

**Stanislaw Waryński: Die Wissenschaft von der Gesellschaft**

Umriß einer Methodenlehre der dialektischen Soziologie

Verlag A. Francke AG. Bern 1944

Autorisierte Übersetzung aus dem Polnischen von Kazimierz Malecki

[5]

*ELA FISZER*

*zugeeignet*

[11]

**Geleitwort**

[13]

*Als im Jahre 1926 die „Principles of Sociology“, das Hauptwerk des bekannten nordamerikanischen Soziologen Edward Alsworth Ross, in deutscher Sprache erschienen, sah sich Leopold von Wiese veranlaßt, in einem Geleitwort Ross den deutschen Forschern gegenüber in Schutz zu nehmen, ja sogar zu entschuldigen. Wiese macht auf die Besprechung aufmerksam, die diese Arbeit durch Steinmetz in der holländischen Zeitschrift „Mensch en Maatschappij“ erfahren hat und wo die oft etwas krassen Mängel einer rein empirisch utilitaristisch eingestellten Soziologie mit „Scharfe und Humor“ aufgedeckt werden. Aber trotzdem glaubt der Kölner Gelehrte, daß dieses Buch geradezu Segen stiften könne, denn Ross besitze alle diejenigen Eigenschaften, „die dem idealistischen, universalistischen, mit Erkenntnistheorie, methodologischem Zweifel und Systemwut genährten teutonischen Gelehrten fehlen“, und der Amerikaner stehe mit den großen „Vorzügen eines gesunden, wirklichkeitsfrohen Realisten mit festen Füßen auf dem sichern Grund der Erde“. Ross kenne den „Selbstzweck wissenschaftlicher Erkenntnis nicht“, und gerade der Umstand, daß er von den Verstiegheiten und überkünstlichen Studierweisheiten nichts wisse und der Praxis den Vorzug gebe, sei fruchtbar und wichtig in heutiger Zeit. Und Wiese fordert eine Soziologie, die vorab nicht als Philosophie, sondern als praktische Wissenschaft sich betätige.*

[14] *Diese Forderung ist, ebensowenig wie die anklägerische Zweiteilung, nicht von ungefähr. Seit Spencers System und Methode sich auf dem Kontinent auswirkten, ist die Kluft zwischen Theorie und Praxis in der Gesellschaftswissenschaft immer größer geworden. Macht sich auf der einen Seite ein abstrakter Rationalismus breit mit der Konsequenz, daß die Form sich entleert und inhaltslos wird, so wird auf der anderen Seite die Empirie, allzu unbelastet von Erkenntnistheorie und kritischer Zielsetzung, die alleinige Basis der Forschung; sei es, daß sie, wie bei den Vulgärmarxisten, einer kurzfristeten und oft simplen Tagespolitik dient, sei es, daß sie, verbrämt mit undurchsichtigen Theoremen, durch neuromantische Ideologen mißbraucht wird. Vermag jedoch einerseits der entleerte Rationalismus des Spätbürgertums durch bestechende Konstruktionen hie und da noch den Anschein lebendiger Wissenschaft erwecken, so ergibt sich andererseits bei näherer Prüfung, daß all die Systeme der Universalisten, Mythosanbieter und Psychologen einer modernen, nationalökonomisch-soziologischen Kritik kaum standhalten: Die großen Worte entpuppen sich des öfters als Phrasen, ja sie geben sogar fragwürdigen Staats- oder Gesellschaftssystemen den „theoretischen Fundus“: Mißbrauch und Schicksal der Spann, Pareto und de Man ist heute vor aller Augen.*

*Verlangen aber die gegenwärtigen Tage nicht nach einer konstruktiven Gesellschaftswissenschaft? Wird die Nachkriegszeit mit ihrer ungeheuren Problematik nicht schwerwiegende Fragen an die Soziologie stellen und positive Lösungsvorschläge verlangen? Darf nicht gesagt werden, daß, wie noch selten in der menschlichen Geschichte, die „Wissenschaft von der Gesellschaft“ berufen ist, eminent [15] wichtige Beiträge zu leisten? Wie steht es aber um ihre Möglichkeiten? Vermag sie Anweisungen zu geben, die sowohl den tatsächlichen Gegebenheiten Rechnung tragen und zugleich aufbauend in die Zukunft weisen?*

*Nichts wäre schlimmer für das Europa der kommenden Jahre, als wenn ein gewisser amerikanischer Utilitarismus sich breitmachen könnte und dadurch eine wirkliche Änderung – daß diese notwendig ist, darüber sind sich fast alle Einsichtigen einig – durch eine nur auf den Tag berechnete Zweckmäßigkeitpolitik verunmöglichte. Neues Chaos wäre in absehbarer Zeit zweifellos die Folge. Aber ebenso schlimm wäre eine durch Eigenkritik ungetrübte rationalistisch-romantische Synthese von Vergangenheit und Gegenwart – sie braucht nicht im Ständestaat des Mittelalters zu fußen, sie kann auch von einem „liberalen Theoretiker“ wie Röpke vertreten werden –, denn die zahlreichen theoretischen Ungereimtheiten und Widersprüche würden sich in der Praxis als Scheinlösungen und Eintagsfliegen entpuppen, und der propagierte Optimismus würde in Mutlosigkeit umschlagen.*

*Wie aber, wenn auch Positivismus und Metaphysik die anstürmenden Mächte nicht zu bändigen und umzuleiten vermögen? Sicher ist, daß sowohl der Behaviorismus wie die metaphysisch orientierte Soziologie mit vorgefaßten Programmen an die Gegebenheiten des Lebens herangehen, ohne grundlegende, wirklich existente Zusammenhänge zu finden. Beide übersehen die Tatsache, daß sich die geschichtliche Wirklichkeit selbst geschichtlich bewegt und auf ihre Veränderung hindrängt. Soll deshalb diese Wirklichkeit erfaßt werden, so muß die Bewegung erkannt werden, die Triebkraft; erst dann wird die gesellschaftliche Wirklichkeit im [16] Moment des Bewußtwerdens selbst zur Praxis. Dann aber stellt sich die Frage nach der Zukunft des Ganzen, genauer formuliert, nach der Zukunft der industriellen Gesellschaft der Gegenwart, und deren Beantwortung hat die eine gewichtige Voraussetzung: fundiertes Wissen um diese industrielle Gesellschaft selbst, Wissen um Kapitalismus und Sozialismus und deren Gegensätzlichkeit und Abhängigkeit, um deren Stellung im Gesamthaften der Gesellschaft. Aber welche Methode ermöglicht hier das Arbeiten mit streng wissenschaftlichen Kriterien? Daß der einseitige, jeder Erkenntnistheorie abholde Empirismus ebensowenig auszurichten vermag wie der heute inhaltlos gewordene, mit abstrakten Formeln arbeitende Rationalismus oder der metaphysisch drapierte Irrationalismus, ist durch die jetzige Situation der Soziologie deutlich geworden.*

*1931 gab Otto Neurath, der hervorragende Wiener Theoretiker, seine Programmschrift „Empirische Soziologie“ heraus. Mit scharf pointierter antitheologischer und antimetaphysischer Spitze polemisiert er entschieden gegen jedes Unternehmen, die künstliche Trennung von „erklärender“ und „verstehender“ Wissenschaft weiter aufrechtzuerhalten. Die prinzipielle Scheidung zwischen natur- und geisteswissenschaftlicher Erkenntnis sieht er als ein Verhängnis an, und er zögert nicht – trotz seiner bürgerlichen Einstellung – im „Historischen Materialismus“ den „geschlossensten aller bisherigen Versuche“ zu erblicken, „eine streng wissenschaftliche, unmetaphysische, physikalistische Soziologie zu schaffen“.*

*Daß diese Ansicht im nichtmarxistischen Lager bis heute vereinzelt blieb, hat seine Gründe. Abgesehen davon, daß Herkunft, Tradition und Umgebung es dem bürger-[17]lichen Forscher nicht leicht machen, sich mit dem „Historischen Materialismus“ in möglichst unpolemischer, das heißt fruchtbarer Weise zu beschäftigen, ist es allein schon das Wort „Materialismus“, das zahlreiche Gemüter heutigentags davon abhält, sich mit der Sache eingehend zu befassen. Schon die modisch gewordene Identifizierung des 19. Jahrhunderts – dessen Verhöhnung gegenwärtig zum guten Ton gehört – mit einem materialistischen Geiste, der in seiner philosophisch-wissenschaftlichen Einstellung einer rein mechanistisch-kausalen, eben „ungeistigen“ Weltanschauung das Wort geredet und zugleich einer krassen, grob materialistisch eingestellten Lebenshaltung weiter Kreise Vorschub geleistet, schon diese oberflächliche Identifizierung allein genügt, um alles, was mit „Materialismus“ irgendwie verbunden ist, als unmöglich, primitiv und veraltet in leichtfertiger Weise abzutun. Daß aber der Begriff „Materialismus“ selbst eine gewisse Wandlung seit Helvétius und Holbach, ja seit Feuerbach und Büchner durchgemacht hat, das wird von den gegenwärtig so zahlreichen, unter der Losung „Kampf dem Materialismus“ fechtenden Agitatoren bewußt oder unbewußt verschwiegen: deutliches Symptom der herrschenden demagogischen Simplifizierung aller Dinge.*

*Als sich mit dem Beginn des 20. Jahrhunderts ein neues physikalisches Weltbild abzuzeichnen begann und die genialen Entdeckungen Einsteins, Plancks und de Broglies bewiesen, daß die Thesen des mechanistisch-kausalen Materialismus unzulänglich sind für die Erfassung der Naturvorgänge, schien*

*auf weltanschaulicher Basis der Kampf des Materialismus mit dem Idealismus endgültig mit einem Siege des letzteren entschieden zu sein. Daß aber nur ein [18] veralteter, bereits seit fünfzig Jahren überholter Materialismusbegriff tödlich getroffen war, mußte im Wirrwarr der Meinungen erneut klargelegt werden. Es war Lenin, der im Jahre 1908 in seiner Polemik gegen Mach eindeutig die moderne Auffassung des „Materialismus“ folgendermaßen umriß: „Die neue Wellentheorie besagt nicht: die Materie ist verschwunden. Die Materie verschwindet, heißt: es verschwindet jene Grenze, bis zu welcher wir bis anhin die Materie kannten, heißt: unsere Kenntnis reicht tiefer; es verschwinden solche Eigenschaften der Materie, die früher als absolut, unveränderlich, ursprünglich gegolten haben und die sich nunmehr als relativ, nur einigen Zuständen der Materie eigen sich entpuppen. Denn die einzige ‚Eigenschaft‘ der Materie, an deren Anerkennung der moderne philosophische, das heißt der dialektische Materialismus geknüpft ist, ist die Eigenschaft, objektive Realität zu sein, außerhalb unseres Bewußtseins zu existieren.“ Daß dadurch weder die Entdeckung de Broglies von der Doppelnatur des Lichtes – das Licht ist nicht nur Welle, sondern auch Korpuskel –, noch das Komplementaritätsprinzip, Bohrs in Gegensätzlichkeit zum „Materialismus“ geraten, ist evident; im Gegenteil, ist es doch gerade der „Dialektische Materialismus“, der diese neuen, bahnbrechenden Entdeckungen von den gegenpoligen Erscheinungs- und Existenzformen, der Doppelnatur, verständlich macht und somit den alten, seit der griechischen Antike herrschenden diesbezüglichen Dualismus aufhebt. Der Einwand, der „Materialismus“ sei veraltet, wirkt mehr als nur hinfällig und zeugt von Unkenntnis der Fakten.*

*Aber noch ein dritter Grund ist es, der es dem bürgerlichen Forscher erschwert, sich mit dem „Historischen Ma-[19]terialismus“ zu befassen: es ist der „Historische Materialismus“ selbst, der gewisse Hürden um sich baut, die zu überspringen sind. Schon dessen Voraussetzung, der „Dialektische Materialismus“, verlangt eine größere Denkleistung: die Kenntnis von Hegels dialektischer Logik. Der bekannte Ausspruch: „Man kann das Kapital von Marx nicht ganz verstehen, wenn man nicht die Logik Hegels durchstudiert und begriffen hat“, behält grundsätzlich seine Gültigkeit, und es ist bezeichnend für die herrschenden Schwierigkeiten, daß Karl Marx selbst einmal den Plan faßte, Hegels dialektische Logik einem größeren Leserkreis durch verständliche Darstellung zu vermitteln. „Man muß schon Hegelianer sein, um es werden zu können“, dieses Verlangen einer „medias in res“ macht den Zugang zum dialektischen Denken nicht leicht. Daß bei Nichtachtung all dessen gröbste Irrtümer entstehen, beweisen nicht nur die meisten Bücher der bürgerlichen Kritiker am Marxismus während der letzten hundert Jahre, sondern ebenso sehr zahlreiche Werke marxistischer Observanz. Immer wieder darf Friedrich Engels zitiert werden, der in einem Brief an Konrad Schmidt vom 27. Oktober 1890 schrieb: „Was den Herren fehlt, ist Dialektik. Sie sehen stets nur hier Ursache, dort Wirkung. Daß dies eine hohle Abstraktion ist ... daß hier nichts absolut und alles relativ ist, das sehen sie nun einmal nicht, für sie hat Hegel nicht existiert ...“*

*Charakteristisch ist hierfür die Auffassung, der „Historische Materialismus“ sei eine ökonomische Psychologie, und die Willensmotive des menschlichen Handelns seien direkt von wirtschaftlichen Interessen diktiert, eine Auffassung, die z. B. Russell, de Man und Bernstein vertre-[20]ten. Sie ist ausgesprochen Ergebnis einer liberalistischen Interpretation, ein typisches Kind der Zeit, denn für diesen Liberalismus ist der „Erwerbstrieb“ das wesentliche oder einzige Motiv menschlichen Handelns. Ökonomie ist aber für den „Historischen Materialismus“ nicht subjektiv psychologisches Motiv, sondern eine objektive Bedingung der menschlichen Lebenstätigkeit. Der „Historische Materialismus“ ist keine psychologische Theorie – wie de Man vermeint –, im Gegenteil, er hat nur wenige psychologische Voraussetzungen: nämlich die, daß es die Menschen sind, die ihre Geschichte machen, daß es deren Bedürfnisse sind, die das Handeln und Fühlen der Menschen motivieren und daß diese Bedürfnisse im Laufe der gesellschaftlichen Entwicklung steigen und daß dieses Steigen der Bedürfnisse eine Bedingung für die steigende wirtschaftliche Tätigkeit darstellt. Diese wird aber hervorgerufen durch das vorher erreichte Niveau der ökonomischen Produktion. Weder Marx noch Engels machten Aussagen über Inhalt und Mechanismus der menschlichen Triebwelt, denn es stand ihnen damals gar keine wissenschaftliche Psychologie zur Verfügung. Daß diese erst durch die moderne Wissenschaft, besonders durch die Psychoanalyse geliefert worden ist, hat seine historischen Gründe, daß anderseits die Psychoanalyse die Gesamtauffassung des „Historischen Materialismus“ an einer ganz*

*bestimmten Stelle zu bereichern vermag – nicht zu ersetzen oder wegzudrängen –, steht außer Zweifel: Sie vermittelt eine umfassendere Kenntnis einer der im gesellschaftlichen Prozesse wirksamen Kräfte, nämlich der Beschaffenheit des Menschen selbst, seiner „Natur“.*

*Auf die näheren Umstände, warum diesbezüglich bis [21] heute nur selten eine fruchtbare Zusammenarbeit zustande kam, kann hier nicht eingegangen werden. Tatsache ist, daß während die „Ökonomen“ die Psychoanalyse als reinen Individualismus ablehnten (in übergroßer Angst um ihre Position und in verständlicher Abwehr gegenüber falschen Anmaßungen der Psychoanalytiker selbst), so die letzteren – man denke u. a. an die Arbeiten Kolneis, Vergins, Reiks, Roheims, ja selbst Freuds – durch ihre Verabsolutierung der bürgerlichen Gesellschaft und der bürgerlichen Familie wie durch ihren Totalitätsanspruch, die heutige Gesellschaft mittels ihrer individualistischen Methode grundlegend ändern zu können, sich gewissermaßen isolierten und in eine Sackgasse begaben.*

*Jedoch die Zeit drängt, und auf beiden Seiten muß eine Überprüfung der Positionen vorgenommen werden; gleichzeitig sind aber auch auf beiden Seiten Köpfe am Werk, die unbefangen und mit gründlichem Wissen an ihre eigene und die gemeinsame Sache herangehen, an die Aufgabe, der heutigen Gesellschaft aus dem Chaos einen Ausweg zu zeigen, der die Errungenschaften der modernen Wissenschaften benutzt und ausweitet und zugleich wissenschaftlich einer Kritik standhält. Und dank gewisser Umstände besitzt heute die Schweiz einen unerwarteten Vorsprung. Hier ist es möglich, jenseits der Kämpfe der Nationen und Völker, auf wahrhaft europäischer Basis, Wissenschaftler verschiedener Länder und verschiedener Ansicht zu Worte kommen zu lassen.*

*Stanisław Waryński ist von Geburt Pole, als Schüler aber gleichermaßen Max Adler, dem Österreicher, wie Georg von Lukács, dem Ungarn, verpflichtet. Von Max Adler übernimmt er vor allem das gut ausgewiesene Wis-[22]sen um die soziologischen Probleme, die fortwährende Fragestellung, und, nicht ganz zum Vorteil der Arbeit, den etwas schwerfälligen Stil. Von Lukács kommt die richtige Einsicht in das Wesen der Dialektik, die genaue Kenntnis des „Historischen Materialismus“ wie auch der deutschen Soziologie, vor allem aber die „Selbstkritik“ und die Unabhängigkeit des Urteils. Für letzteres zeugen die ausführlichen Thesen gegen Max Adlers Auffassungen und eine leise angebrachte Kritik an Lukács selbst. Andererseits jedoch setzt ihn gerade seine Freiheit gegenüber seinen Lehrern in Befangenheit gegenüber dem sonst von ihm bekämpften Rickert: Waryńskis Stellungnahme zur Naturdialektik ist trotz allem noch verhaftet in der Trennung von Natur- und Geisteswissenschaften und geht hinter Otto Neurath, ja sogar hinter Friedrich Engels' „Ludwig Feuerbach“ zurück. Diese Trennung, vorab Kantischer Herkunft, zuletzt aber fundiert in der religiösen Anschauung, daß dem Menschen mit seiner „unsterblichen Seele“ eine gesonderte, von der übrigen Natur absolut und streng geschiedene Stellung zukomme und somit die Geschichte der menschlichen Gesellschaft sich von der übrigen materiellen, „ungeistigen“ Natur strikte unterscheidet, verdichtet sich bei Rickert in der Unterscheidung von monothetischen und idiographischen Wissenschaften, von Natur- und Geisteswelt. Die Tatsache zwar, daß eine wissenschaftliche These einer religiösen Vorstellungswelt entspringt, ist an sich kein Grund zur Verurteilung, aber der vorliegende Sachverhalt erfordert heute eine möglichst eingehende Überprüfung der Fakten. Besteht nicht doch zu Recht der Satz von Karl Marx, daß die Natur des Menschen geschichtlich und die Geschichte des Menschen natürlich sei? Bestehen [23] tatsächlich gewichtige Anhaltspunkte, die von vorneherein erlauben, die Dialektik in der Naturgeschichte zu verneinen? Wird nicht in neuester Zeit in vermehrtem Maße die dialektische Forschungsmethode bewußt – oder auch unbewußt – in den Naturwissenschaften angewendet? Daß die Beantwortung dieser zweifellos wichtigen Fragen etwas abseits der vorliegenden soziologischen Arbeit liegt, ist evident; andererseits ergibt sich aber die notwendige Schlußfolgerung, daß die Anschauung, Dialektik existiere nur innerhalb der Menschheitsgeschichte, konsequenterweise die Naturwissenschaft der Mechanistik ausliefert. Die letztere vermag jedoch dem heutigen Stand der Forschung eben nicht mehr zu genügen, und in weiterer Verfolgung der Ablehnung wird erneut eine gewisse Dunkel- und Rumpelkammer betreten, von der auch Waryński nichts wissen will.*

*Ebenfalls ist ihm der Versuch einer exakten Bereinigung des Ideologiebegriffes nicht restlos geglückt. Obschon Schüler von Lukács, der bekanntlich der „Entfremdung“ subtile und tiefschürfende Studien widmete, vermag Waryński nicht genug zu verdeutlichen, daß mit der Aufhebung gerade dieser*

„Entfremdung“ – der Entfremdung des Bewußtseins von der Wirklichkeit – die Ideologie aufhört, Ideologie zu sein. Daß sich anläßlich der betreffenden Auseinandersetzung eine etwas unhistorische, leicht utopistisch gefärbte Denkweise geltend macht, ist allerdings wiederum nicht von ungefähr und verrät die Abhängigkeit eben auch von Lukács, der in etlichen Aufsätzen zur Kulturgeschichte der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts mit Marx sozusagen eine gänzlich neue Welt beginnen läßt und in der spätbürgerlichen Kultur in oft undialektischer Weise nur eine Negation des „Realismus“ erblickt. Bei Waryński [24] selbst und im Zusammenhang mit der vorliegenden Soziologie ist diese Einseitigkeit zwar nicht von zentraler Bedeutung, und der hier angebrachte Einwand vermag auch nicht der ungewöhnlichen Qualität der Denkleistung Abbruch zu tun.

