung unter das System von Sachbeziehungen, in der der einzelne Bürokrat steht, die Vorstellung, daß seine ‚Ehre‘, sein ‚Verantwortungsgefühl‘ eine solche völlige Unterordnung erfordern (vgl. Max Weber, Ges. pol. Schriften, S. 154, 140–142, und Wirtschaft und Gesellschaft, S. 491) zeigen, wie die Arbeitsteilung – wie bei der Tylorisierung ins ‚Psychische‘ – hier ins ‚Ethische‘ versenkt wurde. Dies ist aber keine Abschwächung, sondern eine Steigerung der verdinglichten Bewußtseinsstruktur als Grundkategorie für die ganze Gesellschaft ... Der spezialistische ‚Virtuose‘, der Verkäufer seiner objektivierten und versachlichten Geistesfähigkeiten, wird aber nicht nur Zuschauer dem gesellschaftlichen Geschehen gegenüber ... sondern gerät auch in eine kontemplative Attitude (bloß zuschauende Stellung, L. K.) zu dem Funktionieren seiner eigenen und objektiv versachlichten Fähigkeiten.“²²⁷

Lukács zeigt hier also, wie durch das Zusammenwirken von Formalismus und Arbeitsteilung in der Arbeit des Bürokraten dieser in eine seine Persönlichkeit und seine Freiheit knechtende Abhängigkeit vom Aufgabenkreis, dem „Gebiet“, gerät, d. h. in ein Verhältnis der Entfremdung von Subjekt und Objekt, Individuum und seinem Denken. Es ist nun in Vorbereitung dessen, was wir im folgenden auszuführen haben, die Aufmerksamkeit darauf zu lenken, daß sich wesentliche Eigenschaften der Bürokratie oder dessen, was wir Bürokratismus zu nennen pflegen, mit steigender Entfremdung, Rationalisierung und Spezialisierung unseres Bewußtseins auf die ganze Gesellschaft übertragen, so daß man mit gutem Recht sagen kann, daß die ursprünglichen Eigenschaften einer besonderen Schicht der modernen Gesellschaft immer mehr zu Eigenschaften aller Schichten werden. Natürlich ist die Wirkungsweise der berufsmäßigen Bürokratie, die es mit dem öffentlichen Dienst zu tun hat, in besonderer Weise spürbar; es entsteht dann im Bewußtsein des Volkes das bekannte Bild des eigensinnigen und etwas beschränkten Amtsschimmelreiters, über den man mit ebensoviel Bitternis wie Ironie spricht. Aber ebensowenig, wie es wahr ist, daß schlechthin jeder, der in einem Büro sitzt, deshalb allein schon ein „Bürokrat“ sein muß – es gibt nicht wenige fortschrittliche Beamte und Funktionäre, die sich der Schranken ihres Daseins und der verheerenden Auswirkungen des Bürokratismus bewußt sind und ihn mit allen ihnen zur Verfügung stehenden, allerdings zumeist nur schwachen Mitteln zu bekämpfen versuchen – ebensowenig ist es wahr, daß sich der Bürokratismus auf das Büro beschränkt.

„Bürokratisches“ Denken liegt überall dort vor, wo die typische Verengung des Horizonts infolge des Unterliegens unter die Erscheinungen der Entfremdung eine besondere Wirkungsform erhält durch Verbindung mit einem überspitzt arbeitsteiligen Spezialistentum und einem diesem angepaßten Formalismus. Hierbei fallen selbstverständlich auch Bürokratismus und kritikloses oder scheinkritisches Unterliegen unter den entfremdeten Oberflächenschein der Wirklichkeit, der eine „Wirklichkeit“, ein System von „Fakten“ und „Tatsachen“ vortäuscht, die ihr wahres Wesen verdecken, zusammen. Bezeichnet man den entfremdeten „Tatsachen“-schein mit dem Worte „Faktizität“, so kann man auch vom Unterliegen unter die Faktizität sprechen. Es erweist sich dann, daß Bürokratismus und Unterliegen unter die Faktizität ein und dasselbe sind: Das Hinnehmen der Faktizität führt zur Bürokratisierung des Bewußtseins, und diese Bürokratisierung verstärkt die Tendenz zum kritiklosen Unterliegen und die Faktizität.

Oft verhält es sich geradezu so, daß, wo wegen der verbalen Abgrenzung gegen den Bürokratismus der Schein entsteht, als ob jede Verwandtschaft mit dem bürokratischen Denken ausgeschlossen wäre, sich typischer, bewußtseinsmäßiger Bürokratismus verbirgt. Am besten vergegenwärtigen wir uns dies wieder an einem Beispiel. Wir wählen hierzu das stark diskutierte Buch von Bednarik „Der junge Arbeiter heute“²²⁸, speziell da man dem radikal kritisch auftretenden Autor alles eher als bürokratisches Denken zutraut.

Die Absicht in Bednariks Buch liegt darin nachzuweisen, daß der Zustand der heutigen Gesellschaft, wie sie sich besonders nach dem Zweiten Weltkriege herausgebildet hat, einen völlig neuen

²²⁷ G. Lukács, Geschichte und Klassenbewußtsein, 1923, S. 110 f.

²²⁸ K. Bednarik, Der junge Arbeiter heute, 1954.

Arbeitertyp erzeugt. In besonders starkem Maße manifestiert sich dies am durchschnittlichen Typ des jungen Arbeiters unserer Zeit. Er ist ökonomisch bessergestellt, daher nicht mehr von der Not dem sozialistischen Ideal in die Arme getrieben wie einst, genießerisch und oberflächlich und in seiner ganzen menschlichen Negativität nur zu retten von dem individualistischen Vortrupp der heutigen Geisteskultur, der es sich zur Aufgabe macht, in persönlichem Kontakt möglichst viele Angehörige der Schicht der jungen Arbeiter an sich zu binden und sie aus ihrer geistigen Lethargie herauszuführen.

[202] Das ist eine Notlösung, deren utopische Undurchführbarkeit wir schon an anderer Stelle dieser Arbeit aufzeigten. Der Tenor von Bednariks Schrift ist symbolisch ausgedrückt etwa der, daß sich der junge Arbeiter von heute an die Stelle des einstigen sozialistischen Abzeichens ein Motorrad ins Knopfloch gesteckt hat und in dieser neuen entgeistigten Gestalt eine gesellschaftlich und historisch nicht mehr rückgängig zu machende Erscheinung sei, mit der man sich abzufinden habe. Die rein beschreibenden Akzente und empirischen Aussagen Bednariks sind nicht nur meist richtig, sondern vielfach sogar ausgezeichnet. Aber was hier beschrieben und ausgesagt wird, ist nicht aus der letzten Phänomenalität des totalen gesellschaftlichen Prozesses verstanden, sondern in der unaufgelösten Form der das „Gebiet“ spezialistisch herauslösenden und in der formalen „Setzung“ der Erscheinung „junger Arbeiter“ als einer kontemplativ hinzunehmenden „Tatsache“, d. h. in der sich anbietenden „Scheinhaftigkeit und Faktizität“ hingenommen: Weil es so „ist“, muß es so sein. Es gibt ebensowenig eine Kombination der Faktoren, durch die auch ein anderes Ergebnis in der menschlichen Gestaltung des jungen Arbeiters von heute hätte erzielt werden können, z. B. durch eine umfassende und andersgeartete Beeinflussung des jungen Menschen durch Massenorganisationen wie Gewerkschaften, Parteien und öffentliche Institute usw., wie es sinnlos ist, von einem Mißbehagen in der Seele und im Geiste des jungen Arbeiters zu sprechen, wenn er selbst kein solches Mißbehagen, an das der Psychologe, Pädagoge, fortschrittliche Politiker und Organisator anknüpfen könnte, ins klare Bewußtsein heben kann und als existent zugibt. Erscheinung und Wesen fallen hier völlig zusammen, und die im Denken solcher Beobachter wie Bednarik entstandene vollkommene Kongruenz beider läßt keine Alternativen zu. Die hier entstandene „Kritik“ – und Bednarik gebärdet sich höchst kritisch – ist in Wahrheit völlig unkritisch, denn sie unterliegt dem Tatsachenschein der Entfremdung, von dessen Wesen wir bereits ausführlich sprachen. Sie richtet sich aus diesem Grunde gegen alle jene Kräfte, die – wenn gewiß noch mit sehr unzulänglichen Mitteln und daher bisher wenig erfolgreich – versuchen, die Erscheinung des jungen Arbeiters von heute als Ausfluß einer gefährlichen, weil die menschliche Persönlichkeit wie niemals zuvor destruierenden und unsittlichen Entwicklungstendenz der neuesten Epoche des Kapitalismus, nämlich der monopolistischen und am wenigsten humanistischen, zu durchschauen und daraus die entsprechenden Folgerungen für die Praxis zu ziehen.

Das Unterliegen unter den Schein der Entfremdung und der Faktizität fällt in dieser extremen Form, die wir in Bednariks Buch vorfinden, zusammen mit der typischen Verengerung des Horizontes, die wir als Erscheinung des formalistischen Bürokratismus erkannten. Die äußere Abgrenzung gegen das bürokratische Denken, das ständig geäußerte Mißtrauen gegen die Bürokratie schützt den Autor nicht vor der Verbürokratisierung seines eigenen Denkens, weil die Entfremdung der Grundzug seiner Begegnung mit der Wirklichkeit bleibt. Im Gegenteil ist hier eine solche Abgrenzung nur dazu geeignet, die eigenen bürokratischen Tendenzen zu verschleiern und die Kraft zu [203] schwächen, ihnen wirksam entgegenzutreten. Wie das seelisch kranke Individuum sich sowohl selbst feindlich ist, wie in seinen Zustand verliebt, damit gleichzeitig sich „kritisch“ gegen das abgrenzt, was es ist, und seinen Zustand verewigt, genau so verhält es sich mit der „Kritik“ des heutigen bürokratisierten Bewußtseins an der Bürokratie. Das bewußtseinsmäßig bürokratisierte Individuum richtet sich mit typisch bürokratischen Mitteln gegen den Bürokratismus, um desto sicherer in diesem Zustande verharren zu können. Bednarik ist kein berufsmäßiger Bürokrat, aber er ist ein typischer Bürokrat des Geistes.

Ebensowenig wie sich z. B. die Wirkung des Industriell-Rationalisierenden auf den Betrieb beschränkt, ebensowenig beschränkt sich die Wirkung des Bürokratischen auf das Büro. Erst mit Hilfe dieser Einsicht wird begreiflich, daß sich der Prozeß der Bürokratisierung in der modernen und von den bezeichneten besonderen Merkmalen begleiteten Form auch jener Bewegungen und Organisationen bemächtigen kann, die ihrem historischen Ursprung und ihrer gesellschaftlichen Funktion nach

berufen sind, sich ihm entgegenzustellen. Würde man, wie dieses tatsächlich oft geschieht, sich damit begnügen, den Bürokratismus unserer Zeit formalistisch aus dem Zusammenwirken von industrieller Massengesellschaft und Büro zu erklären, dann bliebe unverstänlich, wieso solche ursprünglich allen bürokratischen Erscheinungen und gesellschaftlichen Mißbildungen mit der schärfsten Kritik begegnenden Funktionärskader wie die gewerkschaftlichen und sozialistischen sich so weitgehend bürokratisieren konnten. Erst das Zurückgehen auf den ganzen komplizierten Prozeß der Entfremdung, Formalisierung und spezialistischen Rationalisierung des modernen Bewußtseins bezeichnet den Weg, auf dem die sich gegen den bewußten Willen der Individuen durchsetzende Tendenz zur Bürokratisierung der ganzen Gesellschaft zurückwirkt auf jene Schichten, die ihrer bewußten Absicht nach ein demokratisches Ziel verfolgen.

Die Tatsache der äußeren Organisation einer Bewegung in der Form des Bürokratischen würde keineswegs ausreichen, um das weitgehende Unterliegen unter Tendenzen, die dem gesetzten Ziele der Entbürokratisierung und Vermenschlichung der Gesellschaft gerade entgegengesetzt sind, zu erklären. Vom Beginn der Entwicklung des Kapitalismus hat die gesellschaftliche Tendenz der Entfremdung des Bewußtseins zunächst am stärksten in das Büro hineingewirkt, wo sie wegen der hier beheimateten Formalisierung und Spezialisierung in ungeahntem Maße sich durchsetzte, um dann von hier wiederum auf die Gesellschaft zurückzuwirken. Nur wurde das Unmenschliche dieses steigenden Unterliegens unter den „Bürokratismus“ noch verdeckt durch die damals fortschrittliche Funktion der staatlichen Bürokratie, die sich in einem schweren Kampfe mit dem Feudalismus befand, der die Bildung der Nationalstaaten und der modernen bürgerlichen Rechtssysteme behinderte. Beamten-schaft im allgemeinen Sinne hat es bereits mehrfach vor der kapitalistischen Ordnung gegeben, aber Bürokratismus in spezifischer Form gibt es erst in der bürgerlichen Gesellschaft.

Vergleicht man die bürgerliche Bürokratie, d. h. jene, die zum Körper des „Staates“ gehört oder sich unmittelbar von diesem ableitet, mit [204] der Bürokratie solcher Organisationen, die man als fortschrittliche, weil zur Umbildung der heutigen Gesellschaft in eine höhere tentierende, bezeichnen kann, dann ergeben sich zunächst große Unterschiede.

In erster Linie unterscheidet sich diese Bürokratie von der bürgerlichen in einem wesentlichen Punkte. Die kapitalistische Bürokratie kennzeichnet sich durch ihre formalistische Pflichtethik, die sich auf der blinden Anerkennung des vorhandenen Staates als der obersten gesetzgebenden Instanz gründet. Demgegenüber treten die nichtstaatlichen und historisch, ihrer Funktion nach, vorwärts gerichteten Kaderschichten der Gewerkschaften und sozialistischen Parteien in eine grundsätzliche Opposition zur bürgerlichen Gesellschaft und ihrem Staat; sie sind grundsätzlich kritisch und sozialkritisch ausgerichtet. In dem Spannungsfeld Kapitalismus-Demokratie stehen die gewerkschaftlichen und sozialistischen Funktionärskader ihrem Bekenntnis nach auf dem Boden der Demokratie und des sozialen Fortschritts. Gleichzeitig ist aber die Tendenz zum Unterliegen unter die undemokratischen Gegebenheiten der kapitalistischen Umwelt auch bei diesen an sich fortschrittlichen Funktionärs-schichten vorhanden, wenngleich sie sich, wie wir bereits bemerkten, in einer ungewollten und unbewußten Weise durchzusetzen pflegt. Der Zusammenhang ist ein subtiler und mit dem allzu stark vereinfachenden Begriff des „Verrats“ in keiner Weise erfaßt. In seiner ganzen Kompliziertheit wird das Problem erst sichtbar, sobald bedacht wird, wie sehr auch der subjektiv ehrliche und seiner bewußten Absicht nach konsequent fortschrittlich gesinnte Teil unter den Funktionären gleichfalls deutliche Zeichen des Unterliegens unter den typischen Bürokratismus aufweist.

Um eines der gefährlichsten Einfallstore des bürokratischen Bewußtseins aufzudecken, müssen wir auf den Arbeiter (und den Arbeitenden überhaupt) zurückgreifen. Wir haben gesehen, daß der Arbeiter eine weitaus kompliziertere Wesenheit zeigt, als dies die bürgerlichen Ideologen zu erkennen vermögen. Über einen Punkt dieser Wesenheit, der von entscheidender Bedeutung ist, haben wir noch nicht gesprochen, weil wir ihn für diesen Zusammenhang benötigten; indem wir ihn hier aufgreifen, erweitern wir das im entsprechenden Kapitel gegebene Bild des modernen Arbeiters.

Zu den bereits geschilderten Merkmalen des Arbeiters kommt hinzu – und das folgende gilt ebenso für den Angestellten –, daß er in seiner Beziehung zur Gesellschaft, in der er lebt, gespalten ist, sich

ihr gegenüber widerspruchsvoll verhält. Worin besteht nun dieser Widerspruch? Einerseits möchte der arbeitende Mensch ein menschenwürdiges Leben erringen innerhalb der vorhandenen Verhältnisse; er kann nicht warten, bis die Weltgeschichte einen entscheidenden Schritt vorwärts gemacht hat. Das bedeutet, daß er sich an die kapitalistische Umgebung, so gut es geht und durchaus nicht immer zu seinem Vorteil, anzupassen versucht. Andererseits und gleichzeitig fühlt er sich in der kapitalistischen Klassenordnung nicht wohl, denn die angestrebte Anpassung gelingt stets nur teilweise und bleibt vielfach nur äußerlich. Das Gefühl der Zurücksetzung verschwindet niemals, das Wissen [205] um die menschliche Inferiorität bildet seine Nahrung; Neid und Haß, die Zwillingskinder des Pauperismus, sind das Feuer, an dem sich die Sehnsucht und der Traum von einer künftigen besseren Welt entzünden. Wo aus solchen zunächst nur dumpf empfundenen Sehnsüchten und Träumen durch Ermutigung und Aufklärung seitens beruflicher fortschrittlicher Instanzen sich klare Ideen entwickeln, da pflegen sie in der Forderung nach Aufhebung der Lohnarbeit zu gipfeln und bilden günstige Anknüpfungspunkte für eine fortschrittliche Propaganda unter den arbeitenden Massen. In Zeiten der Dekadenz und Lethargie können sie weitgehend verschüttet werden, wenngleich sie in den tiefsten Bewußtseinsschichten weiterleben. Daraus ergibt sich ein widerspruchsvolles Verhalten des arbeitenden Menschen. Hier wird die vorhandene kapitalistische Umgebung zum selbstverständlichen Milieu, zum „natürlichen“ Sein, an das auch die Gewöhnung des Menschen bindet; dort lockt mit unwiderstehlicher Kraft die Gesellschaft der sozialen und menschlichen Gerechtigkeit aus der Ferne und hält die Hoffnung wach, daß die Menschheit einst den Unbilden der kapitalistischen Ordnung entrinnen werde. So entsteht eine einem elastischen Gummizug vergleichbare und in ständiger Bewegung befindliche Spannung zwischen Praxis und Ideal, mit der Folge sehr verschiedener Möglichkeiten der Angleichung oder Entfremdung beider Pole. Die beiden extremen Möglichkeiten seien hier unter besonderer Blickrichtung auf den gewerkschaftlichen oder sozialistischen Funktionär bezeichnet.

Erstens: Das Ziel, das aus sozial bedingten Sehnsüchten und Träumen geboren sein mag, aber trotzdem wissenschaftlich begründbar ist und begründet werden muß, wenn es mit den realen Entwicklungstendenzen der Geschichte übereinstimmen soll, erhebt sich zur Idee oder zum Ideal und bleibt das stets wirksame Korrektiv in der Willensbildung und im Handeln des im Auftrage der arbeitenden Klassen agierenden Funktionärs.

Zweitens: Die zielgerichtete Idee bleibt formell weiterbestehen, hat aber keinen oder nur geringen Einfluß auf die praktische Arbeit, die sich verselbständigt, zur gut geölten Maschinerie wird und die ihre „Ergebnisse“ ebenso „produziert“ wie die Fabrik die Schuhe; das Ziel wird immer mehr und mehr zu einem bloß ästhetischen „Bekenntnis“, um schließlich in einen starren Gegensatz zur „Praxis“ und „Taktik“ zu geraten. Es verschiebt sich unversehens, indem aus der anfänglichen Herrschaft der Praxis über die Wirklichkeit die Herrschaft der Wirklichkeit über die Praxis wird, und der Weg zurück, zum ursprünglichen Ziel, ist dann umso schwerer, als der „Praktiker“ selbst zu einem abhängigen Element einer Wirklichkeit wird, die zu verändern er auszog. Es tritt dann gewöhnlich jener Zustand ein, in welchem zuerst schamhaft und dann offen ein starkes Bedürfnis nach Reform der „Theorie“ sich bemerkbar macht, in seiner unechten Veranlassung erkennbar daran, daß ihm jede schöpferische Kraft fehlt und es nur geeignet ist, den Prozeß der Unterwerfung unter die kapitalistische Umgebung in der Gestalt der Bürokratisierung zu erleichtern. Und da sich die aus einer solchen Sachlage mit Notwendigkeit ergebende Sterilität des [206] Geistes keine wirkliche und schöpferische Reform der Theorie zur Folge haben kann, vielmehr gerade den Wert der bisherigen Theorie erst recht sichtbar werden läßt, schlägt sehr bald die theoretische Reformwut in Theoriefeindlichkeit und Anti-Intellektualismus um und macht einem mehr oder weniger ziellosen und engstirnigen Praktizismus Platz. Die fühlbar werdende verheerende Wirkung auf das gesamte Leben der Organisation soll dann durch „Schulung“ paralytisch werden, aber zumeist ist es zu spät, denn auch der Schulungsbetrieb wird der Sache nach dem praktizistischen und bürokratisierten Bewußtsein angepaßt und damit seinerseits zu einem Mittel der noch stärkeren Bindung des gewerkschaftlichen Denkens an Praktizismus und Bürokratismus.

Natürlich ist die Durchsetzung der zweiten der beiden bezeichneten Möglichkeiten nicht ohne spezifische historische und soziologische Gründe, die jeweils untersucht werden müssen. Die Aufhellung

der heute herrschenden starken Neigung zur Bürokratisierung des Bewußtseins der verantwortlichen Funktionäre, oder genauer ausgedrückt, die Abschwächung der vorwärtsweisenden und die Entfremdung durchbrechenden Tendenzen ist begründet in vielen zusammenwirkenden Faktoren.

Sofern aber die äußeren historischen Anlässe für eine verstärkte Bürokratisierung des Bewußtseins der fortschrittlichen Funktionäre vorhanden sind, kommen umso stärker die innerbürokratischen Tendenzen zur Auswirkung, von denen wir die vier wesentlichsten hervorheben wollen.

Erstens: Innerhalb der erwähnten Spannung zwischen der Tendenz zur Anpassung an die kapitalistische Umgebung und der Sehnsucht nach ihrer Überwindung siegt bei Fehlen eines marxistischen Bewußtseins die erstere. Zweitens: Die „berufsmäßige“ spezialistische Beschäftigung mit Teilaufgaben erzwingt, wo nicht eine grundlegend fortschrittliche Orientierung das Bewußtsein von der Gefahr der Bürokratisierung wachhält, ein routinemäßiges und gedankenloses Anknüpfen an die scheinhaft-entfremdeten Momente der kapitalistischen Umwelt und damit ein Unterliegen unter diese selbst. Drittens: Nur die ständige und auf ununterbrochener Übung beruhende Orientierung an einer die scheinhafte Äußerungsweise der Umwelt kritisch bewältigenden Theorie kann den Prozeß der Verbürokratisierung des Bewußtseins aufhalten oder verhindern. Aber gerade dieselbe Beziehung zur kapitalistischen Umwelt, die den bürokratischen „Praktiker“ kennzeichnet, schwächt entweder den Willen, sich stets an der fortschrittlichen Theorie zu orientieren, ab oder führt zu einer Deformation der Theorie, um sie den bürokratischen Bedürfnissen anzupassen. Letzteres geschieht wiederum unbewußt: Gegen das fortschrittlich-optimistische Menschenbild beginnen sich „Bedenken“ einzustellen, die aus der „Erfahrung“ oder aus der vorgeblichen „Natur“ des Menschen usw. erfließen. Die sosehr „realistisch“ sich gebende Art des Urteils scheint den Vorteil der Abgewogenheit gegen die Bedenkenlosigkeit der Theorie für sich zu haben, und schon ist das Denken in die Fänge des dekadent-kapitalistischen Menschenbildes geraten und ihm hilflos aus-[207]geliefert. Viertens: Die bürokratische Routine schaltet die demokratische Kontrolle naturgemäß aus, sowohl deshalb, weil das spezialistische Gebiet „besondere Kenntnisse“ erfordert, als auch deshalb, weil die Bürokratie selbst ihrem Wesen entsprechend darauf bedacht ist, sich nicht in die Karten blicken zu lassen.

So entsteht allmählich ein immer mehr sich vertiefender Widerspruch zwischen der humanistischen Kritik am Kapitalismus und dem gleichzeitigen Unterliegen unter die als „natürlich“ sich aufdrängenden Gegebenheiten der kapitalistischen Umwelt. Dieser Widerspruch findet auch seinen ideologischen Ausdruck in der theoretischen Trennung der Welt der Faktizität, in welcher die Praxis des Alltags sich zu bewegen hat, und der himmelhoch darüber schwebenden anderen Welt der abstrakten schönen Humanität, in welcher sich die Idee zu Hause fühlt. Daß eine solche abstrakte, weil aus der Trennung von Wirklichkeit und Theorie entspringende „humanistische“ Idee die Wirklichkeit vollkommen verfehlt und nur dazu angetan ist, das bürokratische Unterliegen unter die Faktizität zu erleichtern und zu unterstützen, bedarf nach unseren bisherigen Ausführungen keiner näheren Begründung. Sehr oft erhält diese Idee ein „ethisches“ Gewand, indem sie sich das „reine“ Sollensprinzip, wonach die Welt des Seins und die Welt des Sollens in einem unendlichen Gegensatz zueinander stehen, zur Grundlage erwählt. Die Trennung von Sein und Sollen in der Theorie macht ihre Trennung in der Praxis wesentlich leichter. Vielfach entsteht das entsprechende „ethische“ System unabhängig oder seitwärts von aller unmittelbaren bürokratischen Einflußnahme, z. B. als theoretisches Gedankengebilde in einer wissenschaftlichen Untersuchung. Aber einmal vorhanden, wird eine solche Denkweise leicht von der gewerkschaftlichen Bürokratie angenommen und zur ideologischen Form der Einkleidung und Rechtfertigung ihrer widerspruchsvollen Funktionsweise erhoben. Mit einer solchen Theorie wird die Widersprüchlichkeit in der Existenzweise der Bürokratie leicht verdeckt, denn das Reich des „ethischen Sollens“ vermittelt eine ganze Reihe, ja ein System von abstrakten Redensarten über das Gute, Gerechte, Schöne und Wahre, aber keinen einzigen Satz, aus dem sich schließen ließe, in welcher Weise die kapitalistische Wirklichkeit in fortschrittlichem Sinne zu bewältigen wäre. Allgemeine „ethische“ Sätze, die keine konkrete Beziehung zur Praxis haben, so daß das Handeln sich im Grunde selbst überlassen bleibt, d. h. in bürokratischen Praktizismus ausartet, können zwar als „allgemein-verpflichtend“ begriffen werden, verpflichten aber in der Tat zu gar nichts. Deshalb trifft Lukács genau die Wahrheit, wenn er schreibt:

„Ein Meister der ‚Tiefenpsychologie‘, Dostojewski, sagt oft, daß die starre Überspannung von moralischen Prinzipien, moralischen Entschlüssen überhaupt keinen Einfluß auf die Taten der Menschen haben ... Sie schweben über ihnen, und die Menschen, die auf ihrer Grundlage handeln, haben eine schwächere moralische Richtlinie, einen schwankenderen moralischen Boden unter den Füßen, als sie ohne diese Überspannung hätten.“²²⁹

[208] Wer ausreichende Gelegenheit gehabt hat, die „linke“ Bürokratie zu studieren, wird wissen, wie sehr sich der Lukácssche Hinweis auf sie anwenden läßt, möge der ideologische Ethizismus eine mehr subjektive und keinem fertigen System folgende oder eine wissenschaftlich systematische Form annehmen. Daß die ideologische Kontradiktion von Sein und Sollen (die in der bewußten Vorstellung des einzelnen Bürokraten selbstverständlich nicht als solche akzeptiert wird, im Gegenteil als „Ergänzung“, „Orientierung des Seins am Sollen“ usw. erscheint) bis in das subjektive Bewußtsein deformierend wirkt, Eigenschaften wie Zynismus, Unaufrichtigkeit, Neigung zur Verletzung der demokratischen Spielregeln usw. erzeugt, soll hier nur vermerkt werden.

Gleichzeitig sind es wiederum die Seinsformen der Entfremdung, die sich im Auseinanderreißen von Wirklichkeit und diese (falsch) widerspiegelndem Bewußtsein äußern und die bürokratische Wesenheit des formalistischen, d. h. über die Wirklichkeit hinweggehenden Ethizismus undurchschaubar machen. Besonders die Spezialisierung gehört hierher. Auf die Wirkung der Überspezialisierung auf die Bewußtseinsgestaltung unserer Zeit hat auch Karl Mannheim aufmerksam gemacht. In seiner Schrift „Diagnose unserer Zeit“ bemerkt er:

„Die ‚Überspezialisierung‘ und die einseitige spezialistische Erziehung und Bildung macht den Menschen unfähig, die Situationen in ihrer Gesamtheit zu durchdenken, macht ihn auch völlig kritiklos.“²³⁰

Eine solche überspezialistische und auf die bloße Erreichung egoistischer Ziele ausgerichtete Erziehung „muß einen Menschentyp schaffen, der in einer Welt voller Doktrinen und Schlagworte zu wirklichem Widerstand unfähig ist“²³¹. Ein solcher Mensch, sagt Mannheim weiter, wird dann jeden der ihm nicht gewohnten Lösungsversuche als „überklug“ bezeichnen, Haß gegen alles Denken entwickeln, jede ernste Diskussion vermeiden, kurz, höchst undemokratisch sein.

Die Bemerkung Mannheims trifft genau die Situation des gewerkschaftlichen und sozialistischen Bürokraten, der nicht weniger, eher mehr als andere geistige Berufe der Spezialisierung unterworfen ist. Was aus Mannheims Darstellung nicht erkennbar ist, das ist der komplizierte Prozeß, durch den der Funktionär in die typische Situation des Bürokraten gedrängt wird, eine Situation, in welcher das einzelne Individuum so sehr bürokratisch befangen ist, daß es seine bürokratische Seinsform als selbstverständlich und einzig möglich, „dem Gebiet angemessen“ erlebt und daher keinen Versuch unternimmt, sie zu überwinden.