Es ist eine andere Seite der Arbeit, die vom Leser Besonderes erfordert: Die Lesbarkeit ist nicht leicht. Viel leicht mag dies mit der Fremdsprache zusammenhängen, vielleicht ist der eigenwillige Adlersche Stil selbst auf den Polen übergegangen. Vor allem aber ist es die Hegelsche Terminologie, die den Zugang erschwert. Im Ringen mit dem Problem der Dialektik hat sich Hegel eine eigene Ausdrucksweise geschaffen, die allgemein als schwierig gilt. Hegel ist sozusagen nur in seiner Sprache darstellbar und verstehbar (daß dies auch bei bürgerlichen Hegelanhängern der Fall ist, beweist Erich Brocks Zürcher Vortrag über Ernst Jünger). Das hier bereits zitierte Wort: „Man muß schon Hegelianer sein, um es werden zu können“, besagt nichts anderes, als man muß mit dialektischen Begriffen und dialektischem Denken an diese Begriffe selbst herangehen, um sie selbst zu begreifen. Diese Schwierigkeit ist auch die Schwierigkeit für Waryńskis Arbeit. Manches, das erst verständlich gemacht werden soll, muß vorausgesetzt werden, wie auch manches, das gewohnheitsmäßig als selbstverständliche Voraussetzung erscheint, erst verständlich gemacht werden muß. Ein solches Vorgehen rächt sich folgerichtig an der Sprache, und die Schwierigkeit der Hegelschen Schreibweise läßt trotz bestem Bemühen eine Mehrdeutigkeit der Begriffe nicht ganz vermeiden. Die Begriffe bringen ihre Bedeutung nicht schon fertig mit, haben sie nicht schon an sich, sondern erhalten sie durch [25] den jeweiligen Zusammenhang, in den sie gestellt werden; jeder dieser Zusammenhänge ist aber nur ein Moment im Ganzen, und erst alle zusammen bestimmen den ganzen Begriff. So ist es oft nicht zu vermeiden, daß ein und derselbe Ausdruck verschiedene terminologische Aufgaben zu erfüllen hat. In der vorliegenden Arbeit bedeutet zum Beispiel das Wort „geistig“: psychologisch, ideologisch, idealistisch und – darauf sei besonders aufmerksam gemacht, um einem geläufigen Mißverständnis vorzubeugen – bewußtseinsmäßig, ein Wort, das hier den Gegensatz zu „mechanisch“, aber nicht zu „materialistisch“ ausdrücken soll; rational steht im Gegensatz zu metaphysisch, also im Sinne von empirisch, oder aber im Sinne von undialektisch, als „unvermittelt“ und „verstandesmäßig“ zerlegend; die Worte „konkret“ und „abstrakt“ werden manchmal im Hegelschen, manchmal im gewöhnlichen Sinne gebraucht. Dort, wo die Berührung mit Hegel allzu deutlich wird und wo daher die Außerachtlassung der Hegelschen Terminologie zur Verfälschung dessen, was er eigentlich meint, werden könnte, findet eine Anlehnung an den Hegelschen Sprachgebrauch statt.

Waryński möchte aber vor allem zur heutigen soziologischen Diskussion beitragen. Seine Zielsetzung ist: mitzuhelfen, die Soziologie zu einer Wirklichkeitswissenschaft zu machen. In diesem Sinne sind seine kritischen Auseinandersetzungen vor allem mit der deutschen Soziologie zu verstehen, Auseinandersetzungen, die schon seit längerer Zeit spruchreif sind. Für die Gewandtheit seines Fechtens zeugt, daß er sozusagen nach drei Seiten seine Klinge kreuzt: mit Scheler, Rickert, Sombart und Mannheim, als den Vertretern der deutschen bürgerlichen Soziologie; [26] mit Bernstein, Adler und de Man, als den falschen Interpreten des Marxismus; mit Pareto, Litt und Sorel, als den fragwürdigen Ideologen. Aber noch in einem anderen Sinn sieht sich der Autor und mit ihm der Leser nicht nur als Objekt, als „Material“ der gegenwärtigen Gesellschaft, sondern auch als Subjekt, als tätiger, handelnder Mensch. Dieser Mensch ist hier in diesem besonderen Fall der Wissenschaftler, und es ist keine Zufälligkeit, daß Waryński als Vertreter des „Historischen Materialismus“ selbstkritisch das heute überaus wichtige Ziel zu erreichen sucht, das Ziel der fortwährend praktisch angewandten Einheit von Theorie und Praxis. Dazu gehört ein Motor, der das Konkrete der Geschichte in wirklich dialektischer Entschiedenheit vorwärtstreibt und das Geschichtsbild erweitert; ein Streben, das über die Gegebenheiten des Tages hinausweist und dem Menschen seine „forces propres“ zuerkennt.

*Diese letztere Formulierung ist heute bald hundert Jahre alt. Damals wurde das neue Prinzip aufgestellt, daß theoretische Kritik und praktisches Handeln untrennbar zusammenhängen. Die Transzendenz der geschichtlichen Betrachtung erfuhr ihre Vertiefung durch die Immanenz der Theorie selbst, und neben die Einheit von Theorie und Praxis trat das Bewußtwerden von diesem Zusammenhang und damit das durch theoretische Klarheit bestimmte, zielbewußte Eingreifen in den gesellschaftlichen Prozeß. Indem sich Karl Marx vom Idealismus und vom Panlogismus Hegels entfernte und an ihre Stelle den Materialismus setzte, verwandelte er den apriorischen Charakter der idealistischen Dialektik in einen empirisch-historischen: Der französische Materialismus des 18. Jahrhunderts wird dialektisch, [27] die deutsche Dialektik des 19. Jahrhunderts wird materialistisch. Dem bisherigen Materialismus macht Marx den Vorwurf, daß er die Wirklichkeit nur unter der Form des Objektes oder der Anschauung fasse und nicht als menschlich-sinnliche Tätigkeit und daß er dadurch die theoretische Erkenntnis der Welt über das praktische Verhalten zu ihr stelle. Die neue Aufgabe bestehe nun jedoch nicht mehr so sehr darin, die Prinzipien der Welt aufzusuchen, um die Welt zu interpretieren, als vielmehr, um tätig auf sie einzuwirken und sie auf wirklich-gegenständliche Weise zu verändern.*

*Ist dies aber nicht auch die vornehmste und wichtigste Aufgabe, die der gegenwärtigen Soziologie gestellt ist?*

*Niederschönthal, den 18. September 1943.*

*Konrad Farner*

[29]

# I Theorie

[31]

## 1. DIE DIALEKTIK

### *a) Dialektik und Geschichtsforschung*

Am besten versteht der Mensch sich selbst und, nach einem Worte des Geschichtsphilosophen Giambattista Vico, das, was er erzeugt. Die Geschichte ist in erster Linie ein Produkt des Menschen, und um sie zu verstehen, um seine eigenen menschlichen Werke zum Objekt seines Denkens machen zu können, muß er sich selbst verstehen. Die zahllosen Momente in der Geschichte treten nicht als Stückwerk in Erscheinung, sondern sind wesentlich Zusammenhang, urwüchsig sich ergebend aus dem nacherlebten Verhältnis von Mensch zu Mensch, von Stand zu Stand, von Klasse zu Klasse, von Volk zu Volk. Die Geschichte ist uns grundsätzlich verstehbar, während die Natur nur erkennbar ist. Wir vermögen die Geschichte als Ganzheit zu begreifen, während die Natur nur stückweise, Schritt für Schritt erkannt werden kann und das Ganze der Natur am Schluß eines langen Erkenntnisprozesses zu stehen kommt, womit dann erst der Grund für eine Naturdialektik im umfassenden Sinne gelegt ist. Die Erkenntnis der [32] dialektischen Gesetzlichkeit der Natur steht also mehr am Ende als am Anfang der Naturforschung, und es ist nicht von ungefähr, daß die bisherigen naturdialektischen Bemühungen kaum mehr zustande gebracht haben als eine Beschreibung und Sammlung loser dialektischer Einzelprozesse, die das traditionelle, rationalistisch orientierte naturwissenschaftliche Denken zwar zu bereichern, aber nicht zu ersetzen vermögen.

So wie dem Menschen das Ganze der Natur Aufgabe, so ist ihm das Ganze der Geschichte Ausgangspunkt. Gewiß, auch dieser Anfang ist nicht schlechthin gegeben, sondern dialektisch noch zu bestimmen. Zwar ist das Ganze der Geschichte als Ganzes einsehbar, aber als umfassendes, wirkliches Ganzes, das aus seinen Teilen wird und in dem auch umgekehrt seine Teile auf das Ganze hinweisen, also das Ganze enthalten, ist es „Resultat“ des Denkens, das heißt: wiederum Aufgabe; jedoch eine grundsätzlich jederzeit unter der Bedingung des Vorhandenseins der gesellschaftlichen und wissenschaftlichen Voraussetzungen lösbare Aufgabe. So erklärt es sich, daß bis heute die Dialektik für die Soziologie von viel größerer Bedeutung ist als für die Naturwissenschaft, daß sie in steigendem Maße in die Gesellschaftswissenschaften eindringt, ja daß sie sogar, extrem gesagt, im Begriffe ist, zur Soziologie überhaupt zu werden.

Das Grundproblem aller Dialektik, das Problem des Verhältnisses des Besonderen zum Allgemeinen, des Einzelnen zum Ganzen, enthält eine der Haupt-[33]fragen der bisherigen Philosophie und Wissenschaft, und zwar die nach dem Vorrang des Heraklit vor Demokrit, das heißt des altdialektischen vor dem naturphilosophischen Denken – gegenwärtig gesehen: dem Vorrang der neuzeitlichen Dialektik vor dem Rationalismus. Kein Zweifel, daß in der Geschichte des menschlichen Geistes die Dialektik das geringere Verständnis für sich gefunden hat, daß besonders die Neigung der modernen Menschheit dahin tendiert, in den gewaltigen Leistungen der rationalistisch ausgerichteten Naturwissenschaft einen Triumph des quantifizierend-sondernden und verallgemeinernden über das dialektisch-vereinheitlichende Denken zu erblicken. Und dennoch, mit dem Aufschwung, den das Interesse für die gesellschaftswissenschaftlichen Probleme genommen hat, setzte sich immer mehr auch die Dialektik durch, weil die rationale naturwissenschaftliche Methode sich für die Sozialwissenschaften als mehr oder weniger unzulänglich erwiesen hat. Die großartigen Anstrengungen der an der Naturwissenschaft orientierten, naturalistischen und positivistischen Soziologien mündeten des öfters in einer Sackgasse, indem sie entweder zu einem System formaler Aussagen führten, wie sie beispielsweise alle für die positivistische Soziologie so typischen Dreistadiengesetze enthalten, oder, um ein anderes Beispiel historisierend-formaler Gesetzlichkeit zu nennen, zu „Gesetzen“, wie sie von Spencers Gesetz der Entwicklung des Homogenen zum Heterogenen verkörpert werden und auch in den Gleichgewichtstheorien der Simmel, [34] Durkheim und Pareto zutage treten. Ihnen ging die für ihre Zeit geniale und für die Gesellschaftskritik bedeutungsvolle Soziologie der Klima-Theoretiker

des 18. Jahrhunderts voraus, die aber, wie sich bei genauerer Betrachtung erweist, keinesfalls Aussagen im Sinne von Gesetzen machten, denn ihr Hinweis auf den individuellen Zusammenhang des Volkscharakters, der Gesetzgebung und anderer Fakten mit dem Klima gehört in das Gebiet der rein beschreibenden Geschichtsforschung; die nachträgliche Verallgemeinerung und Zusammenfügung zu Gesetzen auf dem Wege der Vergleichung der beobachteten Zusammenhänge ändert daran gar nichts, denn sie bleibt Verallgemeinerung im Sinne der Naturwissenschaft, die bloß viele „unbewegte“, das heißt aus dem Zusammenhang des ganzen Prozesses herausgenommene Objekte unter einen Gesetzesbegriff bringt, anstatt, wie die Dialektik es erfordern würde, das Gesetz als notwendige Entfaltung der Momente im sich bewegenden Objekt, der Gesellschaft, zu fassen.<sup>1</sup> Das gleiche gilt für das erwähnte Gesetz Herbert Spencers, in dem die Momente – im dialektischen Sinne – unbewegt bleiben, da sie nur scheinbar als Momente in einem sich bewegenden Ganzen aufgezeigt sind, in Wahrheit aber durch nachträgliche rein rationale Zusammenfügung zum Ganzen gemacht werden.

Was zwar nicht bestritten werden kann, das ist, daß die rationale Methode sich in der Naturwissenschaft bewährt hat. Es scheint sich so zu verhalten, daß Natur und Menschenwelt, der Verschiedenheit [35] ihres Charakters entsprechend, verschiedener Methoden zu ihrer Erforschung bedürfen und daß daher die Anwendung der dialektischen Denkweise auf die äußere Natur als ebenso nicht dringlich, wie die einseitige Anwendung der naturwissenschaftlichen Methode auf die Gesellschaft als unzulänglich empfunden wird.<sup>2</sup> Hier kann diese Frage nur gestreift werden, denn das Interesse dieser Arbeit gilt ausschließlich der Gesellschaftswissenschaft. Von dieser aber, sofern es sich um die dialektische Soziologie handelt, darf allerdings gesagt werden, daß in ihr die streng kausale und damit in wesentlicher Hinsicht rationale Betrachtungsweise und die dialektische Anschauung zu einer Einheit gelangt sind und daß damit in der Neuzeit der Gegensatz zwischen Rationalismus und Dialektik aufgehoben erscheint.

Dieser Unterschied zwischen Natur und Menschenwelt ist Heraklit nicht bewußt, denn sein Blick ist auf den Kosmos überhaupt, auf die Natur schlechthin gerichtet. Das hat einmal zur Folge, daß er unbefangen, das heißt abstrakt, das Verhältnis vom Allgemeinen zum Besonderen untersuchen kann, das sich ihm als Prozeß, als ewiges Sichnegieren des Einzelnen in dem ihm entgegenstehenden Anderen und Allgemeinen und Sichwidersetzen des Einzelnen durch das Allgemeine darstellt. Aber andererseits – und hier befindet sich die Schranke seines Denkens – ist ihm der Kosmos noch ein ihm selbst gegenüberstehendes Etwas und damit als Ganzes unveränderlicher Kreislauf der Natur. Das Problem des Sichselbstbegreifens der Welt in der Form ihrer [36] Existenz als Bewußtsein taucht nicht auf, und er geht an der qualitativen Veränderung des Ganzen auf dem Wege der Selbsterkenntnis vorbei: Die Welt tritt ihm noch als einseitige Reflexion entgegen, anstatt wie bei Hegel – hier allerdings metaphysisch verkleidet – als Geschichte, in der das Bewußtsein die Form der sich setzenden und im Moment aufhebenden Ganzheit ist. Dieser Unterschied mag auf den ersten Blick als nichtig erscheinen; sofort wird aber seine Bedeutung für die Soziologie verständlich, wenn man sich erinnert, daß empirisch das Ganzheitsdenken vorläufig allein auf dem Boden des Bewußtseinsmäßigen durchführbar ist. Der Prozeß im Sinne des griechischen Philosophen ist ewige ziellose Veränderung, aber noch nicht sich selbst begreifende, tätige Realität, noch nicht Geschichte, zu der der Vorgang am auffälligsten auf dem Boden des Gesellschaftlichen wird, und seine Deutung hatte deshalb nur wenig Einfluß auf die Entwicklung der Geschichtsphilosophie; erst Hegel gab den eigentlichen Anstoß zur Entwicklung der dialektischen Geschichts- und Gesellschaftswissenschaft.

Die Antwort auf die hier auftauchende Frage, warum die Hegelsche Dialektik einen so großen Einfluß auf die Gesellschaftswissenschaft gehabt habe und einen geringen auf die Naturwissenschaft, wurde bereits mit dem Hinweis auf die Rolle des Bewußtseinsmäßigen für das Ganzheitsdenken angedeutet. Die äußere Natur zerfällt für uns in zahlreiche Sphären mechanischen, thermischen, optischen, chemischen Geschehens, die auf keine elementare Einheit [37] zu bringen sind. Es scheint, daß das wirklich Metaphysische am Hegelianismus in seinem auch die nichtmenschliche Natur umfassenden Universalismus zu suchen ist, wie es denn auch das Problem der Naturphilosophie gewesen ist, an dem Hegels System scheiterte. Daß die Dialektik in der Naturwissenschaft ein äußerst schwieriges Anwendungsgebiet findet, braucht grundsätzlich nicht zu stören, denn das wissenschaftliche Interesse



hat gewissermaßen bei der Betrachtung der Natur eine aus der Eigenart des Verhältnisses zwischen Mensch und Natur sich ergebende andere Blickrichtung als bei der Betrachtung der Gesellschaft. Indem nämlich das, was wir Natur nennen, eine für uns relativ unveränderliche Gegebenheit ist – ihr geschichtlicher Prozeß kann zwar auch betrachtet werden, dieser aber ist weniger vordergründig als die für uns konstante Vielfalt des menschlichen Lebens –, so ist auch ihre Erforschung eine Methode, die diese Konstanz in der Vielfalt erfassen will – in der sich für uns nur das Einzelne und immer in der gleichen Weise bewegt – angemessener als der menschlichen Geschichte. Für den raschen Rhythmus der geschichtlichen Welt ist das Konstante (die biologische und psychologische Seite; als Beispiel etwa die gleiche Art der Menschen, auf gleiche Umstände zu reagieren) nur ein Moment der sich ständig umwälzenden und fortschreitenden Vielfalt, wodurch eben dieses Moment der Konstanz mit in den Strudel gerissen wird: die Menschen reagieren zwar auf gleiche Umstände gleich, aber die Umstände verändern sich fortwährend. Es verändert [38] sich damit die Art und Weise, wie wir die Beziehung des Einzelnen zum Allgemeinen, der Vielfalt zur Einheit aufsuchen. Im Geschichtlichen bezieht sich das Einzelne ohne Zwang, gleichsam aus sich heraus auf das, woraus es entstanden ist und auf das, was es hervorbringt, hier sind die Gegensätze gleichzeitig auch als Momente bewußtseinsmäßiger Bezogenheit nicht nur Gegensätze, sondern auch Korrelativa und Funktionen. Die Einheit des geschichtlichen Prozesses ergibt sich aus der Natur der Bewußtheit und bedarf, um eingesehen zu werden, keiner rationalen Konstruktion; sie wird vielmehr selber zum Ausgangspunkt der Erkenntnis einer dialektischen Gesetzlichkeit, die dann nur soviel bedeuten kann: Wissen vom gesetzlichen Fortschreiten der Weltgeschichte als Verwirklichung der in der gesellschaftlichen Totalität innewohnenden Tendenzen. In der Welt der Konstanz hingegen, in der die Elektrizität, der freie Fall, das Licht ihre immer gleichbleibenden Gesetze haben und überdies wegen des bis heute nicht aufgefundenen Zusammenhanges ihrer Erscheinungsweisen – der allein auffindbar wäre, wenn er sich als Zusammenhang in einer geschichtlichen Veränderung des Ganzen der Natur anschauen ließe – wir noch lange nicht zum Begreifen dieser natürlichen Ganzheit vorgedrungen sind, wird das Einzelne, wengleich in seiner Wiederholung, zum Ausgangspunkt und zum Objekt des Denkens. Zwar weist die Entwicklung der Naturwissenschaft auf die Vereinheitlichung der Gesetzlichkeit und damit auf das künftige Begreifen der Natur als Totalität hin, [39] vorläufig jedoch muß die Naturwissenschaft noch rationalistische Wege beschreiten. Ob das sehr zu bedauern ist und ob dadurch dem Wissen von der Natur allzuviel verlorengegangen ist, kann nur die Zukunft lehren. Unseren bisherigen Ansprüchen hat der naturwissenschaftliche Rationalismus im großen und ganzen Genüge getan. Demgegenüber erweckt die menschliche, das heißt unsere eigene Geschichte in uns nicht nur andere Interessen, sondern es ist auch der Charakter der gesellschaftlichen Welt, der andere Aufgaben stellt und ihre Stellung ermöglicht. Daher hat nicht der Rationalismus, sondern die Dialektik in der Soziologie ihre eigentliche Heimat gefunden. Denn nur dort kann heute das Problem der dialektischen Ganzheitsbetrachtung ernsthaft aufgeworfen werden, wo man auch ohne Zuhilfenahme von metaphysischen und rationalistischen Konstruktionen jede Einzelheit als Moment im ganzen Geschehen, aus ihrem inneren dialektischen Zusammenhang mit den anderen Einzelheiten zu verstehen vermag – und das ist nach dem heutigen Stand der Dinge allein in der Geschichts- und Gesellschaftswissenschaft möglich.