Was hier unterstrichen werden muß, das ist, daß die Selbsttäuschung der gewerkschaftlichen und sozialistischen Funktionärsschaft über ihre eigene Existenz und ihr Unterliegen unter die Faktizität der kapitalistischen Umwelt einer komplizierten „gesetzlichen“ Situation entspringt und nichts zu tun hat mit jener betrügerischen Machenschaft mancher Elemente, die z. B. die gewerkschaftliche Neutralität dazu benutzen, um sich einzuschleichen und gewerkschaftsfremde Ideen in [209] die Reihen der Gewerkschaften hineinzutragen. Die Grenze kann nicht scharf genug gezogen werden. Wenn z. B. ein „Gewerkschaftler“ den im folgenden zitierten Passus unter dem Zeichen gewerkschaftlicher Neutralität und Gesinnung von sich geben darf, dann weiß man, was man von seiner Funktion in den Gewerkschaften zu halten hat:

„Nun kommen wir zu der naturgesetzlichen Entdeckung, die das ganze Geheimnis der amerikanischen Partnerschaft zwischen Kapital und Arbeit ist und das die unwahrscheinlich hohe Steigerung der Produktivität ausmacht. In Betrieben mit vielen tausend Arbeitern wurden die unendlich

²²⁹ G. Lukács, Existentialismus und Marxismus, 1953, S. 56.

²³⁰ K. Mannheim, Diagnose unserer Zeit, 1950, S. 106.

²³¹ Ebenda, S. 109.

schöpferischen Kräfte des zufriedenen, von seiner Tätigkeit erfüllten Menschen ausgelöst. Der solcherart befreite Arbeiter erwies sich als dreimal produktiver als sein Vorgänger, der verbitterte Proletarier.“

Die Identität von dreifacher Produktivität mit dreifacher Ausquetschung der Arbeitskraft und Erniedrigung des Menschentums übersieht unser „Gewerkschaftler“ ganz nach Unternehmermanier. Mit den anderen „Irrtümern“ des obigen Zitats wollen wir uns nicht beschäftigen, denn sie entlarven sich selbst, wenn es von „zufriedenen“ und „befreiten“ Arbeitern in Amerika spricht. Wie weit die betrügerische Absicht, die Unternehmerge sinnung in den Gewerkschaften heimisch zu machen, gehen kann, das zeigt der folgende Ausspruch: „Monopole sind der Tod des wirtschaftlichen Fortschritts ... Alle die vielen Praktiken der Preisabsprachen, der Handelsprivilegien, die gibt es in Amerika nicht.“ Und das über ein Land, das trotz aller Antimonopolgesetzgebung das am meisten monopolisierte Land der Welt ist.

Wenn wir in früheren Ausführungen den „Pauperismus“ durch zwei Merkmale definierten, durch den Zustand menschlicher Armseligkeit und durch die Bewußtlosigkeit gegenüber der eigenen menschlichen Situation, so trifft beides auf die große Mehrzahl der heutigen Funktionäre in den Gewerkschaften zu. Nur kommt beim Bürokraten noch ein drittes entscheidendes Merkmal hinzu, nämlich das Nichtwissen um die Pauperisierung des Objekts seiner Tätigkeit, des arbeitenden Menschen, über dessen menschlichen, sittlich-geistigen und gesellschaftlichen Zustand er sich durch die „materiellen Erfolge“ des gewerkschaftlichen Kampfes hinwegtäuschen läßt. Das Sichabfinden mit dem Pauperismus des Objekts seiner Tätigkeit, das Unterliegen unter die Faktizität des Pauperismus, trägt viel dazu bei, den Prozeß der Pauperisierung des bürokratischen Bewußtseins zu beschleunigen.

Der Pauperismus der Gewerkschaftsbürokratie setzt sich also aus mehreren Faktoren zusammen. Unterliegen unter die Tendenzen der Entfremdung und bürokratisches Spezialistentum ergeben in ihrem Zusammenwirken jene Verengung des Horizonts, die Bürokratismus heißt und sich durch eine typische Verarmung (Pauperisierung) der Wechselwirkung zwischen Denken und Wirklichkeit kennzeichnet. Daraus resultiert die Unerfaßbarkeit des ganzen Menschen für das bürokratische Denken, die sich in der einseitigen Bevorzugung der [210] rein ökonomischen Probleme bis in die bürokratische Tätigkeit hinein äußert. Diese Vermaterialisierung des Menschenbildes und des jenes widerspiegelnden Bewußtseins ist ein weiterer Schritt auf dem Wege der Pauperisierung der Bürokratie. Hieraus resultiert wiederum die Unterschätzung der nicht wirtschaftlichen Aufgaben wie Bildungsarbeit, Erziehung der organisierten Jugend usw., was oft einhergeht mit der Ausrede, die Menschen wollen nicht gebildet und erzogen werden (ganz nach Manier Bednariks), was aber nur unter der Bedingung der eingewurzelten bürokratischen Praxis und Ideologie eine gewisse Richtigkeit hat. Schließlich ist zu erwähnen die Macht der Gewöhnung an den pauperisierten Zustand, das Entstehen einer Art des Wohlbefindens im Pauperismus, gefördert durch das Trägheitsgesetz, das sich des Menschen leicht bemächtigt, wo nicht starke Kräfte der Gegenrichtung an ihn herantreten. Dann entsteht die typische und wohlbekannteste Figur des Bürokraten, der bürokratische Habitus: nichts wirklich Kraftvolles, Eigenständiges, Imponierendes, wie dies eine große kämpferische Organisation erfordert; nichts erinnert an den „Kerl“ von einst, der Zeit des Aufstiegs der Gewerkschaften und Parteien, natürlich stets mit jenen Ausnahmen, die die Regel bestätigen.

Mit dieser pauperistischen Entleerung des bürokratischen Bewußtseins fällt zusammen eine Reihe von mehr oder weniger ausgeprägten ideologischen Erscheinungen, von denen wir die wichtigsten hervorheben wollen.

Wir sprachen vom Praktizismus. Praktizismus liegt vor, wo die kritiklose oder scheinkritische Unterwerfung unter den äußerlichen Schein der „Tatsachen“welt die Voraussetzung bildet für eine Tätigkeit, die an den großen und grundlegenden Problemen des Lebens blind vorbeigeht, deshalb ohne eine dieses Leben aufhellende Theorie auskommt und zur „Routine“, die sich im Kreise dreht, ausartet. Praktizismus bedeutet nichts anderes als das Umgehen der aus dem Verständnis des Lebens entspringenden und dem Funktionär sich auf diese Weise stellenden Kampfaufgaben und das Versenken der Tätigkeit in den bodenlosen Topf der Beschäftigung mit „praktischen“ Einzelaufgaben.

Praktizismus ist Flucht vor der Übernahme der Verantwortung für die großen Aufgaben der Zeit, getarnt durch den Schein der Überverantwortung und Übertätigkeit. Praktizismus ist das Nichtstun unter der Maske des Allestuns. Wie das Geschäft zur Geschäftigkeit werden kann, so wird im Bereiche der bürokratischen Tätigkeit allzuleicht die Praxis zum Praktizismus.

In einem Bericht über die Arbeit der Betriebsräte wird folgende Charakteristik gegeben, und wir können nicht leugnen, daß vieles davon auf große Teile der gewerkschaftlichen Beamtenschaft zutrifft:

„Die Situation bringt es mit sich, daß im Mittelpunkt der Praxis der Betriebsräte nicht die Fragen konkreter Kämpfe stehen, sondern ein Wust von Problemen der Sozialgesetzgebung, Arbeitsschutzbestimmungen, der Arbeitsplatzbewertung, der Mitbestimmung als Mitverantwortung in den Vordergrund gerückt sind, die lebendige Kämpfer schnell paralysieren und zu Paragrapheninterpreten werden lassen. Dazu [211] kommt noch, daß durch die immer steigenden notwendigen Kenntnisse in der Gesetzgebung schnellere und öftere Wechsel der Betriebsräte fast unmöglich geworden sind, so sind dieselben nicht mehr der Ausdruck der Stimmung der Arbeiterschaft, sondern in vielen Fällen lediglich aus der Tradition heraus, auf Grund eines Trägheitsgesetzes auf ihren Posten. Es gibt nicht wenige Fälle, wo Betriebsräte seit 1946/47 in Amt und Würden sind. Wenn es sich dann noch um freigestellte handelt, ist es sehr verständlich, daß diese der Arbeit und der Situation an der Werkbank ‚entfremdet‘ sind und in den Paragraphen der Tarif- und Arbeitsordnungen erstarren und zu untergebenen Arbeitsadministratoren der Betriebe werden. Dadurch ist ein Zustand eingetreten, in dem der Betriebsratsposten nicht in jedem Falle als eine Position im Klassenkampf aufgefaßt wird, sondern als eine Stufe auf der Leiter des sozialen Aufstiegs (es wäre interessant festzustellen, ob ein Beispiel aus Köln, wo ein Betriebsrat eines größeren Werkes in der Einwohnerkartei als Beruf ‚Betriebsrat‘ angegeben hat, Schule gemacht hat). – Hieraus wird klar, daß die Betriebsräte bis zu einer Änderung des Kräfteverhältnisses, trotz ihrer unumstrittenen Wichtigkeit, immer weniger wirkliche Stützen gewerkschaftlicher Aktivität bleiben.“²³²

Natürlich leugnen wir nicht – und es ist traurig genug, daß man mit der Möglichkeit eines solchen Mißverständnisses rechnen muß –, daß die Beschäftigung mit Fragen des Tarifs, der Sozialgesetzgebung, des Arbeitsschutzes von großer Wichtigkeit in der gewerkschaftlichen Arbeit ist. Damit kann und muß ein Teil der Funktionäre betraut bleiben, sofern die Beziehung zur Gesamtproblematik des Menschen nicht verlorenght und sofern daneben ein Funktionärsstab herangezogen wird, der sich ausschließlich der humanistischen Seite der gewerkschaftlichen Arbeit widmet, worüber in den nächsten Kapiteln ausführlicher zu berichten sein wird. Das einseitige Sichzurückziehen auf die zu bürokratischen Spezialfächern erhobenen Gebiete widerspricht der Totalität des gewerkschaftlichen Aufgabenkreises. Die Gefahr, daß vor lauter Teilfragen der Mensch nicht mehr gesehen wird, kann nicht unterschätzt werden, und der von bürokratischer Seite ständig unternommene Versuch, die einseitige bürokratisch-spezialistische und praktizistische Tätigkeit mit einem Schleier ethischer Verantwortung zu umgeben, verbessert die Sachlage in keiner Weise. Der bürokratischen Arbeit fehlt das wirklich Produktive, das Schöpferische, weshalb sie in abstruse Akribie versinkt und das „Zeug“ verliert, für das Ganze einzustehen. Und da unschöpferische Akribie nur durch unendlichen Fleiß zu bewältigen ist, wird tatsächlich der Fleiß des Bürokraten grenzenlos und hat überdies noch den Vorteil, sein Pflichtbewußtsein und seine Selbstlosigkeit plausibel zu machen, d. h. den um das bürokratische Tun gewobenen „ethischen“ Schleier zu verstärken. Der bürokratische Fleiß ist verdächtig, denn er ist unbegabt und unschöpferisch. Mit Recht konnte Ranke einmal sagen, daß der begabte und schöpferische Mensch für alles Zeit hat. Der Bürokrat versinkt in Arbeit, aber es kommt dabei wenig heraus. Die Beispiele wirklich schöpferischer [212] gewerkschaftlicher Arbeit, die wir in den Organisationen verschiedener Länder haben, zeigen uns, wie da, wo sich die wahrhaft schöpferische Energie der Aufgaben bemächtigt, sie mit erstaunlich einfachen Mitteln ein großes Ergebnis zu erzielen in der Lage ist, vor allem mit Hilfe der Unterscheidung des Wesentlichen und Unwesentlichen. Wo das Wissen um diesen Unterschied leitend ist, da wird der Mensch selbst angesprochen, seine Aktivität geweckt, eingespannt und ausgenützt, so daß die organisierten Mitglieder einen großen Teil der

²³² Die Quelle, Juni 1953.

Arbeit leisten, in welcher sich die Bürokratie sonst verzettelt: Der Mensch, das „Objekt“ der gewerkschaftlichen Tätigkeit, wird so zum Subjekt, zum mittätigen Element der Bewältigung der Aufgaben, während die berufene „Führung“, d. h. der Funktionärskader der Gewerkschaften sich den eigentlichen Aufgaben widmen kann.

Die eigentlichen und wirklichen Aufgaben der Arbeiterorganisation sind aber immer Aufgaben, die sich auf die Zukunft richten, es sind zu verwirklichende Aufgaben. Das bereits Erreichte mag, was seine Durchführung betrifft, manche Schwierigkeit bereiten, aber es sind wesentlich mehr oder weniger technische Aufgaben, die sich hier ergeben. Es gehört zu den bezeichnendsten Wesenszügen des bürokratischen Praktizismus, daß er in seiner Arbeit nur das sture Jetzt erfäßt und sich der Orientierung auf die Zukunft, auf die zu lösenden Probleme, die sich aus den vorwärtsweisenden Tendenzen der gesellschaftlichen Gesamtentwicklung ergeben, entfremdet. Der bürokratische „Praktiker“ ist stolz darauf, daß er sich von „utopischen“ Überlegungen, die die Grenzen des unmittelbar Greifbaren, Berechenbaren und mit seinen Verstandeskräften Erfäßbaren überschreiten, nicht verleiten läßt, seine Tätigkeit auf weitausgreifende künftige Ziele auszurichten. Es leuchtet ihm nicht ein, daß es keine schöpferische gesellschaftliche, politische oder gewerkschaftliche Leistung geben kann, ohne stetige Orientierung des Denkens und Wollens auf das Künftige. Die Denkweise der Bürokratie kennt den Begriff der Zukunft nur als sprachliche Etikette, aber nicht als wesentlichen Bestandteil des geschichtlichen Zusammenhangs von Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft. Da sie infolge der ihr naturgemäß gesetzten Schranken der Entfremdung auch nicht versteht (wenngleich auch verbal nicht bestreitet), daß das Begreifen dieses Zusammenhangs eine unerläßliche Voraussetzung einer jeden echten demokratischen Gesinnungsbildung darstellt, erweist sie sich allein schon von dieser Seite her als von nichtdemokratischen Einbrüchen in ihr Bewußtsein bedroht. Das Eindringen liberalistisch-nichtgewerkschaftlicher Elemente in das Denken der Gewerkschaftsbürokratie hat allerdings mehrere Möglichkeiten, von denen die eben bezeichnete nur eine ist. Aber die Erfahrung bestätigt: Wer die Gegenwart auf Kosten der Zukunft überbetont, gerät allzuleicht in die Nähe der armseligen Phrase „das war immer so und wird immer so bleiben“²³³ und raubt damit seinem Denken und seiner Tätigkeit die Impulse, die völliger Verbürokratisierung entgegenstehen.

Die tragische Verengung des bürokratischen Horizonts ist in der gewerkschaftlichen und politischen Arbeit gekennzeichnet durch die Ausrichtung auf die drei Faktoren des einseitigen Spezialisentums, [213] des sturen Jetzt und des Praktizismus (es braucht hier nicht mehr gesagt werden, daß die drei Faktoren identisch sind). Es entsteht hier leicht der Schein, als ob die ursprüngliche historische Wurzel der Entstehung der Bewegung, das Bedürfnis nach Beseitigung des materiellen Elends der Arbeitenden, mit der Totalität der Aufgaben wesentlich zusammenfielen. Die bürokratische Enthumanisierung des Bewußtseins, d. h. das Fallenlassen des Problems des ganzen Menschen, bewirkt das Umschlagen der an sich mehr als berechtigten Sorge um das wirtschaftliche Wohlbefinden in eine Gleichsetzung mit der Sorge um den ganzen Menschen, d. h. sie hat eine Vermaterialisierung des Menschenbildes zur Folge. Der Mensch erscheint hier nicht als Inbegriff geistig-sittlichen Seins unter der Voraussetzung eines gesicherten materiellen Lebensraumes, sondern umgekehrt als ökonomisches Wesen unter der Voraussetzung seiner Fähigkeit, geistige und moralische Kräfte zu gebrauchen. Der Materialismus, der bei Denkern der Vergangenheit ein geistvolles und noch den ganzen Menschen sinnvoll begreifendes Gepräge zeigt, worauf der junge Marx hinweist²³⁴, erhält im bürokratischen Denken ein vulgäres Vorzeichen und eine idealistische Einkleidung.

Oft hört man die Funktionäre sich entschuldigen mit dem Hinweis auf das „Interesse“ des Mitglieds. Als ob die pauperisierten und kapitalistisch vermaterialisierten Massen besser als ihre Führung wissen müßten, wo ihr wirkliches Interesse zu suchen sei. Was würden wir von einem Arzt denken, der sich nach den Wünschen und Urteilen des Patienten richtet! Es tritt hier an die Stelle des humanistischen

²³³ G. Briefs, Zwischen Kapitalismus und Syndikalismus, 1952, S. 21.

²³⁴ K. Marx: „In *Baco* birgt ... der Materialismus auf eine naive Weise die Keime einer allseitigen Entwicklung in sich. Die Materie lacht in poetisch-sinnlichem Glanze den ganzen Menschen an ... In seiner Fortentwicklung wird der Materialismus *einseitig* ... Die Sinnlichkeit verliert ihre Blume und wird zur abstrakten Sinnlichkeit des *Geometers* ... [Der Materialismus] tritt auf als *Verstandeswesen*“. (Die heilige Familie, Frühschriften, Ausgabe Kröner, 1. Band, 1932, S. 389 f.)

Ideals die kritiklose Unterwerfung unter das kapitalistisch-dekadente Massenbewußtsein, das sein Interesse sehr einseitig im materiellen Wohlbefinden sucht. Kein Wunder, daß unter den geschilderten praktischen und ideologischen Voraussetzungen sich ein tiefer Pessimismus des Funktionärs bemächtigt und dem Eindringen liberal-pessimistischer Vorstellungen Tür und Tor öffnet. Wo keine großen Ziele und Ideen mehr vorhanden sind, da erscheint auch der Mensch selbst klein und die Zukunft nicht sehr verlockend. Aber während die berufsmäßigen Verteidiger des Kapitalismus, die geistigen und politischen Exponenten des Bürgertums, aus Furcht, dieses könnte seine Herrschaft über die Gesellschaft verlieren, die denkbar höchste Aktivität entfalten, erzeugt das Zusammenwirken von bürokratischer Unterworfenheit unter die Faktizität der kapitalistischen Umwelt und Pessimismus in den Reihen der Bürokratie eine Stimmung der Leere und Gleichgültigkeit, die auf die organisierten Mitglieder übergreift und nur notdürftig verdeckt wird durch die ebenso leere bürokratische Geschäftigkeit. Die Ideologie der Rechtfertigung dieses Zustandes stellt sich wie immer zur rechten Zeit ein, in unserem Falle in der Gestalt des sogenannten „Apathieproblems“ (à la Goldstein usw.), wonach das Mitglied und nicht der Funktionär schuldig gesprochen wird. Weitaus besser hat dieses Problem Johannes Agnoli verstanden, wenn er schreibt:

„Fehlen der Gesellschaft solche Organe, die den sozialen Konflikt auf staatlicher Ebene reproduzieren, so tritt unvermeidlich jener Zu-[214]stand ein, den man allgemein als Entpolitisierung der sozialen Sphären bezeichnet und der tendenziell die Entmündigung der Massen mit sich bringt.“²³⁵

Angesichts dieses Charakters der Partei- und der Gewerkschaftsbürokratie ist es geradezu lächerlich und als ein gewöhnlicher Propagandatrick zu werten, wenn ihr von gegnerischer Seite vorgeworfen wird, daß sie von Machthunger erfüllt sei und nichts im Sinne habe als die Errichtung ihrer Herrschaft über die Gesellschaft. Ein unsinniger Gedanke, denn das genaue Gegenteil ist wahr. Der Bürokrat liebt seine Ruhe, den Vollzug seines Aufgabenkreises mit gewohnter Routine und in der Geborgenheit seines Arbeitszimmers. Neuerungen erschrecken ihn geradezu, machen ihn unsicher, wirr und böse. An offene Kämpfe, an Streik, Demonstration, Aufruf der Mitgliedschaft zum Massenprotest denkt er nur mit Grauen. Man meine nur nicht, daß die führenden Schichten einen grundsätzlich anderen Charakter zeigen als die unteren. Die Erfahrung lehrt, daß die Berufung selbst einer ehrgeizigen und konsequent fortschrittlichen Persönlichkeit zur Führung gewiß nicht immer, aber in den meisten Fällen zur Unterordnung des an die Spitze gestellten, unter den Willen und die durchschnittliche Mentalität der Bürokratie führt. Wenn man ihr in dieser Hinsicht einen Vorwurf machen muß, so in erster Linie den, daß das an sich richtige Prinzip der Wohlerwogenheit und zurückhaltenden Vorsicht sich in der bürokratischen Atmosphäre zu einer Art Ideologie versteift, einer Art System von starren Regeln, das nicht nur nach außen in Anwendung kommt, sondern auch nach innen, als Mittel der Unterwerfung der noch übriggebliebenen eigenwilligen Funktionäre und Mitglieder unter den herrschenden Bürokratismus. Und es muß schon eine besonders starke und begabte Führerpersönlichkeit sein, die es fertigbringt, an die Spitze oder in den Vorstand der Bewegung zu kommen, ohne daß ihr von der Bürokratie das Rückgrat gebrochen würde.

Eigenschaften wie Weitsicht, Entschlossenheit und Mut betrachtet die Bürokratie nur mit größtem Mißtrauen; Offenheit, d. h. die Neigung auszusprechen, was ist, gilt ihr geradezu als ein Verstoß gegen die guten Sitten. Deshalb ist selbst die Form des Verkehrs der Funktionäre untereinander an bestimmte Regeln des Ausdrucks oder sogar des Schweigens gebunden. Der Bürokrat – und je mehr wir uns den führenden Gremien nähern, desto mehr – will nicht schlechthin jede Wahrheit hören, sondern „sich ein Bild machen“, wie er schön zu sagen pflegt; er will sich in allen Dingen, die die Gewerkschaft und die Partei etwas angehen, bestätigt finden. Was den bürokratischen Horizont überschreitet, gilt ihm als unwahr und der Beachtung nicht würdig. Und er wird alles bekämpfen, was noch aus der heroischen Epoche der Bewegung herüberreicht, indem er alles und jedes dem System des Bürokratismus unterwirft.

Hat man die Rolle aller dieser Wesensmomente des Bürokratismus für die Prägung des typischen bürokratischen Bewußtseins erkannt, dann läßt sich auch die so oft gemachte Beobachtung wie die

²³⁵ J. Agnoli, Demokratie und neue Obrigkeit, in: Alternative, April 1963, Nr. 29.

des Hangs zum Zynismus ohne Schwierigkeit verständlich machen. Vom un-[215]humanistischen Praktizismus zum Zynismus ist nur ein Schritt. Die erwähnte Verdecktheit der bürokratischen Funktionsweise durch die Berufung auf eine abstrakte Pflichtethik fördert unter den gegebenen Voraussetzungen der Bürokratisierung der Partei und der Gewerkschaften die hemmungslose bürokratisch-zynische Handhabung der gestellten Aufgaben und den Zynismus in der Behandlung der Menschen, gleichgültig ob es darum geht, sie fester an eine bestimmte bürokratische Routine zu ketten oder sie „unschädlich“ zu machen, sofern sie sich noch eine eigene Meinung oder eine unbürokratische Haltung bewahrt haben. Am stärksten bekommt diesen Zynismus derjenige zu verspüren, der es wagt, mit selbständigen Ideen, Vorschlägen oder gar Kritiken die Ruhe der bürokratischen Selbstgewißheit zu stören. Trifft ihn nicht gleich das schärfste Mittel, die ihn von der Mitarbeit ausschließende Verleumdung und die Bedrohung seiner Existenz – wofür es der Beispiele genug gibt –, so hat er noch Glück gehabt und darf sehen, wie er sich im Gestrüpp der zynisch verschlagenen „Freundlichkeiten“, Hinhaltungen, Irreführungen und des bürokratischen Formalismus zurechtfindet. Hat er das Unglück, von der Bürokratie materiell abzuhängen, dauert es meist nicht lange, und er hat sich unterworfen. Die Resignation ist oft das Ende des Versuchs, der Bürokratisierung mit ehrlichen und anständigen Mitteln zu begegnen.

Man hört manchmal über den Zynismus der Bürokratie sagen, er sei „jesuitisch“. Wir möchten behaupten, daß wir es hierbei mit einer Art von falschem Jesuitismus zu tun haben. Der Jesuitenorden entwickelte seinen Probabilismus, seine Lehre von der Dehnbarkeit der Moralgrundsätze im Dienste des zu erreichenden höheren Zwecks, aus einem guten Grunde. Durch die Ansicht, daß der „Zweck die Mittel heiligt“, wurde ein Typ des Ordensbruders geformt, der sich ebenso auszeichnet durch Klugheit und Geschicklichkeit wie durch Unterwerfung unter die unverrückbaren Ziele und die strenge Disziplin des Ordens. Größte Freiheit im Handeln und strengste Verantwortlichkeit gegenüber der Organisation bilden die beiden sich nur scheinbar widersprechenden Elemente, die sich erfolgreich mischen und eine der schlagkräftigsten Funktionärsschichten der Geschichte ergaben. Es ist überflüssig zu sagen, daß der Zynismus nicht fehlte. Aber es war niemals Zynismus im Dienste eigener Zwecke, höchstens, verglichen mit den eigentlichen Aufgaben des Ordens, nur am Rande Selbstzweck im Dienste der Selbstwehr dieses Ordens gegen Feinde von außen, vielmehr vornehmlich Mittel im Kampfe für das weitgespannte und alles überordnende höhere Ziel.

Gerade umgekehrt verhält es sich bei der Bürokratie. Zunächst scheint eine gewisse Übereinstimmung zu bestehen. Denn auch die Bürokratie zeigt das Merkmal von starrer Unterordnung und individueller Labilität. Aber ist die bürokratische Wendigkeit etwa Ausdruck des Dranges, auf beste Weise einem weitgesteckten Ziel unter Zurückstellung der persönlichen Belange zu dienen? Durchaus nicht! Oder ist die Starrheit im Festhalten an den organisatorischen Formen der bürokratischen Tätigkeit etwa zu erklären aus einer tiefen Liebe zum organisatorischen Körper der Kampfgemeinschaft, der man sich [216] freiwillig unterwirft, weil man ihn für die Wohnstatt der „heiligen Idee“ hält? Keineswegs! Das starre Festhalten an den gegebenen organisatorischen Formen der Bewegung entspringt vielmehr dem bürokratischen Drang nach dem Festhalten an einer selbst erstarrten, von jeder innerdemokratischen Mitbestimmung der Mitgliedschaft entleerten, d. h. bürokratischen Organisation. Deshalb ist der Jesuitenbruder zugänglich der Kritik seitens der übrigen Mitglieder der Ordensorganisation, dagegen der Bürokrat gegen nichts empfindlicher und unzugänglicher als gegen eine solche Kritik. Deshalb auch ist der an den Tag gelegte bürokratische Zynismus Ausdruck einer fanatischen Dienstbarkeit an der „Zielsetzung“, die mit dem Praktizismus identisch ist. An die Stelle der Unantastbarkeit der Idee tritt allmählich, und vielfach seitens der Bürokratie nicht einmal bewußt erlebt, die Unantastbarkeit des Zustandes der bürokratischen Entfremdung, der unter allen Umständen erhalten werden soll, was eben nur auf Kosten der ursprünglichen Zielsetzung und Idee möglich ist, denn bürokratische Entfremdung und humanistisches Denken schließen einander naturgemäß aus, wie wir gezeigt haben. So wird der Bürokrat im Laufe der Zeit jenem egozentrischen und geschäftigen bürgerlichen Individuum gleich, das zu bekämpfen er einst auszog, und der Zynismus wird zum Mittel der Wahrung des bürokratischen Interesses, was sich schon daran erkennen läßt, daß die „Kunst“, mit den innerorganisatorischen „Gegnern“ fertig zu werden, weitaus besser gehandhabt wird als jene,

mit den wirklichen fertig zu werden. Der objektive Beobachter, der sich durch keine persönlichen Interessen oder Ressentiments zu irgendeinem voreiligen Urteil verleiten läßt, erstaunt immer wieder, um wieviel eleganter und erfolgreicher die Bürokratie die Waffen der „Taktik“ gegen die ihr unlieb-samen Elemente innerhalb der Organisation, mögen diese in ihrer Gesinnung und Haltung noch so unantastbar sein, zu führen versteht als gegen den Klassengegner.

Der Zynismus der Jesuiten, mochte er auch keinem historisch vorwärtsweisenden Ziel dienen, ent-behrte nicht der Größe und des Imposanten. Dementsprechend war er auch nicht kleinlich, blind und würdelos, sondern breit angelegt, scharfsinnig und stolz. Und um dies sein zu können, verband er sich stets mit dem Wissen und der Erkenntnis, aus deren Quellen er seine unheimlichen Kräfte sog, Kräfte der Menschenkenntnis und Menschenbehandlung, Kräfte der geistigen Überlegenheit und der ständi-gen Überprüfung der verworrenen Situationen und nicht zuletzt Kräfte der Erneuerung des Glaubens an die Richtigkeit seines Zieles. Gerade weil aber der bürokratische Zynismus sich auf einem völlig anderen Boden bewegt, nicht der selbstlosen Hingabe an ein großes Ziel entspringt, gerade deshalb wird er kleinlich und niedrig, glaubt er der Wissenschaft und der Theorie nur am Rande zu bedürfen und versinkt er in jenen armseligen Praktizismus, der ihn blind macht für alle wirklichen und großen Probleme des Lebens. Es ist kein Zufall, sondern tief in der entfremdeten Natur der Bürokratie ange-legt, daß sie im Zynismus eine Art Ersatz für das theoretische Denken erblickt, weil sich mit ihm scheinbar ebensogut alle [217] Probleme „lösen“ lassen. Die Lösung ist natürlich eine bürokratische Lösung, d. h. eine Scheinlösung. Die Theoriefeindlichkeit der Bürokratie ist bekannt, auch wenn sie sich hütet, dies offen zuzugeben und „aus Klugheit“ zumeist das Gegenteil behauptet. Welcher echte Bürokrat hat sich nicht schon über die „Professoren“ und die „theoretischen Schwätzer“ mokiert oder wenigstens nachsichtig gelächelt, obgleich er von Zeit zu Zeit nicht umhin kann, sich wie der Sünder beim Beichtvater bei ihnen Rat zu holen, will er nicht im Schlamm der „praktischen Arbeit“ ganz versinken.

Der Theoriefeindlichkeit der Bürokratie kommt auf gewerkschaftlichem Boden in Deutschland die Anerkennung der politischen Neutralität entgegen. Es ist selbstverständlich, daß Neutralität nicht hei-ßen kann, sich zurückziehen auf das geistige Nichts und die politische Sterilität, sondern sie enthält die Aufforderung zum demokratischen Meinungsaustausch zwischen zwar sehr verschieden denkenden, aber innerhalb der Gewerkschaften völlig gleichberechtigten Partnern. Die Bürokratie benützt jedoch die Einrichtung der politischen Neutralität, um die gewerkschaftliche Arbeit selbst zu „neut-ralisieren“, d. h. sie abseits von jeder echten Entscheidung zu vollziehen und dem aller demokrati-schen oder humanistischen Zielsetzung feindlichen bürokratischen Praktizismus auszuliefern. Ein Wortspiel möge dies verdeutlichen. Im Worte Neutralität steckt „neutrum“ das Sächliche, das weder Mann noch Weib, weder Fleisch noch Fisch, sondern eben bloß Sache ist. Der bürokratische Prakti-zismus ist in dem Sinne neutral, als er sich nicht am lebenden Menschen, sondern an den zur Sache gewordenen „Tatsachen“ orientiert, nicht menschlich, sondern sächlich sich verhält. Die praktizisti-sche Bürokratie ist neutral, weil sie unmenschlich ist. Die Bürokratie hat sich der Neutralität bemäch-tigt wie der Taschendieb der günstigen Gelegenheit: Er hat sie mißbraucht um seiner Vorteile willen. Und die Vorteile der Bürokratie liegen in der Wahrung jener „Interessen“, die sich als angeblich allgemeine einstellen, sobald die wirklichen und erhabenen „Interessen“ des Menschengeschlechts im bürokratischen Denken zu einem kraftlosen Schema verblichen sind. Der bürokratische Begriff der Neutralität und ideelle Bleichsucht sind identisch.

So schließt sich der Kreis. Aus dem allgemeinen Zustand der Entfremdung erfließt die Bürokratisie-rung unseres Bewußtseins mit dem Effekt der Bürokratisierung der historischen Organisation der Arbeitenden. Und aus dem Zustand der Bürokratisierung von Bewußtsein und Organisation erfließt wiederum eine weitere Vertiefung der Entfremdung. Solange die kapitalistische Gesellschaft besteht, kann niemand der Entfremdung entrinnen, denn sie ist hier die naturgemäße Atmosphäre, in der er sich bewegen und leben muß. Aber er kann durch eine konsequente kritische Orientierung unter Ver-wendung der wissenschaftlichen Hilfsmittel dazu beitragen, den Schleier der Entfremdung, der unse-ren freien Blick behindert, zu durchlöchern und den nächsten historischen Schritt, den die Menschheit tun muß, vorzubereiten. [219]

Nelsonianismus und „ethischer Sozialismus“

In Deutschland machte der sogenannte „ethische Sozialismus“ seit jeher Schule. Als Erhalter des nach dem Ersten Weltkrieg von Leonard Nelson gegründeten und damals noch recht radikalen, so etwa zwischen der zweiten und der dritten Internationale stehenden „Internationalen sozialistischen Kampfbundes“ (ISK), stellt er heute eine rein reformistische Strömung in der deutschen Sozialdemokratie dar. Seine Funktion innerhalb der sozialistischen Bewegung ist klar erkennbar. Sie besteht in dem weitläufigen Bemühen, die sozialistisch gesinnte Arbeiterschaft und die übrigen Mitglieder der SPD ganz nach dem altbewährten Vorbild der Initiatoren der reformistischen Ideologie (Bernstein, Vollmer, Schippel, Wolfgang Heine, David usw.) vom Wege des Marxismus abzuführen. Die dabei angewandte Taktik ist die, die Schuld für das eigene Versagen auf die Schultern des Marxismus abzuwälzen durch eine wortreiche und mißverständliche Kritik am „ökonomischen Radikalismus“ und „naturwissenschaftlichen Gesetzesdenken“ und deren Ersetzung durch eine „sozialistische Ethik“ mit allen ihren schillernden Verlockungen.

Es sei vorweg der Meinung Ausdruck verliehen, daß ungeachtet aller seiner Versuche der Abgrenzung gegen nichtsozialistische Richtungen der „ethische Sozialismus“ nicht recht als zu den echt sozialistischen Systemen gehörig erkannt werden kann, weil ihm nicht bloß eine geschlossene ökonomische Theorie fehlt, ohne die der Sozialismus unweigerlich unter den Einfluß des bürgerlichen Denkens geraten muß, sondern vor allem, weil er kein vorbehaltloses Bekenntnis zur Begründung einer klassenlosen Gesellschaft auf der Grundlage der Aufhebung des Privateigentums an den Produktionsmitteln fordert. Sein glitzernder, sehr unbestimmter sozialistischer Utopismus gibt ihm zwar den Schein echten sozialistischen Wollens, drängt ihn aber immer mehr in die Richtung des kleinbürgerlichen, d. h. gleichzeitig sehnsuchtsvollen und ängstlich am Bestehenden klebenden „Bourgeoisozialismus“. Sofern er deshalb allen Einflüssen des von uns besprochenen Phänomens der Entfremdung hilflos ausgeliefert ist – und man könnte ebensogut sagen: sofern er infolge des unkritischen Unterliegens unter die Momente der Entfremdung immer mehr in die Richtung des kleinbürgerlichen „Sozialismus“ gedrängt wird –, entfernt er sich immer mehr selbst von dem sozialistischen Denken und Wollen seines Lehrers Nelson, der noch zweifellos von allen Tendenzen des Bürokratismus [220] und von allen Vermischungen seiner Menschenauffassung mit Elementen des dekadenten, pessimistisch-liberalistischen Menschenbildes frei war. Der heutige „ethische Sozialismus“ erweist sich im Gegensatz dazu als ein eigenartiges, fließendes und daher in seiner Wesenheit nicht leicht zu fassendes Gebilde, das sich durch die folgenden drei Merkmale kennzeichnet.

Erstens: Der „ethische Sozialismus“ kommt jenem schwankenden kleinbürgerlichen Utopismus breiter Schichten unserer Gesellschaft und eines Teiles der Arbeiterschaft entgegen, der ängstlich auf jede Veränderung blickt und, ohne die gewohnten Lebensformen aufgeben zu wollen, doch nicht zufrieden ist und verschwommen „sozialkritisch“-utopischen Wünschen und Vorstellungen anhängt. Es gehört zum Charakter dieses kleinbürgerlichen Utopismus, daß er gegen die Einflüsse der bürgerlichen Umwelt, nicht ohne die Haltung einer philisterhaft-hohlen Opposition gegen sie, vollkommen wehrlos ist und daher gerade in jenem Punkt, der den Ansatz zu einer Überwindung der bürgerliche Befangenheit bilden könnte, nämlich in der Abgrenzung gegen das dekadent-liberalistische Menschenbild, vollkommen versagt. Sein Utopismus reagiert daher ständig ebenso mißtrauisch, pessimistisch und dekadent, sobald die Frage der künftigen Gestaltung der menschlichen Beziehungen auftaucht und diskutiert wird. Das Wesen dieses kleinbürgerlichen Utopismus liegt in seinem Glauben, daß Sozialismus möglich sei ohne Aufhebung der Klassengesellschaft. Es ist ein reaktionärer Utopismus.

Zweitens: Der „ethische Sozialismus“ macht dieses Schwanken zwischen formal sozialkritischem Verneinen der kapitalistischen Zustände und dem „anthropologischen“ Pessimismus mit. Er bleibt bei den kleinbürgerlich-utopischen Sehnsüchten nicht stehen, sondern schreckt ständig vor den Schwierigkeiten zurück, die sich seiner Meinung aus der „Natur“ des Menschen auch für den Sozialismus ergeben müssen. Er merkt nicht, oder nur in gerade weniger wesentlicher Hinsicht, daß diese „Natur“, die er dem Menschen unterlegt, in Wahrheit die Natur des in der kapitalistischen Klassengesellschaft geformten Menschen ist. Aus diesem Schwanken zwischen jubelndem Utopismus und

jammerndem Pessimismus entsteht das am „ethischen Sozialismus“ oft beobachtete Schwanken zwischen Unterwerfung unter die gegebene Wirklichkeit und der Unterstreichung des reinen (allerdings nur philiströs-sentimental aufgebauchten) Ideals, das ihn in die tiefste Widersprüchlichkeit des Verhaltens stürzt. Um einen Ausweg aus dieser Widersprüchlichkeit zu finden, sieht sich der „ethische Sozialist“ immer wieder vor die Alternative gestellt, entweder sein utopisch gefärbtes Ziel der unmittelbaren kapitalistischen Wirklichkeit – z. B. hinsichtlich der Anerkennung bestimmter, aus der kapitalistischen Erfahrungswelt stammender „Schwierigkeiten“ für die Errichtung einer sozialistischen Ordnung, wie „Egoismus des Individuums“, Gefahr des Bürokratismus (der in Rußland ganz andere und historisch bedingte Wurzeln hatte) usw. – oder diese Wirklichkeit dem ihm vorschwebenden „ethisch-sozialistischen“ Ziel – z. B. utopistisch-idealisierte Interpretation bestimmter Einrichtungen der bürgerlichen Demokratie – [221] mechanisch anzupassen. Das heißt aber, daß er der Notwendigkeit unterliegt, entweder die Wirklichkeit oder das Ideal zu vergewaltigen; zumeist ist beides der Fall. Es kommt damit jene eigenartige skeptische Note in das Denken des „ethischen Sozialismus“, die immer wieder überrascht, wenn man mit seinen Vertretern in Berührung kommt, jenes auffällige Unlustgefühl, dem bei näherer Untersuchung nichts anderes als zugrunde liegend sich erweist, als die aus dem obigen Widerspruch sich ergebende zwingende Notwendigkeit, ungeachtet des formalen Festhaltens an einem im Grunde engen und kleinmütigen, wenn auch idealistisch aufgebauchten utopischen Ziel, im Bereiche der konkreten Durchführung gleichzeitig bestimmte Verhältnisse und Erscheinungen des Kapitalismus (z. B. gewisse Seiten des bürgerlichen Individualismus) als unerschütterliche Voraussetzungen zu akzeptieren und stückweise etwas vom Ideal abzuschneiden. Im Bereich der praktischen Entscheidung siegt also zumeist eben wegen der erwähnten Alternative ein enger Praktizismus, der sich von irgendeiner kleinbürgerlichen oder philanthropisch-bürgerlichen Flickschusterei an den Übeln des Kapitalismus kaum unterscheidet. Wie der „religiöse“ Philister des bürgerlichen Alltags sich gleichsam verdoppelt, wenn er sonntags durch einen achtungsvollen Besuch seinem Glauben die Reverenz erweist und wochentags seine den Zehn Geboten ins Gesicht schlagenden Geschäfte abwickelt, so zerfällt auch der „ethische Sozialist“ gleichsam in zwei Teile. Im privaten Bereich seiner ethischen Gesinnung ist er himmelstürmender Humanist und träumt er von dem unendlichen Glück der sozialistischen Zukunftsgesellschaft, im politischen Alltag dagegen wägt er mit vorsichtiger Hand die vom Kapitalismus ihm gebotenen Möglichkeiten ab, schreckt er fortwährend vor den Schwierigkeiten zurück, bleibt er im Sumpf der „Tagespolitik“ stecken und mißdeutet er nicht nur die Ideale der Arbeiterbewegung, sondern bezeichnenderweise auch seine eigenen Ideale.

Drittens: Als ein in Gegensatz zur Welt der Ideale geratener typischer Praktizist zeigt er die ausgesprochene Neigung, jener Erscheinung zu unterliegen, die wir als Bürokratismus bezeichnet haben. Die meisten typischen Bürokraten in dem von uns dargelegten Sinne finden wir tatsächlich unter den „ethischen Sozialisten“ in Partei und Gewerkschaft. Wie im einzelnen Hilflosigkeit gegenüber der Macht der Entfremdung und Bürokratismus zusammenhängen, haben wir ausführlich gezeigt; wie in diesem Prozeß außerdem noch die idealistisch-kantianische Theorie Nelsons mitwirkt und bestimmte Züge des bürokratischen Seins verstärken hilft, werden wir später zeigen. Aber der „ethische Sozialismus“ ist keinesfalls an diese Theorie gebunden, obgleich sie gerade in Deutschland den stärksten Anstoß gegeben hat. Er hat sich zu einer breiten Strömung theorieloser Eigenart, auch im Ausland, überall da vergrößert, wo es gilt, sich gegen den Marxismus zu wenden. Deshalb ist es kein Zufall, daß der „ethische Sozialismus“ heute so gut wie allgemein zur typischen Ideologie des bürokratisierten Funktionärsbewußtseins geworden ist, d. h. überall da anzutreffen ist, wo bestimmte Teile der gewerkschaftlichen und sozialistischen Funktionärskader bürokratisch verseucht sind. Was der „ethische So-[222]zialismus“ in seinen bewußten, aber vielfach auch nur unsystematisch-praktizistischen Strömungen eigentlich zur Tendenz hat, wurde von Leonard Nelson systematisiert und theoretisch begründet. Deshalb wird er von Nelson her in seinem Wesen am besten begreifbar.

Es ist bekannt, daß es besondere historische Verhältnisse gewesen sind, die in Deutschland eine gewisse und in ihrer Art großartige Vollendung des Denkens in der klassischen Philosophie und Dichtung provoziert haben. Eine reine und konsequente Ideenwelt des Sozialismus konnte sich aus dem gleichen Grunde leichter in Deutschland als in anderen Ländern durchsetzen, wo jede sozialistische

Vorstellung sofort an der Praxis erprobt werden mußte und sich an dieser wundrieh. Deshalb setzt sich die marxistische Lehre in Deutschland zuerst und zunächst am besten durch. Gleichzeitig aber bleibt sie, solange die Probleme der Errichtung und Vollendung der bürgerlichen Demokratie noch nicht gelöst sind, eine Art Fremdkörper. Denn unter der alles beherrschenden Tendenz, alle politischen Fragen auf die Problematik der bürgerlichen Gesellschaft auszurichten, erscheint naturgemäß der Idealismus in allen seinen Formen als die der Wirklichkeit angemessene Denkweise. Die marxistische Theorie gewinnt zwar an Boden und zählt zu ihren Lehrern bedeutende Köpfe, aber sie läuft bis zum Ersten Weltkrieg und sogar noch darüber hinaus gleichsam neben dem allgemeinen Denk- und Wissenschaftsbetrieb einher. Auch als die bürgerlichen Ideologen sich schließlich gezwungen sehen, sich mit ihr ernstlich auseinanderzusetzen, gewinnt sie zwar manche glänzenden theoretischen Siege, ist aber stets durch die Macht der Institutionen, die den Idealismus vertreten, bedroht. So kann es leicht geschehen, daß manche Sozialisten dazu übergehen, den marxistischen Materialismus als nicht mehr haltbar anzusehen und die marxistische Lehre durch idealistische Einsichten zu „ergänzen“.

Ein Resultat dieses Kampfes zwischen Idealismus und Materialismus, der sich bis auf den Boden des Sozialismus selbst durchsetzt, ist die Lehre von Nelson, die allerdings in der ersten Zeit wenig Gehör findet. Aber der Ausbau dieser Lehre zu einem geschlossenen System wäre kaum möglich gewesen, wenn nicht, vielfach durch die Schuld der marxistischen Theoretiker selbst, der Marxismus schon frühzeitig ein ökonomistisch und mechanistisch entstelltes Aussehen bekommen hätte. Man kann geradezu sagen, daß die Tendenz zur ethischen Ergänzung des Marxismus mit dem schließlichen Kompromiß zwischen Anerkennung „gewisser Leistungen“ von Marx und der Betonung der Notwendigkeit, seine „Einseitigkeit“ zu überwinden, überall da entsteht, wo einerseits der Druck des Idealismus noch übermächtig ist und andererseits der Marxismus vulgär-materialistisch entartet, d. h. der Eindruck der Überlegenheit des Idealismus über den Materialismus entsteht. Dazu kommt, daß gerade durch die stärkere Ausbreitung des Marxismus in Deutschland in der Zeit nach dem Ersten Weltkrieg auch die Gegenkräfte sich mehr gedrängt fühlen, ihm mit allen Mitteln zu begegnen, und die „ethische“ Verbesserung zu einer Form der Schwächung der marxistischen Lehre wird. Diese „Verbesserung“ und „Ergänzung“ erscheint aber besonders dadurch glaubhaft, daß der [223] Marxismus in der verzerrten Gestalt, in der er in jener Zeit gelehrt wurde – man bedenke, daß damals die Frühschriften von Marx und Engels kaum bekannt waren und erst im Augenblick des Sieges Hitlers vollständig herausgegeben werden konnten –, als eine Art „Naturwissenschaft“ mechanisch-materialistischer Prägung und im Zentrum ausgestattet mit einer wenig humanistisch und ethisch aussehenden Lehre von den „ökonomischen Bedürfnissen“ und ähnlichem verstanden wurde. Es nützte nicht viel, daß gleichzeitig bedeutende marxistische Köpfe das wahre Wesen des marxistischen Systems erkannten und als solches nachzuweisen versuchten; man verstand sie noch wenig. Schließlich hat auch die weitverbreitete Enttäuschung über das Versagen des Sozialismus im Jahre 1918 und unter dem Stalinismus Öl auf das Feuer gegossen, aber das Feuer nach einer falschen Richtung getrieben, nämlich entsprechend der mangelnden demokratischen Tradition und Erziehung Deutschlands in die Richtung der bonapartistischen Restauration. So konnte von den damals noch „linken“ Nelsonianern die Behauptung aufgestellt werden, daß dieses Versagen nicht zuletzt begründet sei in der Unfähigkeit des „naturgesetzlich“ ausgerichteten Marxismus, die individuellen Kräfte der Begeisterung, des Opfermuts und der „ethischen Verantwortung“ zu wecken, und es wäre nunmehr die Aufgabe eines bewußt „ethischen“, weil theoretisch die Bedeutung des Sollenprinzips für das menschliche Leben erkennenden Sozialismus, den richtigen Weg zu weisen.

An diesem Punkte der Darstellung ist es unumgänglich, wenigstens sporadisch zu zeigen, daß auch die Verfechter der marxistischen Lehre solange von der Gefahr des Unterliegens unter die Gewalt der Entfremdung bedroht sind, solange sie unter den gesellschaftlichen Bedingungen der Entfremdung leben und wirken. Wir müssen zu diesem Zweck nochmals zum Problem der Entfremdung Stellung nehmen, wengleich von einer veränderten Position aus. Es soll mit den folgenden Ausführungen noch klargemacht werden, daß der Kampf gegen den „ethischen Sozialismus“ und für die Gesundung der sozialistischen Bewegung am besten da geführt wird, wo man die eigenen Gefahren und Fehler

erkennt und die marxistische Theorie auf dem Wege der Herausarbeitung ihrer wahren und vielfach unbekanntem Wesenheit von allen Entstellungen, Verflachungen und ihr fremden Einflüssen reinigt.

In der Einleitung zur Naturaldialektik bemerkt Engels einmal, daß die Bourgeoisie der Renaissancezeit sich auffällig von den bürgerlichen Klassen der folgenden kapitalistischen Epochen durch ihre Vielseitigkeit und Bildung, ihre umfassende Interessiertheit und die Vollgestaltigkeit ihrer Individuen ausgezeichnet hat. Engels stellt – lange vor Jakob Burckhardt – treffend fest, daß das Bürgertum jener Zeit nichts weniger als „bürgerlich beschränkt“ gewesen ist, d. h. nichts von der Enge, Vereinseitigung und Oberflächlichkeit der bürgerlichen Individuen späterer Epochen an sich gehabt hat. Engels erklärt diese merkwürdige Tatsache aus dem Fehlen der verheerenden und persönlichkeitsstörenden Wirkung der Arbeitsteilung in der Gesellschaft der Renaissance. Die Arbeitsteilung zwischen den Ständen und Berufen [224] war natürlich als „gesellschaftliche Arbeitsteilung“ seit langem bekannt, jedoch noch nicht in die einzelnen Arbeitsbereiche selbst vorgedrungen, sie kannte noch keine Zerlegung des Objekts der Arbeit und der Tätigkeit überhaupt in einzelne und von verschiedenen Personen durchzuführende Teilakte.

Es wäre nun zu zeigen, wie unter der Bedingung der Zersplitterung des gesellschaftlichen Prozesses in unzählige Einzelakte die Tatsache der kapitalistischen Arbeitsteilung und ihrer persönlichkeitsfremden Wirkung eine doppelte Form der Entfremdung erzeugt: einmal die Entfremdung als ein Unübersichtlichwerden und eine Verselbständigung des Gesamtprozesses gegenüber dem Menschen, der sich ihm nunmehr „schicksalhaft“ ausgeliefert fühlt und ihn als etwas Fremdes nicht zu erkennen vermag; zum anderen, daß auf Grund der Unerkennbarkeit und Fremdheit des Gesamtprozesses der Mensch selbst, sei er Arbeiter oder Bürger, nicht in seiner Wesenheit erkannt werden kann, denn er ist als ein Moment, d. h. als tätiger Faktor wie auch Produkt einer gesellschaftlichen Totalität, nur zu erkennen, wenn vorher diese Totalität selbst erkannt worden ist. Die Entfremdung erfaßt also die Erkenntnis und die Selbsterkenntnis des Menschen, indem sie ihm ein Wesen vorgaukelt, das in einer bestimmten Weise zu existieren scheint, aber tatsächlich in dieser Weise nicht existiert. Haben wir im zweiten Abschnitt dieser Arbeit gesehen, daß unter der Voraussetzung der entfremdeten Unerkennbarkeit der Totalität die „Tatsachen“ ein scheinhaftes und entfremdetes Gesicht zeigen, so ist die wichtigste unter diesen Tatsachen, die den Menschen irreführen, der Mensch selbst.

Zwar ermöglicht, wie wir zeigten, gerade die bürgerliche Gesellschaft die Erkenntnis ihres Wesens, aber sie hebt gleichzeitig diese Möglichkeit durch die Tatsache der Entfremdung auf. Nur wo sich das kritische Interesse dieser Entfremdung bewußt wird, vermag es die positiven Erkenntnismöglichkeiten auszunützen; aber man vermag dieses kritische Interesse nur zu gewinnen, wenn man sich mit dem entfremdeten Menschen der kapitalistischen Gesellschaft, besonders mit dem Proletariat solidarisiert, das entsprechend seiner gesellschaftlichen und menschlichen Situation das stärkste Interesse am Durchschauen der es umgebenden Umstände hat. Deshalb ist eine Durchbrechung der Schranken der Entfremdung nur möglich vom Gesichtsfeld, vom Standort des Proletariats aus, auf den sich der Erkennende stellen muß, auch wenn er selbst kein Proletarier ist.

Aber das alles ist wiederum nur mit einer bedeutenden Einschränkung wahr. Zwar ermöglicht der soziale Standort des Proletariats eine Durchbrechung der Schranken der Entfremdung, aber das bedeutet keineswegs, daß deshalb auch schon das Proletariat automatisch und in direkter Weise zu einer richtigen Einsicht in das Wesen der Erscheinungen und seiner selbst gelangt. Das Denken auf die Höhe der marxistischen Dialektik zu bringen und objektiv richtige Erkenntnis zu erlangen, das erfordert einen komplizierten und qualvollen Denkprozeß und setzt begabte Köpfe voraus, die den anderen hierin vorausschreiten. Die Durchdringung der sozialistischen Bewegung selbst mit diesem Denken stellt aber gerade unter der Bedingung der not-[225]wendigen Unterworfenheit unseres Alltagsbewußtseins unter die Entfremdung unseres Seins und unseres Denkens ein höchst widerspruchsvolles, von ständigen Rückfällen und Vermischungen mit erkenntnis-kapitalistischen durch die sozialistische Gesellschaft ein großer Teil weniger, als daß bis zum Augenblick der endgültigen Ablösung der feindlichen Elementen begleitetes Geschehen dar. Das heißt aber nichts der Arbeitenden nebst ihren Ideologen immer wieder dem entfremdeten Schein unterliegen. Die „mythisch“-scheinhafte „Tatsachen“-welt ist in ihrer Wirkung so stark, daß selbst die um ihr Wesen wissenden Geister sich in ihrem

Alltagsleben zumindest nach ihr richten müssen. (Z. B. ist es beim besten Willen beim Einkauf von ein Paar Schuhen nicht möglich, sich der Kategorien des „Wertes“ zu bedienen, sondern allein jener des verdinglichten „Preises“.) Und selbst in ihrem theoretischen Denken sind sie, solange sie sich in der Welt der Verdinglichung und Entfremdung bewegen, stets genötigt, sich auf das Wesen der Erscheinungen in ununterbrochener gedanklicher Anstrengung zurückzuerinnern, d. h. einen ständigen Kampf gegen das Zurückfallen in die entfremdeten Kategorien zu führen.

Wo nun die sozialistische und gewerkschaftliche Bewegung und deren Ideologen zwar eine prinzipiell kritische und fortschrittliche Gesinnung entwickeln, aber gleichzeitig nicht in der Lage sind, der Entfremdung erkenntnismäßig zu entrinnen, entsteht jene pseudokritische und vulgäre Theorie, die unter dem Mantel einer marxistischen Phraseologie nur einen verbürgerlichten Abklatsch des Marxismus und ein dem alten bürgerlichen Materialismus in vieler Hinsicht sich annäherndes Gedankengebilde darstellt, nämlich der typische Vulgärmarxismus. Bei näherer Untersuchung der Wesenheit der vulgär-marxistischen Denkweise zeigt es sich, daß genau dieselbe ökonomisch-praktizistische Einseitigkeit und Verzerrtheit, die der bürgerlichen Vorstellungswelt eigen ist, auch sie auszeichnet und sie deshalb ganz ebenso einer wahrhaft humanistischen Bewertung des Menschen ermangelt wie das kapitalistische Denken. Und ebenso wie sich der ökonomistischen und verdinglichten Denkweise der bürgerlichen Welt notwendig und unvermittelt eine sie „ergänzende“ Ethik zugesellt, genau so entsteht überall da, wo der Vulgärmarxismus an Boden gewinnt, die Tendenz zu seiner „Ergänzung“ nach der ethischen Seite hin (Bernstein bis Hendrik de Man), wobei die so auf die Beine gestellte Ethik in theoretischer Hinsicht der bereits vorhandenen bürgerlichen, nichtdialektischen Philosophie und in praktischer Hinsicht den moralisierenden Phantastereien des „radikalen“ Kleinbürgertums entlehnt werden muß. In der an sich berechtigten Opposition gegen den Vulgärmarxismus findet der „ethische Sozialismus“ eine seiner wichtigsten Wurzeln. Ähnliches hat sich übrigens, wenn auch in entsprechend abgewandelter Weise, im Stalinismus vollzogen (z. B. „romantischer Realismus“ usw.).