*b) Alte und neue Dialektik: Heraklit und Hegel*

In der Auseinandersetzung mit seinem geistigen Antipoden, mit Thales von Milet, entwickelt Heraklit<sup>3</sup> seine Lehre. Thales erblickt im Wasser den Urstoff der Welt; worauf es ihm aber ankommt, das ist, [40] das Urprinzip aller Existenz zu finden, mit andern Worten, die ganze Vielfalt des Kosmos, oder was dasselbe ist, alle Qualitäten auf eine Urqualität zurückzuführen. Demokrit, der übrigens jünger ist als Heraklit, entwickelt diesen Gedanken konsequent weiter und setzt folgerichtiger an Stelle der einen Urqualität ein qualitätsloses Etwas, das Atom, aus dem die ganze Mannigfaltigkeit der sinnlichen Welt hervorgeht. Thales und Demokrit haben dies gemeinsam, daß sie die Qualitäten auflösen und – Demokrit konsequenter als Thales – im qualitätslosen, sich immer gleichbleibenden Urstoff das konstante Element der ewigen Veränderung erblicken. Die Leistung des Heraklit besteht nun darin, daß er den Gedanken Anaximanders, daß das allen Dingen zugrunde liegende Prinzip in Raum und Zeit unbegrenzt sein müsse, weiterentwickelt. Er erkennt, daß ein Urprinzip, das einen räumlichen und zeitlichen Anfang aufweist, auch schon seine Setzung als Endliches bedeutet und

sich von anderen Bestimmtheiten nicht unterscheidet. Daher schlägt er den umgekehrten Weg ein: Er abstrahiert nicht von den Qualitäten, um zu einem sich gleichbleibenden Einheitlichen, oder was dasselbe ist, Unendlichen zu kommen, sondern identifiziert umgekehrt die Vielfalt der Qualitäten und ihre Einheit, indem er das Unendliche als immerwährendes Sichsetzen und Aufheben des Endlichen begreift, als Prozeß. Als Moment des einheitlichen Weltprozesses eingesehen schrumpft das Einzelne, indem es sich ständig in Zeit und Raum begrenzt und sich in dem ihm ent-[41]gegenstehenden Anderen negiert, zu einem Nichts und erwacht wieder zu neuartiger Existenz durch seine Wiedersetzung im und durch den Prozeß. Das Einzelne ist, indem es sich verändert, indem es „fließt“, vergänglich; ewig und konstant ist nur das Ganze, der Prozeß, die Einheit des Geschehens. Im Flusse befindlich, ist das Einzelne und ist gleichzeitig nicht, es setzt sich und löst sich wieder auf, es bildet einen Gegensatz zum Anderen und ist gleichzeitig mit ihm identisch.

Eine solche Auffassungsweise, in der einerseits alles ineinanderfließt, ein prozeßhaftes Ganzes bildet, in dem das Einzelne nichtig wird, aber andererseits und gleichzeitig das Einzelne seinen wahren Sinn, seinen vollen Inhalt, sein Existenzrecht vom Ganzen erhält, durch das es wirklich erst auch als Einzelnes existiert, erhält die Qualitäten und vermeidet die Setzung eines Urprinzips auf dem Wege der fragwürdigen Abstraktion von der kosmischen Erfülltheit.

Mehr als zweitausend Jahre wurde das Heraklitische Denken mißdeutet, ja während langer Epochen überhaupt vergessen, um schließlich bei Hegel eine eigenartige Wiedergeburt zu erfahren: Sagt doch Hegel selbst einmal, daß es keinen Satz bei Heraklit gebe, den er nicht in sein System aufnehmen könnte.

Auch Hegel stellt die Frage: Wie verhält sich das Einzelne zum Allgemeinen. Im geistigen Ringen um die Lösung schafft er eine seiner Auffassung angepaßte Terminologie, die der gewöhnlichen Sprache geradezu entgegengesetzt ist. Er geht von der Ana-[42]lyse der isolierten Einzelding aus und nennt sie, da bei ihrem Vorstellen von allen anderen Einzeldingen abstrahiert werden muß, „abstrakt“ oder, weil das „Abstrakte“ neben vielen anderen Einzeldingen steht, in Zeit und Raum begrenzt ist und daher eine Relation zu den anderen Begrenztheiten aufweist, „relativ“. Im schärfsten Gegensatz dazu steht der umfassende Zusammenhang aller Einzelheiten, die Totalität, also das dem Relativen entgegengesetzte „Absolute“. Dieses Absolute läßt sich aber nach Hegel nur auf dem Wege der Spekulation, das heißt nur als Idee fassen, weshalb es auch als „absolute Idee“ bezeichnet wird. Irrig wäre jedoch zu meinen, daß das Absolute, wie man aus dem Worte Idee ableiten könnte, nur in unserem Kopfe existiert. Es wird zwar auf dem Wege des „spekulativen“ Transzendierens der Einzeldinge eingesehen, aber nicht durch die Spekulation geschaffen. Als die dem Einzelnen, dem „Abstrakten“ entgegenstehende Macht gibt das „Absolute“ dem Einzelnen erst seinen Sinn und damit auch sein Sein, weshalb es das einzige wirklich realitätsbezogene Sein, das wahrhaft „Konkrete“ ist. So entkleidet Hegel gleichsam das Einzelding seines Heiligenscheins, den es dadurch bekommt, daß der Alltagsmensch – wie auch der einseitig rationale Wissenschaftler, der nach Hegel bloß „verständmäßig“ und nicht „vernünftig“ denkt – gewohnt ist, die isolierte Einzeltatsache, als allein wahr, gläubig hinzunehmen, während sie in Wirklichkeit nichts ist ohne ihre Beziehung auf die anderen Tatsachen in der Totalität des „konkreten“ [43] oder „absoluten“ Seins: das, was „bekannt“ ist, ist deshalb noch nicht „erkannt“.

Die Art, in der das bloß Bekannte erkannt wird, ist die „Vermittlung“. Sie besteht im Hinausweisen der Einzelding auf ihr Gegenteil und zum Ganzen, wodurch sie erst ihren ganzen Inhalt und ihr wahres Wesen erkennen läßt. Das Gegenteil davon ist das Stehenbleiben beim Einzelnen, das man herausgelöst aus seiner Bezogenheit, an sich, aber nicht „für sich“, in seiner „Unmittelbarkeit“ betrachtet. Und so sagt Hegel in seiner Vorrede zur „Phänomenologie“: „Das Bekannte ist darum, weil es bekannt ist, nicht erkannt. Es ist die gewöhnlichste Selbsttäuschung wie Täuschung anderer, beim Erkennen etwas als bekannt vorauszusetzen und es sich ebenso gefallen zu lassen; mit allem Hin- und Herreden kommt solches Wissen, ohne es zu wissen, wie ihm geschieht, nicht von der Stelle. Das Subjekt und Objekt usf., Gott, Natur, Verstand, die Sinnlichkeit usf. werden unbesehen als bekannt und als Gültiges zugrunde gelegt und machen feste Punkte sowohl des Ausgangs als der Rückkehr aus. Die Bewegung geht zwischen ihnen, die unbewegt bleiben, hin und her und somit auf der

Oberfläche vor.“ Dieses Tun steht im Gegensatz zu jenem dialektisch vermittelnden Verhalten, das die Begriffe sich in ihrem Gegenteil und im Ganzen selbst reflektieren läßt und so die ihnen innewohnende Bewegung verfolgt, wodurch jedesmal, wenn die Vermittlung aufgesucht wird, eine neue Seite des Gegenstandes erfaßt wird.

Der Gegenstand, die Qualität, bleibt also erhalten [44] und geht nicht völlig im Ganzen auf. Zwar setzt sich das Einzelne auch nach Heraklit, wie es „im Wege nach oben“ im Ganzen aufgegangen ist, „im Wege nach unten“ wieder, aber entsprechend der Heraklitischen Idee, daß nur das Unendliche, das „Nichtsein“ wirklich ist, überschattet die Einheit die sie erfüllenden Qualitäten und besteht in Wahrheit allein. Im Gegensatz dazu lehrt Hegel in seiner „Logik“, daß es nichts gebe, was nicht ebenso die Unmittelbarkeit wie die Vermittlung enthielte. Heraklit kannte im Grunde nur einen Gegensatz, den von Allgemeinem und Einzelem, von Sein und Nichtsein, und bei der Einheit der Qualitäten kam es ihm mehr auf die Einheit an. Hegel aber, was er ebenfalls in der Vorrede zur „Phänomenologie“ darlegt, kehrt ebenso wie das Ganze auch die qualitative Seite der Welt, wenngleich nicht als qualitative Erfülltheit schlechthin, sondern als dialektische Setzung im und durch das Absolute hervor. Er sagt treffend, daß man das Ganze noch nicht hat, wenn man es nur als Ganzes vorstellt. Der Begriff des Ganzen erreicht nicht das Ganze selbst, so wenig wie ein neugeborenes Kind schon eine „vollkommene Wirklichkeit“ des Menschen darstellt, oder das Wort „alle Tiere“ für die Zoologie gelten kann. Das Ganze darf nicht so gefaßt werden, daß in ihm „alle Kühe schwarz sind“, nicht als „Nacht“, wofür das Absolute ausgegeben wird; das heißt nicht qualitätsentleert, sondern vielmehr als ein aus diesen Qualitäten hervorgehendes Ganzes, als „Resultat“. „Es kommt alles darauf an, das Wahre nicht (nur) als Substanz“, als Allge-[45]meines, Absolutes, „sondern ebenso sehr als Subjekt“, als Relatives, als qualitativen Inhalt, wenngleich als auf das Ganze bezogenen Inhalt „aufzufassen und auszudrücken“. Erst beides zusammen, das Absolute (Substanz) und das Relative (Subjekt) machen das Wahre aus. Es versteht sich daher von selbst, daß von einer solchen Denkweise jene Wissenschaft am meisten profitieren mußte, deren Gegenstand so geartet ist, daß in ihm das Qualitative als einheitliches Ganzes wie als Inhalt gleichermaßen von grundlegender Wichtigkeit ist, die Wissenschaft von der menschlichen Gesellschaft.

Der Hauptunterschied zwischen Heraklit und Hegel ist aber in der verschiedenen Vorstellung zu suchen, die sie sich von der Identität machen. Wenn Heraklit sagt, „nur das Nichtsein ist“, kann das nur heißen, daß das Einzelding seine Existenz im Flusse des Ganzen verliert, „Fluß“ heißt dann Aufhebung des Seins im Nichtsein, weshalb allein der Fluß ist; in ihm wird alles Einzelne mit allem Anderen identisch. Die Zurückdrängung der qualitativen Seite der Welt zugunsten ihrer Einheit bedeutet vollkommene Identifizierung alles Einzelnen mit seinem Gegenteil im Ganzen. Zwar hat sich Heraklit mit dem Begriff der Identität nicht näher beschäftigt, aber seine ganze Lehre drängt dazu, die Identität als eine vollkommene, eine effektive aufzufassen, und die Fortwirkung dieser Vorstellung erkennt man daran, daß viele, ungeachtet der Verurteilung einer solchen Denkweise durch Hegel, die Identität nicht anders fassen als im Sinne von:  $A = \text{Nicht-}A$ . Wo in der [46] Soziologie eine solche Auffassung zur Anwendung gelangt, wirkt sie sich nur in verwirrender Weise aus, da sich dann das Bemühen ergibt, eine solche Identität festzustellen, wo sie gar nicht feststellbar ist.

Bei Hegel bedeutet Identität etwas ganz anderes als eine vollkommene logische Gleichsetzung zweier oder mehrerer einander entgegengesetzter Begriffe. Für ihn ist die Dialektik eine Fortbildung der Logik, aber durchaus nicht ihre Überwindung; vielmehr behält die Logik ihre Geltung, und die Dialektik darf ihr nicht widersprechen. In dem Beispiel des Liebesverhältnisses veranschaulicht der Philosoph in schöner Weise, wie in diesem Verhältnis alles zur Identität hindrängt, eine dialektische Bezüglichkeit der Liebenden in der Hinsicht vorhanden ist, daß der eine Teil zum Element, zur wesentlichen Bestimmtheit des anderen geworden ist und umgekehrt. Jeder der Teile erfährt eine Bereicherung seiner inhaltlichen Bestimmung durch den ihm gegenüberstehenden Teil, er wird mit ihm identisch, aber, so bemerkt Hegel ausdrücklich, „in verschiedener Rücksicht“. Das heißt: das Ganze des Liebesverhältnisses ist sowohl  $A$  wie gleichzeitig auch  $\text{Nicht-}A$ , indem  $A$  wesentliche Bestimmungen durch  $\text{Nicht-}A$  und von ihm in sich aufnimmt; aber Hegel denkt nicht daran, zu erklären, daß  $A$  und  $\text{Nicht-}A$  „in derselben Rücksicht“ identisch seien, letztere, wie er sagt, „triviale“ Auffassung

lehnt er ab. Identität kann somit nur heißen: Wechselbezüglichkeit des ontisch Einzelnen in seiner dialektischen Gesetzlichkeit, als Entfaltung, [47] das heißt Beziehung des Einzelnen im Ganzen als dialektische Funktionalität.

Hegel will niemals das Einzelne durch das Absolute vernichten, sondern er will es „aufheben“, dies im Sinne der beiden Möglichkeiten der Wortbedeutung gemeint: er will es sowohl als Isoliertes negieren wie es auch retten und zur Wahrheit, zur vollen Bestimmung seines Inhaltes bringen. Das heißt, die Negation ist nicht die Aufhebung der Einzelercheinung in der vollkommenen Identität mit dem von ihr ausgeschlossenen Gegensätzlichen, sondern nur ihre Aufhebung als isoliertes Einzelnes oder ihre Aufhebung im Ganzen. Die weitverbreitete vulgärdialektische Interpretation der Dialektik als einer Lehre von der die Logik überwindenden, vollkommenen Identität des im Sein Entgegengesetzten, zeugt nur von einem theoretischen Unverständnis gegenüber der ganzen Tiefe des dialektischen Denkens.

### *c) Dialektik und Erkenntnistheorie*

Mit der Überwindung des Demokritischen Materialismus durch die Lehre von der dialektischen Einheit der Qualitäten ist auch der mechanische Materialismus, der nur in der Annahme der Existenz einer Urmaterie Bestand haben kann und der daher die Idee der dialektischen Einheit von Denken und Sein, der Identität von Subjekt und Objekt in der Praxis des gesellschaftlichen Geschehens nicht zuläßt – er hat seit den Anfängen der Naturwissen-[48]schaft nur die Bedeutung einer Hilfhypothese<sup>4</sup> behalten – überwunden. An seine Stelle tritt ein Weltbild, das in der Vorstellung einer sich im Prozeß dialektisch setzenden und aufhebenden, qualitativen Bestimmtheit der Totalität, der Veränderung der Wirklichkeit in der Form der dialektischen Beziehung ihrer Momente beruht. Sofern damit die Welt ebenfalls als materielle Realität gefaßt wird, ergibt das auch einen Materialismus, der aber zum Unterschied vom mechanischen ein wesentlich dialektischer Materialismus ist. Zu den bleibenden Leistungen des Philosophen Hegel gehört, an Stelle des einheitlichen Urprinzips des Mannigfaltigen, das Mannigfaltige selbst als dialektische Einheit im Prozeß gesetzt zu haben.

Der Weg des Aufsuchens der Vermittlung, des dialektischen Verhältnisses der Qualitäten im prozeßhaften Ganzen ist gleichzeitig der Weg zur Herausarbeitung und Enthüllung des ganzen Wesens der Dinge. In der Vermittlung, im Verfolgen der „vernünftigen“ gesetzlichen Bezüglichkeit, die die Momente in der Totalität aufweisen, wird die Distanz zwischen Denken und Realität, die noch in der rein verstandesmäßigen Art und Weise, die Welt anzusehen, begründet ist, überwunden. So ist das alte Sein-Denken-Problem einer Lösung zugeführt, weil durch die Methode der dialektischen Vermittlung die Frage, die die gesamte bisherige Erkenntnistheorie beschäftigt hat, die Frage nach den Voraussetzungen, unter welchen das Denken das Sein sich aneignen kann, überflüssig wird. In der Vorstellung [49] des prozeßhaften Ganzen, das als Ganzes vom Denken einmal aufgenommen, schon durch seinen Prozeß des Zustandekommens sich seinem Wesen nach bestimmt, enthüllt sich auf selbständige Weise auch das Wesen seiner Momente, deren wichtigstes wiederum das Denken ist, weil es als Bewußtsein der Realität nichts anderes als ihre Selbsterkenntnis sein kann. Das Denken kann sich als psychologisch-subjektives Denken irren, aber es kann theoretisch-objektiv nur dann am Wesen der Erscheinungen vorbeigehen, wenn es an ihrer Gesetzlichkeit, die im ontologischen Verhältnis von Vielheit und Einheit, von Moment und Ganzheit liegt, vorbeigeht, wobei der theoretische Denkkakt selbst zum Moment im Ganzen werden muß: die Erkenntnis eines dem erkennenden Subjekt gegenüberstehenden fremden Gegenstandes zu seiner Selbsterkenntnis.<sup>5</sup> Da kein Grund zur Annahme vorliegt, für das Aufsuchen dieser dialektischen Beziehung der Erscheinungen könnten Schwierigkeiten dadurch entstehen, daß ein aus der Eigenart des Denkens hervorgehendes, erkenntnismäßiges Hindernis sich dem Erkenntnisakt der Vermittlung entgegenstellt, bedeutet dialektische Vermittlung Überwindung der Unmittelbarkeit und deshalb auch Überwindung der verstandesmäßigen Distanz von Denken und Sein. In der Vermittlung wird daher die Beziehung zwischen Denken und Sein ihrer Starrheit entkleidet. Sie tritt uns nunmehr nicht als unveränderliches Verhältnis entgegen, sondern als unendlicher Erkenntnisprozeß des Selbstbewußtseins der Gesellschaft, in dem die rein verstandesmäßige [50] Existenz der Welt, die Unmittelbarkeit, selbst wiederum zu einem Moment im Begreifen ihrer Existenz wird, und diese ist unabhängig vom Bewußtsein.

Die Dialektik gibt so dem Hauptproblem aller Erkenntnistheorie eine eigenartige Wendung: sie nimmt ihm den Problemcharakter selbst, ohne aber die Erkenntnistheorie als solche überflüssig zu machen. Wer vermeint, daß mit der Dialektik die Erkenntnistheorie völlig verdrängt sei, befindet sich ebenso im Irrtum wie derjenige, der mit der dialektischen Identität die Logik beseitigt glaubt. Das Gegenteil ist richtig, nämlich daß der Weg zur Dialektik über Logik und Erkenntnistheorie führt: die Dialektik ist kein fertiger Reisewagen, in den man nur einzusteigen braucht, um losfahren zu können. Viele dialektische Probleme können erst gelöst werden, wenn ihnen Einsichten und Klarstellungen logischer und erkenntnistheoretischer Natur vorausgegangen sind. So ist die erkenntnistheoretische Analyse des Bewußtseins, des Bewußtseins schlechthin, das getrennt von seinem Inhalt, gleichsam als „reines“ Bewußtsein, als Abstraktion gedacht werden kann, unerlässlich für das Verstehen seiner Rolle in der dialektischen Gesetzmäßigkeit der Geschichte. Die mit Hilfe solcher erkenntnistheoretischer Erwägungen gewonnene Einsicht in die zwei möglichen Reaktionsweisen des Bewußtseins, der kausalen und der normativen, gibt den Weg an, auf dem dann zur dialektischen Vereinheitlichung dieser Bewußtseins-elemente zum empirischen, in der Erfahrung auffindbaren Ganzen des sozialbewußtseinsmäßigen [51] Verhaltens geschritten werden kann. Eine Vernachlässigung oder Irreleitung in der erkenntnistheoretischen Vorarbeit kann verhängnisvoll werden für das Begreifen des Wesens des Historischen.<sup>6</sup>

Ebenso kann nur mit Hilfe erkenntnistheoretischer Überlegungen die grundlegende und für alle soziologische Arbeit überaus wichtige Einsicht gewonnen werden, daß die Form des bewußtseinsmäßigen Vollzuges des sozialen Geschehens ausschließlich eine Eigenheit der menschlich-sozialen Welt ist, an deren Stelle im Tierreich der Trieb tritt. Die Fähigkeit, das Handeln bewußt auf künftige Ziele auszurichten, die normative Fähigkeit des Bewußtseins, die in der Erscheinung des Willens sich manifestiert, ist eine Existenzform des sozialpsychischen Seins, durch die sich Tier- und Menschenwelt grundsätzlich unterscheiden. Das berühmte Beispiel aus dem „Kapital“, das Karl Marx vorbringt – vom Baumeister und der Biene –, will nichts anderes besagen, als daß der Baumeister seinen Plan schon fertig im Kopfe haben muß, bevor er zur Durchführung seiner Absichten schreitet, während die Biene ihre wunderbaren Zellen aus einem unbewußten, angeborenen Triebe heraus verfertigt. Das heißt: Das menschliche, das tierische, eventuell auch pflanzliche und das mechanische oder „tote“ Naturgeschehen setzen sich in verschiedener Weise durch, und sie sind erkenntnistheoretisch bestimmbar in der Erkenntnis der drei Arten möglicher Kausalabläufe: als Bewußtseins-, als Reiz- (oder Trieb-) und als mechanische Kausalität.<sup>7</sup>

[53]

## 2. DIE ROLLE DER SUBJEKT-OBJEKT-THEORIE FÜR DIE ENTWICKLUNG DER SOZIOLOGIE

### *a) Von Polybios bis Vico*

Um die jetzige Erkenntnis zu erreichen, mußte das geschichtsphilosophische und soziologische Denken drei Stadien durchmachen: die kausale Geschichtsbetrachtung, die verschiedenen Versuche des gesetzlichen und schließlich des dialektischen Erfassens der Geschichte. Die jeweils vorhergehende Entwicklungsstufe ist in der folgenden immer mitenthalten,<sup>8</sup> und so ist in der heutigen dialektischen Form die Soziologie kausal, gesetzlich und dialektisch in einem.

Die eigentliche Geschichtswissenschaft datiert ihren Beginn mit dem Auftauchen des Anspruchs, empirische und kausale Erforschung ihres Ablaufs zu sein, also seit dem Anspruch auf Objektivität. Eine gewisse Vollkommenheit erreicht die kausale empirische Geschichtsschreibung bereits bei Polybios.<sup>9</sup> Aber die Beschäftigung mit der menschlichen Geschichte erweckt noch ein anderes Interesse als [54] jenes, das bloß auf die einfache Reihung der kausalen Glieder gerichtet ist. Die Geschichtsphilosophie, als Vorläuferin der Soziologie, hat ihre Entstehung dem brennenden Wunsche nach einheitlicher Zusammenfassung der Vielfalt der Kausalabläufe unter ein Prinzip zu verdanken. Was sie erstrebt, ist das Begreifen der historischen Welt als einheitliche, in sich widerspruchslöse Gesetzmäßigkeit.<sup>10</sup>

Mag die Geschichtsschreibung noch so differenziert und subtil in ihren Methoden sein, aus ihr allein kann sich niemals eine Gesellschaftswissenschaft entwickeln. Erst das Auftreten der Einheitsidee begründet das geschichtsphilosophische Denken und damit später die Soziologie. Deshalb begehen jene eine Ungenauigkeit, ja sie befinden sich im Irrtum, die in der christlichen Scholastik einen Rückschritt gegenüber dem Altertum erblicken.<sup>11</sup> Denn dieser „Rückschritt“ ist nur ein solcher hinsichtlich der Geschichtsschreibung, aber keiner, was die Entwicklung der Geschichtsphilosophie betrifft. Mit der Annahme des durchgängigen Waltens eines Gottesplanes im Fortgange der Welt ist der Grund zu einem Denken gelegt, das den entscheidenden Schritt zur Entwicklung des gesetzlichen Determinismus darstellt. Die empirisch-organizistische Lehre vom Staate bei Aristoteles und die idealistische Staatsauffassung Platons hatten das Gemeinsame, sowohl die logische wie die faktische Priorität des Ganzen vor dem Individuum betont zu haben – das ist ihr unermesslich großer Verdienst –, aber sie bleiben gewissermaßen bei der statischen Betrachtungsweise [55] stehen, die Frage nach dem gesetzlichen Prinzip des historischen Geschehens werfen sie kaum auf – und hier findet sich, in diesem Zusammenhang gesehen, ihre Schranke. Selbst die imponierende Geschichtsphilosophie der römischen Stoiker ergibt keinen wesentlichen Fortschritt in der Richtung zur dynamisch-gesetzlichen Auffassung der Gesellschaft, denn die Weltbürgerschaftsidee der Stoa, obschon sie bereits ein wichtiges Element für die Entwicklung des Einheitsdenkens enthält, ist nicht imstande, eine universale Geschichtsphilosophie im Sinne der Vereinheitlichung des Geschehens zu begründen; sie ist ebenfalls wesentlich statischer Natur. Ihr geschichtsphilosophisches Denken erlebt seine Fortsetzung in der Gottesreichidee des Christentums, obgleich die Spaltung der Menschheit in Gläubige und Ungläubige eine begriffliche Schwächung des Einheitsdenkens bedeuten muß. Aber andererseits wird es wieder hergestellt durch die – das ganze Mittelalter beherrschende – christliche Lehre von der Herrschaft eines allmächtigen und allwissenden Gottes, der nach einem ganz genauen, wenn auch unerkennbaren Plane das Weltgeschehen dirigiert. Hier in dieser Lehre der Kirchenväter und des Thomas von Aquin sind bereits die ersten Keime einer Entwicklungsgesetzlichkeit enthalten, und das macht die überragende Bedeutung der mittelalterlichen Vorsehungslehre für die neuere Geschichtsphilosophie aus. Das Dogma von der Unerkennbarkeit des Gottesplanes bleibt im Mittelalter aber undurchbrochen, und das geschichtsphilosophische [56] Denken wagt sich damals über diesen Punkt nicht weiter hinaus.

Aber auch die neue wissenschaftliche Besinnung der Renaissance erbringt hierin keinen nennenswerten Fortschritt. Die Gesellschaft wird meist nur insoweit Objekt theoretischer Überlegung, als die gewonnenen Erkenntnisse – Machiavelli oder Thomas Morus – der politischen Kunst oder bestenfalls der sozialen Moral dienstbar gemacht werden können. Im bürgerlichen Naturrecht des 16. bis 18. Jahrhunderts entstehen wieder einige wertvolle Ansätze zu soziologischem Denken, wie etwa die Vorstellung von der ursprünglichen Gleichheit aller Menschen und die Idee der Volkssouveränität.

Jedoch verhindert die individualistische Grundauffassung ihre Auswertung. Gerade weil Renaissance und Naturrecht sich immer mehr von der theologischen Denkweise weg und der Erfahrung zuwenden, konnte sich eine konsequente Geschichtsphilosophie nicht entfalten, denn die Denkmittel jener Zeit, sofern sie alle metaphysische Begründung ablehnten, reichten nicht aus, um auf rein empirischem Wege zu einer widerspruchslosen Einheitsgesetzlichkeit zu gelangen. Die große geniale Tat des im ersten Drittel des 18. Jahrhunderts wirkenden Giambattista Vico, der zum erstenmal mit aller Deutlichkeit aussprach, daß es eine in aller Geschichte wirksame und erkennbare einheitliche Gesetzlichkeit gebe<sup>12</sup>, war, so merkwürdig dies klingt, nur deshalb möglich, weil er, im Gegensatz zu dem damals in Philosophie und Geschichte mächtig aufstrebenden Rationalismus, im [57] metaphysischen Einheitsdenken der Kirche geblieben. So faßte er das Wesen der geschichtlichen Gesetzlichkeit ähnlich der Scholastik auf, als göttliche Vorsehung. Aber nun ist er der Nachfahre der Gegenreformation und des Ignatius: der Gottesplan verwirklicht sich durch die Tätigkeit des Menschen selbst, weshalb nach Vicos Meinung der Mensch die Fähigkeit besitzt, seine gesetzliche Wirkungsweise zu erkennen und zum Gegenstand einer eigenen Wissenschaft zu machen. Durch diese Auffassung wird dieser Italiener zum eigentlichen Begründer des neuzeitlichen soziologischen Denkens, obgleich er selbst noch nicht in der Lage ist, den metaphysisch-geschichtsphilosophischen, kirchlich-religiösen Rahmen zu sprengen.

Gerade weil es bei der Aufdeckung der geschichtsphilosophischen Elemente, die die moderne Soziologie vorbereitet haben, darauf ankommt, das Augenmerk unablässig auf die Einheitsidee gerichtet zu halten, ist Ibn Chaldun<sup>13</sup>, der ebenso wie Vico das Schicksal erfuhr, vergessen und dann wieder entdeckt zu werden, trotz seinen überraschenden soziologischen Einsichten im Hinblick auf die Geschichtsphilosophie der minder Bedeutende. Denn mag der kausale Empirismus Chalduns einen beträchtlichen Fortschritt gegenüber der Scholastik bedeuten, seine Übertragung auf geschichtsphilosophisches Gebiet mußte auch für seine Zeit des 14. Jahrhunderts in gewisser Beziehung eine Verflachung der Idee einer einheitlichen geschichtlichen Gesetzlichkeit zur Folge haben. Für das späte Mittelalter bedeutet Empiris-[58]mus vorerst mehr rationale Auflösung als Zusammenfassung, und das bedingt für die Geschichtsbetrachtung nichts anderes als eine Schwächung des Glaubens an die einheitliche Planmäßigkeit und widerspruchslose Gesetzmäßigkeit des historischen Geschehens.<sup>14</sup> Tatsächlich vollzieht sich im Denken Ibn Chalduns eine Durchbrechung des Einheitsdenkens, indem er ein Nebeneinander von mehreren gesetzesbildenden Geschichtskräften annimmt.<sup>15</sup> Gewiß darf nicht übersehen werden, daß Chalduns sozialer Empirismus den Begriff der Gesetzlichkeit gekannt hat, aber im Grunde bedeutet die Annahme mehrerer nebeneinanderlaufender Gesetzesreihen ein Verlassen des geschichtsphilosophischen Bodens und ein Zurückfallen auf ein rein historisierendes Denken. Anders Vico. Bei ihm gerät die erkennbare geschichtliche Kausalität nicht in Widerspruch zur gesetzlichen Einheit, die gewährleistet ist durch das Walten Gottes. So wird Vico zum eigentlichen Begründer der neueren Soziologie, die dann allerdings nicht mehr in Gott, sondern in der Realität des sozialen Lebens selbst das Prinzip der Einheit der gesellschaftlichen Entwicklung sucht und findet. Und dieses Prinzip ist die Einheit oder „Identität“ von Subjekt und Objekt in der Gesellschaft. Zuerst bei Hegel in noch metaphysisch verklausulierter und dann bei Marx in empirisch gewandter Form wird die Theorie von der Einheit von Subjekt und Objekt zum Zentralpunkt der Vereinheitlichung des Geschehens, wodurch die Begründung der Soziologie auf streng empirischer Grundlage als gesichert erscheint. [59]

#### *b) Das dialektische und das naturalistische Prinzip*

Was bedeutet nun diese Einheit von Subjekt und Objekt? Nichts anderes als fortwährende Wechselbeziehung zwischen den durch die gesellschaftliche Struktur gegebenen, im Rahmen der bestehenden Gesellschaft entwickelten Bedingungen einerseits und der gleichzeitigen aktiven Umgestaltung dieser Bedingungen durch die Gesellschaft andererseits. Wenn aber die Bedingungen für das gesellschaftliche Geschehen im Rahmen der Gesellschaft entwickelt werden, so will dies nicht heißen, daß sie nur Teil der Gesellschaft sind, obgleich in der praktisch-empirischen Bestimmung des Gehaltes der gesetzlichen Struktur – in den Produktionsverhältnissen als einem Strukturteil – die konkrete Bedingung für das übrige gesellschaftliche Sein entdeckt ist. Jedoch, wird einmal zum Zwecke des besseren

theoretischen Verständnisses die Gesamtbeziehung der Gesellschaftlichkeit überhaupt, in ihrer allgemeinsten Form, ins Auge gefaßt, dann ergibt sich, daß das Ganze der Gesellschaft jeweils in einer bestimmten Weise durchgehend strukturiert erscheint, also historisch eine konkret bestimmbare Daseinsform annimmt, die von keiner Willkür oder „Freiheit“ der Individuen durchbrochen werden kann. Die Gesellschaft tritt als „Umstände“, als „Bedingungen“ für sich selbst auf, sie trägt ihre Gesetzlichkeit in sich. Gesellschaftliche Umstände und Gesellschaft sind Wechselbegriffe, die Gesellschaft ist Subjekt und Objekt der Veränderung zugleich.

[60] Marx drückt diese für das Verständnis der menschlichen Geschichte entscheidende Tatsache so aus, daß er den gesellschaftlichen Menschen als tätig-leidendes Wesen faßt, womit eindeutig auf die in eins zusammenfließende Doppelseitigkeit des gesellschaftlichen Charakters des Menschen hingewiesen wird. Die theoretische Vereinheitlichung des gesellschaftlichen Geschehens in der geschilderten Weise hat methodisch umwälzend gewirkt, indem sich nunmehr die Gesellschaft als widerspruchslose Totalität fassen läßt, womit der Grund für eine Gesellschaftswissenschaft gelegt ist, die hier als dialektische Soziologie bezeichnet wird.

In dieser allgemeinen Formulierung ist aber die Theorie von der gesellschaftlichen Einheit von Subjekt und Objekt auch für einen idealistischen Standpunkt annehmbar. Erst in der konkreten Ausführung, in der Untersuchung der realen Gestaltung der Subjekt-Objekt-Beziehung in der Geschichte gelangt Marx zu der neuen Einsicht von der Priorität der Entwicklung der Produktivkräfte und der Produktionsverhältnisse im gesellschaftlichen Geschehen. Marx hat dadurch dem Hegelschen Idealismus Absage bereitet und den soziologischen Materialismus begründet, in dem die Subjekt-Objekt-Theorie nur konkretisiert, keinesfalls überwunden ist. Diese Theorie und der Historische Materialismus hängen aufs engste zusammen, und jeder Versuch, sie zu trennen, führt zwangsläufig zu undialektischen Vorstellungen, wie man sie oft bei Interpreten des Marxismus innerhalb und außerhalb des marxistischen [61] Lagers antrifft. Die Trennung der beiden Theoreme, des dialektischen vom materialistischen, führt zum Mechanismus, weil man, um ein Zurückfallen in den Idealismus zu vermeiden, durch die innere Konsequenz dieser Trennung genötigt ist, eine mechanische Abhängigkeit der Ideologie von der Ökonomie anzunehmen.

Darüber hinaus vermittelt die Vorstellung vom Subjekt-Objekt-Charakter der Gesellschaft noch eine andere wichtige Einsicht. Sobald man annimmt, daß alles gesellschaftliche Geschehen sowohl in seiner Bedingtheit wie auch in seiner Aktivität niemals anders denn als menschliches Geschehen verstanden werden muß, enthüllt der gesellschaftliche Prozeß eine neue Seite des menschlichen Wesens: Gesellschaftlichkeit wird immer und in jeder Hinsicht als auf dem Boden des Bewußtseins sich vollziehend erkannt, und nirgends wird der Rahmen des rein Menschlichen überschritten. Die Gesellschaft muß demnach auch als bewußtseinsbegabte (geistige) Einheit, oder was das gleiche bedeutet: als „Praxis“ gefaßt werden.

Diese Einsicht will die mechanistische Auffassung nicht gelten lassen, weil sie ihr als Auflösung des materialistischen Standpunktes im Marxismus erscheint; ihr stärkstes Argument ist der Hinweis auf die Naturbedingungen, die ihrer Meinung nach als außermenschliches, nicht bewußtseinsmäßiges Element eine den Historischen Materialismus begründende Rolle zu spielen berufen sind. Doch haben in Wahrheit die Naturbedingungen in der Materiali-[62]stischen Geschichtsauffassung nur die Bedeutung der allgemeinsten Voraussetzung für die Möglichkeit gesellschaftlichen Lebens überhaupt<sup>16</sup>, wie schließlich auch die physische Existenz des Menschen eine solche allgemeine Voraussetzung bildet, die im soziologischen Gesetz nicht erfaßt wird. Wollte man die Entwicklungsgesetze aus den Naturbedingungen erklären, würde man bald in eine theoretische Sackgasse geraten, weil die Naturumstände, verglichen mit der stürmischen Dynamik des gesellschaftlichen Geschehens, relativ stabile Gegebenheiten sind, mit denen niemals die menschliche Geschichte erklärt werden kann.

Um diesen Weg aber doch konsequent beschreiten zu können, hat K. A. Wittfogel den gewagten Versuch unternommen, eine Theorie der Entwicklung der Natur aufzustellen.<sup>17</sup> Er kritisiert die Vorstellung, daß die Elemente, die in der Natur vorkommen, mehr oder weniger beständig seien und sie daher die Veränderung in der Gesellschaft nicht erklären könnten. Eine solche Auffassungsweise hält er für Rückfall in den Idealismus, weil in ihr der materialistische Gesichtspunkt der Bedingtheit des



gesellschaftlichen Prozesses durch äußere Umstände – die er mit dem Begriff des Materiellen in der Gesellschaft gleichsetzt – durchbrochen wird. Wittfogel weiß, daß auch die Theorie von der Entwicklung der Produktivkräfte, die nicht – wie Koppel, Sombart und andere irrigerweise dem Historischen Materialismus unterlegt haben, als sich selbstbewegender Mechanismus interpretiert werden darf –, menschlich-[63]bewußtes Tun voraussetzt. Deshalb verneint er die Rolle, die ihr im Historischen Materialismus zugewiesen ist und die gerade darin besteht, das letzte, bestimmende Entwicklungsmoment zu sein, von dem das ganze übrige geschichtliche Geschehen direkt und indirekt abhängt. Eine solche Annahme ist Wittfogel zu idealistisch, weshalb er an ihre Stelle eine Theorie von der Selbstentwicklung der Natur setzt, die Behauptung, daß „im Prozesse des Wechselspiels mit dem gesellschaftlichen Menschen sich die Natur selbst ändert“<sup>18</sup>. Aber in der Konzession an das „Wechselspiel mit dem gesellschaftlichen Menschen“ ist der tätige Mensch wieder eingeschoben und die alte Theorie von der Entwicklung der Produktivkräfte auferstanden, nur daß diesmal durch das Bestreben, die äußere Natur auf Kosten des tätigen Menschen mehr zur Geltung zu bringen, ungewollt dem Mechanismus das Wort geredet wird. Der Idealismus ist zweifellos vernichtet, aber der mechanische Materialismus wieder eingeführt.

Das Dilemma löst sich, wenn man die Gesellschaft als durchgehend bewußtseinsmäßige Einheit versteht. In ihr wird die Entwicklungshöhe der Produktivkräfte als das die Produktionsverhältnisse bestimmende, die Weiterentwicklung der Produktivkräfte jedoch als durch die Produktionsverhältnisse bestimmte ökonomische Moment aufgefaßt. Man darf sich nicht verleiten lassen, die Produktionsverhältnisse deshalb, weil sie menschliche, also tätig-geistige Verhältnisse sind, als eine nicht-ökonomische Kategorie anzusehen, sondern vielmehr muß [64] man sie als ein Element der eigenartigen dialektischen Wechselbeziehung zwischen den Produktivkräften und den Produktionsverhältnissen, die erst zusammen das ausmachen, was man als den „ökonomischen Unterbau“ bezeichnet, begreifen. Weil aber Wittfogel den Begriff der Produktionsverhältnisse völlig mißversteht, kann er den folgenden Vorwurf erheben: „Auch die These Lukács’, daß ‚in der gesellschaftlichen Beziehung der Menschen im Produktionsprozeß ... die grundlegende Bestimmung der Gesellschaft in ihrer Entwicklung‘ zu erblicken sei, wiederholt, innerhalb der Sphäre der Ökonomie den idealistischen Gedanken von der dominierenden Bedeutung des subjektiven Elements im Geschichtsprozesse“<sup>19</sup>. In dieser Kritik wird deutlich ersichtlich, daß bei Wittfogel die Tendenz vorherrscht, nur in außermenschlichen, sogenannten „natürlichen“ Erscheinungen die im Geschichtsprozeß letzten, nicht mehr ableitbaren Bestimmungen zu suchen, womit aber weder der soziologische Materialismus gerettet noch der metaphysische Mechanismus überwunden ist.