Daß tatsächlich in der Vorstellungswelt des vulgären und sich „marxistisch“ gebenden Ökonomismus ein echt humanistisches Denken keinen Platz hat, zeigt schon die folgende, auf die Erkenntnistheorie des Sozialen gerichtete Überlegung. Der moderne Vulgärmaterialismus ist „naturwissenschaftlich“ ausgerichtet, d. h. er operiert mit Gesetzes-[226]begriffen, die mehr oder weniger sich an den mathematisch-mechanischen Gesetzesvorstellungen der Naturwissenschaft zu orientieren versuchen. Dem entsprechend erscheint in seinem System der Mensch als ein bloß passives Objekt eines gewissermaßen naturmechanischen Ablaufs; die tätige Seite wird zugunsten einer vulgärsoziologischen Interpretation des gesellschaftlichen Geschehens vernachlässigt, was nicht ausschließt, daß sie gerade deshalb für den praktischen Bereich verbal aufgebauscht wird. Das heißt, daß hier die dialektische Subjekt-Objekt-Beziehung, in der der Mensch gleichzeitig als tätiges, seine Geschichte und die gesellschaftlichen Umstände nach mehrfachen Äußerungen von Marx „selbst machendes“ und als abhängig-leidendes, von den objektiven und gesetzlich bestimmten Umständen abhängiges Wesen erscheint, einseitig auf die bloße Objektivität reduziert wird. Wie bereits bemerkt, hat dies nicht etwa zur Folge, daß in der Praxis selbst die Aktivität zum Stillstand kommen muß, sondern diese Vernachlässigung und das Mißverstehen der Aktivität in der Theorie erzeugt unter dem Drucke des praktischen Bedürfnisses nach Aktivität oft eine von aller konsequenten Orientierung auf die gegebenen Bedingungen losgelöste und an Hysterie grenzende Aktivität, die gleichzeitig wiederum ständig gefährdet ist vom Zurückfallen in vollkommene Lethargie überall dann, wenn der Erfolg ausbleibt und die „objektiven Umstände“, die mechanischen „Gesetze“, gegen die sich nicht aufkommen läßt, zur Verantwortung gezogen werden können. Sowohl die (entsprechend einer gegebenen Situation) übersteigerte Aktivität als auch ihr Gegenteil, die lethargische Passivität, haben oft die gleiche Wurzel, nämlich die aus dem mechanistischen Denken entspringende Neigung, das „Naturgesetz“ als unabhängig vom Menschen wirkend sich vorzustellen und deshalb sich ihm entweder im blinden Handeln oder im ebenso blinden Nichtstun zu unterwerfen. Krankhaft übersteigerten Optimismus und kraftloses Versinken in Verzweiflung und Pessimismus, jauchzende Erwartung einer baldigen Durchsetzung des auf der Linie des historischen Fortschritts liegenden „Gesetzes“, das das Handeln, auch das unüberlegteste, heiligt, und jammernde Unterwerfung unter das „Schicksal“, wenn sich herausstellt, daß die angeblichen

„Gesetze“ in eine andere Richtung weisen, sind Zwillingbrüder und Kinder des gleichen mechanischen Materialismus.

Weil aber in der Theorie der mechanische Materialismus die Rolle der tätigen Seite mißverstanden, erschien vielen der Idealismus als die wirklich humanistische, weil die menschliche Subjektivität anerkennende Philosophie. Aber die Schwäche des Idealismus äußert sich vornehmlich darin, daß er den Prozeß in zwei unvermittelte Teile zerreißt, indem er außer der Welt des „freien“ Wollens und Sollens die Kausalität des Seins durchaus beläßt. Die theoretische Bestimmung der nach idealistischer Vorstellung eigentlichen, d. h. von aller Abhängigkeit von Gesetzen freien menschlichen Tätigkeit fällt daher notwendig der Ethik zu. Nach dieser Vorstellung beginnt der Mensch genau genommen erst da, wo er nicht mehr „Naturgesetzen“ unterliegt, sondern sich auf das Sollen orientiert und sich in Hinsicht auf das, was er soll, stets frei entscheidet. Wir werden noch sehen, daß der moderne „ethische [227] Sozialismus“ diese theoretischen Grundsätze des Idealismus voll und ganz übernommen hat. Er stellt also tatsächlich ein Gemisch von vulgär-materialistischen und idealistischen Elementen dar. Während aber in der Zeit des bürgerlichen Aufstiegs und außerhalb des Sozialismus die idealistische Ethik mit ihrer Setzung eines freien Sollens eine die bürgerliche Bewegung dynamisierende Kraft zeigte, erweist sich auf dem Boden der hochkapitalistischen Entfremdung und der Bedrohung des Bewußtseins durch die Bürokratisierung dasselbe ethisierende Prinzip als eine gefährliche Hemmung.

Betrachtet man den „ethischen Sozialismus“ in der Totalität seiner Äußerungsformen, dann stellt sich schließlich die Frage, wo er eigentlich politisch steht. Schon bei einer oberflächlichen Betrachtung seines Charakters fällt auf, daß seine heutigen Vertreter so gut wie niemals ein klares Bekenntnis zu den selbstverständlichsten praktischen Grundsätzen des Sozialismus ablegen: zur Notwendigkeit der Errichtung einer Gesellschaft ohne private Verfügungsgewalt über die Produktionsmittel – hier ist der Standpunkt immerhin noch schwankend – und zum letzten und wichtigsten Ziel jeder echten sozialistischen Bewegung, der klassenlosen Gesellschaft – hier spricht die Verhöhnung der Marxschen Forderung einer Ordnung ohne Klassen als eine „Utopie von der Erreichung eines irdischen Paradieses“ eine eindeutige Sprache. Den „ethischen Sozialismus“ als eine wirklich sozialistische Richtung anzusprechen, fällt wahrlich nicht leicht.

Aber es wäre ebenso ungerecht, ihm jeden fortschrittlichen Charakter abzusprechen. Um genau zu verstehen, auf welcher Linie er sich bewegt, müssen wir etwas ausholen.

Es ist bekannt, daß die bürgerlichen Klassen, je mehr sie sich ihrem ursprünglich heißersehten Ziel der Errichtung einer bürgerlich-freiheitlichen und demokratischen Ordnung näherten, desto eher geneigt waren, von ihrem demokratischen Programm erhebliche Abstriche zu machen. Die Folge war ein Auseinanderbrechen von bloßem Liberalismus und bürgerlicher Demokratie. Dieser Gegensatz bedeutet hier nicht soviel wie der zumeist gemeinte zwischen einer als Liberalismus bezeichneten gesellschaftlichen Ordnung und als Demokratie bezeichneten politischen Verfassungsform, sondern den Gegensatz zwischen verschiedenen Auffassungen über das Wesen der bürgerlichen Demokratie. Im Falle des Liberalismus besteht tiefstes Mißtrauen gegen jeden Fortschritt selbst innerhalb der bürgerlich-demokratischen, d. h. die Klassenstruktur in keiner Weise antastenden, Ordnung. Im Falle der mehr echt demokratischen Richtung lebt noch die einstige Sehnsucht der bürgerlichen Humanisten nach Herstellung einer gesellschaftlichen Harmonie fort, eine Sehnsucht, die zur dynamischen Kraft wird im Kampfe um die Weiterentwicklung und Vollendung der bürgerlichen Demokratie.

Nun hat aber die historische Entwicklung dazu geführt, daß es im Schoße der heutigen bürgerlichen Klassen selbst nur noch sehr ausnahmsweise solche echten bürgerlichen Demokraten gibt. Die Angehörigen der bürgerlichen Klassen sind heute gesinnungsmäßig bestenfalls „Liberale“, die sich zwar mit bestimmten demokratischen Einrich-[228]tungen (wie z. B. der Existenz starker Gewerkschaften) nicht ohne inneres Widerstreben, aber doch irgendwie abgefunden haben, jedoch gleichzeitig darauf bedacht sind, keine weiteren Zugeständnisse zu machen. Die Vorstellung der Fortbewegung der bürgerlich-demokratischen Ordnung in der Richtung des einstigen Zieles, die bürgerliche Ordnung möglichst zu vollenden und zu „harmonisieren“, ist ihnen völlig fremd geworden, und sie betrachten jeden

Versuch dieser Art sogar bereits als einen die Ordnung störenden, umstürzlerischen Akt. Deshalb bekennen sie sich zu der von den liberalen Theoretikern ausgegebenen Parole der „konservativen Demokratie“, die zwar hie und da etwas flicken soll, aber sonst zu bleiben hat, wie sie ist.

Kein Wunder, daß die ehrliche bürgerlich-demokratische Gesinnung sich eine neue Heimat suchen mußte, die bürgerlichen, nunmehr bloß liberalen Klassen verließ und sich da niederließ, wo fortschrittliche Kräfte wirksam geblieben sind, nämlich in den gewerkschaftlichen Organisationen und sozialistischen Parteien. Gewerkschaft und Sozialismus haben die großen Ideen der einstigen bürgerlichen Humanisten übernommen und den Kampf um die Weiterführung der bürgerlichen Demokratie bis zu den allerdings naturgemäß begrenzten Möglichkeiten ihrer Vollendung (z. B. Durchführung der Mitbestimmung) begonnen. Die sichtbarste Folge ist, daß überall da in der Welt, wo sozialistische Parteien zur Regierung gelangt sind (z. B. Schweden, Dänemark), sie aber nicht den Mut zur Errichtung einer wirklichen sozialistischen Gesellschaft haben und das Privateigentum an den Produktionsmitteln belassen, doch immerhin genau das erreicht wird, was wir die vollendete bürgerliche Demokratie bezeichnen können. An dem Maßstab dieser Zustände gemessen, beweist es sich erst recht, daß es richtig ist, die kapitalistischen Länder mit bürgerlichen Regierungen eher als bloß liberal, denn als demokratisch zu klassifizieren.

Aber indem die fortschrittlichen Kräfte der unteren Klassen die an sich durchaus notwendige Aufgabe übernommen haben, die bürgerliche Demokratie unter Ausnützung gewisser ihrer Möglichkeiten im Dienste des Volkes zu dynamisieren, erhielten ihre gewerkschaftlichen und politischen Organisationen ein widerspruchsvolles Aussehen. Einerseits machten sie diese Aufgaben, die noch Aufgaben der bürgerlichen Ordnung selbst waren, zu den ihren, andererseits durften sie das Ziel der Überwindung dieser selben Ordnung nicht aus dem Auge lassen. Aber gerade wiederum in der nebelhaften Atmosphäre der Entfremdung begannen sich die Grenzen immer mehr zu verwischen, und bald war für manche, später für viele gewerkschaftliche und sozialistische Funktionäre der bürgerlich-demokratische Aufgabenkreis nicht mehr zu unterscheiden vom sozialistischen, d. h. sie begannen in steigendem Maße ihren Dienst am bürgerlichen Fortschritt mit dem Kampfe für den Sozialismus gleichzusetzen, bei immer mehr um sich greifender Verwischung und Mißachtung der eigentlichen sozialistischen Ziele. An die Stelle der Forderung der klassenlosen Gesellschaft tritt jene nach einem reformierten Kapitalismus in der Form der „Synthese von Wettbewerb und Planung“. (Vgl. Anhang)

In dieser Entwicklung erkennen wir ein neuerliches Einfallstor für [229] pessimistisch-liberalistische, kleinstädtisch-utopische und schließlich bürokratische Ideologien, die heute das Denken selbst in die besten Kreise der fortschrittlichen Funktionärskader hinein verseuchen. Einen klaren Ausdruck dieser Entwicklung finden wir aber in jener Richtung, die sich in Opposition gegen die marxistische „ethisch-sozialistisch“ nennt. Wenn wir nun mit der Analyse der Unterschiede zwischen dem bloßen Liberalismus und dem, was wir zum Unterschied dazu als die eigentliche bürgerliche Demokratie erkannt haben, Ernst machen und die Konsequenzen ziehen, ergibt sich folgendes: Der „ethische Sozialismus“ mag sich im Dienste einer fortschrittlichen Mission fühlen. Das ändert jedoch nichts an der Tatsache, daß er immer mehr zum Wahrer der bürgerlichen gegen die sozialistische Zielsetzung wird. Er wird, ohne es zu merken, reaktionär.

So wird dem nichtmarxistischen „ethischen Sozialismus“ die bürgerliche Welt mit ihren komplexen und widerspruchsvollen Erscheinungen zum Verhängnis. Als schließliches Resultat ergibt sich, daß er sie ebenso verbal verneint, wie er sie faktisch bejaht, mit der eigenartigen Umkehrung des Verhältnisses, daß er in seiner „sozialistisch“-pessimistischen Verneinung der bürgerlichen Ordnung manchen ihrer Einrichtungen mit Optimismus, und gleichzeitig in seiner optimistischen Bejahung der sozialistischen Ordnung vielen ihrer Konsequenzen mit Pessimismus begegnet²³⁶. In diesem Widerspruch wird sogar die Negation der offensichtlich düsteren Seiten des Kapitalismus zu einem bloßen Anlaß, sich „fortschrittlich“ im Sinne der Bekämpfung dieser Seiten zu betätigen und „rückschrittlich“ den Boden des Sozialismus immer mehr zu verlassen. Die herbe Kritik, die der „ethische

²³⁶ Für beides finden sich treffende Belege im Referat von *W. Eichler*, einem Hauptvertreter des „ethischen Sozialismus“ auf dem Parteitag der SPD 1954.

Sozialismus“ seit Jahren an wichtigen Teilen der marxistischen Lehre geübt hat, schlägt notwendig und sobald man die wahren Gründe dieser Kritik erkannt hat, um in die Kritik des „ethischen Sozialismus“ durch die marxistische Lehre.

[231]

Über einige Voraussetzungen der theoretischen Diskussion mit dem „ethischen Sozialismus“

Da Nelson in der Begründung seiner Auffassung von Kant und insbesondere von dessen Fortsetzer Fries ausgeht, sich also wesentlich auf philosophischem Boden bewegt, ist es nicht zu umgehen, daß selbst in einer so gedrängten Auseinandersetzung wie der folgenden bestimmte philosophische Grundlagen des Nelsonianismus diskutiert werden. Gleichzeitig wird es sich erweisen, daß das Problem der Ethik auf philosophischem Boden gar nicht lösbar ist, sondern auf den soziologischen Boden des gesellschaftlichen Geschehens verlegt werden muß. Um die Darstellung für den Leser nicht zu sehr mit abstrakter Philosophie zu belasten, gehen wir so vor, daß wir die wichtigsten philosophischen Kategorien, die hier zur Diskussion stehen, in diesem Kapitel beleuchten und so den Weg frei machen für die weitere Auseinandersetzung.

Es ist von Anfang an in energischer und eindeutiger Weise hervorzuheben, daß sich unsere Kritik des Nelsonianismus aus Gründen, die später auch sichtbar werden, nicht mit einer rein philosophischen Argumentation begnügen kann. Der Standpunkt des „philosophischen Kritizismus“ Kants wie seiner Schüler im allgemeinen und Nelsons im besonderen ist bereits öfters und gerade, was die entsprechende betrifft, erfolgreich kritisiert worden²³⁷. Aber diese Kritik bewegte sich zumeist auf dem gleichen Boden, auf dem Nelson stand, nämlich erstens auf dem Boden der Philosophie und zweitens auf dem Boden des subjektiven Idealismus, der sich in einem prinzipiellen Gegensatz zum objektiven Idealismus (Schelling, Hegel) befindet.

Da wir nun, wie bemerkt, beabsichtigen, den Boden der Philosophie mit jenem der Gesellschaftslehre zu vertauschen, sind für uns diese Kritiken ohne Belang. Vorläufig sei nur folgendes bemerkt.

Der große Mathematiker Henri Poincaré, berichtet Nelson einmal²³⁸, war der Meinung, daß das Problem der Ethik auf ewig wissenschaftlich unlösbar sei. Nelson widerspricht ihm, aber in einem gewissen Sinne hat Poincaré ganz recht. Sofern man sich nämlich in traditioneller Weise bemüht, die Frage der Wesenheit ethischer Postulate von der Betrachtung des vereinzelt Individuums her aufzuwerfen und zu beantworten, insofern ist eine Lösung tatsächlich nicht zu erhoffen. Hierbei macht es wenig aus, daß manche idealistische Philosophen das subjektive Bewußtsein als „Bewußtsein überhaupt“, d. h. als ein von der subjektiven Vielheit sich unterscheidendes einheitliches Bewußtsein deklarieren; denn auch in dieser Gestalt geht es an den konkreten zwischenmenschlichen Beziehungen vorbei, bleibt es subjektiv. Ebenso wenig macht es etwas aus, wenn man – wie Nelson – nachträglich die Bezogenheit der Individuen aufeinander in die Betrachtung einführt, etwa in der Weise, daß man zeigt, wie das im subjektiven Bewußtsein gegebene Ausgerichtetsein auf das Sollen oder die in ihm beschlossenen ethischen Kategorien des Guten, Schönen und Erhabenen sich auf die Beziehung der Menschen untereinander auswirken (z. B. Nelsons Rücksicht der Interessen aufeinander); denn die (scheinbar) dem Bewußtsein a priori bekannte Idee des Guten und Bösen ist rein formal und leer, so daß sie die tatsächliche ethische Verhaltensweise des Menschen überhaupt nicht zu klären vermag.

Die oft behauptete Unlösbarkeit des Problems der Ethik resultiert aus dem Versuch, es isoliert, d. h. abseits des Raumes, in welchem allein der Mensch existiert und seine Verhaltensweise äußert, nämlich abseits des gesellschaftlichen Raumes, zu lösen, womit der subjektivistische Charakter dieser Betrachtungsweise zur Genüge gekennzeichnet ist. Es genügt nicht – wir wiederholen –, nachträglich in diesen Raum hineinzusteigen, es muß vielmehr von Anfang an der Raum des zwischenindividuellen gesellschaftlichen Geschehens die Basis der Untersuchung bilden. Daß die Nelsonsche Theorie einerseits von Gegebenheiten, wie sie im Bewußtsein beschlossen sind, ausgeht, andererseits sich nachträglich bemüht, auch die Gegebenheiten des zwischenmenschlichen Seins zu berücksichtigen, macht für sie das Problem nur noch verworrener und mildert nicht die Fehler, die mit der falschen Ausgangsbasis unvermeidlich verknüpft sind.

²³⁷ Z. B. A. Roß, Kritik der sogenannten praktischen Erkenntnis, 1933.

²³⁸ L. Nelson, System der philosophischen Ethik und Pädagogik, Nachgelassene Schriften, 1932, S. 4.

Die Nelsonianer mögen dies leugnen oder zugestehen, es bleibt wahr, daß der ihrer Theorie zugrunde gelegte Bewußtseinsbegriff als wesentlich an das vereinzelt Individuum geknüpft vorgestellt ist, als individuelles Bewußtsein. Daß alle Individuen durch dieses Bewußtsein und seine formale Gesetzmäßigkeit ausgezeichnet sind, ändert nichts an dieser Tatsache. Entscheidend bleibt, daß sich der wahre Charakter des Bewußtseins nur erkennen läßt, wenn wir es nicht als überindividuelles, sondern als zwischenindividuelles Bewußtsein begreifen. Als überindividuell vorgestelltes Bewußtsein ist es eine Abstraktion, eine Verallgemeinerung, und in dieser Form beschrieben, kann der Schein entstehen, als ob die formalen Gegebenheiten des Bewußtseins vor den inhaltlichen gewesen wären, obgleich es viel wahrer ist zu sagen, daß aus den inhaltlichen, vom Leben aufgegebenen Aktionen des Bewußtseins sich seine gesetzlichen und formalen herausgebildet haben. Ganz besonders sichtbar wird dies gerade beim Problem der Ethik. Doch darüber soll hier nicht weiter diskutiert werden. Gehen wir vielmehr zur Sache selbst und in dieser wiederum von der einfachsten Feststellung aus.

Das isoliert vorgestellte Individuum ist eine Abstraktion. In dieser Form der Abstraktion kann man ihm z. B. jede Fähigkeit der vollkommen freien Entscheidung zwischen zwei oder mehr Zielen zugestehen. Aber dieselbe Fähigkeit erweist sich als ein höchst komplexes Gebilde und vielfach eingeschränkt, sobald man den Begriff des Individuums [233] von seiner Abstraktheit befreit und ihn als sozial determiniert erkennt, was bei der richtigen Bestimmung dieses Begriffs unvermeidlich ist. Der ursprüngliche und wirkliche, an keinem Punkte seiner Existenz abzuziehende Lebensraum des menschlichen Individuums ist der zwischenindividuelle oder gesellschaftliche. Nur indem wir den gedanklich isolierten und „philosophisch“ zum autonomen „Subjekt“ erhobenen Menschen in den gesellschaftlichen Raum zurückversetzen, sind wir in der Lage, ihn in seiner Totalität zu begreifen. Und zu dieser Totalität gehören auch seine ethischen Ideen und „Postulate“.

Das Versagen der subjektivistischen Ethik ist am greifbarsten da, wo sie ihre methodologischen Grundsätze entwickelt, in der „reinen“ Theorie. Hier wird von Nelson mit großer Konsequenz die These verteidigt, daß es „oberste Werte“ wie Gerechtigkeit, Freiheit, das Gute (mit seinem Gegensatz des Bösen), das Schöne, das Erhabene usw. gebe, die niemals aus der Erkenntnis des historischen und sozialen Prozesses gewonnen werden können, sondern unableitbar als Grundwerte (Grundwerturteile) der menschlichen Vernunft innewohnen. Da sie also als nicht kausal gebunden erscheinen, unterliegen sie dem aller Kausalität entgegengesetzten Prinzip, nämlich dem des Sollens und dem diesem zugehörigen praktischen Komplement der freien Entscheidung. Schon Bernstein habe gesagt, argumentieren z. B. Vertreter des nelsonianischen „ethischen Sozialismus“: Die Tatsache, daß einer Sozialist ist, begründet nicht die Tatsache, daß er Sozialist sein soll.

Dieses „Soll“ hat in diesem Zusammenhang eine doppelte Bedeutung: Daß jemand Sozialist werden soll, meint einmal, daß bei der Betrachtung seiner Entscheidung für den Sozialismus kein anderer zwingender Grund ersichtlich wird als der der Freiheit, d. h. der freien Entscheidung; zum anderen ist damit gemeint, daß diese seine Entscheidung zugunsten der gerechteren Ordnung des Sozialismus nur möglich ist, weil er in der Anlage seines Bewußtseins mit dem Begriff des Gerechten ausgestattet ist und erst dieses begriffliche Werkzeug ihn in die Lage versetzt zu erkennen, daß er sich für den Sozialismus entscheiden soll.

Hinsichtlich des letzteren werden wir später zeigen, daß die „Grundwerturteile“ des Gerechten, Guten usw. nicht formale Gegebenheiten der „Vernunft“ oder des Bewußtseins an sich sind, sondern verfestigte Abstraktionen, die aus der Wirklichkeit gewonnen sind. Dagegen erledigt sich das Argument der alleinigen Sichtbarkeit der freien Entscheidung oder zumindest des Vorrangs dieser vor den objektiven Gründen, die dieselben sein können, obgleich sie den einen zum Sozialisten machen, dagegen den anderen nicht, auf die einfachste Weise. Die völlig freie Entscheidung scheint hier deshalb gegeben, weil wir im einzelnen Falle niemals alle Faktoren übersehen können, die bei dieser Entscheidung mitwirken, sich kreuzen und widersprechen. Gerade in dieser Betrachtungsweise zeigt sich wiederum die subjektivistische Schranke. Denn ob *einer* Sozialist sein soll und will, wird sich tatsächlich niemals mit voller Sicherheit erweisen lassen. Aber, daß der Sozialismus als gesellschaftliches Ideal sich in der Gesamtheit der gesellschaftlichen Beziehungen verwurzelt erkennen läßt und damit un-[234]zählige Menschen nachdrücklichst vor die Entscheidung stellt, ob sie Sozialisten

werden wollen und sollen, bleibt in dieser Form des Zusammenhangs von Subjektivem und Objektivem das Maßgebliche. Ob aus dieser gesellschaftlich bedingten Möglichkeit, daß viele Subjekte sich für den Sozialismus entscheiden, Wirklichkeit wird, hängt wiederum von vielen Faktoren ab, die zu meist die Gestalt subtilster individueller Bezüglichkeit und kompliziertester Entsprechung zwischen dem individuellen und dem gesellschaftlichen Sein annehmen.

Der an dieser Stelle der Diskussion seitens der subjektivistischen Ethiker gewöhnlich erhobene Einwand, daß bestimmte Ziele und Prinzipien nur deshalb als gerecht, wahr und gut ausgegeben werden können, weil die Begriffe des Gerechten, Wahren und Guten schon vorher in unserer Vernunft verborgen angelegt sind, beruht auf Selbsttäuschung. Dieser Einwand begründet sich auf dem ihm vorangehenden, daß selbst die eindeutigste Erkenntnis eines kausalen Tatbestandes oder einer historischen Situation noch nicht in die Lage versetzte auszusagen, ob die hier erkannten Zustände gerecht sind oder nicht, weil es in dieser Wirklichkeit selbst keine objektiven Maßstäbe für ein solches Urteil gebe (wir werden noch sehen, daß es einen solchen objektiven Maßstab gibt). Ebenso bleibe, wird weiter argumentiert, bei der Berufung der Marxisten auf die Norm der Wirklichkeit unerfindlich, warum die Menschen jederzeit die Prinzipien der Gerechtigkeit usw. anerkennen und als verpflichtend erleben.

Darauf wird zu antworten sein, daß die von der subjektivistischen Ethik als nicht weiter erklärbar ausgegebenen ethischen „Grundwahrheiten“ der Vernunft sich bei näherer Untersuchung als begriffliche Abstraktionen entpuppen, gewonnen auf dem Wege allmählicher Verallgemeinerungen dessen, was sich die Menschen im Wechsel der Zeit als Ziel ihres Handelns und daher ethisch verklärt, d. h. als gerecht, gut und wahr vorzustellen pflegten. In dieser allgemeinen und abstrakten Form sind sie natürlich immer im Denken und daher stets „früher“ als die konkrete ethische Bewertung eines konkreten Tatbestandes. Daß wir es hierbei nicht mit einem bloßen ethischen Relativismus zu tun haben, sondern objektive Maßstäbe für die ethische Beurteilung des menschlichen Strebens und Tuns vorhanden und erkennbar sind, wird Gegenstand der nachfolgenden Darlegungen sein. In der abstrakten, „formalen“ Gestalt, d. h. in der Gestalt der bloßen Setzung der allgemeinen Begriffe wie Gerechtigkeit, Wahrheit usw. haben wir mit „moralischen Gemeinplätzen“, wie Mehring sagt, zu tun, mit abstrakten und hohlen Säcken, deren Hohlheit sich schon daran erkennen läßt, daß jeder sie mit einem beliebigen Inhalt füllen kann, auch mit dem reaktionärsten, wenn er nur den seinigen als „gerecht“ erklärt. Entscheidend bleibt hierbei, daß wir es bei diesen Begriffen mit Resultaten jenes abstrahierenden Denkens zu tun haben, das abstrahieren muß, um das Konkrete unter einen allgemeinen Begriff zu bringen, ohne welchen Vorgang wir nicht einmal eine gemeingültige Sprache hätten. Daß bei den ethischen Begriffen im Gegensatz zu solchen wie etwa „Tisch“ oder „Bewegung“ starke Erlebnis- und Gefühlsakzente mitspielen, die dem geschichtlichen Sein des Menschen [235] entspringen, hat die formalistischen Ethiker dazu verleitet, ihnen eine besondere begriffliche Wesenheit zu unterstellen.

Bevor wir uns der eigentlichen Problematik zuwenden, müssen wir uns noch etwas mit einer erkenntnistheoretischen Frage beschäftigen, die im Mittelpunkt der Nelsonianischen Argumentation steht.

Wir haben gesehen, daß zwei einander vollkommen entgegengesetzte Standpunkte um den Vorrang ringen, das Problem der Ethik lösen zu können: der subjektivistisch-philosophische und der objektivistisch-soziologische. Wenn wir z. B. danach fragen, wo die Wurzel für eine solche menschliche Verhaltensweise wie die individuelle Verantwortung zu suchen sei, werden die Antworten verschieden ausfallen. Der nelsonianische Subjektivist wird sagen: in der rational nicht restlos aufhellbaren Grundlage unserer subjektiven Vernunft; der Objektivist dagegen: in dem vom gesellschaftlichen Sein her geprägten, durch die Einheit von Handeln und Denken ausgezeichneten Wesen des Menschen. Diese beiden sehr verschiedenen Standpunkte verbinden sich natürlich mit verschiedenen erkenntnistheoretischen Grundeinsichten, oder genauer, sie rufen im Kampfe um die Rechtfertigung ihres Standpunktes die Erkenntnistheorie in verschiedener Weise zu Hilfe. Ist man sich über die subjektivistische Einseitigkeit in der Fragestellung der abstrakten Ethik nicht klar geworden, dann wirkt ein in der nelsonianischen Theorie grundlegendes erkenntnistheoretisches Argument sehr bestechend. Dieses Argument bedient sich des alten subjektivistisch-philosophischen Hinweises auf die Gefahr des erkenntnismäßigen *circulus vitiosus* und lautet etwa folgendermaßen:

Wenn das Erkenntnisvermögen unserer Vernunft, in deren Besitz sich die gemeinverbindlichen formalen Maximen des Ethischen befinden, zur Diskussion gestellt werden soll, dann müßte ein Kriterium seiner Beurteilung außerhalb der Vernunft (im „Gegenstand“) gefunden werden. Da dieses Kriterium aber wiederum nur unserer Vernunft entstammen kann, d. h. die Beurteilung dessen, was objektiv richtig oder falsch ist, wiederum nur durch die Vernunft geschehen kann, bleibt bei dieser Fragestellung ein Zirkel unvermeidlich. Daraus folgt, daß die in unserer Vernunft vorfindbaren Begriffe wie Gerechtigkeit, Fortschritt, Freiheit, das Gute, Wahre usw. nicht durch Vergleich mit Gegebenheiten außerhalb der Vernunft, der Wirklichkeit, erklärt werden können. Denn in diesem Falle würde die Wirklichkeit nur zum Scheine angerufen, in Wahrheit wären die Kriterien wiederum nur unserer Vernunft entnommen, ein Zirkelschluß wäre das Ergebnis²³⁹.

Und wiederum zeigt es sich, daß Nelson das Recht nur deshalb auf seiner Seite haben kann, weil er die Ethik für ein primär philosophisches Problem hält, worin eben sein grundlegender Irrtum liegt. Aber Nelsons soeben geschilderte Argumentation gilt nur für die philosophische Erkenntnistheorie, die nach den prinzipiellen erkenntnismäßigen Grenzen und Möglichkeiten der Erkenntnis „überhaupt“ fragt; und auch hier nur für den subjektivistisch-philosophischen Standpunkt, denn jeder echte Hegelianer würde sie bestreiten. Es kommt darauf an zu verstehen, daß wir mit Nelson als einem Theoretiker der Ethik über die Richtigkeit seines Arguments gar nicht zu [236] streiten brauchen, weil wir alle ethische Problematik als der philosophischen Fragestellung grundsätzlich entzogen und der soziologischen zugehörig erkannt haben. Verhaftet in der Vorstellung, daß die grundlegenden Prinzipien des ethischen Verhaltens nicht dem konkreten gesellschaftlichen Sein entspringen können, sondern Kategorien des „Bewußtseins überhaupt“ darstellen, folgt Nelson seinen Vorläufern Kant und Fries und hält daher für den allein akzeptablen Ausgangspunkt der Untersuchung die philosophische Erkenntnistheorie. Er übersieht daher die seit Kant völlig geänderten Voraussetzungen für eine Diskussion über die Ethik, die Tatsache, daß an die Stelle der einstigen philosophischen heute die gesellschaftswissenschaftliche Untersuchungsmethode zu treten hat. In diesem Bereiche wesentlich praktischen – wie übrigens schon Kant gewußt hat – Verhaltens des Menschen verdrängt die Wissenschaft die Philosophie. Einst spielte in der Erkenntnis der Natur die Naturphilosophie eine große Rolle; doch was würde man zu einem modernen Physiker sagen, wenn er die konkreten Ergebnisse seiner Forschung der Kantschen Erkenntnistheorie entnehmen wollte. So wenig es in unserer Zeit hinsichtlich der psychologischen, anthropologischen usw. Fragestellung mehr möglich ist, die Philosophie zu befragen, so wenig auch hinsichtlich der ethischen.

Aber für dieses Klebenbleiben in der Philosophie gibt es einen interessanten Grund. Offenbar ist Nelson wie viele seiner philosophischen Kollegen einer unkritischen Verwechslung von zwei verschiedenen Bewußtseinsbegriffen unterlegen. Es ist noch sehr wenig beachtet worden und kann nicht genug betont werden, daß scharf zwischen dem konkreten Bewußtsein in der zwischenmenschlichen Beziehung, dem Bewußtsein als soziologischem Begriff und dem von der philosophischen Erkenntnistheorie gemeinten „Bewußtsein überhaupt“ unterschieden werden muß²⁴⁰. Macht man diesen Unterschied nicht, dann erscheint das Phänomen des ethischen Sollens zwangsläufig als eine seinsmäßig unableitbare Gegebenheit des abstrakten, nur die Philosophie angehenden „Bewußtseins überhaupt“, dem sich ausschließlich mit philosophischen Mitteln zu Leibe rücken läßt.

Was ist der wesentliche Unterschied zwischen dem philosophischen und dem gesellschaftswissenschaftlichen Bewußtseinsbegriff? Das Bewußtsein, mit dem es die Philosophie zu tun hat, fragt nach

²³⁹ L. Nelson, Drei Schriften zur kritischen Philosophie, 1949, S. 77 f. Prägnant formuliert Nelson: „Wie die Erkenntnistheorie allgemein nach einem Kriterium der Gültigkeit der Erkenntnis fragt, so fragt insbesondere die erkenntnistheoretisch verfahrenende Ethik nach dem Kriterium der Gültigkeit ethischer Erkenntnisse.“ „Die Forderung eines solchen erkenntnistheoretischen Kriteriums läßt sich ganz allgemein als unerfüllbar erweisen.“ „Um die Gültigkeit einer Erkenntnis zu prüfen, müßte die Erkenntnis mit ihrem Gegenstand verglichen werden. Um sie aber mit ihrem Gegenstand vergleichen zu können, müßte ich den Gegenstand schon erkennen. Ich müßte also schon wissen, daß meine Erkenntnis von ihm gültig ist.“

²⁴⁰ Leider kann auf dieses interessante Problem hier nicht ausführlich eingegangen werden. Ich habe bereits 1944 in meiner Schrift: Die Wissenschaft von der Gesellschaft (u. a. S. 49 und 75) auf seine grundlegende Wichtigkeit hingewiesen.

der Beziehung von Bewußtsein und „Welt“, Subjekt als im denkenden Bewußtsein beschlossene Ganzheit und Objekt als eine ebensolche, aber „außerhalb“ und dem Bewußtsein zunächst als etwas „Fremdes“ gegenüber tretende Ganzheit. Subjekt und Objekt befinden sich hier in einem unendlichen Gegensatz (möge in manchen Lösungsversuchen dieser Gegensatz aufgehoben erscheinen, z. B. bei Kant durch die „transzendente“ Hineingezogenheit des Objekts in das Subjekt oder im modernen Materialismus durch die Aufdeckung der genetischen Bezogenheit von Realität und Bewußtsein usw.). Das Bewußtsein dagegen, das in der Gesellschaftswissenschaft gemeint ist, hat es mit einer ganz bestimmten „Welt“, nämlich mit einer vom Menschen mit Hilfe des Bewußtseins selbst erzeugten historisch-gesellschaftlichen Welt zu tun. Das heißt, daß Subjekt und Objekt hier vollkommen zusammenfallen; die Er-[237]kenntnis ist hier keine solche, die nach der Beziehung von Denken und „Welt da draußen“ fragt, sondern es geht bei ihr vielmehr um die Selbsterkenntnis des Subjekts, das gleichzeitig Objekt ist, der Gesellschaft. Das Verhältnis von Erkenntnis und „Gegenstand“ verschiebt sich also auf der Erkenntnisebene des soziologischen Bewußtseins, dem zweifellos auch die ethischen Erscheinungen zugehören, vollkommen. Spinoza spricht einmal davon, daß es einen grundlegenden Unterschied ausmachen würde, wenn der geworfene Stein denken könnte und in der Lage wäre, Aussagen über sich selbst zu machen – und man müßte noch hinzufügen: nicht blind mechanisch, sondern mit Hilfe seines Denkens seine Bahn zu vollziehen, sie zu „machen“ und vielleicht sogar selbsttätig zu beeinflussen. Es lohnte, über Spinozas Gedankenexperiment nachzudenken. Daß die soziologische und philosophische Fragestellung auf völlig verschiedener Ebene liegen, zeigt schon folgende einfache Überlegung. Es ist denkbar, daß jemand als Philosoph agnostisch die Unerkennbarkeit der objektiven Realität behauptet, gleichzeitig und ohne sich zu widersprechen als Soziologe die volle Erkennbarkeit des gesellschaftlichen Geschehens bejaht und umgekehrt.

Die nicht mechanisch sich bewegende, sondern sich selbst durch bewußte, d. h. stets durch das Bewußtsein hindurch vollzogene, Tätigkeit „machende“ Gesellschaft findet die Kriterien in sich selbst, in ihren prinzipiell verstehbaren Voraussetzungen, Bedingungen und Zielen, die alle deshalb grundsätzlich bis ins letzte verstehbar sind, weil sie „Produkte“ des bewußtseinsbegabten Menschen selbst, seine eigenen Werke sind. Schon Giambattista Vico hat, wie Marx im „Kapital“ bemerkt, gewußt, daß sich der Selbsterkenntnis der Gesellschaft keinerlei prinzipiellen, d. h. aus der Eigenart des Bewußtseins selbst stammende Erkenntnisgrenzen und Erkenntnishindernisse entgegenstellen können, weil „Produkt“ und „Produzent“ des gesellschaftlichen Seins identisch sind, beide sich „selbst machen“. Deshalb muß jede aus dem Raume des gesellschaftlichen Geschehens stammende Erscheinung ihr Kriterium der Wahrheit in der gesellschaftlichen Wirklichkeit selbst suchen und finden. Es liegt wesentlich in der Übereinstimmung zwischen den ursprünglichen Absichten und Zielen, derentwegen die Gesellschaft überhaupt in das „Selbstmachen“ eingetreten ist, und dem, was dabei herausgekommen ist, den jeweiligen „Produkten“ und Ergebnissen. Oder diese letztere Feststellung auf das Problem der Ethik angewandt: Um ein Kriterium für die ethische Beurteilung des menschlichen Verhaltens zu finden, genügt es nachzuweisen, daß der gesellschaftlichen Bewegung (der Geschichte) bestimmte reale Ziele leitend zugrunde liegen, die als bewußte oder unbewußte – letzteres heißt natürlich niemals ohne Bewußtsein gesetzte – Motive menschlichen Handelns die Kraft besitzen, immer höhere Formen menschlichen Seins zu produzieren. Es entsteht hier die Frage des Fortschritts in der Geschichte, aber nicht etwa in der bloßen Form eines subjektiven Werturteils, sondern als Unmittelbare und erkennbare Realität begriffen. Wie sich diese Frage ohne Zuhilfenahme metaphysischer, subjektivistischer und formal-normativer Begriffe lösen läßt, wird weiter unten zu zeigen sein.

Wir können zusammenfassen: Geht es gewiß sowohl in der philoso-[238]phischen als auch in der soziologischen Fragestellung um die Subjekt-Objekt-Beziehung, so doch um ganz verschiedene, ja völlig entgegengesetzte Formen dieser Beziehung, so daß keine Berechtigung besteht, beide zu verwechseln, wie dies dem nelsonianischen „ethischen Sozialismus“ passiert. Die Folgen für Theorie und Praxis sind weitreichende.

[239]

Marxismus und „ethischer Sozialismus“

Eine der wichtigsten methodischen Leistungen der marxistischen Gesellschaftslehre besteht darin, die Erscheinungen, die in unendlicher Vielfalt, Verschiedenheit und Gegensätzlichkeit in der Geschichte auftreten, als Momente eines zur Einheit gefügten Prozesses, oder was dasselbe meint, einer als solcher begreifbaren gesellschaftlichen „Totalität“ verstehbar zu machen. Die für alle echte Gesellschaftstheorie grundlegende Frage, wie das theoretisch widerspruchslose Begreifen der geschichtlichen Vielfalt und Widersprüchlichkeit als Einheit möglich ist, haben Marx und Engels als erste und einzige gelöst. Das eigentlich Bedeutsame dieser Leistung liegt nicht so sehr darin, daß das Einzelne, das Moment, einem übergeordneten Gesetz untergeordnet wird, sondern vielmehr darin, daß, trotz des Nachweises der Bestimmtheit dieses Moments durch den totalen Prozeß, es in seiner Besonderheit, Einmaligkeit und Individualität nicht wie in der alten vormarxistischen, später positivistischen und weitgehend noch in der heutigen Gesellschaftstheorie unter ein Allgemeines subsumiert und damit „vernichtet“ wird. Es liegt vielmehr darin, daß die besondere Eigenart jeder Erscheinung trotz ihrer Unterordnung unter einen objektiven Ablauf im Gegenteil sogar gerade in dieser seiner Eigenart und Besonderheit erst recht zu sich kommt, alle seine sonst verborgenen Züge sichtbar werden läßt und sich in seinem innersten Wesen dem „Verstehen“ erschließt.

Für Marx ist das wissenschaftliche Durchschauen des Ganzen wie des Details von völlig gleicher Bedeutung; beides steht im Verhältnis der gegenseitigen Bedingung zueinander. Es wäre völlig mißverständlich zu meinen, daß das Durchschauen des Ganzen, der Totalität, eine Frage des Umfangs sei. Vielmehr geht es hier um die konkrete Bezüglichkeit der wesentlichen Momente und erst in weiterer Folge der gerade interessierenden übrigen Momente zum Prozeß und untereinander im Prozeß, eben um das Begreifen ihrer Vielfalt in ihrer Einheit, und dies zu dem Zwecke, Schein und Wesen des Ganzen wie der einzelnen „Tatsachen“ voneinander zu trennen und so Geschichte in ihrem wahren Gehalt zu enthüllen.

Zu diesen einzelnen, „individuellen“ (Rickert) Tatsachen, die der Marxismus untersucht, gehören aber nicht nur Kriege, Revolutionen, politische Daten, religiöse, philosophische und künstlerische Strömungen, sondern nicht minder die einzelnen Personen, von denen historisch [240] allerdings nur jene von Interesse sind, die eine besondere wirtschaftliche, politische oder geistige Rolle gespielt haben. Und zu diesen Personen gehören wiederum ihre individuellen Eigenschaften, Schicksale, Gewohnheiten, Gaben, aber auch moralischen Verhaltensweisen und ethischen Ziele. Die Schwierigkeit liegt nur darin, die konkrete und komplizierte Bezogenheit zwischen diesen so gearteten Individuen und den allgemeinen Verhältnissen, unter denen sie leben und mit denen sie sich, je bedeutender sie sind, desto umfassender und tiefer auseinandersetzen, aufzudecken und auf diese Weise sowohl die wirkliche und nicht an der Oberfläche liegende Wesenheit dieser Individuen als auch die der allgemeinen Verhältnisse, der gesellschaftlichen Totalität, zu entschleiern. Georg Lukács hat in einer Weise, die Weltaufsehen erregt hat, an unzähligen Beispielen (u. a. Hegel, Goethe, Schiller, Balzac, Tolstoj, Ibsen, Kleist, Heine, Eichendorff usw.) gezeigt, wie sich diese Schwierigkeit gerade mit der marxistischen Methode lösen läßt. Und im Hinblick auf das Steckenbleiben der ihr entgegengesetzten Richtungen im für sie unauflösbaren Widerspruch zwischen „erfahrungsgebundener“ Tatsachenkompilation und „verstehendem“ Konstruieren darf er einmal sagen, daß die bürgerliche Wissenschaft zwischen dem Sumpf eines flachen Empirismus und dem Himmel eines wirklichkeitsfremden Idealismus ausweglos hin und her irrlichtert.

Hat man aber begriffen, in welcher Weise die marxistische Lehre die Rolle des Individuums in der Geschichte auffaßt, dann ist es einfach unmöglich, diese Rolle so auszudeuten, als ob die individuelle Aktivität, Entscheidungsfähigkeit und ganz besonders die freiwillige ethische Ausrichtung des individuellen Denkens hier irgendwie vernachlässigt oder gar unberücksichtigt gelassen würde. Es ist im Gegenteil vom marxistischen Standpunkt völlig undenkbar sich vorzustellen, daß die Individuen sich in ihrem Handeln nicht von einer Sollensvorstellung, die nichts anderes darstellt als die „ethische“ Vorstellung, das ethische Ideal der Nelsonianer, leiten lassen. Die Frage ist nur, wo sie herkommt, und darüber gehen allerdings die Meinungen weit auseinander. Das schwere und aus bestimmten

Schranken ihres eigenen Denkens entspringende Mißverständnis, mit dem wir es zunächst zu tun haben, geht dahin zu glauben, daß das, was die Marxisten als Vorhandensein ethischer Prinzipien zugeben, in ihrem System infolge der Unterwerfung allen Geschehens unter ein „Naturgesetz“ nur scheinhafte Bedeutung besitzt, denn das „Ethische“ gewinnt hier nicht Selbständigkeit, sondern manifestiert sich als bloße passive Spiegelung „ökonomischer“ Vorgänge.

Woher kommt dieses Mißverständnis? Es hat zwei Wurzeln. Erstens darin, daß Nelson selbst im mechanistisch-naturwissenschaftlichen Gesetzesbegriff verhaftet bleibt. Und zweitens darin, daß Marx und Engels, besonders wenn sie an die „notwendige“ Ablösung der kapitalistischen durch eine höhere Gesellschaft dachten, sich oft bildlich so ausdrückten, daß sie von der „Naturnotwendigkeit“ des Sozialismus sprachen. So z. B. spricht Marx im „Kapital“ davon, daß die kapitalistische Gesellschaft „ihre eigne Negation“ „mit der Notwendigkeit eines Naturprozesses“ erzeugt²⁴¹. Im gleichen Werk aber weist Marx an zahl-[241]reichen Stellen auf die Rolle der individuellen Tätigkeit, auf die individuelle Zielsetzung im menschlichen Handeln (z. B. schon in der Arbeit) und auf das „Selbstmachen“ der Geschichte durch den Menschen hin. Das ist kein Widerspruch, sondern in seiner scheinbaren Widersprüchlichkeit nur zu verstehen aus der Eigenart der marxistisch-dialektischen Lehre von der gesellschaftlichen Subjekt-Objekt-Beziehung, durch welche nur das „notwendig“ wird, was in der Form der von den Menschen selbst geschaffenen „Umstände“ oder „Bedingungen“ bestimmte Klassen dazu drängt, das „frei“ zu wählen, was zu wählen sich für sie unter den gegebenen Verhältnissen als naturgemäß ergibt. Dazu noch einige Bemerkungen.

Schon aus dem Bisherigen ist (soweit dies der Raum zuläßt) erhellt, daß der Marxismus einen dem Naturwissenschaftlichen geradezu entgegengesetzten Gesetzesbegriff entwickelt hat. Sein Kern ist die durch das Bewußtsein und die individuelle Aktivität, die vom einfachsten praktischen Arbeitsvollzug bis hinauf in den Bereich der ethischen Entscheidung reicht, vermittelte Subjekt-Objekt-Beziehung. Während tatsächlich für den alten Materialismus unter dem Einfluß des naturwissenschaftlichen Denkens die „freien“ Handlungen, Zielsetzungen und ethischen Entscheidungen als bloßer Schein, als bloße Selbsttäuschung der passiv einem „Gesetz“ unterworfenen Individuen erschienen, löst Marx das Problem dahingehend, daß er zeigt, wie auf dem Wege des Umschlagens des Subjektiven ins Objektive und umgekehrt beide Seiten vollgültig zur Wirkung kommen und ihre uneingeschränkte Bedeutung erhalten. Marx vollbringt das „Wunder“, eine Theorie zu schaffen, die zugleich individualisierend und verallgemeinernd ist, mit Hilfe der Einbeziehung der Tatsache der ständigen Veränderung der gesellschaftlichen Umstände in die Betrachtung des geschichtlichen Prozesses, wobei diese Veränderung ihrerseits wiederum nur durch die Aktivität der Individuen selbst vollzogen wird; und ein Moment in dieser Aktivität ist u. a. auch die ethische Entscheidung.

Der in einer solchen Gesetzesvorstellung entstehende Begriff der geschichtlichen „Notwendigkeit“ bedeutet nichts „naturgesetzlich“ Mechanisches, sondern das Gegenteil und wird in seiner eigentlichen und von Marx gemeinten Bedeutung verstehbar, wenn man ihn aus den beiden folgenden Komponenten zusammengesetzt denkt: aus der Widersprüchlichkeit der alten Ordnung (etwa der kapitalistischen) und der daraus entspringenden Tendenz, immer mehr Menschen oder ganz bestimmte, hiefür historisch disponierte Klassen vor die subjektive Entscheidung zu stellen, eine andere Ordnung zu wollen (in diesem Fall die sozialistische) und zur „ethischen“ Forderung zu erheben. Was konkret daraus wird, das hängt von vielen Faktoren subjektiver und objektiver Art ab. Die „Notwendigkeit“ der auf eine bestimmte Gesellschaftsordnung folgenden höheren beruht überdies noch darauf, daß die neue Gesellschaft nur eine Form annehmen kann, deren Bedingungen in der früheren Gesellschaft bereits entwickelt worden sind; der Mensch kann keine gesellschaftlichen Ordnungen willkürlich erfinden – vielleicht mit der einzigen Ausnahme der „ethischen Sozialisten“!

[242] Was hat Nelson von allen diesen Zusammenhängen, die wir hier leider nur sehr skizzenhaft darstellen konnten, begriffen? Nichts! So schreibt er über den Marxismus²⁴²: „Die Schöpfer dieser Lehre gingen von der Meinung aus, daß der Sozialismus nur dadurch wissenschaftlich begründet

²⁴¹ K. Marx, Das Kapital, 1. Band, 1947, S. 803.

²⁴² L. Nelson, Drei Schriften zur kritischen Philosophie, 1949, S. 69.

werden könne, daß er dem Bereiche bloßer ethischer Ideale entzogen und als naturnotwendiges Produkt der nach bestimmten Gesetzen sich umwandelnden sozialen Verhältnisse erweisen würde.“ Und Nelsons Schüler reden ihm die Unterstellung einer mechanischen „Naturgesetzlichkeit“ in ewigem und unverbesserlichem Einerlei nach, mit der offenen Absicht, die Fähigkeit zur „ethischen Verantwortung“ den Marxisten abzusprechen und für sich allein in Anspruch zu nehmen. Willi Eichler versteigt sich zu folgender Formulierung²⁴³: „Und der historische Materialismus sieht bei aller Anspornung des sozialistischen Kämpfers weitgehend von einer philosophischen Begründung dieser Kampfesnotwendigkeit ab, weil ‚letzten Endes‘ das Umschlagen in eine neue Gesellschaft unvermeidlich ist. – ... die Verantwortung des einzelnen für das Schicksal der Gesellschaft wird auf ein Mindestmaß herabgesetzt.“ Und Theodor Steinbüchel assistiert²⁴⁴: „Mit diesem vernunftgläubigen Rationalismus mußte der ‚wissenschaftliche‘ – und das hieß naturwissenschaftlich-gesetzliche – Sozialismus fallen.“ Daß nicht alle Theologen so wenig von der marxistischen Lehre begriffen haben, beweist Paul Tillich, mit dem wir in vieler Beziehung sonst keineswegs einer Meinung sind: „Freiheit und historisches Schicksal sind keine Gegensätze für das prophetische und marxistische Denken. Von beiden wird die mechanische Naturnotwendigkeit ebenso wie die bloße Zufälligkeit des Geschichtsverlaufs verneint. Die prophetische wie die ursprünglich marxistische Dialektik stehen über der Ebene dieser Alternative.“²⁴⁵ Tillich hat verstanden, worum es Marx und Engels bei der Bestimmung ihres Gesellschaftsbegriffs geht. Würde man die leeren und einfältigen Interpretationen des Marxismus durch den „ethischen Sozialismus“ ernst nehmen, dann würde dabei nur herauskommen, daß die Begründer des historischen Materialismus ihre *deutliche Abgrenzung gegen den „anschauenden“ oder „naturwissenschaftlichen Materialismus“* – beide Ausdrücke stammen von ihnen selbst – in einem Anfall von geistiger Umnachtung vollzogen haben mußten.

„Anschauend“ oder „naturwissenschaftlich“ ist nach Marx und Engels der Materialismus dann, wenn er die Tätigkeit des Menschen nicht ernst nimmt, sondern zum bloß passiven Objekt eines einseitig überindividuellen Ablaufs macht, so daß nach dieser Anschauung der von diesem „gesetzlichen Ablauf“ betroffene Mensch bestenfalls nur nachträglich das letztlich ohne sein Zutun oder nur unter dem Schein eines echten Selbsttuns Gewordene „anzuschauen“ in der Lage ist. Hat man aber begriffen, daß nach der marxistischen Auffassung der objektive Prozeß ein Produkt der menschlichen Tätigkeit selbst ist und daß eine solche Tätigkeit nur möglich und denkbar ist unter der Voraussetzung, daß der Mensch sich „normative“ Ziele setzt, mit seinem Willen entscheidet, schließlich auch ganz bestimmte seiner Ziele in Übereinstimmung mit dem Guten und Gerechten erlebt und daher zum „ethischen Sollen“ erhebt, dann ist es unmöglich, ihr zu unterstellen, [243] daß sie die Rolle der ethischen Ausrichtung des individuellen Denkens irgendwie vernachlässige.

Nelson konnte die wirkliche Ansicht des Marxismus aus einer bestimmten subjektiven Schranke heraus nicht begreifen. Nelson war ursprünglich und wesentlich Mathematiker und Naturwissenschaftler. Das läßt sich auch in seinen philosophischen Arbeiten daran erkennen, daß er viele seiner Vergleiche und Hinweise der geometrisch-mathematischen und naturwissenschaftlichen Welt entnimmt. Die völlige Unvergleichbarkeit des menschlichen und des außermenschlichen Seins wie die Unübertragbarkeit von Erkenntnissen aus dem Bereiche dieser auf jene ist ihm entgangen. Auf den ersten Blick scheint das Gegenteil der Fall zu sein, denn der nelsonianische Ethizismus behauptet die Bindung des Menschen an normative (Sollens)-Prinzipien, die unableitbar sind und nur für ihn gelten, also nichts mit naturwissenschaftlichen Kategorien zu tun haben. Aber bei näherem Zusehen entpuppt sich sein Denken als höchst naturwissenschaftlich-mechanisch geprägt, denn die Grundlage seiner systematischen, speziell das Normative begründenden Ableitungen bildet die Setzung und Bejahung eines auch den Menschen einbeziehenden kausalen Zusammenhangs nach naturwissenschaftlichem Vorbild und die Unterworfenheit des gesellschaftlichen Geschehens unter Gesetze mehr oder weniger naturwissenschaftlicher Prägung. Nelson spricht ausdrücklich vom „Geschehen, das unter Naturgesetzen steht“. Gerade deshalb, weil Nelson die Geltung einer solchen naturhaften Kausalgesetzlichkeit in der

²⁴³ W. Eichler, Sozialismus als ethischer Realismus, in: Geist und Tat, August 1952, S. 225.

²⁴⁴ Th. Steinbüchel, Sozialismus, 1950, S. 308.

²⁴⁵ P. Tillich, Der Protestantismus, 1950, S. 306.

menschlichen Welt akzeptiert, kann er überhaupt widerspruchlos dazu gelangen, ihre vollkommene Fremdheit gegenüber allen Phänomenen der menschlichen Freiheit und des Sollens zu postulieren. Der Bruch, den er zwischen dem kausalbedingten Sein und dem ausschließlich normativ geprägten Sollen vollzieht, hat hierin seinen Grund, nämlich in seinem hinsichtlich des gesellschaftlichen Seins naturmechanisch ausgeprägten Denken. Mit dieser Auffassung nähert sich Nelson nicht nur dem unausgegorenen, gleichzeitig naturwissenschaftlich und idealistisch geformten Gesellschaftsbegriff Kants, sondern auch jenem des alten mechanischen Materialismus, der gleichfalls neben das naturwissenschaftlich begriffene Gesetz eine Sphäre vollkommener Freiheit setzte (z. B. Montesquieu, Holbach und Helvétius).

Es ist die Tragik Nelsons und seiner Schüler, daß sie zunächst in den Grundlagen ihres Denkens genau in jenen naturwissenschaftlich bestimmten und daher mechanistischen Vorstellungen befangen bleiben, die sie zu bekämpfen vorgeben. Mögen die Nelsonianer in tiefer Selbsttäuschung der Ansicht sein, daß die „Ergänzung“ der Gesetzesvorstellung durch ein normatives System des Sollens die Sachlage völlig verändert, ja einen besonderen Vorzug bedeutet, die Wahrheit ist: Mit dem Verfehlen des wirklichen und eigentlichen Verständnisses des nicht „naturwissenschaftlich“ zu begreifenden gesellschaftlichen Gesetzesbegriffs und des nicht „unter Naturgesetzen stehenden“ (Nelson) gesellschaftlichen Geschehens überhaupt ist hoffnungs- und ausweglos das Verständnis des menschlichen Seinsbereichs überhaupt verfehlt. Aus dem Sumpf der naiven Ahnungslosigkeit in Dingen komplexen [244] sozialen Seins, das eben nicht „unter Naturgesetzen steht“, kann auch die konsequenteste Orientierung auf das „ethische Sollen“ nichts mehr retten – obgleich gegen dieses Sollen selbst nichts einzuwenden ist. Mit der mechanischen Trennung von Sein und Sollen fällt der Nelsonianismus nur auf das Niveau des naiven und unkritischen Alltagsbewußtseins zurück, das gleichfalls geneigt ist, dem schicksalhaften Unterworfenheit unter „Gesetze“ das subjektive Wollen, die individuelle Spekulation und die persönliche Ethik entgegenzusetzen und einen Kompromiß zwischen Gesetz und Ethik zu versuchen. Es entsteht auf diese Weise jenes einfache Schema des Sichverhaltens, das gern als „Weisheit“ ausgegeben wird, von der aber Hegel mit Recht sagt, daß ihr „Pfiff ... so bald erlernt [ist], als es leicht ist, ihn auszuüben ... Das Instrument dieses gleichtönigen Formalismus ist nicht schwerer zu handhaben als die Palette eines Malers, auf der sich nur zwei Farben befinden“*.

Knüpfen wir an den von uns bereits zitierten bedeutsamen Ausspruch Nelsons aus seiner „Kritik der praktischen Vernunft“ an. Hier fordert Nelson, daß neben dem „Geschehen, das unter Naturgesetzen steht“, das „Zufällige“, das „nicht mit Notwendigkeit bestimmt ist“, d. h. nicht Gesetzen unterliegt, erkannt werde. Er stellt diese Forderung so, als ob es bei Marx keine Theorie des Verhältnisses von Zufälligkeit und Notwendigkeit gäbe. Um seine Theorie der Zufälligkeit, oder was dasselbe ist, der Freiheit und der ethischen Axiomatik zu begründen, grenzt er sich seiner Grundthese entsprechend, daß es keine logische Brücke zwischen der Welt des Seins und der Welt des Sollens gibt, gegen jeden empirischen Einfluß auf seine formallogisch geführte Untersuchung ab. Was er über den seine Pädagogik begründenden Teil seiner Untersuchung im besonderen sagt, das gilt für seine Ethik im allgemeinen²⁴⁶.

Wo nimmt Nelson, muß man fragen – und wir stellen diese Frage, weil wir weiter unten zeigen wollen, wo Marx seine „ethischen“ (oder wie man sie nennen mag) Maßstäbe für die Beurteilung dessen, was historisch gerecht, gut, böse, wahr usw. ist, hernimmt –, wo nimmt Nelson in seinem rein formallogischen Denken die Prämissen, auf denen er sein System aufbaut, eigentlich her?

Zunächst wiederholen wir: In der nelsonianischen Ethik sind die ethischen Begriffe rein formaler, d. h. allgemeiner oder abstrakter Natur; es geht hier primär um schlechthin die Gerechtigkeit, das Gute, das Wahre, usw. Im Marxismus erscheinen diese formalen Begriffe als Ergebnis der Verallgemeinerung,

* Georg Wilhelm Friedrich Hegel: Phänomenologie des Geistes, Berlin 1975, S. 43.