Trotz der großen Wichtigkeit dieses Problemkreises – er wird noch des öftern hier erörtert werden – genüge vorläufig der Hinweis, daß der Materialismus durchaus zu Recht besteht, wenn in der erwähnten Bezogenheit der Entwicklung der Produktivkräfte zu den Produktionsverhältnissen die materielle gesellschaftliche Gesetzmäßigkeit erkannt wird. Dabei muß noch auf den Umstand geachtet werden, daß diese beiden gesellschaftlichen [65] Fakten immer innerhalb des Bewußtseinsmäßigen verbleiben und zu den Naturbedingungen nur insofern eine Beziehung aufweisen, als der in der Produktion tätige Mensch die Natur in seine Tätigkeit einbezieht, indem er sie zum Material seines Schaffens macht. In erster Linie wird die Natur durch die Gesellschaft und nicht die Gesellschaft durch die Natur verändert. In diesem Sinne kann richtig verstanden „Historischer“ Materialismus nur heißen: materielle Produktion als Grundlage der Geschichte. Und nur eine solche Auffassung kann verhindern, daß der „Gegenstandscharakter“ der Natur zur „Verdinglichung“ wird, das heißt zum Ding, das die Gesellschaft beherrscht, wie die Ware und das Kapital der bürgerlichen Nationalökonomie. An die Stelle des dialektischen Gesichtspunktes der „Praxis“ tritt im Naturalismus eine einseitig rationale Betrachtung der gesellschaftlichen „Naturgesetze“, die Gesellschaft wird nicht auch als Tätigkeit, nicht auch als Subjekt, sondern nur als Objekt des Geschehens eingesehen. Was die Mechanisten lehren, das ist ein Fetischismus der Natur, der tatsächlich fast das ganze geschichtsphilosophische Denken der Zeit zwischen Vico und Hegel, der Zeit der Montesquieu, Turgot und Herder ausgefüllt hat. In jener Geschichtsphilosophie wurde die soziale Umgebung, die den Menschen gestaltet, selbst wiederum von den klimatischen und geographischen Naturbedingungen erzeugt. [66]

*c) Die zentrale Rolle der „Tätigkeit“ in der Dialektik*

Das grundsätzlich Neue an der Methode des Historischen Materialismus gegenüber der materialistischen Geschichtstheorie des 18. Jahrhunderts ist noch vielfach unerkannt geblieben. Für zahlreiche rationalistisch oder nach einem Ausdruck Hegels „verstandesmäßig“ befangene Interpreten des Materialismus stellt sich das Problem folgendermaßen: Ist das in der bürgerlich-revolutionären Geschichtsauffassung des 18. Jahrhunderts den historischen Gesetzen zugrunde gelegte, bestimmende Substrat materialistisch gedacht – als Klima, Geographie oder ganz allgemein als Naturbedingtheit –, so taucht zwingend die Frage auf, ob nicht der Historische Materialismus seinerseits im Faktor der „Ökonomie“ ein Substrat gefunden hat, das nur der Sache, aber nicht der prinzipiellen Funktionalität, nicht der methodischen Bedeutung nach etwas Unterschiedliches darstellt. Die Idee der bestimmenden Rolle der Naturumstände wird zwar zugunsten einer anderen vertauscht, aber hinsichtlich der grundsätzlichen theoretischen Haltung, das heißt in der Wahl des gesetzeezeugenden materialistischen Faktors folgt Marx den Fußstapfen der „alten“ Materialisten.

Das Falsche einer solchen behaupteten Übereinstimmung der Methode beider Geschichtstheorien wird aber ersichtlich, sobald dadurch in der so begriffenen Gesetzlichkeit dem Moment der „Tätigkeit“ ein nur ganz untergeordneter Platz im Gesamtgefüge des marxistischen Systems zugewiesen wird. [67] In der bürgerlich-materialistischen Soziologie ist das Negieren der Tätigkeit offensichtlich: das erkenntnistheoretische Wesentliche an allem bürgerlichen Materialismus ist der Umstand, daß das gesetzliche Verhältnis von Natur und Gesellschaft nach dem Vorbilde der Mechanik als Naturgesetz verstanden sein will, in dem die Gesellschaft als einseitig bestimmtes und daher passives, einem von außen her bestimmenden und den Menschen mit gleichsam göttlicher Gewalt dirigierenden Element gegenübersteht. In einer solchen Gesetzlichkeit verharrt der Mensch trotz aller auf das Tun gerichteten Anstrengungen notwendig in Passivität, denn sein Denken ist nur eine Abfolge von Gedanken über etwas bereits Vollzogenes, es kann niemals in Tätigkeit umschlagen, es bleibt kontemplativ. Daß sich die bürgerlichen Materialisten über diesen erkenntnistheoretischen Gehalt ihrer eigenen Auffassungen nicht immer im klaren waren und sich in Widersprüche verwickelten, tut hier nichts zur Sache, sondern beweist höchstens die Undurchführbarkeit ihrer Anschauung. Wichtig ist, daß die auf diesem theoretischen Boden sich unausweichlich ergebenden Konsequenzen dahin weisen, die Erzeugung der Geschichte nicht mehr als ausschließliche Angelegenheit des gesellschaftlichen Menschen anzusehen, sondern „den Gesetzen“, die Naturgewalt haben und Subjektcharakter annehmen, zuzuweisen. Die Tätigkeit, die Aktivität des Menschen existiert nur noch in seiner Einbildung, wird zum Schein, da jeder Willensakt nur ein Mittel in der Durchsetzung eines natur- [68]mechanischen Gesellschaftsprozesses ist. Auch im späteren Positivismus, der gewissermaßen eine ins Konservative gewandte Fortsetzung der revolutionären bürgerlichen Geschichtstheorie darstellt, ist das alle nichtdialektische Soziologie auszeichnende Moment der Kontemplativität keinesfalls überwunden. Der krasse, mechanisch angewandte Materialismus wird zwar zugunsten eines „Empirismus“ fallen gelassen, aber die Gesetze des Positivismus behalten trotzdem den Charakter von Naturgesetzen.

Der Sympathien wegen, die der bürgerliche Materialismus des 18. Jahrhunderts als grandioses ideologisches Kampfmittel der bürgerlichen Revolution bei fortschrittlichen Geistern erweckte, hat er bis in die Gegenwart hinein mancherlei theoretische Spuren im soziologischen Denken hinterlassen. Die Neigung, sich unter seinen Einfluß zu begeben, wuchs mit der Abneigung der Gegenströmung gegen diesen Materialismus und mit dem Gefühl der Verpflichtung auf der Gegenseite, das Gedankengut der bürgerlichen Revolution in Schutz zu nehmen. Dazu kam, daß das Verständnis für die neue dialektische Denkweise wegen der Unreife der objektiven gesellschaftlichen Bedingungen auf große Schwierigkeiten stieß und daher die Anrufung der Naturwissenschaft gegen den stark sich ausbreitenden Strom der Metaphysik als unumgänglich notwendig erschien. So erklärt es sich, daß bei zahlreichen Anhängern des Marxismus der mechanistische, das Moment der Tätigkeit ausschaltende und kontemplative Gesetzesbegriff für „dialektisch“ ausgegeben werden konnte, [69] ohne daß man den Widerspruch erkannte. In Karl Kautsky und Nikolai Bucharin haben diese Tendenzen bedeutende und einflußreiche Vertreter gefunden.

Welche These vertritt nun Marx selbst? Lange Zeit hindurch war der rationalistische, sich in ein dialektisches Gewand kleidende Materialismus so stark herrschend, daß man es für überflüssig hielt, diese Frage nochmals zu stellen. Erst unter dem Einfluß neuhegelianischer Strömungen, in denen mit der Marxschen Forderung, man möge Hegel nicht „als toten Hund“ behandeln, ernst gemacht wurde, hat man das Problem neu aufgeworfen und eine Diskussion entfacht, die gegenwärtig noch nicht abgeschlossen ist. Aber nicht nur Hegel, sondern auch ein anderer Denker, eben Vico, erfuhr dadurch eine neue Würdigung, die ihn zum zweitenmal der Vergessenheit entriß. Wie im Marxschen Schrifttum jene immens wichtigen Stellen einfach überlesen wurden, in denen sich Marx direkt auf Vico beruft, erhielt aus den gleichen Gründen – nämlich wegen der Unfähigkeit des Rationalismus, diese Stellen sinnvoll zu deuten – besonders die für den ganzen Standpunkt bedeutsame *Kritik* von Marx an Hegel eine nur mangelhafte Beachtung.

So sagt Georg Lukács, ein führender marxistischer Neuhegelianer, über die erwähnte Kritik: „Marx wirft Hegel vor, daß dieser die Dualität von Denken und Sein nicht wirklich überwunden hat; daß seine Erkenntnis bloß Erkenntnis über eine an sich wesensfremde Materie, nicht aber die Selbst-[70]erkenntnis dieser Materie der menschlichen Gesellschaft ist.“<sup>20</sup>

Für die vorliegende Themenstellung ist es äußerst wichtig, zu beachten, daß es sich bei dieser Dualität um das ganz gleiche rationalistische Auseinanderreißen und mechanistische Gegenüberstellen von bewegtem und bewegendem Prinzip und damit auch von Denken und Sein wie bei der bürgerlichen, mechanistisch-materialistischen Soziologie handelt. Wenn bei Hegel es der absolute Geist, das heißt ein mythologisches und nicht materialistisches Prinzip ist, der die Funktion der Naturumgebung übernimmt, so hat dies grundsätzlich nichts zu bedeuten, denn methodologisch läuft der Standpunkt Hegels auf dasselbe hinaus: auf die Unfähigkeit der historischen „Materie“, sich das Moment der Selbsterkenntnis zu eigen zu machen, das heißt eine wirklich dialektische Einheit von Denken und Sein, von absolutem Geist und Geschichte im Hegelschen Begriff dieser „Materie“ herzustellen. Wie in der mechanistischen Geschichtstheorie das Naturalistische, so bewegt in der Hegelschen Philosophie der Absolute Geist von außen her als Naturgesetz die Geschichte; die Kontemplativität des Menschen bleibt auch hier unangetastet. Deshalb kann Marx gegen Hegel, der, trotz seines in methodentheoretischer Hinsicht sehr fruchtbaren Bemühens, das Wesen der Subjekt-Objekt-Beziehung herauszuarbeiten, in der Anwendung seiner eigenen Erkenntnisse nicht konsequent bleibt, den Vorwurf erheben, daß sein Absoluter Geist „nur zum Schein die Geschichte macht“<sup>21</sup>. [71] Wirklich und nicht bloß zum Schein erzeugte dann der Absolute Geist die Geschichte, wenn er durch seine, von Hegel ihm zugeschriebene Rolle, deren Selbsterkenntnis zu sein, praktische, oder was dasselbe ist, eine Subjektbeutung erhielte, also gleichzeitig zum Inbegriff des Sichselbstmachens, der Praxis des Geschichtsprozesses würde.

So muß streng auf den ganzen Gehalt der Marxschen Kritik geachtet werden. Durch die – bereits selbst ein theoretisches Resultat eingehender Denkarbeit darstellende – Erkenntnis von der Notwendigkeit der dialektischen Vereinheitlichung von Denken und Sein, gelangt Marx zu der Forderung der dialektischen Vereinheitlichung von Gesetz und Tätigkeit, von Bedingtheit und Erzeugung der Geschichte. Denn Denken kann für die Dialektik nicht bloß bedeuten, nachträglich das bereits Vollzogene anschauen, sondern es ist selbst ein Faktor im Prozeß, ein ununterbrochenes, für alle Geschichte wesenhaftes Sichselbstbegreifen und damit aktives Teilnehmen am Geschehen, eben Tätigkeit oder Erzeugung. Deswegen also, weil für Marx Gesetz und Tätigkeit einerseits, Tätigkeit und Denken andererseits nicht begrifflich auseinanderfallen, rückt für jeden, der diesen Standpunkt teilt, Hegel in die Nähe des mechanistisch aufgefaßten Materialismus, bei dem ebenfalls die Tätigkeit nur in passiver Weise, nur in Beziehung auf das den Gesetzen rational gegenüberstehende Objekt der Gesellschaft zur Geltung kommt.

Erst jetzt versteht man die so wenig begriffene, aber für die dialektische Soziologie geradezu grund-[72]legende Berufung Marxens auf den Ausspruch Vicos, „daß die Menschheitsgeschichte sich dadurch von der Naturgeschichte unterscheidet, daß wir die eine gemacht, die andere nicht gemacht haben“<sup>22</sup>. Hier geht Marx in der Betonung der Subjektivität der Tätigkeit so weit, daß er in radikaler Weise die gesellschaftliche der nichtgesellschaftlichen Natur gegenüberstellt und auf den Umstand

als trennendes Merkmal hinweist, daß die Geschichte „wir gemacht haben“. An diesem Gesichtspunkt hält Marx in schärfster Abgrenzung zu der Auffassung, die die Rolle der Tätigkeit verkennt, fest und faßt ihn dahin zusammen, daß er in den Thesen über Feuerbach fordert, „die Sinnlichkeit, den Gegenstand, die Wirklichkeit als menschlich sinnliche Tätigkeit zu fassen“.

Diese auffallende Sympathie Marxens für Vico ist aber nicht zufälliger Natur, sondern besonders aus seiner Schülerschaft Hegel gegenüber zu verstehen. Denn andernfalls und für sich allein besehen wäre der oben erwähnte, von Marx wiedergegebene Ausspruch Vicos über den Unterschied von Menschheits- und Naturgeschichte auch im Sinne des rationalen Idealismus auffaßbar. Was aber Marx an diesem vergessenen Denker auffallen mußte, ist gerade das Gegenteil dessen, nämlich die innere Verwandtschaft seiner Auffassung mit der dialektischen Subjekt-Objekt-Vorstellung Hegels. Wie bei Hegel die aktive (gesetzliche, bestimmende) und die abhängige (bestimmte, erzeugte) Seite des Geschehens einander so durchdringen, daß sie beide zusammen nur, als Tätigkeit, das Erzeugen der Geschichte aus-[73]machen können, so steht auch bei Vico das Erzeugen nicht in Widerspruch zu Kausalität und Gesetz. Die theologische Befangenheit Vicos, die den Boden für sein Denken abgibt, darf nicht über das wahre Wesen seiner Anschauungen hinwegtäuschen. Ja, man darf sogar behaupten, daß gerade Vicos Festhalten an der Vorstellung der christlichen Weltanschauung, die annimmt, das Weltall werde einem ganz bestimmten Plan gemäß von der göttlichen Vorsehung dirigiert, es war, das dem italienischen Forscher ermöglichte, Elemente wesentlich späterer Einsichten vorwegzunehmen. Allerdings, wäre Vico der Vorstellung der Scholastik, daß der göttliche Vorsehungsplan unerkennbar sei, bis zuletzt treugeblieben, dann wäre er niemals dazu gelangt, seine eigenartige Geschichtsphilosophie zu entwickeln. Aber für Vico – er ist ein Vertreter des späten 17. Jahrhunderts – ist die Notwendigkeit nicht gegeben, den Willen Gottes für geheim zu halten: sofern Gott bei der Verwirklichung seines Planes dem Menschen die Durchführung überantwortet, erzeugt der Mensch selbst seine Geschichte, und da alles vom Menschen Erzeugte, jedes Produkt der menschlichen Tätigkeit vom Menschen grundsätzlich und wesentlich verstanden werden kann, ist für ihn auch die Geschichte erkennbar. Das Erkannte hat aber den Charakter von Kausalität und Gesetz an sich: die für den menschlichen Geist sichtbar gewordene Form der Planmäßigkeit des Geschehens, die Äußerungsweise des Umstandes, daß der Mensch nicht nach eigener Willkür und Freiheit seine Geschichte macht, sondern im Dienste der göttlichen Vorsehung. (Der mittelbare Einfluß des Ignatius von Loyola wird hier ersichtlich.) So stehen Gesetz und Tätigkeit bei Vico in einem theoretischen Verhältnis zueinander, das von der dialektischen Auffassung nicht weit entfernt ist, und sofern auch die Idee der Erkennbarkeit des Geschichtsprozesses dabei mit einer wesentlichen Rolle spielt, ist sogar ein großer Schritt zur Überwindung des rein kontemplativen Denkens getan. Einem im Hegelschen Geiste erzogenen Forscher wie Marx konnte eine so geartete Philosophie nicht verborgen bleiben.

Die großartige Komposition der Vicoschen Theorie, die sich ihrer Entstehungszeit entsprechend nur ahnungsweise der Dialektik annähern konnte, und das bewußt und radikal auf die Dialektik ausgerichtete System Hegels haben einen entscheidenden Beitrag zur Überwindung des rationalen Materialismus getan, aber beide Denker sind noch dem Idealismus verbunden. Allerdings, und dies ist beachtenswert, nicht dem rationalistischen Idealismus, dessen Vorstellung von der autoritären Gewalt des Menschengesistes über sein Schicksal und dessen Leugnung der Existenz objektiver Gesetze die naivste Form geschichtstheoretischer Betrachtung darstellt, sondern dem dialektischen, wie bereits im vorigen Abschnitt für die abstrakte Formulierung der Subjekt-Objekt-Beziehung zu zeigen versucht wurde. Marx bleibt es vorbehalten, in der Dialektik den Idealismus durch den Materialismus zu ersetzen. Und so ist der dialektische Materialismus die Frucht des Kampfes von [75] Marx, sowohl gegen den materialistischen Mechanismus wie gegen den dialektischen Idealismus. Der rationale Idealismus ist für Marx noch kein ernsthaftes Problem; er wird es erst in späterer Zeit infolge seiner erkenntnistheoretischen Fundierung mit Hilfe des sogenannten „Verstehens“ und durch seine Verbindung mit der Neuromantik.

*d) Der philosophische und der soziologische Begriff der „Erzeugung“*

Die Diskussion über das hier abgehandelte Thema ergibt die Notwendigkeit, etliche Klarstellungen vorzunehmen, die geeignet sind, die Gefahr von Mißverständnissen bei den folgenden Darlegungen

rechtzeitig beseitigen zu helfen. Besonders die Auffassung, daß die Subjekt-Objekt-Beziehung und die Rolle der Tätigkeit und der Erzeugung in ihr erkenntnistheoretisch nur ganz erfaßt werden kann als auf dem Boden des Bewußtseins stehend, kann dem Vorwurf des „Machismus und Empiriokritizismus“ begegnen.

Dieser Vorwurf würde aber einer Verwechslung zum Opfer fallen: denn dem soziologische Bewußtseinsbegriff, der uns allein in dieser Arbeit interessiert, hat nichts mit dem philosophischen Bewußtseinsbegriff zu tun. Die Idee der Erzeugung durch die formale Gesetzmäßigkeit des Bewußtseins in der Philosophie Kants und die empiriokritizistische Lehre Machs, die von einer etwas anders gerichteten theoretischen Blickrichtung her auf den gleichen [76] „metaphysischen“ Boden<sup>23</sup> zu stehen kommt, beschäftigt sich von vorneherein mit ganz anderen Problemen. Bei ihr steht die Frage nach der Möglichkeit und den Voraussetzungen der Erfahrung im Vordergrund, wobei dem Empiriokritizismus, dem von den Kritikern auch Kant zugezählt wird, diese Voraussetzungen eben nicht in der Eigenart der Wirklichkeit selbst, sondern in der aprioristischen Struktur eines rein formalen, eben die Erfahrung zwar erzeugenden, aber gleichzeitig ihren Inhalt transzendierenden Bewußtseins zu finden vermeint. Dieser Bewußtseinsbegriff der idealistischen Philosophie schließt den psychologischen und soziologischen direkt aus, indem dieser, im Gegensatz zum philosophischen, einen Bestandteil der Erfahrung ausmacht, also selbst eine Erfahrungstatsache darstellt. Der Hinweis auf die Bewußtseinsmäßigkeit der sozialen Natur hat keine andere Bedeutung als die, daß alles gesellschaftliche Geschehen in seinen Erscheinungsweisen immer auch als menschlich-tätiges Geschehen verstanden werden muß und daß jeder Versuch der mechanistischen Deutung der Gesetze der Gesellschaft die Empirie verläßt und sich einer Metaphysik ergibt. Diese ist als solche um so schwerer zu erkennen, je umfassender sie sich eines aus der Naturwissenschaft und der Mechanik entlehnten Begriffssystems bedient und je ablehnender sie jener überaus wichtigen Vorstellung gegenübertritt, daß das gesellschaftliche Geschehen sich „durch den menschlichen Kopf“ hindurch durchsetzt. Jedenfalls haben der philosophische und der sozio-[77]logische Bewußtseinsbegriff ebensowenig miteinander zu schaffen wie etwa der teleologisch-metaphysische und der naturwissenschaftliche Energiebegriff. Aber wie alle Gesetze in der äußeren Natur letzten Endes als Energiegesetze verstanden werden können, so sind alle sozialen Gesetze zuletzt Gesetze der mit Bewußtsein begabten gesellschaftlichen Welt. Dieser Sachverhalt läßt sich vielleicht am prägnantesten so formulieren: das in der Soziologie gemeinte Bewußtsein existiert unabhängig vom „Bewußtsein“<sup>24</sup>.