²⁴⁶ L. Nelson, System der philosophischen Ethik und Pädagogik, 1949, S. 335. Hier heißt es: „Dieser Teil wird aus rein analytischen Sätzen bestehen, d. h. aus solchen, deren Inhalt aus dem bloßen Begriff des Gegenstandes geschöpft ist.“ „Es wird eine rein logische Kritik sein ...“ Noch deutlicher in Nelsons Drei Schriften, 1949, S. 67: „Die kritische Methode dagegen abstrahiert von den Tatsachen der Beobachtung, um auf das zu kommen, was wir schon *unabhängig* von der Beobachtung bei der Beurteilung eines einzelnen Falles *voraussetzen*.“

der Abstraktion, als das, was allem konkreten Gerechten, Guten und Wahren gemeinsam ist. Sie haben ihre Wurzel im wirklichen, konkreten gesellschaftlichen Prozeß. Da Nelson sich aber in seiner subjektivistischen Manier und irregeleitet von einer auf das zwischenmenschliche Problem der Ethik nicht anwendbaren subjektivistischen Erkenntnistheorie weigert, vom Gesellschaftlichen her dieses Problem in Angriff zu nehmen, bleibt ihm nur übrig, die „dunklen“ (Nelson) und verworrenen Erlebnisse des subjektiven Bewußtseins zu befragen. Das bedeutet aber nichts anderes, als das Problem zu mystifizieren, d. h. den Irrationalismus und die [245] Mystik als die Grundlage für die Lösung der ethischen Frage anzuerkennen. Daran ändert sehr wenig, daß Nelson behauptet, die ursprünglich dunklen Motive ethischer Grunderlebnisse mit streng rationalen Mitteln aufhellen zu wollen; denn diese Aufhellung geht nicht so weit, einen außerhalb des subjektiven Bewußtseins liegenden Grund für das Entstehen dieser Erlebnisse aufzudecken, vielmehr besteht Nelson halsstarrig auf der Meinung, daß sie in ihrem Vorhandensein schlechthin irrational gegeben und als solche hinzunehmen sind. Die behauptete „Aufhellung“ bleibt also nur eine scheinbare, nur eine leere Behauptung.

Über die Dunkelheit der ethischen Grunderlebnisse sagt Nelson selbst:

„Während in der Geometrie die allgemeinen Grundsätze (Axiome) das Klarste und Einleuchtendste sind, aus dem wir alles weitere durch logische Überlegungen ableiten, sind sie in der Ethik gerade das Dunkelste und am wenigsten Einleuchtende, das wir erst durch eine logische Zergliederung der besonderen Anwendungen exponieren müssen, um es nach und nach aufhellen zu können.“²⁴⁷

Nelson stellt ernstlich nicht die Frage, woher dieser Unterschied zwischen der Klarheit der geometrischen und der Dunkelheit der ethischen „Axiome“ überhaupt kommt, wengleich er sich mit ihm formallogisch beschäftigt. Er begnügt sich damit, das Vorhandensein ethischer Vorstellungen in der Form notwendiger Erscheinungen in aller menschlichen Vernunft festzustellen. Er beruft sich hierbei auf das „Selbstvertrauen der Vernunft“²⁴⁸, das er als ausreichend ansieht, um sichere Ausgangspunkte der weiteren Untersuchung zu gewinnen.

Die gewöhnliche Tatsache, daß der Mensch in seinem Bewußtsein die abstrakten Vorstellungen von ethischen Werten hat und sich ihrer mit einiger Bestimmtheit bewußt ist, mit „Selbstvertrauen der Vernunft“ zu titulieren, bedeutet einen gewöhnlichen Kieselstein in einem goldenen Gefäß aufbewahren. Nelson bedarf aber dieses Gefäßes, um den Schein einer großartigen Entdeckung zu erwecken. Viel mehr kann er mit dieser Entdeckung nicht anfangen, denn bei jedem weiteren Schritt, die seine Untersuchung in der „Aufhellung“ der formalen ethischen Begriffe macht, wird offenbar, daß dieses vernunftmäßige Selbstvertrauen nicht einmal die Kraft besitzt, auch nur in einem einzigen und einfachen konkreten Falle darüber zu entscheiden, ob eine Handlung gerecht oder ungerecht, gut oder böse usw. ist. Die Nelsonsche Untersuchung bleibt im formalen Windmühlengeflecht stecken. Was sich allein bei Beschäftigung mit dieser Untersuchung mit einigem Gewinn erzielen läßt, das ist genau das Gegenteil davon, was Nelson behauptet: daß es ein Anliegen der „reinen“ Vernunft sein müßte, sich selbst mit dem denkbar größten Mißtrauen zu begegnen und daß daher mit größerem Recht vom Selbstmißtrauen der abstrakten Vernunft gesprochen werden kann.

Dieses Selbstmißtrauen der Vernunft hat sich nicht nur gegen die [246] ethischen Kategorien, sondern gegen alle Vorstellungen zu richten, die ihr „ursprünglich“, d. h. ohne unmittelbar sichtbare Bezugnahme auf Konkretes gegeben sind. Wenn ich z. B. „Ding“ sage, so kann ich feststellen, daß mir diese Vorstellung ebenso „dunkel“ ist wie die Vorstellung „Gerechtigkeit“. Die Dunkelheit resultiert aus der Abstraktion, die sie dem Konkreten entfremdet. Ich darf nun dieser abstrakten Form des Begriffs nicht vertrauen, denn sie ist gerade wegen ihrer Fremdheit gegenüber dem Konkreten unscharf und willkürlich (eben dunkel), sondern mißtrauen, und die notwendige Aufhellung kann nur geschehen auf dem Wege der immer umfassenderen Inbezugsetzung des Abstrakten zum Konkreten. (Diese Begriffe des Konkreten und Abstrakten sind hier nicht im Sinne der Hegelschen Dialektik gemeint, wo

²⁴⁷ L. Nelson, Drei Schriften, 1949, S. 65.

²⁴⁸ Ebenda, S. 80.

sie eine völlig veränderte Bedeutung erhalten, sondern im Sinne der formalen Logik; sie werden hier beibehalten, um die Diskussion auf gleicher Ebene zu ermöglichen.)

Es ist nun interessant und aufschlußreich zu sehen, wie Nelson an dem Punkte seiner formallogischen und sich im Kreise drehenden syllogistischen Ableitung, an dem er als Sozialist genötigt ist, konkrete Aussagen über den Menschen zu machen, plötzlich – wenn auch unter Wahrung des Scheins, als ob die Linie der rein formal-„kritischen“ Methode nicht verletzt würde – in die Nähe von Marx gelangt und vom Empirisch-Konkreten her Aussagen macht. Natürlich sind auch diese Aussagen noch viel zu sehr im Abstrakten befangen, ermangelt ihnen die anthropologische Tiefsicht, mit der sich Marx des Menschen theoretisch bemächtigt. Marx gelingt die neuerdings auch von zahlreichen christlichen Wissenschaftlern bewunderte Bewältigung des Problems des Menschen vor allem deshalb, weil er sich die denkbar konkretesten Kategorien des menschlichen Lebens, wie konkretes Bewußtsein, Arbeit, Vergesellschaftung, Entfremdung usw. aneignet und von ihnen ausgeht. Nelson ermangelt der Sinn für diese Methode vollkommen. Aber kann er deshalb an den konkreten Fragen des Menschen vorbeigehen? Durchaus nicht, denn für den Sozialisten Nelson hat ebenso wie für den Sozialisten Marx die „Philosophie“ nur den Sinn, letztlich dem Menschen zu dienen.

Der Kulminationspunkt in Marx' Anthropologie ist die Lehre von der „Selbstverwirklichung des Menschen“. Ihre Bedeutung ist eine humanistische und geschichtlich optimistische. Kurz zusammengefaßt besagt sie: Es ist dem mit Bewußtsein begabten Menschen angemessen, nicht nur wie das Tier nach gewöhnlicher Erhaltung des Lebens zu streben, sondern die in der Tatsache der Bewußtseinsbegabtheit begründete Anlage zu einer stets fortschreitenden gesellschaftlichen wie individuellen Weiter- und Höherentwicklung zur Triebkraft des geschichtlichen Prozesses zu machen. Das Tier hat nur „Entwicklung“. Der Mensch aber vollzieht „Geschichte“ im Bewußtsein seiner selbst und im Streben, alle in ihm angelegten Möglichkeiten zu entwickeln, sich „selbst zu verwirklichen“. Daß der Mensch diesen Weg der Selbstverwirklichung geschichtlich nicht geradlinig verfolgen kann, sondern nur durch die Widersprüche, Hemmungen, Rückfälle, komplizierten Formen der Entfremdung und Epochen des menschlichen Zusammen-[247]bruchs hindurch, ist eine andere Frage. Für Marx erscheint die Geschichte als Stufenfolge von immer höheren Stufen der Freiheit und der Selbstverwirklichung des Menschen.

Das so von Marx gezeichnete optimistische Geschichtsbild gibt die vollkommen zureichende Grundlage für die Beurteilung der einzelnen Momente, Handlungen und Meinungen als in Übereinstimmung mit oder im Gegensatz zu den historisch sich verwirklichenden Tendenzen der menschlichen Selbstverwirklichung stehend, oder, was genau dasselbe ist, für die Beurteilung dessen, ob diese Handlungen und Meinungen „ethisch“ oder „unethisch“ sind. Dem Marxisten genügt es, im Besitz der Einsicht in die auf die Selbstverwirklichung des Menschen gerichteten inneren Triebkräfte, Tendenzen und Entwicklungsrichtungen der Geschichte zu sein, um ethische Urteile fällen zu können und um sein eigenes Verhalten als ethisch gerechtfertigt zu erkennen. Überdies bestärkt ihn das Wissen von der ethischen Wesenheit seiner Ziele in seiner Entschlußkraft und seinem Handeln; er wird zum Born „ethischer Verantwortung“, zur Triebkraft im Kampfe um eine höhere gesellschaftliche Ordnung, die kommen „muß“, weil (wenn auch unter der Führung der Voranmarschierenden) immer mehr Menschen durch die Widersprüche der alten Ordnung dahin gebracht werden, den Sozialismus für das Bessere zu halten und die daraus erfließende ethische Verantwortung für die Erfüllung der gesetzten Ziele auf sich zu nehmen. Daß dies wiederum nicht mechanisch oder automatisch geschieht, sondern sich z. B. des komplizierten Prozesses der vorangehenden Bewußtseinsbildung führender Elemente bedient, und daß dieser Prozeß durch das subjektive Versagen dieser Elemente gehemmt werden kann, ist keine Entdeckung der „ethischen Sozialisten“, sondern gerade aus der marxistischen Erkenntnis der dialektischen Beziehung von Subjektivem und Objektivem verstehbar.

Es genügt eben nicht, nur ethisch zu sein. Das sind, formal besehen, vielfach auch die führenden Kreise unserer Gegner. Man muß auch das historische Recht auf seiner Seite haben, um es wirklich zu sein! Das weiß auch Nelson. Wüßte er es nicht, würde er nicht unversehens, wenn auch in begrifflich etwas entleerter Form, Kategorien marxistischen Denkens entlehnen, die nicht der „reinen Vernunft“, sondern der konkreten Wirklichkeit entstammen. Nelson spricht nämlich selbst von der

„Selbstbestimmung“ des Menschen, und was ist das anderes als ein blasser Abklatsch der Marxschen „Selbstverwirklichung des Menschen“. Er schreibt:

„Alle vernünftigen Wesen haben das Recht auf die gleiche äußere Möglichkeit, zur Selbstbestimmung zu gelangen.“

Wir sind einverstanden! Doch woher weiß das Nelson? Sagt ihm das auch seine „dunkle“ Vernunft, die es dann aufzuhellen gilt? Und wenn jemand auf die Idee käme, dieser Vernunft zu mißtrauen und die Richtigkeit des obigen Satzes zu bestreiten! Welches Mittel stünde Nelson dann zur Verfügung, um den anderen davon zu überzeugen, daß seine Vernunft die unvernünftige sei, dagegen die Nelsonsche Vernunft die [248] wirklich vernünftige? Wir fürchten, Nelson sähe sich dann genötigt, Hilfe bei Marx zu suchen.

Wir sehen jedenfalls, wie sich das, was die Nelsonianer die „ethische Verbindlichkeit“ nennen, erklären läßt aus der konkreten Situation des Menschen als geschichtlichem und nach Selbstverwirklichung strebendem Wesen. Daß den Menschen zumeist die Wesenheit ihres eigenen Seins nicht bewußt wird, ist kein Argument dagegen. Im konkreten geschichtlichen Prozeß bilden sich viele einander widerstrebende Kräfte aus, die alle der Meinung sind, das ethische Recht auf ihrer Seite zu haben; es behalten aber jene recht, auf deren Seite die fortschreitende historische Tendenz ist, deren Wesen wir am Faktum der „Selbstverwirklichung des Menschen“ erwiesen. An dem Zusammenhang von konkreter geschichtlicher Situation und Ethik erweist sich nur von neuem die gewaltige Bedeutung, die der Marxschen Entdeckung des Zusammenhangs von gesellschaftlichem Sein und Bewußtsein zukommt. In diesem Zusammenhang spielt das Bewußtsein nicht etwa die Rolle eines passiven Reflexes, wie unverbesserliche Verfälscher der marxistischen Lehre ihr unterstellen, sondern die Rolle der Ermöglichung von Geschichte überhaupt. Denn in allen seinen Handlungen muß sich der Mensch (in falscher oder richtiger Form) seiner Situation bewußt werden, um daraus leitende Schlüsse für sein Handeln zu ziehen. Deshalb kann Lukács in der Einleitung zu seinem berühmten Werk „Geschichte und Klassenbewußtsein“ sagen, daß es die Aufgabe der Bewußtseinsbildung ist, den jeweils nächsten historischen Schritt überhaupt möglich zu machen. Und für jenes Element historischen Bewußtseins, das wir das „ethische“ nennen, gilt nichts anderes. Doch ist das keine nelsonianische, sondern ein weitaus ältere, nämlich marxistische Einsicht.

[249]

Wer hat versagt?

Über diese Frage könnte man eine umfangreiche Arbeit schreiben. In diesem Rahmen können einige aktuelle Fragen, die sich einerseits auf die Bewährung der marxistischen Theorie im Hinblick auf ihre „Voraussagen“ und andererseits auf die Bewährung der praktischen Bewegung, wie sie als Folge der marxistischen Lehre hervorgegangen ist, beziehen, nur skizzenhaft behandelt werden. Die Hinweise und Beispiele mögen als solche verstanden werden, d. h. als Hinweise und Beispiele, die zwar für das Ganze sprechen sollen, aber durchaus nicht das Ganze ausmachen, eher sogar das Gegenteil. Es kommt auch nicht darauf an zu beweisen, daß Marx in ausnahmslos allen Punkten recht behalten hat – eine solche Forderung kann nur aus dem naiven Bewußtsein eines Wissenschaftsbegriffs entspringen, der mit mathematischer Sicherheit „exakt“ sein möchte und hierbei nicht merkt, daß er nur empiristisch-vulgär, d. h. oberflächlich ist und seine „Exaktheit“, in Wahrheit seinen starren Deskriptivismus, nur erkaufte durch eine das Objekt der Betrachtung unzulässig und irreführend zerteilende und vereinseitigende vulgär-rationalistische Methode.

Um die Diskussion nach der Bewährung oder dem Versagen des Marxismus fruchtbar zu gestalten, ist eine kurze Vorbemerkung über die Methode unerlässlich.

Georg Lukács bemerkt einmal, daß das marxistische System auch dann seine Richtigkeit behielte, wenn alle seine inhaltlichen Aussagen falsch wären, was sie freilich nicht sind. Den Grund für eine solche theoretisch überraschende Möglichkeit gibt Lukács an in der Richtigkeit, Bewährung und Überlegenheit der von Marx und Engels angewandten wissenschaftlichen Methode, der auf die Erkenntnis der dialektischen Totalität gerichteteten.

Was bedeutet nun die Unterstreichung der methodischen Grundlagen des Marxismus gegenüber den sachlichen Aussagen? Dies bedeutet zunächst einmal, daß ein wissenschaftliches System bei Verfehlung der richtigen Methode auf jeden Fall und ohne die Aussicht einer im System selbst durchzuführenden Korrektur irrig sein muß, dagegen bei einer richtigen methodischen Grundlegung sich seine eventuellen Fehler und Irrtümer beseitigen oder im Fortgange seiner Untersuchungen korrigieren lassen.

Am leichtesten ist es einzusehen, daß sich eine solche Korrektur trotz der sonstigen Unanfechtbarkeit gerade da als notwendig erweisen [250] kann, wo die in Frage stehenden Denker, in unserem Fall Marx und Engels, auf die künftigen Entwicklungstendenzen Bezug nehmen oder wenigstens Andeutungen nach dieser Richtung machen. Denn der Versuch, aus der Analyse der Vergangenheit und Gegenwart Schlüsse auf die Zukunft zu ziehen, geht naturgemäß mit einem gewissen Unsicherheitskoeffizienten Hand in Hand und ist allzusehr der Gefahr ausgesetzt, bei einer bestimmten Grenze in heillosen Utopismus umzuschlagen. Es ist bekannt, daß sich die Begründer der marxistischen Lehre dieser Gefahr bewußt waren und sich weigerten, mehr „Voraussagen“ zu machen, als sich aus der Erkenntnis des Gegebenen deduzieren läßt, wobei sie noch immer ein gewisses Maß von ungenauer Bestimmung für nicht ausgeschlossen hielten.

Entscheidend bleibt bei all dem die Einsicht, daß sich eine wissenschaftliche Auffassung primär durch ihre Methode und die auf dem Wege der Anwendung dieser Methode erzielten Ergebnisse verifiziert, jedoch keinesfalls durch ihre „Voraussagen“, wie naive Gegner des Marxismus vermeinen. Der Versuch, die Lehre von Marx und Engels in eine Art Prophetie umzudeuten und das Eintreffen der „Prophезeungen“ für den Maßstab der Überprüfung der Richtigkeit der ganzen Lehre auszugeben, erweist sich von vornherein als ein Versuch einer selbst unzulänglichen, aus der bürgerlich-flachrationalistischen Denkweise erfließenden Methodik.

In der Naturwissenschaft, wo sogenannte „exakte“, d. h. möglichst nach mathematischem Vorbild formulierbare Gesetze zugrunde gelegt werden, haben Voraussagen erwarteter Abläufe die Bedeutung einer Verifizierung dieser Gesetze. Im Gegensatz dazu hat der gesellschaftswissenschaftliche Gesetzesbegriff einen ganz anderen Charakter und läßt Schlüsse auf die Zukunft nur in einem verhältnismäßig geringen Umfang und in einer nur allgemeinen Form zu, d. h. nur so weit, als die Bestimmung der Tendenz der kommenden Entwicklung nichts anderes zum Aussageinhalt macht als

das sichtbar zu erwartende dialektische Umschlagen des historisch und gesellschaftlich Möglichen in das historisch und gesellschaftlich Wirkliche. Was konkret und im verknoteten Prozeß der Realität aus dieser Möglichkeit wirklich wird, d. h. welche variierenden Faktoren die Art und Weise ihres Umschlagens in die Wirklichkeit komplizieren, ihren Weg ablenken und zu einer „Tendenz“ gestalten, das ist im einzelnen nicht genau voraussehbar. Nicht zufällig spricht man in der marxistischen Wissenschaft von der Tendenz der künftigen Entwicklung als subordiniertem Element der gleichfalls durch Tendenzen variierten Gesetzmäßigkeit der bisherigen und in der nahen Zukunft sich fortsetzenden Entwicklung. Was die Gesetzmäßigkeit des gesellschaftlichen Seins der Vergangenheit und der Gegenwart und ganz besonders des künftigen Seins zur Tendenz „mildert“, das ist der Umstand, daß im dialektischen Spannungsverhältnis zwischen dem Möglichen und dem Wirklichen im voraus nicht berechenbare Faktoren vor allem zufälliger und subjektiver Natur zur Wirkung kommen können, die zwar den Gesamtverlauf nicht grundlegend verändern, aber in einer vorher nicht sichtbaren Weise komplizieren können.

[251] Wir sehen also als Vertreter der marxistischen Lehre keinen Grund, ausnahmslos alle über die Lebenszeit von Marx und Engels hinausgehenden oder gar über die gegebene Erscheinungswelt hinaus und in die Zukunft weisenden Aussagen als unmittelbar verknüpft mit der Frage der Richtigkeit des Marxismus anzusehen. Umso bewundernswürdiger ist es, in welchem Maße Marx und Engels dank ihrer methodischen Überlegenheit und ihrer umfassenden Sachkenntnis tatsächlich recht behalten haben.

Zum Beispiel wäre für sie die folgende Aufstellung über die heute so viel diskutierte Anteilnahme der Arbeiter und Angestellten an der Reichtumsentfaltung der Gesellschaft auch hinsichtlich der Verifizierung der Marxschen „Voraussage“ der „Konzentration des Reichtums“ auf der einen Seite und der Armut auf der anderen aufschlußreich.

Schon zu Beginn des Jahrhunderts haben zwei Prozent der Gesellschaft mehr als die Hälfte des nationalen Vermögens besessen; nur drei Jahrzehnte später (1929) sind diesen zwei Prozent bereits zwei Drittel des Volksvermögens zugefallen. Am 1. Jänner 1951 berichtet das amtliche Census-Büro der USA über die Verteilung des Volkseinkommens folgendes: 40 Prozent der Bevölkerung erhält nur 12 Prozent des Volkseinkommens, die untersten 20 Prozent sogar nur drei Prozent. Die Gesamtstatistik sieht folgendermaßen aus:

Erstes Fünftel	47%	des Volkseinkommens
zweites Fünftel	24%	des Volkseinkommens
drittes Fünftel	17%	des Volkseinkommens
viertes Fünftel	9%	des Volkseinkommens
fünftes Fünftel	3%	des Volkseinkommens

Zu bemerken ist hierbei, daß das letzte Fünftel unter dem amtlich festgesetzten Existenzminimum liegt, also volle 20 Prozent es nicht erreichen und nicht weniger als volle 40 Prozent sich um das Existenzminimum herum bewegen. Gegen den oft erhobenen Einwand, daß das Existenzminimum in den USA höher liege als anderswo, hat schon Marx betont, daß es kein absolutes und für alle Zeiten geltendes Existenzminimum geben kann, sondern daß es immer nur eine historische Größe darstellt, die sich richtet nach der allgemeinen Bedürfnislage der jeweiligen Gesellschaft. Ausdrücklich sagt Marx:

*„Obgleich also die Genüsse des Arbeiters gestiegen sind, ist die gesellschaftliche Befriedigung, die sie gewähren, gefallen ... Unsere Bedürfnisse und Genüsse entspringen aus der Gesellschaft; ... wir messen sie nicht an den Gegenständen ihrer Befriedigung.“*²⁴⁹

Aber der Mittelstand ist doch entgegen der Voraussage von Marx nicht kleiner, sondern größer geworden? Auch bei dieser Frage müssen wir uns davor hüten, mit äußerlichen Bezeichnungen und Umschreibungen zufrieden zu sein. Schon bei der ersten kritischen Beurteilung des Sachverhaltes entsteht der Verdacht, daß eine große Zahl unter den Selbständigen und Mittelständlern sich infolge

²⁴⁹ K. Marx, Lohnarbeit und Kapital, 1949, S. 29.

der allgemeinen Un-[252]sicherheit und Furcht vor dem Herabsinken ins Proletariat oder ihm verwandte Schichten sich gewaltsam an ihre Selbständigkeit klammert, indem sie sie mit „Ausbeutung der eigenen Arbeitskraft“ etwa in der Form der endlosen Arbeitszeit und anderen Entbehrungen erkauft. Diese Annahme bestätigt sich in einer überraschenden Weise. So z. B. veröffentlichte eine bürgerliche Partei zu Wahlzwecken eine aufschlußreiche Statistik. „Im Verlauf von 40 Jahren“, heißt es hier wörtlich, „ist die Zahl der Handwerksbetriebe, die ihre Existenz auf eigenem Grund und Boden haben, von 92 auf 46 Prozent gefallen. Dieser Entwicklung tritt die FDP durch ihren Grundsatz von der Erhaltung noch bestehenden Eigentums und Bildung neuen Eigentums entgegen.“

Was ist überhaupt ein „Mittelständler“? Für die oberflächliche bürgerliche Urteilsweise ist ein Mittelständler jemand, der in der Mitte zwischen Bürgertum und Arbeiterschaft (nebst Angestellten) steht. Sehr einfach und überzeugend, weil hier die Bezeichnung für den Inhalt genommen wird. So besehen hat sich der „Mittelstand“ tatsächlich vermehrt, und Marx hat unrecht behalten – was übrigens für die Widerlegung seiner Gesamtanalyse des kapitalistischen Systems gar nichts ausmachen würde.

Aber unter einem wirklichen Mittelstand ist etwas anderes zu verstehen: nämlich jene zwischen Bourgeoisie und Arbeiterschaft stehende Schicht, die sich in einer gegenüber dem Proletariat und dem „Kleinbürgertum“ sichtbar ausgezeichneten ökonomischen Stellung befindet. Sie setzt sich wesentlich zusammen aus kleineren Fabrikanten, gut verdienenden Händlern mittleren Formats, gut bezahlten Helfern des Unternehmertums (Manager), gut verdienenden Juristen, Ärzten, Priestern usw. Ein Kolonialwarenhändler oder ein Schneiderhandwerker z. B., der zur Zeit von Marx noch acht bis zehn Gesellen beschäftigte, heute aber infolge der Konkurrenz durch die Fabrik zwei bis drei Gesellen beschäftigt und wie der erwähnte Kolonialwarenhändler dazu übergegangen ist, die Hauptarbeit selbst zu machen und überdies zehn und zwölf Stunden am Tage arbeitet, um ja „selbständig“ zu bleiben, ist im marxistischen Sinne kein Mittelständler mehr. Behält man dieses Herabsinken zahlreicher Mittelständler zu gewöhnlichen Kleinbürgern im Auge, dann besteht kein Zweifel, daß im Verlaufe der ökonomischen Entwicklung des Kapitalismus der eigentliche Mittelstand nicht größer, sondern kleiner geworden ist im Vergleich zum Wachstum der Bevölkerung.

Ganz besonders bewahrheitet sich diese Tatsache, wenn man die Entwicklung jenes Teiles des Mittelstandes unter die Lupe nimmt, der seit jeher den Kern dieser gesellschaftlichen Schicht ausgemacht hat, des kleinen selbständigen Unternehmertums. In Amerika, dem Wunderland des Kapitalismus, ist seit dem Jahre 1800 der Prozentsatz der selbständigen Unternehmer zuzüglich der freien Berufe in der folgenden erschreckenden Weise gesunken:

1800	1890	1900	1910	1920	1930	1939	1946
36,9	33,8	30,8	26,3	23,5	20,3	18,8	17,1%

[253] Hat also die moderne kapitalistische Gesellschaft von Anfang an eine Struktur gezeigt, die beweist, wie sehr die herrschende Klasse sich in der Minderheit und damit in der Stellung eines Monopolisten befindet, so hat sich diese undemokratische gesellschaftliche Struktur seither noch weiter stark verschlechtert. Demgegenüber hat sich die am Anfang erhebliche Prozentzahl von fast zwei Drittel Arbeitenden und Abhängigen (Arbeiter und Angestellte) auf mehr als vier Fünftel erhöht:

1800	1890	1900	1910	1920	1930	1939	1946
62	65	67,9	71,9	73,9	76,8	78,8	82,9%

Am deutlichsten sichtbar wird die zunehmende Konzentration des Kapitals am folgenden Bilde. Zunächst geben wir den Prozentsatz der Kleinbetriebe mit 1 bis 10 Beschäftigten (deren Besitzer also Mittelständler sind):

1895	1905	1925	1933	1950
54,5	45	39,4	46,8	24,6%

Die echt mittelständischen Kleinbetriebe mit bis zu zehn Beschäftigten sind also auf die Hälfte innerhalb eines halben Jahrhunderts gesunken. Dagegen sind die Betriebe mit 200 und mehr Beschäftigten in der folgenden Weise prozentual angeschwollen:

1895	1905	1925	1933	1950
15,7	20,3	23,5	24,6	37,1%

Unsere obigen Hinweise gelten als pars pro toto – wir wollen es damit gut sein lassen.

In diesem Rahmen scheint uns noch eine andere Frage wichtig, das ist die Frage, ob der Vorwurf der „ethischen Sozialisten“ zu Recht besteht, daß der Marxismus für das Versagen der sozialistischen Bewegung unseres Jahrhunderts verantwortlich sei.