[79]

### 3. DIALEKTIK UND HISTORISCHER MATERIALISMUS

#### *a) Das Problem des Materialismus*

Bei der Betrachtung der menschlichen Geschichte stoßen wir primär auf den historischen Ablauf seiner chaotischen, begrifflosen Form. Sobald wir aber die Geschehnisse mit lebendigen Vorstellungen erfüllen, entsteht die Frage nach der Unbefangenheit des den Geschehnissen gegenüberstehenden Menschen. Darüber entscheiden unsere Begriffe, sofern sie aus einer richtigen oder falschen Bestimmung resultieren. Gebilde wie Staat, Demokratie, Kapital, Kapitalismus sind für uns nicht einfach gegeben, sondern sie entwickeln sich mit dem Werden unserer diesbezüglichen Begriffe. Marx bemerkt dazu in seiner berühmten Einleitung zur Kritik der politischen Ökonomie: „Das Konkrete ist konkret, weil es die Zusammenfassung vieler Bestimmungen ist, also Einheit des Mannigfaltigen. Im Denken erscheint es als Prozeß der Zusammenfassung, als Resultat, nicht als Ausgangspunkt, obgleich es der wirkliche Ausgangspunkt und daher auch der Ausgangspunkt der [80] Anschauung und der Vorstellung ist. Im ersten Weg wurde die Vorstellung zu abstrakter Bestimmung verflüchtigt; im zweiten führen die abstrakten Bestimmungen zur Reproduktion des Konkreten im Wege des Denkens.“<sup>25</sup>

Die im ersten Weg, das heißt im Zurückgehen auf das Einzelne gewonnenen, begrifflichen Bestimmungen sind nichts anderes als die Begriffe, die man sich schlechthin von den Dingen macht, die man unkritisch hinnimmt, als notwendige Abstraktionen naiver Art, durch die allein das Denken des Alltags eine Beziehung zur Umwelt gewinnen kann. Aber keinesfalls kann sich das wissenschaftliche Denken mit ihnen begnügen, denn es müssen die abstrakten Bestimmungen im Wege des Denkens zur „Reproduktion des Konkreten“ führen, wodurch erst das Konkrete wirklich konkret wird. Allerdings, sagt Marx weiter, ist „die Methode, vom Abstrakten zum Konkreten aufzusteigen, nur die Art für das Denken, sich das Konkrete anzueignen, es als geistig Konkretes zu reproduzieren. Keineswegs aber der Entstehungsprozeß des Konkreten selbst.“ Mit andern Worten: das Konkrete bleibt auch konkret unabhängig vom Denken, es kann aber als Konkretes nicht wirklich begriffen werden nur mit Hilfe der unmittelbaren Anschauung, sondern allein durch „Verarbeitung der Anschauung und Vorstellung in Begriffe. Das Ganze, wie es im Kopfe als Gedankenganzes erscheint, ist ein Produkt des denkenden Kopfes, der sich die Welt in der ihm einzig möglichen Weise aneignet ...“ Nur weil der Mensch von Anfang an be-[81]grifflich denkt und der gewohnheitsmäßig in immer den gleichen Begriffen denkende, naive Mensch gar nicht merkt, daß er einen Begriffsmaßstab an die Geschichte anlegt, entsteht die Vorstellung von einem schlechthin reproduzierbaren Dasein der Geschichte.

In der Dialektik hat Hegel jene Methode entwickelt, mit deren Hilfe die naive, „verstandesmäßige“ Einstellung überwunden werden soll. Marx hat die Dialektik, wenn auch in veränderter Form, in sein System aufgenommen, in dem sie zum methodischen und realen Leitmotiv geworden ist. Was die diesbezügliche Kritik Bernsteins an der Dialektik betrifft, so scheint sie uns nicht mehr beunruhigen zu müssen; jedoch geht oft Hand in Hand mit der Ablehnung der Dialektik der Versuch, sie mit Hilfe einer idealistischen Umdeutung zu „retten“, und es ist nicht von ungefähr, daß besonders die beiden Theoretiker Siegfried Marck und Max Adler sich hierin finden. Beide sind Neukantianer und beschreiten daher in der Behandlung der Dialektik verwandte Wege. Beginnend mit einer kritischen Auseinandersetzung mit Max Adler sei hier der eigene Standpunkt entwickelt und dargelegt.

Bereits in Adlers Artikeln aus der Zeit vor dem Kriege 1914, die in der austromarxistischen Zeitschrift „Der Kampf“ erschienen, richtet er seine Bemühungen auf die „kritische“ Untersuchung der Auffassung, die sich Marx und Engels zu eigen gemacht haben. Unter dem Einfluß Hegels sowohl als auch unter dem der naturwissenschaftlich orientierten Strömungen ihrer Zeit stehend, verstanden sie [82] nach Max Adler unter Dialektik zweierlei: einerseits den realen, in antagonistischen Formen sich abwickelnden Prozeß der Gesellschaft, andererseits auch die eigenartige Gesetzmäßigkeit des Denkens, die, wie sie meinten, ihren Ursprung in der Spiegelung der gesellschaftlichen Realität in unserem Bewußtsein habe. Darüber hinaus gehe die Auffassung des älteren Marxismus von der Dialektik wie auch von der materialistischen Geschichtsauffassung noch weiter bis auf die Selbstbewegung der Materie zurück, und dadurch bekomme sie einen metaphysischen Einschlag, da die Anlehnung an den philosophischen Materialismus doch nur der Absicht dienen könne, eine Antwort auf die

metaphysisch-ontologische Frage nach dem Wesen der Welt zu finden. Die Lösung, die hier gegeben werde, unterscheide sich von der ihr entgegengesetzten, der spiritualistisch-idealistischen nur dadurch, daß sie in der Selbstentfaltung der Materie und nicht in der des Geistes die letzte Ursache allen Geschehens erblickt, was aber nicht im geringsten berechtigt, diesen materialistischen Standpunkt als weniger metaphysisch anzusehen. Adler, der, wie er besonders in seinen späteren Schriften betont, den Marxismus nicht als Philosophie oder Erkenntnistheorie verstanden haben will, sondern – vergleichbar mit der Naturwissenschaft – als eine auf das positiv Gegebene der Geschichte gerichtete Wissenschaft<sup>26</sup>, bemüht sich zu zeigen, wie die marxistische Forschung auch ohne die erwähnten metaphysischen Ausgangspunkte auskommen kann, da ja der eigentliche soziologische Materialismus im [83] Marxismus sich nur wegen seiner unzulänglichen erkenntnistheoretischen Denkungsart auf den philosophischen beruft. In Wirklichkeit wird, meint Adler, der Materialismus, wo der Marxismus an die konkrete Erforschung der Geschichte herangeht, immer und überall als ausschließlich gesellschaftlicher, das heißt ökonomischer Materialismus gedacht, der mit dem philosophischen kaum mehr als bloß den Namen gemein hat.

Bedauerlicherweise kann hier auf dieses Problem nicht mit der es verdienenden Ausführlichkeit eingegangen werden. Kurz sei jedoch folgendes erwähnt: Es läßt sich der Nachweis erbringen, daß die Abgrenzung, die Marx gegenüber dem mechanischen Materialismus vornimmt, bereits die Grundlagen für die Abgrenzung gegenüber dem ganzen metaphysischen Materialismus in sich birgt. In der vulgärmarxistischen Soziologie allerdings lebt der vordialektische Materialismus, noch unter verschiedenen Namen und Formen verborgen, weiter. Lenin jedoch, der als berufener Interpret des Marxismus angesehen werden muß, hat selbst zur Überwindung des philosophisch-metaphysischen Materialismus den besten Beitrag geleistet. Bei ihm wird der Begriff der Realität an Stelle der Materie gesetzt. Sauerland, der sich in seiner umfangreichen, aber nicht originären Arbeit „Der dialektische Materialismus“<sup>27</sup>, bemüht, den Marxismus-Leninismus gegen jede auch geringste Abweichung in Schutz zu nehmen, gibt den Standpunkt Lenins richtig folgendermaßen wieder: „Der dialektische Materialismus ist Wissenschaft, er [84] ist materialistisch und dialektisch. Diese beiden Begriffe geben seine einzige konsequente wissenschaftliche Methode an. – Materialistisch: Das heißt, die Erkenntnis wird nicht aus dem leeren Denken, aus dem Kopf abgeleitet, sondern aus der Wirklichkeit, die geistigen Dinge aus ihrer materiellen Wurzel. Die idealistische, unwissenschaftliche Methode war die, ‚die Eigenschaften eines Gegenstandes beweisend abzuleiten. Erst macht man sich aus dem Gegenstand den Begriff des Gegenstandes; dann dreht man den Spieß um und mißt den Gegenstand an seinem Abbild, dem Begriff‘. (Engels, Antidühring.) ‚Hegel geriet daher auf die Illusion, das Reale als Resultat des ... sich selbst ... bewegenden Denkens zu fassen, während die Methode, vom Abstrakten zum Konkreten aufzusteigen, nur die Art für das Denken ist, sich das Konkrete anzueignen, es als Konkretes geistig zu reproduzieren.‘ (Marx, Einleitung zur Kritik der politischen Ökonomie.)“

Man sieht, von der Materie ist in dieser Darstellung des dialektischen Materialismus keine Rede. Lenin selbst sagt im „Empiriekritizismus“, daß es darauf ankommt, „die Natur, die Außenwelt für unabhängig vom Bewußtsein und Empfindung der Menschen zu halten. Das aber ist Materialismus“<sup>28</sup>. An Stelle der alten, metaphysischen Vorstellung der Materie ist die „Realität, unabhängig vom Bewußtsein“, getreten. Der frühere Hilfsbegriff der Materie, als einer einheitlich strukturierten, allem Sein zugrunde liegenden und weiter nicht ableitbaren Substanz, ist auch in der modernen Naturwissenschaft [85] bereits sehr problematisch geworden und ist es für die Gesellschaftswissenschaft noch viel mehr. Die Abgrenzung, die Marx gegen den alten Materialismus vornimmt, hat keinen anderen als diesen Sinn. Sofern er sich bei Feuerbach vorfindet, der den Menschen als einseitig passives Wesen auffaßt, geht die Kritik von Marx darüber hinaus bis zur Betonung des dialektischen Charakters des materialistischen Prinzips. Philosophischer Materialismus heißt demnach nicht mehr: die Materie und ihre Bewegung sind der Ursprung und das Wesen aller Erscheinungen, sondern: das Denken wird aus der unabhängig vom Bewußtsein existierenden Wirklichkeit abgeleitet, und nicht umgekehrt. Dieser Begriff des Materialismus, der übrigens nur eine Seite des dialektischen Materialismus darstellt, hat den metaphysischen überwunden, und Adlers Einwand fällt dahin.

*b) Das Problem des dialektischen Materialismus*

Somit können alle Fragen, die mit dem ontologischen Materialismus zusammenhängen, aus dem Problemkreis der Dialektik ausgeschieden werden. Was hier aber in hervorragendem Maße interessiert, das ist die von Marx und Engels als unauflöslich aufgefaßte Verbundenheit der dialektischen Bewegung der Geschichte und der Dialektik des Denkens. Auch hier versucht Adler einen Trennungsstrich zu ziehen. Handelt es sich aber beim obigen Einwand um ein Mißverständnis, so bei der Dialektik um eine deut-[86]liche Abwendung Adlers von der marxistischen Vorstellung.

Was Adler unter sogenannter realer Dialektik der Geschichte versteht, ist nichts anderes als der empirisch feststellbare Ablauf der Geschichte, der sich in seiner wissenschaftlichen Erforschung als gegensätzlich, als antagonistisch erweist. Alle historischen Erscheinungsformen dieses Antagonismus lassen sich zurückführen auf den prinzipialen Grundwiderspruch aller Gesellschaftlichkeit, der zwischen dem vergesellschafteten Individuum und der aus Individuen sich zusammensetzenden gesellschaftlichen Gesamtheit waltet.<sup>29</sup> Wäre das individuelle Dasein der Menschen so geartet, daß der Mensch alle seine Handlungen nur gemeinschaftlichen Zielen unterordnet, wäre also jede auf Befriedigung rein individueller Bedürfnisse gerichtete Bestrebung von vornherein ausgeschlossen – eine Annahme, die hier nur zur Verdeutlichung des vorliegenden Problems gemacht wird –, dann wäre auch jeder Widerstreit zwischen den verschiedenen Elementen des gesamtgesellschaftlichen Lebens undenkbar. Denn, nur weil das Individuum außer seiner Funktion, ein gesellschaftliches Wesen zu sein, auch ständig vom Streben erfüllt ist, die Gesellschaft als Mittel für seine individuell gerichteten Zwecke zu gebrauchen, entsteht die Spaltung zwischen dem gesellschaftlichen und dem individuellen Interesse, woraus sich jeder andere gesellschaftliche Antagonismus letzten Endes herleitet. In der klassenlosen Urgesellschaft liegt dieser Widerspruch latent verborgen und [87] kommt nicht zum Vorschein, weil dort noch mehr oder weniger Individualinteresse und Gesamtinteresse zusammenfallen. Diese hier aufgezeigte Widersprüchlichkeit zwischen dem gesellschaftlichen und dem individuellen Interesse ist rein erkenntnistheoretischer Natur und kann keinerlei historische Erscheinungen erklären; sie drückt nur eine formelle Grundeigenschaft des ganzen menschlichen Seins aus, die formelle Möglichkeit für historisch ganz verschiedene Inhalte. Deshalb kann innerhalb ihres Geltungsbereiches sowohl die harmonische wie die Klassengesellschaft, wo der erwähnte Widerspruch offen zutage tritt, bestehen. Allerdings, ein Stehenbleiben bei dieser formellen Grundstruktur des menschlichen Zusammenlebens führt zu einem abstrakten, das Historische transzendierenden Anthropologismus, der die Gesellschaft als wesentlich starr undialektische und den Menschen als unveränderliche, alle Geschichte beherrschende Gegebenheit aufzufassen versucht. Die so einmal erkannte unveränderliche anthropologische Gesetzmäßigkeit gilt dann für alle Geschichte, und die Veränderung ist dann nur die äußere Erscheinungsweise des Einmaligen und Unveränderlichen in der menschlichen Natur. Das am Menschen entscheidende Moment der Veränderung, nämlich sein gesellschaftlich bestimmtes Bewußtsein, wird vom Sein getrennt, als für das „Gesetz“ unwesentlich erklärt, das Moment des Subjektes in der Subjekt-Objekt-Beziehung wird außer Betracht gelassen.

In der bürgerlichen Gesellschaft nimmt der aller [88] Gesellschaftlichkeit innewohnende Grundwiderspruch zwischen dem individuellen und dem gesellschaftlichen Interesse die Form ökonomisch-sozialer Widersprüche an, Widersprüche zwischen den Produktivkräften und den Produktionsverhältnissen, zwischen der gesellschaftlichen Produktion und der individuellen Aneignung, zwischen der Mehrwertproduktion und ihrer Realisierung, zwischen rationaler Wirtschaftsrechnung und Irrationalismus der Gesamtwirtschaft, zwischen Klassen, Nationen und ihren Ideologien. Daß sie aber noch mehr sind als nur Widersprüche, nämlich allein in der Identität entgegengesetzte Strukturelemente einer realen dialektischen Einheit, wird entgegen den Anschauungen Adlers noch darzulegen sein. Für die dialektische Soziologie sind die in der Gesellschaft einander entgegengesetzten Momente mehr als bloße kausale Gegensätze: sie sind gleichzeitig Korrelationen innerhalb eines übergeordneten Ganzen, nicht historische Erscheinungen schlechthin (etwa „proletarische Klasse“), sondern durch ihren ganzen Gehalt auf andere Erscheinungen notwendig hinweisend, auf sie bezogen und wesentlich durch die Momente bestimmt, auf die sie bezogen sind.<sup>30</sup> Indem Marx und Engels mit und im Rahmen einer Kritik an der spekulativen Art, die Hegelsche Methode anzuwenden, gleichzeitig



den Hegelschen Standpunkt wiedergeben, führen sie folgendes aus: „Der Wert der profanen Früchte besteht daher auch nicht mehr in ihren natürlichen Eigenschaften, sondern in ihrer spekulativen Eigenschaft, wodurch sie eine be-[89]stimmte Stelle im Lebensprozeß ‚der absoluten Frucht‘ einnehmen.“ Was Marx und Engels an dieser Methode ironisieren, ist die mystifizierende Art der Durchführung, ihre Abwendung von der Realität. Im übrigen, empirisch umgestülpt, bleibt die im obigen Zitat aus der „Heiligen Familie“ geschilderte Hegelsche Dialektik, die alles durchdringende Methode des marxistischen Denkens. Danach kommt es also der Dialektik darauf an, die Einzelerscheinungen aus dem „Lebensprozeß“ der Totalität zu begreifen. Das Einzelne ist solange uninteressant, solange es als Einzelnes bestenfalls im gewöhnlichen und nicht dialektischen Gegensatz zum anderen aufscheint. Adler läßt aber nur für den Denkprozeß und nicht für die Realität diese dialektische Anschauungsweise gelten. Jedoch wie „nach unten“ sich die sozialen Widersprüche real auf den Gegensatz zwischen individuellem und gesellschaftlichem Interesse zurückführen lassen, so gehen sie gleichsam „nach oben“ ebenso real im gesellschaftlichen Ganzen auf, sind sie trotz ihres Gegensatzcharakters auch noch einander korrelativ bedingenden Funktionselemente ein und derselben Ganzheit. Deren Gesetze sind gleichzeitig Gesetze der Korrelation wie des Widerspruchs.<sup>31</sup> Der Charakter dieser Gesetze, gleichzeitig Gesetze der Korrelation wie des Widerspruchs zu sein, ergibt sich aus dem Charakter der gesellschaftlichen Totalität selbst, Erscheinungen korrelativer wie gleichzeitig antagonistischer Natur zu umfassen. Die Gesetzmäßigkeit der Gesellschaft einmal rein von der Ganzheitsseite angesehen, führt zum obersten, all-[90]gemeinsten dialektischen Gesetz – das aus der empirischen Erkenntnis erfließt, daß die Gesellschaft nicht nur ein leidendes, sondern auch ein handelndes „Wesen“ sei, also gleichzeitig Objekt seiner eigenen subjektiven Verhaltensweise ist –, zum Gesetz von der gesellschaftlichen Einheit von Subjekt und Objekt.

Wenn nun Adler zum Zwecke der Trennung von Antagonismus und Dialektik betont, daß selbst dort, wo die aus der Beobachtung der Wirklichkeit gewonnenen Begriffe aufs engste innerlich aufeinander bezogen sind, also ihre Beziehung, ihre selbständige Existenzweise nicht aufhebt, sagt er damit nichts gegen die realgesetzliche Wirksamkeit der Dialektik. Schon Hegel betonte, daß, obgleich die Momente ein und desselben realen Prozesses getrennt voneinander nur verzerrt gedacht werden können, sie doch auch in der Dialektik nicht ihren Momentcharakter aufgeben, sich nicht in oder durch den Begriff, auf den sie bezogen sind, auflösen lassen. Das heißt einerseits: Alle Momente des gesellschaftlichen Prozesses sind wesentlich durch die gemeinsame gesellschaftliche Struktur bedingt und sind deshalb ebenso wesentlich vermittelt, und wo sie sich völlig im logischen Denken auszuschließen scheinen, zeigt ihre Vermittlung eine Beziehung aufeinander, in der trotz ihrer logischen Verschiedenheit ihre Identität aufscheint. Bürgerliche Demokratie und Diktatur z. B. erweisen sich demnach als einander nicht so ausschließend, wie auf den ersten Blick aufgenommen wird. Worauf aber andererseits Hegel hinweist, das ist, daß in der Realität selbst die Begriffe auch in ihrer [91] dialektisch bestimmten, vermittelten Form durchaus selbständige Erscheinungen bleiben, ihre Identität nur eine solche in „verschiedener Rücksicht“ ist, ihre logische Unterschiedlichkeit nicht verschwindet, sondern nur eine durch den gemeinsamen dialektischen Beziehungspunkt in der Totalität zustandekommene, reichhaltigere Bestimmung erfahren. Der Rationalismus ist in der Dialektik keinesfalls vernichtet – wenn dem so wäre, dann wären die großartigen Leistungen seit Aristoteles bis Hegel auf dem Gebiete der Logik, Erkenntnistheorie und Naturwissenschaft überflüssiger Ballast –, sondern rationalistisches, „verstandesmäßiges“ Auseinanderlegen und dialektisches Vermitteln sind selber nur Momente im dialektischen Denkprozeß.

Für Adler ist nun die Vermittlung ein Akt des reinen Denkens und nicht ein denkendes Aufsuchen des realen Vermitteltseins, der realen dialektischen Bezüglichkeit. Er wendet also die Dialektik idealistisch an und macht aus der dialektischen Gesetzmäßigkeit der Geschichte eine solche des Denkens, durch das der nach Adler bloß „antagonistische“ Prozeß der Geschichte besser begriffen werden.<sup>32</sup> Nach seiner Auffassung mag daher der in Gegensätzen sich bewegende Prozeß wegen einer gewissen, allerdings nur äußerlichen Ähnlichkeit mit der gleich zu beschreibenden Eigengesetzlichkeit des Denkens als mit ihr untrennbar verbunden, ja sogar identisch erscheinen, doch beruht dieser Eindruck auf Täuschung; zudem hat hier Hegels Gleichsetzung von Begriff und Realität nachgewirkt, und Marx hat nichts [92] anderes als eine simple materialistische Umstülpung vorgenommen, indem er die

Realität zum bestimmenden Faktor machte. Die Meinung aber, daß die dialektische Bewegung im Denken auf der realen Dialektik der gesellschaftlichen Entwicklung beruhe, stellt einen erkenntnistheoretischen naiven Standpunkt dar, der allerdings keinen Einfluß auf die positiven Forschungsergebnisse des Marxismus ausübte. Zwar ist die Spiegelungstheorie erkenntnistheoretisch verfehlt, aber in der positiven Forschung hat sie insofern eine gewisse natürliche Berechtigung, als die reale antagonistische Gesetzlichkeit vom Denken erkannt wird, sich in ihm scheinbar widerspiegelt. Darüber hinaus besitzt das Denken eine eigene, wenngleich an dem vom Denken apperzeptierten, empirischen Material sich vollziehende, jedoch dem Material meist fremd gegenüberstehende, nur dem Denken als selbständige Gegebenheit Gesetzlichkeit, die sich nirgends anders als nur im Denken beobachten läßt. Jeder Versuch, die Gesetzlichkeit des Denkens auch als Existenzform der Realität anzusehen, ist von vorneherein verfehlt, weil erkenntnistheoretisch unhaltbar. Um künftig jede Verwechslung zu vermeiden, schlägt Adler vor, die beiden Gesetzlichkeiten nicht nur begrifflich, sondern auch terminologisch zu trennen und für den realen Prozeß der Geschichte nicht mehr das Wort Dialektik, sondern Antagonismus zu gebrauchen.

Im Gegensatz zum Antagonismus soll das Wort Dialektik von nun an nur auf die eigenartige Gesetzlichkeit des Denkens Anwendung finden. Worin be-[93]steht nun nach Adler diese Gesetzlichkeit? Ihr Wesen ist die Selbstbewegung des Begriffes in der undifferenzierten, schon vor allem begrifflichen Denken immer vorhandenen, die Erfahrung als fließend erlebenden, noch nicht durch das logische Denken zerlegten Denktotalität, aus der heraus der Verstand seine Begriffe schöpft und seine Urteile formt. Jedem Psychologen ist die Tatsache des Erfassens der Umwelt als ungeteiltem Vorstellungskomplex, der die Vorbedingung für die einzelnen empirischen Eindrücke und Aussagen abgibt, bekannt. Hat man die längste Zeit die Begriffe als für sich bestehende, starre Wesenheiten gegeneinander abzugrenzen und zu definieren versucht, so zeigt es sich seit Hegel, daß sie mit ihrer rein logischen Umschreibung noch lange nicht völlig ausgeschöpft sind, sondern daß sie vielmehr als Elemente einer alles Denken kennzeichnenden, ursprünglichen Totalität der Erfahrung, durch die Rückbeziehung des Begriffsinhaltes auf eben diese Totalität und innerhalb ihrer auf das von den Begriffen direkt logisch Ausgeschlossene in der Totalität, eine unendliche Bereicherung erfahren können. Es kommt nur darauf an, die im Denken naturgemäß gegebene Beziehung der Begriffe zueinander bewußt zu verfolgen, und man wird bald merken, daß jeder einzelne, scheinbar über seine logische Erfassung hinaus nicht weiter bestimmbare Begriff seine Starrheit verliert und die scheinbare Unveränderlichkeit seines Inhaltes einem Fließen Platz macht, das aus der Inbezugsetzung auf das begriffliche Gegenteil resultiert. Man sagt dann, [94] die Begriffe bilden eine Einheit oder sie „durchdringen“ einander. Das ist die dialektische Methode im Adlerschen Sinn. Daß die Dialektik in dieser abstrakten Form prinzipiell möglich ist, soll gar nicht bestritten werden. Sie ist aber selber im höchsten Grade unkritisch, denn sie läßt außer acht, was an der Dialektik von grundlegender Bedeutung ist: daß die dialektische Denkkaktion nur möglich ist auf Grund der dialektischen Aktion der Wirklichkeit, die sie beschreibt.<sup>33</sup>

Gewiß, das Aufsuchen der Realität ist keine einfache Angelegenheit. Um die Bewegung zu erfassen, muß das Denken sie erst in Momente zerlegen. Die Bewegung selber läßt sich vom logischen Denken konkret nicht vorstellen. Erst wenn das Denken die einzelnen Momente wieder in Beziehung zueinander bringt und so den Prozeß reproduziert, vermag es ihm zu folgen und als Bewegung zu begreifen. Im Beschreiten dieses zweiten Weges besteht die Dialektik. Es verhält sich übrigens mit jeder Bewegung so. Die kontinuierliche Bewegung des freien Falles z. B. wird zuerst in Strecken- und Zeitabschnitte zerlegt und dann im Denken mit Hilfe der Mathematik als Bewegung reproduziert. In der Betrachtung der Geschichte kommt es allerdings nicht allein darauf an, den historischen Prozeß einfach zu reproduzieren – dazu würde eine kausale Chronologie ausreichen –, sondern überdies, wegen der Täuschungstendenzen, die alle menschliche Geschichte kennzeichnet, richtig, das heißt wesenhaft, von aller ideologischen Entstellung befreit, zu reproduzieren.

[95] In der abstrakten dialektischen Denkkaktion hilft sich das Denken in der Weise, daß es aus dem allgemeinen, kausalen Zusammenhang jene Momente heraushebt und miteinander in Vergleichung bringt, die sich in der undifferenzierten, dem begrifflichen Denken vorausgehenden Denkeinheit unseres Bewußtseins als zusammengehörige oder logisch entgegengesetzte Elemente eines Gedankenganzes

herausstellen. Solche Denkganzheiten, die sich meist als Begriffspaare darbieten, sind z. B. süß und sauer, groß und klein, hell und dunkel, Kreis und Gerade, Endlichkeit und Unendlichkeit, Freiheit und Zwang, Liebe und Haß. Doch was an ihnen auffällt und was in der idealistischen Denkweise Adlers zu wenig Beachtung findet, das ist, daß sie miteinander nur verglichen werden können, wenn sie als Elemente ein und derselben Erfahrungstatsache gedacht werden.

Ähnlich verhält es sich mit der dialektischen Betrachtung des gesellschaftlichen Geschehens. Nur wenn die vom Denken als zusammengehörig-entgegengesetzt empfundenen Erfahrungselemente auch als Elemente der gleichen realen Totalität erscheinen, sind sie miteinander konkret in Beziehung zu bringen. Erst wenn die Elemente real und nicht auf Adlersche Weise bloß abstrakt vermittelt erscheinen, bekommt diese Vermittlung eine ganz besondere, die dialektische Soziologie als eigene Wissenschaft begründende, sie von den anderen soziologischen Systemen grundsätzlich unterscheidende Bedeutung, indem in ihr nunmehr nicht nur der kausale Ablauf erkannt, sondern überdies das bis anhin ideologisch ver-[96]hüllte Wesen der Momente enthüllt wird. In der Zurückführung ihres Daseins als Momente ein und desselben Prozesses auf eben diesen Prozeß bestimmt sich ihr wahres Sein, weil sie sich nun nicht mehr durch äußere, in den Prozeß hineingetragene – wenngleich wiederum aus ihm selbst stammende – ideologische Verzerrung bestimmt, sondern durch den Prozeß selbst, der seine wichtigsten Momente, nämlich Sein und Bewußtsein, als notwendig im Widerspruch zueinander stehend und doch als Einheit aufzeigt. Die Auflösung dieses Widerspruches besteht im Erkennen der Totalität als Einheit dieser Widersprüche. Hier zeigt sich am deutlichsten, wie der Charakter der dialektischen Aktion des Zurückgehens auf die Totalität im Aufzeigen des Momentseins des fremden wie des eigenen Denkens liegt und daß die Trennung zwischen gesetzlich-„antagonistischer“ und dialektisch-denkender Aktion eine willkürliche, weil einseitig erkenntnistheoretische Vorgangsweise bedeutet.

Es verhält sich demnach gerade umgekehrt als Adler vermeint. Nicht die Eigengesetzlichkeit des dialektischen Denkens ordnet die nichtdialektische Realität, sondern der dialektische Prozeß der Realität gibt dem Denken die Aufgabe, seine dialektischen Gesetze festzuhalten. Eine solche Einsicht darf aber keinesfalls zur Mißachtung dessen führen, daß das Denken selbst auf eine Eigengesetzlichkeit hinweisen kann. Gewöhnlich versteht man unter Denken das Ordnen und Durchdringen der Erfahrung. In dieser Definition ist ein Faktor nicht ent-[97]halten: die am Denken als eigener Gegebenheit der Natur beobachtbare Fähigkeit, das Material der Erfahrung nach eigenem Gutdünken zu verarbeiten, es sich zum Gegenstand, zum Objekt zu machen. Eine solche Fähigkeit beruht nicht etwa auf der Willkür des Denkens, sondern auf seiner Gesetzlichkeit, die für sich besehen, sich als ebenso dialektisch herausstellt wie das ganze übrige Sein. Das ist nicht weiter erstaunlich, wenn man versteht, daß sich das Denken als Werkzeug des Begreifens der Realität von Anfang an der Eigenart der Umstände, in denen der Mensch lebte und sich entwickelte, anpassen mußte. Alle Geheimnistuerei um das Denken ist nur ein Ausdruck der Unfähigkeit, das Denken aus der Gesamtbeziehung der menschlichen Realität sich verständlich zu machen. Schon allein der Blick auf die Fähigkeit des Denkens, zugleich logisch zu abstrahieren und das logisch Isolierte in die Denktotalität zurückzusetzen, zeigt uns ihren Ursprung in der Notwendigkeit, sich in der Welt, die uns zugleich als Tatsachenkonglomerat und als Prozeß entgegentritt, zurechtzufinden. Das Erlebnis des Sichzurechtfindens nennen wir Erfahrung, und das Werkzeug der Verständigung über sie ist die Sprache, die ebenfalls, für sich besehen, dialektisch ist, indem sie mit ihren Worten Einzelnes und Allgemeines zugleich ausdrückt.

Adler hat die dialektische Gesetzlichkeit des Denkens wohl erkannt, aber den Fehler begangen, sie allein gelten zu lassen. Der Grund, weshalb die von uns geschilderte Eigengesetzlichkeit des Denkens [98] auf so wenig Verständnis stößt, ist psychologischer Natur; er besteht darin, daß vor unserm geistigen Auge sich die Denktotalität sofort auflöst, sobald wir darangehen, sie uns bis in alle Einzelheiten genau vorzustellen und uns ihren Inhalt bewußt zu machen, denn damit hat man bereits mit der begrifflichen Gliederung der Totalität begonnen. Dem Psychologen, der uns zeigt, wie wir assoziieren, Einfälle haben, oder, wie Ernst Mach einmal sagt, den Bleistift gescheiter sein lassen als den Schreiber, ist der Tatbestand der ursprünglichen begrifflichen Einheit des Denkens wohlbekannt. Kann man mit Recht sagen, daß das Denken in der Totalität eine allem Denken eigene Gesetzlichkeit ausmacht, so

ist es doch wahr, daß sie die längste Zeit unbewußt vollzogen wurde. Durch ihre Kenntnis verstehen wir erst die erstaunliche und bisher so wenig aufgeklärte Erscheinung in aller fruchtbaren wissenschaftlichen und künstlerischen Arbeit, die man gemeinhin mit „Intuition“ zu bezeichnen pflegt. Sie ist nichts anderes als die in jedem schöpferischen Geiste lebendige Fähigkeit, alle konkreten Denkinhalte, sei es unbewußt oder wie es in der Dialektik geschieht, bewußt in die Totalität des Denkens zurückzusetzen und von da aus neu zu bestimmen oder künstlerisch zu formen. Wo die Fähigkeit dazu am höchsten entwickelt ist, sprechen wir von Genie. Adler zeichnet in diesem Gedankengang sehr gut die dialektische Aktion des Bewußtseins, bleibt aber an ihr haften; er reißt sie von ihrer realen Funktion los, indem er die Erfahrung zu einem Mittel des Den-[99]kens macht, statt das Denken zu einem Mittel der Erfahrung. Adlers Dialektik bleibt daher im Abstrakten befangen.

Abstrakt erscheint uns diese Form der Dialektik nicht nur deshalb, weil ihre Gesetzlichkeit nur eine solche des Denkens ist, sondern auch deshalb, weil ihrer Anwendungsform praktisch keine Wege gewiesen sind, weil es jedem vollkommen überlassen bleibt, die Dialektik so anzuwenden, wie es ihm gerade beliebt. Nicht das Aufsuchen der Vermittlung in der Realität wird hier zur Aufgabe, sondern der Vollzug einer willkürlichen Vermittlungsaktion in der abstrakten Denktotalität. Gewiß kann man einwenden, daß der Willkür der Handhabung der Dialektik dadurch Grenzen gesetzt sind, daß die Denkinhalte nicht willkürlich aufeinander bezogen werden können, sondern daß die einem Begriff zugehörige Totalität sich durch dasjenige gestaltet, was von diesem Begriff direkt logisch ausgeschlossen und ihm entgegengesetzt ist. So wird von vorneherein z. B. die Inbezugsetzung von Achteck und Himmelblau sinnlos, weil sie gar keine logischen Beziehungen zueinander aufweisen. Diese Selbstbegrenzung des Denkens reicht jedoch durchaus nicht aus, um die Willkür auszuschalten. Denn die Gefahr willkürlicher Bestimmung liegt gar nicht in der Art der Vermittlung, sondern in ihrer Abstraktheit, das heißt in ihrem formalen und unhistorischen Vollzug, in dem Nichtbeachten der Tatsache, daß die im Abstrakten einander gegenübergestellten Begriffe etwas anderes darstellen als die Vermittlung [100] der Begriffe auf dem Boden des realen historischen Geschehens selbst, seiner konkreten Vielfalt und Veränderung. Bei der abstrakt-dialektischen Bestimmung der Demokratie z. B. können wir im Resultat nur eine allgemeine Bestimmung der Demokratie überhaupt gewinnen, eine von allem historischen Inhalt entleerte Hülse. Solche durch abstrakte dialektische Inbezugsetzung bestimmte historische Begriffe füllen den überwiegenden Teil der bürgerlich-soziologischen Literatur aus, womit gleichzeitig gesagt sei, daß in der abstrakten Form der Dialektik ein natürliches Element allen Denkens ist – gleich der Logik – und daß die eigentliche Entdeckung der Dialektik durch Hegel und Marx in ihrer Entdeckung als konkreter historischer Dialektik besteht.<sup>34</sup> Wenn Max Adler von einem bisher nur unbewußt vollzogenen dialektischen Denken spricht, das nunmehr ins volle Bewußtsein gehoben wurde, so kann sich dies nur auf die von Adler vertretene abstrakte Dialektik beziehen.

In der dialektischen Soziologie ist also die Schranke, die sich das Denken setzt, nichts anderes als die Berücksichtigung der empirischen dialektischen Daseinsweise der Erscheinungen in der gesellschaftlichen Totalität. Soll die Anwendung der Dialektik nicht subjektivistisch sein, soll jeder Irrationalismus, der ihr in der abstrakten Form noch anhaftet, eliminiert sein, dann muß eine dem historischen Material und seiner Veränderung angepaßte Anwendungsweise gefunden werden, die es ermöglicht, die zahlreichen und komplizierten Erscheinungen der Ge-[101]schichte nach bestimmten dialektischen Prinzipien klären.

### *c) Das Problem des Historischen Materialismus*

Die Leistung der Schaffung einer konkreten Dialektik vollbrachte der Marxismus im Historischen Materialismus. Daß alle Dialektik Vermittlung in der Totalität ist, wissen wir schon. Als konkrete oder Realdialektik hat sie schon bei Hegel bestanden; für Hegel war jede Vermittlung ein Gesetz der Wirklichkeit. Trotzdem konnte Hegels Dialektik spekulativ entarten, denn es fehlte ihr der konkrete, in den realen Bedingungen des Geschichtsprozesses selbst auffindbare Totalitätsbegriff. Die bloße Behauptung der Totalität macht noch nicht die ganze Totalität aus. Auch um Totalität sein zu können, muß ein Gesetz sie „erzeugen“, und das Verstehen dieses Gesetzes macht uns erst die Geschichte als Totalität verständlich.

In der Auffassung von den Produktionsverhältnissen findet man den konkreten Totalitätsbegriff der Materialistischen Geschichtsauffassung bereits entwickelt vor, und nur zu oft wird der Charakter dieser Geschichtsauffassung, Totalitätsdenken zu sein, übersehen. Es kann leider in diesem Rahmen nicht ausführlich begründet werden, daß der Historische Materialismus ohne den Totalitätsbegriff zu einer wertlosen Schablone herabsinken muß. Schon Rosa Luxemburg hat in ihrer Arbeit über die „Ak-[102]kumulation des Kapitals“ darauf aufmerksam gemacht, daß die inhaltlich zwar unzulängliche, aber methodisch auf die Totalität gerichtete Denkweise Quesnays von den späteren bürgerlichen Denkern fallen gelassen und erst wieder von Marx aufgegriffen wurde. Ohne dieses Denken in der Totalität hätte es dem Marxismus tatsächlich niemals gelingen können, eine neue, tatsächlich außerhalb aller bisherigen Denkgewohnheiten sich stellende Wissenschaft zu werden.

Am besten läßt sich an Bernsteins Unverständnis, das er gegenüber der Dialektik und damit gegenüber dem Totalitätsdenken an den Tag legt, die große Bedeutung, die den Totalitätsbegriff im Historischen Materialismus zukommt, erkennen. In seinen „Voraussetzungen“ übt Bernstein eine scharfe Kritik an den vom alten Engels eingeführten Begriff des „letzten Endes“, mit dem Engels jenen Interpreten des Historischen Materialismus entgegengetreten ist, die meinten, nur dann im Sinne dieser Theorie zu handeln, wenn sie für jeden in der Geschichte aufscheinenden ideologischen Faktor einen entsprechenden ökonomischen Grund zu suchen und zu finden sich bestrebten. Nach Engels genügt es vollkommen, wenn es gelingt, unter Verfolg der kürzeren oder längeren Kausalreihe, die sich zwischen Ideologie und Ökonomie einschleibt, „letzten Endes“ auf den entsprechenden ökonomischen Punkt zu stoßen. Der Vorwurf Bernsteins besteht nun darin, daß seiner Meinung nach, durch die Einführung der „letzten Endes“-Idee Kausalglieder ersten, zweiten, drit-[103]ten und so weiter Grades entstehen, denen verschiedene Bedeutung zukommt, und daß durch dieses Zugeständnis an die andere, dem strengen Materialismus entgegengesetzte Seite, eben der letzte, das heißt der ökonomische Faktor zu solcher Bedeutungslosigkeit in der kausalen Erklärung der ideologischen Erscheinungen herabsinken könne, daß unter Umständen von der Materialistischen Geschichtsauffassung nicht viel mehr übrigbleibt als ihre Waffenstreckung vor dem Idealismus.

Geht man von jener schablonenhaften, das Totalitätsdenken nicht berücksichtigenden Vorstellung von der materialistischen Geschichtsauffassung aus, die sich Bernstein macht, dann besteht seine Kritik zu Recht, und sie trifft auch alle jene, die diese vulgäre Auffassung vertreten, und das sind deren viele. Sich unter den genannten Voraussetzungen dem Argument Bernsteins verschließen, hieße nichts anderes, als einen einfachen Tatbestand nicht sehen wollen. Aber Bernsteins Einwand verliert jede Bedeutung, sobald man die materialistische Geschichtsauffassung ihrem Wesen nach als Totalitätsdenken begriffen hat, als ein Denken, das die vielfältigen gesellschaftlichen Erscheinungen immer als im Rahmen eines durch die Produktionsverhältnisse bestimmten Beziehungsganzen sich abspielend betrachtet und deshalb außerhalb und neben der Gesellschaftlichkeit einfach undenkbar ist. Bernsteins Einwand verliert jede Bedeutung, wenn man sich gegenwärtig hält, daß auch die abseitigste und am schwierigsten auf den ihr zugehörigen ökonomischen Faktor zurückführende Er-[104]scheinung notwendig in einer funktionalen Beziehung zu den anderen Erscheinungen innerhalb der als Totalität aufscheinenden Produktionsverhältnisse stehen muß. Denn daraus ergibt sich ein Beziehungssystem, dessen ideologische Ausdrucksform in ihrer Gesamtheit sich deutlich als ideeller Ausdruck innerhalb einer durch bestimmte Produktionsverhältnisse strukturell durchwirkten Totalität aufscheint. Mit andern Worten: „Produktion und Gesellschaft sind Wechselbegriffe“, womit der obige Gedankengang in prägnanter Weise umschrieben ist. Er geht dahin, daß in der Beziehung, die die Individuen und Klassen in der Produktion eingehen, auch schon alle anderen Erscheinungen der Gesellschaft mitbedingt sind, daß nichts außerhalb und neben der Produktion bestehen kann, und daß also die Totalität der gesellschaftlichen Erscheinungen bereits mit der Produktion funktional gegeben ist.