In der Zeit zwischen den beiden Weltkriegen war das Versagen des deutschen „Marxismus“ offenbar. Aber nicht durch die Schuld der marxistischen Lehre, sondern jene ihrer Vertreter, die sie nicht verstanden, weiter jener halbmarxistischen Bernsteinianer, die sie verdarben, und nicht zuletzt jener mehr oder weniger echten Marxisten, die sie nicht auf die Wirklichkeit anzuwenden gelernt hatten. Gerade im Hinblick auf diese eigenartige Situation, in der der Marxismus gleichzeitig in der Arbeiterbewegung herrschend war und nicht zur Wirkung kam, muß man sagen, daß ein Wunder geschehen ist. Denn rückblickend läßt sich nicht leugnen, daß die ersten drei Jahrzehnte unseres Jahrhunderts Jahrzehnte des sozialistischen Aufstiegs gewesen sind, und zwar am sichtbarsten und hervorragendsten gerade da, wo der Einfluß der marxistischen Lehre am stärksten gewesen ist. Die klassische deutsche Arbeiterbewegung, bewundert und verehrt von den Sozialisten der ganzen Welt, war ihr praktisches Produkt. Gewiß, verglichen mit den über-[254]triebenen Hoffnungen, die als solche erscheinen, wenn man sie mit der selbstverschuldeten Schwäche der Arbeiterbewegung (z. B. Spaltung) und der gleichzeitigen Geschicklichkeit der herrschaftsgewohnten bürgerlichen Klassen vergleicht, muß ein Versagen der sozialistischen Bewegung zugegeben werden; aber verglichen mit der Tatsache, daß allenthalben nur ein verzerrter und verfälschter Marxismus sich Geltung verschaffte, ist es doch erstaunlich, wie weit man in Masseneinfluß, organisatorischer Kraft und sozialistischem Selbstbewußtsein gekommen war. Zum ersten Male in der menschlichen Geschichte ist unter den marxistisch-sozialistischen Fahnen eine Bewegung der Arbeitenden und Armen entstanden, die in ihren gewaltigen Ausmaßen die Herrschenden wie niemals zuvor erschreckte. Man sieht, der Marxismus hat trotz alledem das Seinige geleistet, und man darf mit großem Recht fragen, ob man es ohne ihn überhaupt so weit gebracht hätte.

Die Berechtigung und Bedeutung dieser Frage wird so recht sichtbar, wenn man die Zeit zwischen den beiden Weltkriegen mit jener nach 1945 vergleicht. Nach 1945 hat der Marxismus so gut wie keine oder eine nur sehr geringe Rolle in Westdeutschland gespielt. Er war durch die Nachwirkungen von Krieg und Faschismus, wie auch durch die Tatsache, daß er in dieser geschwächten Gestalt überdies noch von den nichtmarxistischen Kräften innerhalb der Sozialdemokratie überspielt und an die Wand gedrückt wurde, praktisch gegenstandslos geworden. Die Verantwortung, die man für die Erfolglosigkeit der sozialistischen Politik dem Marxismus aufladen möchte, ist nichts als eine Verleumdung der Antimarxisten. Mag Schumacher, der Führer der sozialdemokratischen Partei, sich zeitweilig in marxistischen Redewendungen ergangen haben, das faktische Leben der Partei, von dem vorwiegend und nicht von einigen „taktischen“ Winkelzügen der Einfluß der Partei auf die Massen des Volkes abhängt, lag in den Händen von Funktionären nichtmarxistischer Prägung. Man ließ in den Bildungsgemeinschaften und anderen harmlosen Orten die Marxisten „meckern“, verstand es aber im übrigen ausgezeichnet, sie von maßgeblichen Funktionen fernzuhalten. Daß die sozialistischen Zeitungen, Zeitschriften, Diskussionen, Gruppenveranstaltungen, Schulungen und Propagandafeldzüge auf ein vorher nicht gesehenes tiefes und wirkungsloses Niveau sanken und die Erfolge immer kleiner wurden, war nicht durch die Marxisten verschuldet.

Da, wo der Marxismus Platz gemacht hatte, zog der „ethische Sozialismus“ nach. Natürlich ist das „ethisch-sozialistische“ Denken nicht über die Betroffenen gekommen wie der heilige Geist, sondern hat seine guten gesellschaftlichen Gründe. Um das zu verstehen, gehen wir am besten wiederum vom Marxismus aus.

Der Marxismus ist den heutigen bürgerlich-kapitalistischen Verhältnissen gleichzeitig angemessen und nicht angemessen. Angemessen, weil er am tiefsten ihre Struktur und ihre Probleme erfaßt, sie am besten versteht. Unangemessen, weil die von ihm geforderte komplizierte Denkweise der Ganzheitsbetrachtung auf große Schwierigkeiten der Handhabung stößt, die in der Tatsache begründet sind, daß die

individualisierte und anarchische, vom Gegensatz zwischen der Ra-[255]tionalisierung des Teilgebietes und dem Irrationalismus des ganzen Prozesses zerrissene kapitalistische Gesellschaft dem Erfassen der gesellschaftlichen Erscheinungswelt als totalem Zusammenhang sich entzieht. In dieser Schwierigkeit liegt einer der Gründe für die mechanistische, ökonomische und reformistische Deformation der marxistischen Lehre. Aber diese Schwierigkeit, das Ganze des Prozesses zu durchschauen und sich damit die Wesenheit der kapitalistischen Umwelt voll und ganz zu eigen zu machen, hat noch weitere Folgen. Selbst bei subjektiver Ehrlichkeit und Anständigkeit entsteht die Neigung, dem äußeren Schein der kapitalistischen Wirklichkeit zu unterliegen, d. h. die im „rational“ auf das Teilgebiet orientierten und daher unkritischen oder schein-kritischen Bewußtsein sich in naiv-oberflächenhafter Gestalt herausfordernden „Tatsachen“phänomene als ihrem Wesen entsprechend hinzunehmen und sich so auf einen Weg zu begeben, der schließlich bei der teilweisen oder gänzlichen Unterwerfung unter das bürgerliche Bewußtsein endet. Und wo dieses (unbewußte) Unterliegen unter die Phänomenalität der bürgerlichen Denkweise sich mit einem funktionärmäßig-spezialistischen – und das heißt wiederum mit einem der Ganzheitsbetrachtung feindlichen – Aufgabenkreis verbindet, da entsteht jene typische Bewußtseinsform, die wir bürokratisch zu nennen pflegen. Darüber haben wir ausführlich gesprochen.

Zu den bezeichnendsten Merkmalen des bürokratischen Funktionärsbewußtseins gehört also das Stehenbleiben bei den gedanklich „unvermittelten“ Teilen (Erscheinungen) der Wirklichkeit – und es ist klar, daß von hier zur Zerteilung der Wirklichkeit in eine Sphäre des einseitig kausalbestimmten Seins und eine solche des freien Sollens nur ein Schritt ist! Die Funktionärs„ethik“ hat wesentlich hierin ihre Wurzel, und die Tatsache, daß schon lange vorher z. B. Kant, Fichte und Fries, aus übrigens gesellschaftlich nicht unähnlichen Gründen, eine theoretisch-philosophische Trennung von Sein und Sollen auf der Höhe subtiler Überlegungen vollzogen haben, erleichtert den Prozeß der Aneignung solcher Elemente bürgerlichen Bewußtseins. Nur daß sich bei einem Vergleich zwischen Kant und Fichte einerseits und den modernen „Ethikern“ andererseits eine für diese nicht sehr angenehme Erkenntnis ergibt. Der Fichtesche, aus einem verabsolutierten Sollensprinzip erfließende utopische Idealismus unterlag zwar wie jeder einseitige Utopismus der Faktizität (dem äußeren „Tatsachen“schein) seiner Zeit, aber diese war von der Gesinnung des aufsteigenden Bürgertums geprägt, und ihr großes Omen war die Französische Revolution. Daher die großartige, wenn auch utopisch übersteigerte Gesinnung Fichtes, seine fortschrittsfreudige Kraft und sein vorwärtsweisender Scharfsinn. Anders verhält es sich mit den Nelsonianern von heute. Noch ihr Lehrer konnte sich an der russischen Revolution begeistern. Ein solches Richtmaß, ein solcher Halt, durch den ihre methodische und erkenntnismäßige Schranke paralytisch wird, fehlt den „ethischen Sozialisten“ von heute. Deshalb eröffnet die Tatsache des Fehlens eines methodischen Mittels in ihrer Theorie, mit der täuschenden Erscheinungswelt der kapitalistischen Umwelt fertig zu werden, der Bürokratisierung ihres Bewußtseins, wie wir sie oben beschrieben haben, Tür und Tor; [256] das Fehlen des die Wirklichkeit entschleiernenden Totalitätsdenkens wird zur Grundlage des allmählichen Unterliegens unter diese Wirklichkeit bei äußerer Beibehaltung eines schein-kritischen „ethischen“ Verhaltens ihr gegenüber.

Wir wollen zum Beweise mit einem Beispiel dienen. Einer der Vertreter des „ethischen Sozialismus“ nimmt zu dem Kampfe des Marxismus um eine Gesellschaft, in welcher die klassenmäßigen Machtverhältnisse und der Mißbrauch des Menschen als Mittel eines anderen Menschen beseitigt, um eine Gesellschaft, in welcher die vom Kapitalismus selbst entwickelten gewaltigen ökonomischen und gesellschaftlichen Möglichkeiten, die individuellen Kräfte möglichst vieler Individuen zur Entfaltung zu bringen, verwirklicht werden sollen, in der folgenden Weise Stellung:

„Die chiliastische Diesseitserwartung eines Paradieses auf Erden, in die breite sozialistische Strömungen gerieten, indem sie Marx folgten bzw. zu folgen meinten, ist dieser sozialistischen Bewegung des 20. Jahrhunderts (d. h. der ethischen, L. K.) von Grund auf fremd.“²⁵⁰

Ich weiß nicht, was Weißer unter der „chiliastischen Diesseitserwartung“ der Marxisten versteht. Ist er der Meinung, daß eine Gesellschaft, in welcher es keine Herrschaft des Menschen über den Menschen im Klassensinne mehr gibt, möglich ist, dann soll er es ausdrücklich sagen – aber dann frönt er

²⁵⁰ G. Weißer, Die sozialen Enzyklien und der Sozialismus, in: Gewerkschaftliche Monatshefte, März 1954, S. 169.

demselben „Chiliasmus“ wie die Marxisten. Ist er nicht dieser Meinung, d. h. glaubt er nicht an die Möglichkeit einer klassenlosen Gesellschaft, dann soll er es gleichfalls ausdrücklich sagen, und dann werden wir ihm ohne Schwierigkeit nachweisen können, daß er ausgesprochen kapitalistisch-ideologischen Bewußtseinsphänomenen und im Zusammenhang damit einem mehr oder weniger kapitalistisch geprägten Menschenbild unterlegen ist. Leider liegt die begründete Vermutung nahe, daß letzteres der Fall ist. Diese Vermutung begründet sich ausreichend in den positiven Aussagen. Was nämlich Weißer unter Sozialismus versteht, sind zwar wohlgemeinte, aber doch nur vor jeder echten Veränderung und Aktivität kleinbürgerlich-philiströs zurückschreckende, d. h. den Rahmen der kapitalistischen Ordnung nirgends überschreitende Hilfsmaßnahmen, die man in bestimmten Fällen nicht zu unterschätzen braucht, solange man sich ihrer völligen Nichteignung für die Herstellung andersgearteter gesellschaftlicher Verhältnisse bewußt bleibt. Wie in verschiedenen seiner Auslassungen schreibt er z. B. in dem erwähnten Artikel:

„Solche Kräfte gibt es in der Tat bei den freiheitlichen Sozialisten ... als spontane Kräfte einer werdenden sozialistischen Wirklichkeit.“

Man atmet auf! Und was bekommt man zu hören? Dieses:

„Die Auseinandersetzung um die Kleinsiedlung z. B. im freiheitlich-sozialistischen Lager wurde bereits in den zwanziger Jahren zugunsten der Kleinsiedlungen entschieden; und immer wieder werden aus sozia-[257]listischem Geist in der ganzen Welt Versuche mit Gemeinschaftsunternehmungen bisher Vermögensloser gemacht. Hier gilt es, geeignete Wege zu finden.“²⁵¹

„Geeignete Wege“, „Kleinsiedlungen“! Werden sie helfen, die völlige seelische, geistige, menschliche und sittliche Deformation des heutigen und vornehmlich arbeitenden Menschen, die Marx unter dem Begriff des „*Pauperismus*“ zusammenfaßt (was nicht, wie wir sahen, etwa „Armut“, sondern *menschliche Armseligkeit* heißt), zu beseitigen? Wir zweifeln daran. Aber bezeichnend ist, daß Weißer eine solche Problematik, die sich im eigentlichsten und unmittelbarsten Sinne mit dem Menschen und seiner gegenwärtigen Entfremdung beschäftigt, nicht etwa, wie dies im sozialistischen Denken selbstverständlich ist, in das Zentrum seiner Überlegungen stellt, sondern an den Rand drückt. Wie soll man ein solches Verhalten anders nennen als Unterliegen unter die kapitalistische Faktizität! Welche Tragik liegt doch in einem solchen Denken, das sich für kritisch hält und es absolut nicht ist.

An dieser Stelle der Auseinandersetzung ergibt sich die Notwendigkeit, auf den im obigen Weißerschen Zitat erhobenen Vorwurf, der Marxismus hege eine „chiliasmische Diesseitserwartung eines Paradieses auf Erden“, er sei also heillos utopisch, näher einzugehen. Diesen Vorwurf hat Weißer von Theologen, die ihn zum ersten Male erhoben, übernommen; er ist heute in vieler Munde. Weißer selbst begründet ihn nicht näher. So etwas wie den Versuch einer Begründung finden wir dagegen z. B. in den von der Evangelischen Akademie herausgegebenen „Marxismusstudien“. Aber den Vogel hat ein neuerer Theoretiker des „ethischen Sozialismus“, Rolf Dahrendorf, abgeschossen, dem man zugestehen muß, daß er mit einer formal besseren Sachkenntnis an seinen Gegenstand herangeht²⁵².

Dahrendorf drückt sich sehr vorsichtig aus. Offen kritische oder gar vorwurfsvolle Formulierungen vermeidet er. In der Sache selbst aber liegt er ganz auf der Linie der kritischen Theorie des „ethischen Sozialismus“, und wenn ihn in der vorliegenden Arbeit auch nicht etwa der Marxsche Gesetzesbegriff und ähnliches interessiert, so nimmt er sich umso gründlicher die angeblich in Marx' Denken verwurzelte Idee eines (paradiesischen) Endreichs der Gerechtigkeit auf Erden vor. Diese Idee ist Dahrendorf besonders deshalb ein Dorn im Auge, weil sie seiner Meinung nach nicht dem Bereiche der Wissenschaft, sondern jenem des Glaubens angehört.

Um seine These sinnvoll zu machen – was besonders deshalb nötig ist, weil es Dahrendorf ängstlich vermeidet, zu irgendwelchen konkret-wissenschaftlichen Ansichten von Marx Stellung zu nehmen – , unterstellt er Marx, daß dieser sich von zwei verschiedenen „Wissenschaftsbegriffen“ habe leiten lassen: einmal von dem echten „modernen Wissenschaftsbegriff“ und gleichzeitig von einem

²⁵¹ Ebenda, S. 170.

²⁵² R. Dahrendorf, Marx in Perspektive, 1953.

unechten und scheinbaren, dem eine „in hohem Grade spekulative Auffassung“ leitend zugrunde liegt. In dieser spekulativen Neigung von Marx wurzelt eine Vorstellung von einem vollendeten und „absolut gerechten“ Endzustand des Sozialismus²⁵³.

[258] Was ist die Wurzel von Dahrendorfs irrtümlicher Unterstellung, die wir aufdecken müssen, bevor wir uns noch weitaus folgenreicheren Irrtümern zuwenden? Wohl bemerkt Dahrendorf, wie andere Kritiker vor ihm, daß das wissenschaftliche System von Marx aus zwei Bestandteilen besteht, aber er versteht dies nicht. Das System von Marx setzt sich zusammen aus den wissenschaftlichen Untersuchungen, die das vorhandene empirische wie auch in dem traditionellen Gedankengut aufgehäuften „Material“ sichtet, kritisch verarbeitet und in der Richtung der Trennung von Wesen und Schein, Irrtum und Wahrheit, ideologischem Betrug und realer Wirklichkeit durchforscht einerseits, und aus den anthropologisch-philosophischen Schlußfolgerungen andererseits. Die letzteren halten nun die in einem vulgär-rationalistischen Wissenschaftsbegriff befangenen Kritiker von Marx für rein „spekulativ“. Dies mit dem gleichen Recht, wie wenn jemand einem Forscher auf medizinischem Gebiet vorwerfen wollte, er würde aus dem Studium der verschiedenen Äußerungsformen, Erscheinungsweisen und Erkrankungen der Milz auf ihre Wesenheit schließen und sich deshalb der Spekulation in die Arme werfen. Denn tatsächlich sind selbst jene im Sinne der Erwartung des Eintreffens bestimmter Konsequenzen, die aus der Kenntnis der Vergangenheit und Gegenwart sich ergeben, gemeinten Schlüsse auf künftiges Verhalten der Gesellschaft nur Schlüsse, die sich aus der historischen Negation des bisherigen unter der Bedingung der von Marx nachgewiesenen Selbstsetzung dieser Negation und (!) der tiefsten Kenntnis der anthropologischen Wesenheit des Menschen ergeben. Beide Elemente sind untrennbar und bedingen einander.

Wenn Dahrendorf sagen würde, daß Marx in diesem oder jenem geirrt hat, könnte man mit ihm diskutieren. Da er aber – trotz seines eingestandenen Wissens darum, wie vorsichtig Marx und Engels sich über Zukünftiges äußerten – ihm in Hinsicht des theoretischen Schlusses auf eine klassenlose Gesellschaft „Spekulation“ vorwirft, müssen wir vermuten, daß sein erschüttertes sozialistisches Bewußtsein Wege sucht, es zu rechtfertigen. Wir werden überhaupt im folgenden zu zeigen haben, daß nicht die Marxsche Theorie versagt hat, sondern daß die „ethischen Sozialisten“ dieses Versagen konstruieren, um ihre Abwendung von dem Ziele der klassenlosen Gesellschaft vor sich und der Welt zu beschönigen. (Vgl. Anhang)

Da nun Dahrendorf – immer nur als typischer Vertreter einer ganzen Richtung in Augenschein genommen – den inneren und notwendigen Zusammenhang zwischen den „beiden Wissenschaftsbegriffen“ bei Marx nicht verstanden hat, stellt er falsche Forderungen. Ganz in der Manier flach-rationalistischer „Tatsachen“forscher kann er sich nicht vorstellen, daß es unter Umständen (d. h. dann, wenn man eine umfassende Kenntnis der Gesamtproblematik erworben hat) möglich ist, einen bestimmten Zustand oder das Eintreffen bestimmter Erscheinungen „vorauszusagen“, wenn es möglich ist, die sie bisher verhindernden negativen Zustände und Erscheinungen der Vergangenheit als überlebt und ihrem Ende entgegengehend nachzuweisen. So z. B. knüpft Marx an den Nachweis der Widersprüchlichkeit der gleichzeitig [259] am höchsten entwickelten Klassengesellschaft, des Kapitalismus, die wissenschaftliche Erwartung, daß es eine noch höhere Klassengesellschaft als die bürgerliche nicht geben kann, daher die klassenlose Gesellschaft das nächste Stadium bildet, bestimmte Grundzüge nachweisbaren anthropologischen Seins des Menschen in Zukunft in weitaus größerer Reinheit als bisher wieder zum Vorschein kommen und sich in ganz bestimmten Tendenzen äußern werden, etwa in der „vollen und freien Entwicklung jedes Individuums“. Da Dahrendorf hierin „Spekulation“ erkennt, schreibt er:

*„Zwischen den von Marx bezeichneten Produktionsverhältnissen der kommunistischen Gesellschaft, ihrer ‚realen Basis‘, und dem Grundprinzip dieser Gesellschaft, die ‚volle und freie Entwicklung jedes Individuums‘ zu ermöglichen, (besteht) kein einsichtiger notwendiger Zusammenhang.“*²⁵⁴

²⁵³ Ebenda, S. 113.

²⁵⁴ Ebenda, S. 110.

Für das vulgär-rationalistische Denken nicht. Aber er wird sofort sichtbar, wenn unter der Voraussetzung gewisser anthropologischer Einsichten nachgewiesen ist, daß zwischen der historischen Negation der Entfremdung in der Klassengesellschaft und der auf der Überwindung dieser Entfremdung beruhenden Position der künftigen Freiheit der Individuen ein sichtbarer Zusammenhang besteht. Wer kann das bestreiten! Und wenn Dahrendorf selbst einer solchen Behauptung mit Mißtrauen begegnet, so hat das offensichtlich zwei Gründe: Erstens, weil er Marx wahrscheinlich unterstellt, daß dieser die Herstellung der sozialistischen Freiheit als mechanisches Resultat der sozialistischen Produktionsverhältnisse betrachtet – doch dies läßt sich mit dem Hinweis auf die Marxsche Bestimmung der Entwicklung zum vollendeten Sozialismus als einem langwierigen und mit den menschlichen Schwierigkeiten rechnenden Prozeß erledigen (z. B. in der „Kritik des Gothaer Programms“). Zweitens, weil er überhaupt an der Möglichkeit einer klassenlosen Gesellschaft zweifelt – doch dies wagt er nicht offen auszusprechen, denn für die Möglichkeit einer solchen Gesellschaft sprechen nicht nur die ungeahnten materiellen Voraussetzungen, die „Wunderwerke der Bourgeoisie“ (Marx), die der Kapitalismus selbst geschaffen hat, sondern auch die theoretischen Beweise von Marx und Engels zu deutlich. Deshalb verschiebt er die Basis der Diskussion geschickt, indem er nicht, wie sich's gehören würde, ganz allgemein vom Begriff der klassenlosen Gesellschaft bei Marx spricht, sondern von der „absolut gerechten“ Gesellschaft. Mit dieser begrifflichen Umdeutung soll der Nachweis erleichtert werden, daß Marx über seine wissenschaftliche Leistung hinaus einem spekulativen Utopismus unterlegen ist. Dieser Utopismus besteht, um die Dahrendorfsche und die Weißersche Ausdrucksweise zusammenzufassen, einerseits darin, daß Marx die künftige Gesellschaft als „absolut gerecht“ und damit „paradiesisch“ begreift, und andererseits darin, daß er mit der Erreichung eines solchen „absoluten“ und „paradiesischen“ Zustandes das Ende aller Geschichte setzt, „endgeschichtlich“ denkt.

Wir kommen damit zum Hauptpunkt der Auseinandersetzung mit [260] Dahrendorf, zur Frage der „Absolutheit“ und „Endgeschichtlichkeit“ des Marxschen Denkens.

Nachdem Dahrendorf im Gefühl höchster Unsicherheit sich entschließt zuzugeben, daß es „widersinnig“ sei, „Marx vorzuwerfen, daß er die notwendige Geschichte in der kommunistischen Gesellschaft aufhören läßt“ und daß er „nicht auch nur andeutungsweise einem chiliastischen Wahn (vom) ... definitiven Ende der Geschichte verfallen wäre“, fällt er schließlich doch in die ethisch-sozialistische Unterstellung zurück:

„Aber Marx scheint den Gedanken, daß auch die kommunistische Gesellschaft ... innere Gegensätze hervorrufen könnte, die sich zu Widersprüchen entwickeln, an keiner Stelle in Betracht gezogen zu haben ... In diesem Sinne ... ist die kommunistische Gesellschaft in der Tat das Ende der Geschichte ... absolut.“²⁵⁵

Hier haben wir das Einmünden in das übliche Gerede deutlich vor uns. Marx spricht nirgends davon, daß es in der zukünftigen Gesellschaft keine „Gegensätze“ geben wird, denn das kann er nicht wissen; er spricht vielmehr nur davon, daß die künftige Gesellschaft keine Gegensätze in der Gestalt der Klassegegensätze erzeugen wird, weil er bekanntlich annimmt, daß es in der klassenlosen Gesellschaft keine Klassen geben wird. (An dieser Tautologie ist nicht Marx, sondern Dahrendorf schuld!) Statt aber die Vorstellung von der künftigen Klassenlosigkeit offen zu kritisieren und zur Diskussion zu stellen, weicht Dahrendorf wie alle „ethischen Sozialisten“ diesem Problem aus. Die Folge ist die Unterstellung des Unsinn, daß es nach Marx in der Gesellschaft der Zukunft überhaupt keine Gegensätze geben könne.

Daraus resultieren die anderen Unterstellungen Dahrendorfs, nämlich die der Endgeschichtlichkeit und der Absolutheit.

Für die Unterstellung der Absolutheit wählen wir noch folgende Formulierung Dahrendorfs:

„In der kommunistischen Gesellschaft sind alle Rechtsansprüche der Menschen als Menschen, alles, was sie auf Grund ihrer Natur als Menschen von der Gesellschaft überhaupt verlangen können, erfüllt.“

²⁵⁵ Ebenda, S. 95 f.; dazu auch S. 144.

Eben das hat Marx nirgends behauptet, sondern er hat als höchste Leistung der künftigen Gesellschaft die individuelle Freiheit aller auf der Grundlage der Möglichkeit, die Anlagen, Kräfte und Gaben aller zu entwickeln, gekennzeichnet. Das ist natürlich sehr viel, ja vom Standpunkt des heutigen Menschen aus sogar so etwas wie „alles“. Aber ob das wirklich alles ist, das können wir nicht wissen. Wenn sich Marx und Engels weigerten, etwas Präzises über die ferne Entwicklung des Menschengeschlechts auszusagen, so liegt dies in diesem Wissen um die Fortsetzung, die Endlosigkeit der menschlichen Geschichte. Zitieren wir Engels, der zu der Formulierung von Marx, daß mit der klassenlosen Gesellschaft erst die „eigentliche“ Geschichte beginnt, eine glänzende Illustration gibt: „Ebensowenig wie die Erkenntnis kann [261] die Geschichte einen vollendenden Abschluß finden in einem vollkommenen Idealzustand der Menschheit; eine vollkommene Gesellschaft, ein vollkommener ‚Staat‘ sind Dinge, die nur in der Phantasie bestehen können; im Gegenteil sind alle nacheinander folgenden geschichtlichen Zustände nur vergängliche Stufen im endlosen Entwicklungsgang der menschlichen Gesellschaft vom Niedern zum Höhern ... [Die] dialektische Philosophie [löst] alle Vorstellungen ... von ... absoluten Menschheitszuständen auf.“²⁵⁶ Der Begriff der „eigentlichen Geschichte“ hat eben seine zwei Seiten: „Eigentlich“ heißt, daß der Mensch anfängt, seine Geschichte mit vollem Bewußtsein zu machen, und „Geschichte“ heißt, daß die Probleme des Menschen weitergehen und im Ringen um ihre Lösung historisches Geschehen zur Folge haben.

Wo liegt nun der wirkliche Fehler Dahrendorfs und der „ethischen Sozialisten“, was die Interpretation des Marxschen Denkens betrifft? Er ist zu finden in der kompletten Unfähigkeit, die dialektisch begriffene Vorstellung der Beziehung von „Absolutheit“ der klassenlosen Gesellschaft gegenüber der Klassengesellschaft und der gleichzeitigen „Relativität“ derselben klassenlosen Gesellschaft ihrer eigenen (nicht vorhersehbaren) Zukunft gegenüber zu verstehen. Gegenüber den typischen Zuständen der Entfremdung in der Klassengesellschaft erhält die Tatsache der Befreiung des Menschen von diesen Zuständen den Charakter der wirklichen Lösung aller bisherigen und schwerwiegenden Probleme des Menschengeschlechts, den Charakter einer völlig neuen und zum höchsten gediehenen Qualität und damit den Charakter der „Absolutheit“. Gleichzeitig bleibt aber die Geschichte nicht stehen, sondern gebiert neue Probleme, wengleich auf dem völlig neuen Boden der Klassenlosigkeit und der allmählichen Heranziehung eines Menschen, der in seiner Masse die Möglichkeit zur Entfaltung seiner Individualität und seiner Freiheit erhält; die „Absolutheit“ erweist sich als relativ, sie wird tatsächlich zu einer relativen Absolutheit – auch wenn dies nicht in den Kopf des vulgären Rationalisten und Empiristen hineingeht.

Immer schon hat es das Menschengeschlecht so gehalten, daß es in der Setzung einer neuen gesellschaftlichen Ordnung, durch die die bisherigen brennendsten Hauptprobleme gelöst wurden, als etwas „Absolutes“ erlebte. Mit dem Beginn des Sozialismus ist der Bruch zwischen Vergangenheit und Zukunft erheblich tiefer als zwischen den verschiedenen Gesellschaften innerhalb der Klassengesellschaft. Dieser tiefe qualitative Bruch hat die Bedeutung, daß durch ihn weitaus mehr Probleme gelöst werden, als dies in der bisherigen Entwicklung möglich war, aber auch den „Nachteil“, daß wegen der völligen Neuartigkeit der künftigen Zustände die fernere Entwicklung so gut wie ganz im Nebel der Geschichte verschwindet, sich dem heutigen Denken, das noch in den alten Kategorien befangen ist, völlig entzieht. Aus dieser letzteren Schwierigkeit ein ganzes System von „Argumenten“ zu produzieren, das geeignet ist, die Idee der klassenlosen Gesellschaft zu diffamieren, die sozialistisch Gesinnten zu entmutigen und die Sehnsucht der Massen nach etwas Neuem unausgenützt zu lassen, ist die einzige Leistung des „ethischen Sozialismus“.

[262] Das verbal nur mit großer Vorsicht vollzogene²⁵⁷, aber de facto sehr konsequente Fallenlassen des Zieles der klassenlosen Gesellschaft hat für den „ethischen Sozialismus“ verheerende Folgen. Würde bei Beibehaltung dieses Zieles der von uns nachgewiesene Widerspruch zwischen der formal

²⁵⁶ F. Engels, Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie, 1947, S. 49.

²⁵⁷ Selbst die höchst verquollene Formulierung W. Eichlers in seiner Rede auf dem SPD-Parteitag 1954: „Aufbau einer solidarischen Gemeinschaft ohne Klassenegoismus“ reinigt sich von jedem Verdacht, sie könnte vielleicht doch die klassenlose Gesellschaft meinen, wenn man sie mit den aufgeregten Angriffen auf den „Glauben an einen Sozialismus als eine Art von Ersatzreligion“ in eine sinnvolle Verbindung bringt.

sozialistischen Kritik am Kapitalismus und dem gleichzeitigen Unterliegen unter seine „Faktizität“ (siehe S. 257) doch immerhin eine gewisse Hemmung erfahren, so ist durch sein Fallenlassen der Vertiefung dieses Widerspruches der stärkste Impuls gegeben. Selbst unter Außerachtlassung der großen Mängel der Theorie des „ethischen Sozialismus“ ist unter solchen ideologischen Bedingungen nicht zu vermeiden, daß sich auch zwischen dieser Theorie einer abstrakten Humanität und einem sich den kapitalistischen Gegebenheiten immer mehr unterwerfenden engen Praktizismus eine Kluft aufmacht und ständig vergrößert. Das ist allein schon daran zu erkennen, daß sich heute sogar zwischen der ganzen gesellschaftskritischen Stimmung, die noch Nelson auszeichnete, und der Labilität seiner heutigen Schüler eine Welt auftut.

Aber in nichts hat der „ethische Sozialismus“, der seit dem Ende des letzten Krieges Gelegenheit gehabt hat, seine Schlagkraft zu beweisen, schlimmer versagt, als gerade auf dem Gebiete, auf welchem er seine besondere Überlegenheit gegenüber dem Marxismus behauptete, nämlich auf dem Gebiete der ideologischen Werbung für den Sozialismus. Wenn heute so viel von der Notwendigkeit geredet wird, der Sozialismus möge eine „Volkspartei“ werden, d. h. über die Arbeiterschichten hinaus auch noch das Kleinbürgertum und verwandte Schichten ansprechen, so ist es nirgends klarer geworden als unter dem Patronat des „ethischen Sozialismus“, daß seine „missionarische“ Kraft sich in keiner Hinsicht mit der des Marxismus messen kann. Zur Zeit, da der Marxismus in der sozialistischen Bewegung Deutschlands noch herrschend war, waren tatsächlich breite Schichten des Kleinbürgertums dem Sozialismus gewonnen. Das heißt, daß sie nicht nur sozialistisch wählten, sondern weitgehend von der sozialistischen Gesinnung erfaßt waren. Gewiß hat inzwischen das Ansehen der marxistischen Lehre gelitten, und gewiß müßten heute ihre großen humanistischen Ideen, mit denen sich, wie die Erfahrung lehrt, noch immer die stärkste Wirkung erzielen läßt, ohne Etikette, d. h. unter Umständen und je nach dem Publikum, ohne als marxistisch deklariert zu werden, geschickt zur Grundlage einer ausgedehnten Schulungs-, Aufklärungs- und Propagandaarbeit gemacht werden.

Wenn wir uns soeben auf die Erfahrung beriefen, so mit dem vollsten Recht. Immer wieder hat es sich in jenen engen Sparten, die für eine marxistisch-sozialistische Arbeit übrigblieben, gezeigt, daß den großen humanistischen Ideen des Marxismus, die sich um die Enthüllung der letzten anthropologischen Wesenheit des Menschen (z. B. Rolle der Arbeit in der menschlichen „Natur“), um die Fragen der Selbstentfremdung des Menschen (z. B. der verheerenden Wirkung der kapitalistischen Arbeitsteilung) und der Aufhebung dieser Entfremdung und um die Frage einer wirklich freien Gesellschaft drehen, das allergrößte Interesse entgegengebracht wird. Die Wirkung dieser Ideen ist [263] dieselbe geblieben und läßt sich gerade da beobachten, wo dies am wenigsten erwartet wird: beim so sehr umwobenen Kleinbürgertum. Und das ist gar nicht verwunderlich, wenn man die Eigenart des kleinbürgerlichen Bewußtseins richtig einschätzt und verstehen lernt. Es ist von scharfsinnigen Beobachtern oft festgestellt worden, daß die typische Bewußtseinslage des Kleinbürgertums sich zusammensetzt aus einem starken Zuge zur materiellen Sicherheit und einer sentimental-utopischen Neigung, einer unbestimmten Sehnsucht nach einer vollendeteren Lebensform anzuhängen, in welcher besonders die Frage der Erhöhung und Vollendung der menschlichen Persönlichkeit, vor allem durch Zugänglichmachung und Aneignung der Bildungsgüter, eine große Rolle spielt. Im Durchschnitt ist sich der Kleinbürger seiner gesellschaftlichen Inferiorität noch bewußter als der Arbeiter, wengleich die Form dieses Gefühls eine vielfach andere, oft noch verdecktere und verzerrtere ist, leicht zu einer Überkompensation drängt, die aber nicht befriedigt, sondern beunruhigt und quälend wirkt. Deshalb fühlt sich der Kleinbürger durch „soziale Minderwertigkeitsgefühle“ noch mehr bedrängt als der Arbeiter. Es ist z. B. kein Zufall, daß in den Volkshochschulen überwiegend Kleinbürger anzutreffen sind, die sich in dem von ihnen oft eingestandenen Gefühl der Verlorenheit durch Aneignung der ihnen erreichbaren Bildungsgüter traumhaft für den Verlust an menschlicher Anerkennung schadlos zu halten versuchen. Wegen dieser Unausgeglichenheit und Widersprüchlichkeit des kleinbürgerlichen Bewußtseins sind die aus ihm erwachsenden ideologischen Gebilde unbestimmter und hohler, mehr in der Richtung des Sentimentalen und Philiströsen sich auslebende Träume und deshalb von jener relativen Gleichgültigkeit gegen eine scharfe Konkretisierung des Inhalts, daß sie leicht jeder politischen Lockung, auch der reaktionärsten, unterliegt, wenn diese nur den hohl-utopischen Sehnsüchten Rechnung zu tragen verspricht.

Jedoch ist es gerade wiederum die soeben geschilderte Eigenart des kleinbürgerlichen Bewußtseins, die es auch für die sozialistische Aufklärungsarbeit ansprechbar macht. In Polen z. B. bekennen sich nur 1,8 Prozent der jungen Menschen entschieden zum Marxismus, trotzdem sind 94,5 Prozent für die Sozialisierung der Großbetriebe²⁵⁸. Gewiß muß die Art und Weise der Begegnung mit dem Kleinbürgertum diesem klug und geschickt angepaßt sein. Aber unbezweifelbar bleibt, daß es gerade das humanistische Ideengut des Sozialismus ist, das auf das kleinbürgerliche Denken den stärksten Eindruck macht und hier, sofern m die entsprechende Form gebracht, auf den fruchtbarsten Boden fällt. Und wirksame humanistische Ideen von Wucht und Tiefe kennt nur die marxistische Lehre; die Tatsache, daß in den letzten Jahren zahlreiche Theologen dazu übergingen, sich eingehend mit ihnen zu beschäftigen, beweist dies schlagend. Die Möglichkeit der „missionarischen“ Ausnutzung der propagandistischen Kraft des marxistischen Humanismus für die Gewinnung des Kleinbürgertums zu verkennen würde nur bedeuten, die kleinbürgerlichen Massen dem bonapartistischen oder faschistischen Revoluzzertum, das ihre Unzufriedenheit glänzend auszunützen versteht, auszuliefern.

[264] Die „ethischen Sozialisten“, die heute in Partei und Gewerkschaft über so vieles zu entscheiden haben, müßten es nur auf eine Probe ankommen lassen, um sehr bald darüber belehrt zu werden, daß in einer freien Konkurrenz zwischen der marxistischen und der „ethischen“ Aufklärungsarbeit – in den Zeitschriften, Bildungsgemeinschaften und nicht zuletzt in den geplanten Parteischulen, von denen ganz besonders zu befürchten ist, daß sie einseitig dienstbar gemacht werden – die marxistische ihre gewaltige Schlagkraft bewahrt hat, weil sie genau das in der Beleuchtung der menschlichen Probleme trifft, was von den allermeisten arbeitenden Menschen eingesehen wird, sobald sie mit ihnen ernsthaft (und nicht scharlatanhaft, wie leider oft) in Berührung kommen.

Es gibt keinen größeren und gefährlicheren Irrtum als den, zu glauben, daß eine wirksame sozialistische „Mission“ sich stets an die gerade gegebenen Ideologien, die aus bestimmten materiellen Interessen der Arbeitenden entspringen, zu wenden habe. Gewiß muß sie das auch und wesentlich. Aber das Bewußtsein des Menschen ist vielschichtig, und das materielle Interesse ist diesem Menschen nur am meisten und am deutlichsten bewußt, während man ihm die übrigen Elemente seines Bewußtseins erst bewußt machen muß. Eine solche Art des Bewußtmachens der verborgenen, verdeckten und verdrängten Gefühle, Sehnsüchte und oft ins Utopische spielenden Hoffnungen – an die gerade der Faschismus glänzend anzuknüpfen verstand, wenngleich auf der Ebene ihres Mißbrauchs und der Irreführung ihrer Träger – gehört zu den wichtigsten Aufgaben einer geordneten und umfassenden sozialistischen „Mission“. Das Versagen des „ethischen Sozialismus“ in Hinsicht solcher „missionarischer“ Aufgaben der sozialistischen Bewegung erklärt sich nicht nur aus seiner theoretischen Unfähigkeit, mit dem Phänomen der Entfremdung fertig zu werden, sondern auch aus der Oberflächlichkeit und Phrasenhaftigkeit seines „Humanismus“, wofür übrigens nicht wenig bezeichnend ist, daß einzelne seiner Vertreter den Begriff des Humanismus als veraltet überhaupt ablehnen.

Der bürokratische Glaube, man müsse an die gerade vorhandenen „Interessen“ appellieren, wenn man mit den Massen in Kontakt kommen wolle, bejaht die in diesen Interessen sich äußernden Entfremdungselemente und betrachtet sie überdies so, als ob die ideologisch sich in einer ganz bestimmten Weise äußernden „Bedürfnisse“ wie das Kraut auf dem Felde gewachsen wären, ohne jeglichen Einfluß bestimmter gesellschaftlicher Mächte. Dieses bürokratisch-kontemplative Verhalten gegenüber den ideologischen Erscheinungen unserer Gesellschaft, dieses Nichtwissen und Nichtwissenwollen um die Bedeutung der eigenen Rolle in der Gestaltung des Massenbewußtseins – wobei die kontemplative, d. h. erst nachträglich und nachhinkend auf die „fertigen“ Erscheinungen eingehende Verhaltensweise zu den stärksten Kräften in der Fehlgestaltung dieses Bewußtseins zu zählen ist! – ergibt ein Verhältnis zur „Empirie“, durch welches der Schein entsteht, als ob die „fertigen“ Tatsachen Produkte übermenschlicher Kräfte wären. Dabei wird zumeist übersehen, daß das kontemplativ-„empirische“ und sofern aktiv gewordene, stets zu spät einsetzende Verhal-[265]ten mit zu den stärksten Faktoren gehört, die die soziale Erscheinungswelt, besonders die Bewußtseinshaltung des Volkes, den gegebenen Möglichkeiten entsprechend formen. Und diese Möglichkeiten sind nicht von der

²⁵⁸ J. Lubaszewski, Polens junge Generation, in: Der Monat, Mai 1963, S. 45.

eindeutigen mechanischen Determination, wie dies das nichtdialektische Denken glaubt; sie sind vielmehr Möglichkeiten der Variierbarkeit der Bewußtseinshaltung innerhalb des Kraftfelds klassenmäßig bestimmter und daher widerspruchsvoller ideologischer Auseinandersetzungen. Was aus diesen wird, welches konkrete Resultat sie zeitigen, hängt weitgehend von der Einsicht, Fähigkeit und der Aktivität der führenden Kader ab. Auch die kontemplative Passivität und die stets an die fertige „Empirie“ anknüpfende Scheinaktivität sind historische Kräfte von entscheidender, wenn auch hemmender Bedeutung. Oder anders ausgedrückt: Das scheinbar so realitätsnahe „empirische Beobachten“ des sozialen Geschehens und das daraus resultierende, stets verspätete Anknüpfen an die fertigen „Tatsachen“ ist die gefährlichste Form des Verfehlens der Wirklichkeit und bildet die beste Grundlage für das ungestörte Sichauswirken der bürgerlich-kapitalistischen Einflüsse auf die Bewußtseinsformung der Massen, d. h. die beste Grundlage für die Selbstausschaltung der fortschrittlich-demokratischen Kräfte aus dem Ringen um diese Bewußtseinsformung.

Es kommt darauf an zu erkennen, daß es ganz besonders der „ethische Sozialismus“ und die mehr oder weniger bewußt in seinem Fahrwasser segelnden gewerkschaftlichen und sozialistischen Funktionäre sind, die die „empirische“, in Wahrheit den Kategorien der Entfremdung wehrlos ausgelieferte Kontemplativität kultiviert haben. Die kontemplative „Aktivität“ schlägt auf jedem ihrer Schritte notwendig in den geschilderten Bürokratismus um, der sich gegen alle ernste Kritik glänzend zu sichern versteht und daher die marxistische Richtung in den Organisationen der Arbeitenden mit offenen und noch mehr versteckten Mitteln bekämpft, wo er nur kann.

[267]

Anhang

Eine ausgezeichnete Illustration zu unserem Nachweis, daß der „ethische Sozialismus“ längst die Idee der klassenlosen Gesellschaft fallengelassen hat und sich nur noch um eine Reform des Kapitalismus sorgt, ist der folgende Artikel, den wir dem Sozialdemokratischen Hauptorgan „Vorwärts“ vom 8. April 1955 entnehmen. Er betitelt sich „Wettbewerbsordnung in sozialistischer Sicht“. Wir geben ihn vollinhaltlich wieder:

„Grundsätzlich kennen die Sozialisten keine Alternative zwischen Marktwirtschaft und totaler Planwirtschaft. Diese beiden extremen Lösungen sind sie für sie unannehmbar. Die alten sozialistischen Forderungen – Freiheit und Gerechtigkeit – weisen einen anderen, einen dritten Weg, eine *Synthese von Wettbewerb und Planung*, die beide komplementäre Teile eines Wirtschaftssystems sein können. Wobei immer betont werden muß, daß diese beiden Fakten nicht das Ziel einer sozialistischen Wirtschaftspolitik sind, sondern immer nur das Mittel, das Steigen des Volkswohlstandes in einer freien Gesellschaft zu gewährleisten. Folglich steht einer solchen sozialistischen Wirtschaftspolitik das gesamte wirtschaftspolitische Instrumentarium vom Wettbewerb über Beeinflussung und Regulierung der Wirtschaft bis hin zum unmittelbaren Eingriff zur Verfügung. Ob diese Wirtschaftsordnung als ‚sozialistische Marktwirtschaft‘ (Alfred Weber), als ‚regulierte Marktwirtschaft‘ (Zorn, Dahrendorf) oder als ‚Marktwirtschaft von links‘ (Böhm) bezeichnet wird, immer stellt sie eine *Kombination von Wettbewerb und Planung* dar, deren Verwendung als wirtschaftspolitisches Mittel der gegebenen Situation entspringt, nach dem in das Dortmunder Aktionsprogramm der SPD übernommenen Grundsatz: ‚Wettbewerb soweit wie möglich, Planung soweit wie nötig.‘

Aus diesem Grundsatz ist zunächst eindeutig zu entnehmen, daß die Annahme, die Sozialisten seien Gegner der Marktwirtschaft, falsch ist. Allerdings erscheint es notwendig, darauf hinzuweisen, daß der Aktionsradius des freien Wettbewerbes als spezielles Merkmal der Marktwirtschaft nur etwa 30 bis 40 Prozent des Sozialproduktes innerhalb unserer Volkswirtschaft umfaßt (Agartz, Kongreß des DGB, Frankfurt 1954), d. h., daß ihm in unserem Wirtschaftsraum rein quantitativ nicht die Bedeutung [268] zukommt, die ihm von neuliberaler Seite heute noch gern zugesprochen wird. In dem verbleibenden Sektor jedoch sollen alle Möglichkeiten ausgeschöpft werden, um die Wettbewerbsordnung und eine gesunde Konkurrenz zu erhalten, weil ‚niemand an einem scharfen Wettbewerb der Unternehmer auf den Verbrauchsgütermärkten ein größeres Interesse hat als der deutsche Arbeiter als Konsument. Wir sind aus diesem Grunde für Schutz und Förderung des Leistungswettbewerbs und für Zerschlagung der alten Preis- und Marktverträge‘ (Schiller, Parteitag der SPD 1950 in Hamburg).

Innerhalb dieses Bereiches aber, in dem also eine Konkurrenzwirtschaft für möglich und notwendig erachtet wird, sind die Sozialisten im Grunde weit konsequentere Verfechter einer Wettbewerbsordnung als die Neuliberalen, weil Deutschland als klassisches Land der Monopole aus der geschichtlichen Erfahrung heraus nicht gerade ein günstiger Boden für den Wettbewerbsgedanken ist. Deshalb bedarf es einer *staatlichen Wettbewerbspolitik*, wie das im Aktionsprogramm ausdrücklich festgelegt ist. Die Sozialisten begnügen sich jedoch nicht mit negativen Maßnahmen (Kartellgesetze mit Verbots-, Mißbrauchs- oder Erlaubnisvorbehaltungscharakter), sondern, und das erscheint in diesem Zusammenhang besonders wesentlich, sie wollen diese negativen durch eine ganze Reihe positiver Maßnahmen ergänzt wissen. Dazu gehören als Beispiele die Förderung und Sicherung der Bilanzierungs- und Publikationsvorschriften innerhalb des Gesellschaftsrechtes, die Erhöhung der Markttransparenz durch eine Preis- und Qualitätsauszeichnungspflicht, eine Beschränkung übertriebener Werbeaufwendungen, sofern diese zu Lasten der Produktivität und Rationalität gehen, und vor allem eine Förderung der Vielfalt der Unternehmertypen.

Dieser Katalog kann keinen Anspruch auf Vollzähligkeit erheben. Bei veränderter wirtschaftspolitischer Situation werden sich immer wieder neue Möglichkeiten und Notwendigkeiten einer weiteren Förderung des Wettbewerbes ergeben. Eindeutig geht aus dieser Aufzählung hervor, daß alle diese sogenannten positiven Maßnahmen dem Wettbewerbsgedanken förderlich und dienlich sind; zugleich ist aber unbestritten, daß sie außerdem mehr oder weniger der Privatinitiative der Unternehmer

einen Zügel anlegen, um ihn auf das Feld der freien Konkurrenz zu steuern. Die Inkonsequenz der Neuliberalen, die offensichtlich einer Förderung des Wettbewerbs nur solange das Wort reden, wie derselbe dem Unternehmer annehmbar und bequem erscheint, liegt also auf der Hand.

Noch sind in den Augen vieler Neuliberaler die privatwirtschaftlichen und nicht nach dem Erwerbsprinzip arbeitenden Betriebe nicht ‚marktkonform‘. Aber abgesehen von der totalen Gemeinwirtschaft des kommunistischen Systems ist der Dualismus der Wirtschaftssysteme in *einer* Wirtschaftsordnung geschichtlich gewordene Tatsache (Ritschl, ‚Gemeinwirtschaft‘). Gerade die Selbsthilfe-Organisationen sind – [269] in echter unternehmerischer Initiative aufgebaut – ein gesundes Gegengewicht gegen das kapitalistische Erwerbsdenken. Weißer und Ritschl weisen überzeugend nach, daß in der Marktwirtschaft durchaus privatwirtschaftliche und gemeinwirtschaftliche Betriebe nebeneinander existieren können und daß für gewisse Großaufgaben öffentliche und gemischt öffentlich-freigemeinwirtschaftliche Unternehmungen besonders geeignet sind (Zuider-See). Der Hecht im Karpfenteich des Preismechanismus zu sein, gehört zu den besonderen Aufgaben der Konsumgenossenschaften.

Mit dieser Forderung nach einer Vielfalt der Unternehmertypen entfällt eine alte sozialistische Forderung: ‚sozialisiert werden muß, was dazu reif ist‘, von selbst. Damit ist ein entscheidender Schritt vom Sozialismus kommunistischer Prägung zum demokratischen Sozialismus getan. Um überhaupt eine Wirtschaftspolitik unter dem Motto: ‚Wettbewerb soweit wie möglich, Planung soweit wie nötig‘ im Interesse aller Angehörigen einer Volkswirtschaft führen zu können, ist ein *National-Budget* zu entwickeln. Es bildet sozusagen die *Grundlage*, um einmal als notwendig erachtete Eingriffe in den Wirtschaftsablauf im richtigen Umfang und an der richtigen Stelle vornehmen zu können. Die früheren Bilanzen (Zahlungs- und Handelsbilanz, Volkseinkommen) werden damit zu einem geschlossenen *Kostensystem* ausgebaut, in dem die großen Strömungsvorgänge einer Volkswirtschaft erfaßt werden. Aus den Vergangenheitszahlen der Produktion, der Ein- und Ausfuhr, des Einkommens, des Sparens und der Investitionen werden die zukünftigen Ziffern auf Grund von Erfahrungen und Schätzungen ermittelt. So ist es zum Beispiel möglich, die notwendigen Investitionen in ihrem Umfang, ihrer Rangordnung und Verwendung in den Gesamtplan mit einzubauen. In Westdeutschland wird vom Statistischen Bundesamt und von einigen wirtschaftswissenschaftlichen Institutionen eine *volkswirtschaftliche Gesamtrechnung* aufgestellt; ob sie allerdings die Grundlage unserer heutigen Wirtschaftspolitik darstellt, ist nicht zu ersehen.

Diese Methode wird in den skandinavischen Ländern, in England, in den USA und in Holland seit langem angewandt. Nur auf der Grundlage eines solchen National-Budgets ist eine Koordination aller notwendigen wirtschaftspolitischen Maßnahmen notwendig. Diese volkswirtschaftliche Gesamtrechnung ist keine Staatswirtschaft, sondern ist als Vorentscheidung darüber zu betrachten, wieviel vom Volkseinkommen *gespart*, wieviel *konsumiert* und wieviel schließlich *investiert* werden soll.

So bedeutet eine Wettbewerbsordnung aus sozialistischer Sicht nichts anderes als eine Koordination von privatwirtschaftlicher Rentabilität und volkswirtschaftlicher Rationalität, d. h. die Vorzüge einer marktwirtschaftlichen Ordnung dürfen nicht nur den Unternehmern, sondern müssen der Gesamtheit zugute kommen.“

Von der Notwendigkeit der Aufhebung der Klassen ist also nicht mehr die Rede, nicht ein-[270]mal mehr im Sinne eines fernen Zieles. Daß Planwirtschaft unter der Voraussetzung der reichhaltigsten Versorgung mit Konsumgütern (welche Voraussetzung in den östlichen Ländern nicht erfüllt war) sich durchaus nicht, wie die „ethischen Sozialisten“ der Welt einreden wollen, „unweigerlich bürokratisieren muß“, habe ich in meiner Schrift „Das Wesen und die Rolle der stalinistischen Bürokratie“ ausführlich dargelegt. Es wäre an der Zeit, wenigstens die Formen der demokratischen Ausweitung der Rechte des Volkes über das im Kapitalismus bekannte Maß hinaus zu studieren, durch die Planwirtschaft und sozialistische Demokratie sich als vereinbare Größen erweisen würden. Statt dessen studiert man die Formen des „Sozialismus“ *im* Kapitalismus. Dem echten Sozialismus geht es aber um die klassenlose Gesellschaft, in der allein der Mensch als Mensch (!) frei werden kann. Wer ihre Möglichkeit bezweifelt, sollte sich nicht Sozialist nennen.

Namensverzeichnis

- Adamow* 43
Adorno, Th. W. 9, 35, 43, 105 f., 107 f., 109, 152, 174
Agnoli, J. 213
Ahrendt, H. 39, Note 31
Albert, H. 99 f.
Allers, R. 161
Anders, G. 63, 108, 123, 124
Aristoteles 24
Augustinus 160, 24

Balzac, H. 150
Beaumarchais, C. de 16
Bebel, A. 176
Beckett, S. 11, 28, 41, 43, 73, 108
Bednarik, K. 145, 149, 184, 201 f., 210
Bergson, H. 61
Bernstein, E. 219, 225
Bezold, F. v. 95
Bismarck, O. v. 59 f.
Bloch, E. 73
Bollnow, F. O. 129
Bosch, H. 77
Beauvoir, S. de 123
Brakemeier, H. 7
Brecht, B. 15, 28, 43
Briefs, G. 153, 161 f., 190
Burckhardt, J. 223
Burke, E. 190

Camus, A. 109
Carlyle, Th. 190
Childe, G. 72
Chrysostomus 24
Cohen, H. 81
Condorcet, A. 143
Cromwell, O. 25

Dahrendorf, R. 10, 257 ff.
David, H. 219
Demetz, P. 90 ff.
Diderot, D. 16, 17 ff., 20
Dilthey, W. 81
Dirks, W. 55
Disraeli, B. 59
Dubreuille, H. 169
Dürrenmatt, F. 43
Duvernell, H. 122

Eichler, W. 242, Note 257
Einstein, A. 189

Emrich, W. 43
Engels, F. 50, 51, 68, 69, 78, 82 ff., 88, 89, 90 f., 111 f., 173, 223, 239, 242, 250 ff.
Erasmus v. Rotterdam 143

Fetscher, I. 89
Fichte, J. G. 255
Freud, S. 68 ff., 70
Freyer, H. 189
Friedmann, G. 185, 186, 192
Fries, J. F. 255

Gauguin, P. 77
Gehlen, A. 72
Gide, A. 43
Gneist, R. 162
Goethe, J. W. 27 f., 150, 160
Gontscharow, I. A. 17, 19 ff.
Gorki, M. 16

Habermas, J. 105 f.
Hauff, W. 16
Hauptmann, G. 28
Hegel, G. W. F. 16, 23, 24, 25, 28, 124, 133, 158, 175
Heidegger, M. 40, 155
Heine, W. 219
Heinse, W. 74
Helvétius, C. A. 48, 243
Hershey, L. B. 184
Heydorn 149
Holbach, P. H. v. 243
Hölderlin, F. 94
Holthusen, H. E. 15, 95
Holz, A. 28
Holz, H. H. 43
Hombres, J. 95
Horthy, N. 109
Huch, R. 95

Ibsen, H. 150
Ionesco, E. 43

Jens, W. 43, 61
Jung, C. G. 70
Jünger, E. 96
Kafka, F. 77, 108
Kaiser, G. 11, 16
Kant, I. 23, 25, 243, 255
Kayser, W. 78
Keiter, F. 71

- Kelsen, H.* 95
Kennedy, J. F. 98
Kierkegaard, S. 81
Klaus, G. 88
Kleining, G. 122
König, R. 10, 145
Kojève, J. 169
Kühn, H. 70

Lassalle F. 60
Leber, G. 192
Lenin, W. I. 111
Lenk, K. 107, Note 120
Leonardo da Vinci 47
Lessing, Th. 17, 20
Linguet 144
Locke, J. 23, 25
Lohmar, H. 184
Löwith, K. 51
Lukács, G. 29, 36, 42, 50, 76 f., 94 f., 108, 109, 124, 165 ff., 199 f., 207, 240, 246, 249, Fußnote 118, Fußnote 234
Luther, M. 160

Macke, A. 77
Man, H. de 225
Mannheim, K. 48, 208
Marcuse, H. 23, 71
Marinetti, F. T. 43
Marsilius von Padua 17, 25
Marx, K. 24, 28 f., 32 f., 36, 38, 42, 48, 50 ff., 67, 68, 69, 78, 81 ff., 97, 111, 114, 118, 134, 146, 163, 166, 175, 177, 178, 180, 188, 226, 237, 239, 240, 241 f., 246, 249 ff., 258 f., Note 156
Mayo, A. 169
Mehring, F. 90, 234
Mills, C. W. 108, 122, 192
Milton, J. 25
Montesquieu, Ch. de 52, 243
Moore, H. 122
Morus, Th. 161
Mosca, G. 9, 123
Muschg, W. 43

Nell-Breuning 120
Nelson, L. 219, 221, 222, 231 ff., 240, 242 ff.
Nietzsche, F. 81

Ortega y Gasset, J. 123, 134

Pareto, W. 9, 123

Petty 52
Pferdmenges, R. 119
Plechanow, G. W. 90
Plivier, Th. 144
Poincaré, H. 231
Popitz, H. 192
Popper, K. R. 35
Priestley, J. 78
Pritzkoleit, K. 119
Proust, M. 61

Quesnay, F. 52
Ramm, Th. 89
Ranke, II. 211
Reding, M. 84
Riesman, D. 8, 120, Note 34
Rilke, R. M. 95
Rousseau, J. J. 143, 144
Sartre, J. P. 43 f., 109, 169
Scheler, M. 47
Schelsky, H. 145, 184, 189
Schiller, F. 20, 29, 67, 76, 77, 144, 150
Schlegel, F. 74
Schmidt, A. Note 112
Scholochow, N. 16
Schön, Th. v. 23, 25, 143
Schopenhauer, A. 81
Schumacher, K. 254
Shakespeare, W. 150
Simmel, G. 9, 124
Spengler, O. 83
Spinoza, B. 237
Stammler, R. 95
Starkenburg, H. 91
Steinbüchel, Th. 242
Sweezy, G. 108

Taine, H. 190
Thomas von Aquin 24
Thurnwald, R. 70
Tillich, P. 43, 157 f., 195, 242
Toennies, F. 9
Tolstoj, L. 15, 150
Topitsch, E. 97 ff., 107
Toynee, A. J. 83
Troeltsch, E. 9

Veblen, Th. 133
Vico, G. 237
Vollmar, G. v. 219

Waryński, S. 97

Weber, M. 9, 121, 178, 200

Weinstock, H. 159 f.

Weisser, O. 256 f.

Wetter, G. 88

Wieland, Ch. M. 24

Wiese, L. v. 120, 122

Wieser, A. 68

Wurzelbacher, H. 192

Zola, E. 16, 28