Von einer solchen theoretischen Perspektive aus ist jeder Versuch der Annahme einer Annäherung oder Entfernung der Ideologie von der Ökonomie und der Herabminderung der Bedeutung des ökonomischen Faktors mit der Länge der Kausalreihe, die ihn von der entsprechenden Ideologie trennt, ebenso irrig wie der ebenfalls von Bernstein formulierte Gedanke einer ständig wachsenden Unabhängigkeit der Ideologie von den Produktionsverhältnissen. Der Begriff des „letzten Endes“ bedeutet

dann nur eine Warnung vor einer mechanischen Ableitung der Ideologien vom ökonomischen Unterbau und eine Aufforderung zur sinnvollen Einordnung [105] der ideologischen Erscheinungen ins Ganze der funktionalen Beziehungen innerhalb der Produktionsverhältnisse. Einer solchen Betrachtungsweise kommt es dann nicht mehr darauf an, zu jedem ideologischen einen eigenen ökonomischen Punkt in der Geschichte zu finden. Im Gegenteil, da Ökonomie und Ideologie ihrerseits Struktureinheiten darstellen, die in einer funktionalen und dialektischen Abhängigkeit innerhalb der gesellschaftlichen Totalität zueinander stehen – die Ideologie als Ganzes daher immer nur als Funktion der Ökonomie aufscheint – genügt es, wenn einzelne, gerade der Betrachtung unterworfenen Momente einer Ideologie einem größeren ideologischen Zusammenhange zugeordnet und dieser dann seinerseits ökonomisch erklärt wird.

Dieses Begreifen der Gesellschaft als funktionalem Beziehungsganzen oder als Totalität, macht der Hauptsache nach die materialistische Geschichtsauffassung aus und nicht das in der populären Vorstellung so beliebte Schema von der direkten Bedingtheit des Überbaus durch den Unterbau. Für den Marxismus und für das Verständnis der Geschichte ist viel mehr damit gewonnen, wenn einem ideellen Teilfaktor innerhalb der Totalität der gesellschaftlichen Beziehungen ein verständiger Platz zugewiesen, als wenn man (von der ständigen Unbehagen erzeugenden Sucht geplagt) für jede, sei es noch so abseitige ideologische Erscheinung einen „letzten Endes“ genau zu ihr passenden ökonomischen Faktor ausfindig macht wird. Aber abgesehen von der Richtigstellung, die hier mit Hilfe der Totalitäts-[106]idee am vulgärmarxistischen Denken vorzunehmen war, zeigt sich die theoretische Fruchtbarkeit des Denkens in der Totalität der Produktionsverhältnisse besonders dort, wo man auf die vergeblichen Bemühungen bürgerlicher Denker stößt, den Totalitätsbegriff, so wie diese ihn verstehen, nämlich als idealistisch aufgefaßte Totalität, wissenschaftlich zu verwerten. Während der Vulgärmarxismus wegen seines mechanischen Ökonomismus der Totalitätsvorstellung ahnungslos gegenübersteht und daher die Strukturteile der Gesellschaft auseinanderreißt (so daß er sie nachträglich nur in eine mechanisch kausale Beziehung zu bringen vermag), verfallen die bürgerlichen Geschichtsphilosophen, soweit sie die Bedeutung der Totalitätsauffassung überhaupt zu schätzen wissen, in den gerade extrem entgegengesetzten Fehler eines idealistischen Totalismus, vor dem alle gesellschaftlichen Strukturgegebenheiten und alle Gegensätze, die historischen Qualitäten zum Verschwinden gebracht werden.<sup>35</sup> Die Strömungen, Denkrichtungen, Bewegungen und Klassengegensätze werden ihres antagonistischen Charakters völlig entkleidet, und es wird eine Totalität in der Weise konstruiert, daß man ein willkürlich herausgegriffenes Einzelmerkmal einer Epoche zum alles gleichermaßen formenden Faktor macht; die grundsätzliche Verschiedenheit der Erscheinungen wird unbeachtet gelassen, was gewiß ebenso undialektisch ist wie die Vorgangsweise des Mechanismus.

Der konkrete Totalitätsbegriff des Historischen [107] Materialismus muß aber zuerst selbst genau analysiert werden, bevor er zur methodischen Grundlage in der sozialwissenschaftlichen Forschung gemacht werden kann. In dieser Arbeit wird noch darauf zurückzukommen sein, daß die Produktionsverhältnisse, durch die sich die gesellschaftlichen Totalitäten abgrenzen, eben, wie der Ausdruck sagt, Verhältnisse, und zwar solche von Menschen sind, die diese in der Produktion ihres Lebens zueinander eingehen müssen. Mit dieser Einsicht erschließt sich auch für die dialektische Arbeitsweise eine neue Seite: ausnahmslos wird nun jeder die soziale Welt betreffende Begriff als gesellschaftliches Verhältnis oder als vermittelter Ausdruck eines solchen Verhältnisses bestimmt. Hier macht die Dialektik einen Sprung über ihre ursprüngliche Begrenztheit, sich in der Neubestimmung der Begriffe zu erschöpfen, hinaus: das Begriffsbild jener sozialen Erscheinungen wird völlig verändert, die im ideologischen Bewußtsein der Gesellschaft hartnäckig sich als unmenschliche und große gesellschaftliche Macht besitzende Gegenstände darstellen. Es handelt sich dabei um das Verdienst, den Verdinglichungs- und Fetischcharakter jener Kategorien, die als dinghafte Mächte sich über die Gesellschaft zu stellen scheinen, aufzulösen. Eine ganze Reihe vorwiegend ökonomischer Begriffe wie Kapital, Ware, Wert, Profit werden als Momente in einem menschlichen Geschehen verstanden, sie werden zu sozialen Verhältnisbegriffen und nicht mehr, wie in der rationalen bürgerlichen Ökonomie, dinghaft aufgefaßt, sondern eben [108] als Verhältnisse entlarvt. Die Grundlage zu einer dialektischen Ökonomie, oder genauer, zu einer dialektischen, das gesamte bisherige ökonomische Denken umwälzenden Betrachtungsweise der ökonomischen Verhältnisse der Klassengesellschaft ist damit geschaffen. [109]

#### 4. DAS „VERSTEHEN“ UND DER DIALEKTISCHE GESETZESBEGRIFF

##### a) *Das soziologische oder dialektische „Verstehen“*

Seit Dilthey erblickt man im „Verstehen“ eine in den Geisteswissenschaften allgemein gültige und für das Begreifen der „seelisch-sinnvollen“ Menschenwelt unerläßliche Methode; aber trotz verschiedenem Einteilen und Definieren übersah man meist, daß das Problem dieses Verstehens sich nicht im Psychologischen erschöpft, sondern erst dort, wo man es vermißte, im Dialektisch-Soziologischen, zur eigentlichen Bedeutung gelangte. Rickert, dem gründlichsten unter den „verstehenden“ Kritikern der Soziologie, ist der Unterschied zwischen der positivistischen rationalen und der dialektischen Soziologie niemals klar geworden, und so ist es nicht von ungefähr, daß er sich des Verstehens als eines Mittels zur erkenntnistheoretischen Entwertung der Soziologie als Wissenschaft bedienen konnte.

Es sei hier mit einer Einteilung der Verstehensarten, wie sie richtig scheint, begonnen. Das erkenntnistheoretische Problem des Verstehens will [110] Antwort geben auf die Frage, wie Verstehen überhaupt möglich ist. Vorab sei nun bemerkt, daß sie sich auf die Frage nach der Möglichkeit der Vergesellschaftung der Menschen überhaupt reduzieren läßt und daß die Antwort im Hinweis auf die soziale Bezogenheit der Bewußtseinsinhalte in der Gesetzlichkeit des Psychischen also, zu suchen ist. Ganz anders stellt sich das positiv-empirische Problem dar, das mit dem Verstehen als psychologischer und methodologischer Grundvoraussetzung des Erfassens der gesellschaftlichen Erscheinungswelt zu tun hat. Diese Art des Verstehens ist meist gemeint, wenn vom „verstehenden Standpunkt“ gesprochen wird.

Innerhalb dieser zweiten Gruppe sind wiederum drei Arten des Verstehens streng voneinander zu scheiden, da sie verschiedene Funktionen auch im wissenschaftlichen Denken zu erfüllen haben.

1. Das psychologische Verstehen: die Geschehnisse des menschlichen Lebens werden als ausschließlich seelische Abläufe verstanden und psychologisch gedeutet.

2. Das geistige Verstehen, das sich in zwei Unterarten teilen läßt: Im logisch-rationalen Verstehen werden Urteile, Systeme, überhaupt alle rationalen, durch den ordnenden Verstand hindurchgehenden Aussagen ihrem logisch-rationalen Sinn nach gedeutet und verstanden; z. B. die Euklidische Geometrie oder die Philosophie Kants. In der anderen Abart des geistigen Verstehens hingegen, im emotionalen Verstehen, werden Kunstwerke, Symbole, [111] überhaupt alle irrationalen, unter anderem auch oder nur Gefühlswert besitzenden Momente in unserem oder fremdem Leben ihrem Gefühlssinn nach gedeutet und verstanden. Der Unterschied zwischen rationalem und emotionalem Verstehen macht den Unterschied zwischen objektiver und subjektiver Geltung eines geistigen Produktes aus.

3. Das soziologische oder dialektische Verstehen: Alles menschliche Denken, Wollen und Handeln wird weder auf seinen psychologischen noch auf seinen geistigen Sinn hin untersucht, sondern aus seiner Gebundenheit an das soziale Sein heraus, als Ausdruck dieses Seins verstanden. Diese Art des Verstehens setzt die beiden anderen, das psychologische und das geistige Verstehen voraus, ohne aber mit ihnen zusammenzufallen. Für die Soziologie sind sie irrelevant, denn weder der psychologische Gehalt einer Handlung noch der geistige eines Denkgebildes berühren die Absicht des Soziologen, der alles menschliche Verhalten allein in seiner Beziehung auf das soziale Sein zu deuten hat. Nur so konstituiert sich das Verstehen auch als soziologischer Tatbestand, wobei nochmals ausdrücklich vermerkt sei, daß das psychologische und geistige Verstehen dem soziologischen immanent, von ihm sowohl vorausgesetzt, als auch in ihm enthalten sind. Als selbständige Denkweisen haben aber psychologisches und geistiges Verstehen in der Soziologie keinen Raum, handelt es sich doch beim Verstehen als soziologischem Denkvorgang immer um die dialektische Bezogenheit der geschichtlichen Erschei-[112]nungen im gesamtgesellschaftlichen Sein, das heißt, um die dialektische Vermittlung.

Gerade an diesem Problem haben die meisten Kritiker der Soziologie vorbeigesehen. Allerdings wird von den Theoretikern des Verstehens nicht die Möglichkeit der Soziologie überhaupt bestritten, sondern dieser wird nur vorgeworfen, daß das Begreifen der Geschichte mit Hilfe eines Systems kausaler Gesetze die Soziologie zur Metaphysik werden läßt, was ihrer Negierung als Wissenschaft gleichkomme. Jene Kritiker, die im Gegensatz dazu in der Soziologie einen empirisch gangbaren wissenschaftlichen

Weg sehen – Rickert gehört zu ihnen –, sind nichtsdestoweniger der Meinung, daß alle kausalgesetzliche Forschungsweise an der Geschichte gerade das notwendig vernachlässigt, was das eigentliche Verstehen des Historischen ausmacht. Damit wird die Durchführbarkeit eines soziologischen Verstehens, weil in sich widerspruchsvoll, verneint.

Zwei Momente also, die Kausalität und die Gesetzlichkeit sind es, die bedeutenden bürgerlichen Theoretikern als unvereinbar mit der verstehenden Art, Geschichte zu begreifen, erscheinen. Und da alle auf empirischem Boden stehende Soziologie im allgemeinen, und der Historische Materialismus im besonderen, beide Momente enthalten, sind sie genötigt, sich mit den „verstehenden“ Kritikern auseinanderzusetzen. Bevor dies geschieht, soll aber noch versucht werden, einige schwerwiegende Mißverständnisse, die den Historischen Materialismus betreffen und jede Diskussion erschweren, zu beseitigen.

[113] Die beiden auffälligsten, bei oberflächlicher Betrachtung scheinbar ohne inneren Zusammenhang dastehenden Strukturgegebenheiten in der Geschichte sind das materielle Sein und die Gesamtheit des ideologischen Lebens der Gesellschaft. Der Anerkennung des Historischen Materialismus abgeneigt, war die bürgerliche Wissenschaft nicht imstande, diese beiden für alles Verstehen der Geschichte entscheidenden Momente miteinander in Einklang zu bringen und die Geschichte als einheitlichen Prozeß darzustellen.<sup>36</sup> Was sie erreichte, war nicht mehr als bestenfalls die Feststellung einer äußerlichen Wechselwirkung einzelner ideologischer und seinsmäßiger Teilerscheinungen, ohne aber ihre innere Beziehung erklären zu können. So etwa hat sie durchaus den bestehenden Zusammenhang zwischen dem liberalen Bürgertum und der klassischen Philosophie erkannt, sie hat den praktischen liberalen Kosmopolitismus mit Kants Ansicht vom „ewigen Frieden“ oder den idealistischen Individualismus Humboldts mit dem praktischen Individualismus des liberalen Bürgertums zu vergleichen und beide als „Zeiterscheinungen“ oder als „Stileinheiten“ festzustellen vermocht, aber im soziologischen Sinne verstanden hat sie die aufgezeigten Zusammenhänge kaum.<sup>37</sup>

Was beim Begreifen der materialistischen Geschichtsauffassung ihren Gegnern immer entgeht, das ist die grundlegende Einsicht, daß in ihr Produktivkräfte, Produktionsweise, Produktionsverhältnisse, Ideologie usw. nicht als für sich bestehende, sich selbst genügende Gegebenheiten aufgefaßt sind, [114] sondern dialektische Funktionselemente innerhalb ein und derselben Sache, nämlich innerhalb der jeweiligen gesellschaftlichen Totalität darstellen, wobei das Phänomen der Entwicklung der Produktivkräfte und Produktionsverhältnisse die Rolle des primären, alle Einzelercheinungen innerhalb der Totalität vereinheitlichenden „Anfang“ (im logischen wie im sachlichen Sinne) ausmachen, von dem aus sich erst das Wesen und der historische Charakter der Totalität und damit alle in ihr auftretenden Erscheinungen erklären und verstehen lassen. Mit Hilfe dieser theoretischen Inbezugsetzung der Entwicklung der Produktivkräfte zu den Produktionsverhältnissen und durch die Fixierung der diesbezüglichen Stellung der verschiedenen Klassen und schließlich durch die klassenmäßige Zuordnung der geistigen Erscheinungen wird jener theoretische Zusammenhang hergestellt, durch den allein das bloße Deuten der Geschichte zum wirklichen Verstehen wird.

Dabei ist genau zu beachten, daß, wenn die dialektische Theorie dem ökonomischen Unterbau eine bestimmende Rolle im gesamtgesellschaftlichen Prozeß zuweist und damit die Ideologie zu einem abhängigen Faktor macht, dies nicht so aufgefaßt werden darf, als ob die materiellen Verhältnisse auf geheimnisvolle Weise die Ideologien mechanistisch hervorbringen, wie etwa eine Drüse das Sekret. Diese Deutung unterschiebt bewußt oder unbewußt eine mechanistische Vorstellung zum Zwecke einer leichteren Widerlegung des bekämpften Theorems. Mit ihr hat aber die dialektische Soziologie nichts [115] zu schaffen. Für sie ist die Geschichte ein durchgängig bewußtseinsmäßiger, „geistiger“<sup>38</sup> Prozeß. Dies entspricht auch der Auffassung von Marx, die an zahlreichen Stellen seines Schrifttums und besonders aufschlußreich im ökonomisch-philosophischen Manuskript des Jahres 1844 hervortritt: „Das praktische Erzeugen einer gegenständlichen Welt, die Bearbeitung der unorganischen Natur ist die Bewährung (!) des Menschen als eines bewußten (!) Gattungswesens ... Zwar produziert auch das Tier ... allein es produziert, was es unmittelbar für sich oder für sein Junges bedarf ... es produziert sich selbst, während der Mensch die ganze Natur reproduziert. Das Tier formiert nur nach dem Maße und dem Bedürfnis der species, der es angehört, während der Mensch nach dem



Maße jeder species zu produzieren und überall das inhärente (!) Maß dem Gegenstande anzulegen weiß ...“.<sup>39</sup>

Was heißt nun, der Mensch bewährt sich als Gattungswesen, indem er die ganze Natur reproduziert? Es ist in dieser frühen Formulierung Marxens bereits die gleiche Auffassung enthalten, die später in der Theorie von der Entwicklung der Produktivkräfte in voller Deutlichkeit ausgesprochen wird. Indem der Mensch die Kräfte der Natur seinen Zwecken unterordnet, macht er sie zu „Produktivkräften“; die Natur wird zur Voraussetzung des Wirtschaftens und die Entwicklung der Wirtschaft zur Bedingung der Entwicklung der ganzen Gesellschaft. Diese Fähigkeit, die Natur zu reproduzieren, oder was dasselbe ist, zu wirtschaften, ist „die Be-[116]währung des Menschen als eines bewußten Gattungswesens“, das heißt als eines Wesens, dessen ganze Seins- und Verhaltungsweise durch das Bewußtsein hindurchgeht.

Die Rolle des Bewußtseinsmäßigen in der dialektischen Soziologie ist bis heute nicht in ihrer ganzen Tragweite erkannt. Sie ist es, die eine besondere, später noch zu besprechende, vom Naturgesetz verschiedene soziale Gesetzesform bedingt, eine Gesetzesform, die auf dem Verstehen des Bewußtseinsmäßig-„Geistigen“ in der Gesellschaft beruht, das heißt, sich grundsätzlich vom generalisierenden Naturgesetz unterscheidet, was Rickert völlig übersehen hat.

So verstanden, heißt Abhängigkeit des ideologischen Überbaus der Gesellschaft von ihren materiellen Bedingungen nichts anderes, als ein durch das Bewußtsein, „durch den menschlichen Kopf hindurchgehender“ Prozeß.

Vielfach ist aber der Weg der Erzeugung der ihrem materiellen Sein funktionell (dialektisch) zugeordneten ideellen Momente sehr kompliziert, so daß er der nachträglichen Betrachtung oft als überaus verworren erscheint. Es kann vorkommen, daß Individuen klassenentgegengesetzter Zugehörigkeit hervorragenden Anteil an der Entwicklung bestimmter Ideen nehmen. Gewiß wird dies seltener bei Individuen der Fall sein, die solchen Klassen angehören, die sich gesellschaftlich und historisch im Aufstieg befinden; unter den Ideologen des späten Feudalismus wird man selten Klassenangehörige des [117] aufsteigenden Bürgertums finden. Umgekehrt wird aber im Zeitalter des Absolutismus, des Übergangs von der feudalen zur bürgerlichen Gesellschaftsordnung mit der allmählichen machtpolitischen Entrechtung des Adels so mancher geistvolle Angehörige der Adelsklasse sich gedrängt fühlen, die neuen bürgerlichen Ideen aufzunehmen und zu vertreten, sei es, weil er im noch nicht voll entwickelten und noch nicht zur Macht gekommenen Bürgertum einen Bundesgenossen gegen die absolute zentrale Gewalt des Königtums erblickt, sei es, daß er äußerlich noch den adeligen Lebensstil als Grundbesitzer oder als Höfling beibehaltend, innerlich aber längst zum Bürgertum gestoßen, von dessen Ideen angesteckt ist. Sich aber von solchen Tatsächlichkeiten über das Wesen des Ganzen einer Gesellschaftsordnung und ihrer Strukturteile (Klassen und Ideologien usw.) täuschen zu lassen, heißt nichts anderes, als bei der Oberfläche der Erscheinungen stehen zu bleiben.<sup>40</sup>

Der Hauptgrund für die irrtümliche Beurteilung der Geschichte durch das nichtdialektische Denken liegt in seiner wesentlich isolierenden Betrachtungsweise. Dabei ist es ganz gleichgültig, ob jemand wirklich nur Einzelerscheinungen in ihrem einfachen Sosein zum Objekt seines Denkens macht, zwischen denen, wie Hegel sagt, sein Verstand hin- und hergeht, während sie selber unbewegt bleiben, das heißt, zu keiner wirklichen Bestimmung kommen – der Verstand, sagt Hegel, geht „somit nur auf der Oberfläche vor“ –, oder ob jemand in Aneignung einer vulgärdialektischen Methodik und im Mißverstehen [118] dialektischen Denkens in den materialistischen Dualismus der älteren Soziologie etwa Herders, Montesquieus und Turgots zurückfällt, deren Gedanken für ihre Zeit großartig, in der dialektischen Soziologie aber überwunden sind. Indem nämlich die Vulgärdialektik die Rolle der Produktivkräfte und der Produktionsverhältnisse in ähnlicher Weise vorstellt wie die genannten Denker die Rolle des Klimas und überhaupt der äußeren Natur, eignen sie sich den gleichen mechanischen materialistischen Standpunkt an, der an Stelle der Subjekt-Objekt-Beziehung in der Gesellschaft die mechanische Beziehung von Bedingung und Gesellschaft setzt. Es macht keinen prinzipiellen Unterschied aus, ob sich diese Richtung unter dem Begriff der „Bedingung“ die Natur oder eine andere dem Menschen gleichsam von außen her entgegretende Gegenständlichkeit vorstellt, wie etwa

einen im vulgären Sinne gedeuteten „materiellen Unterbau“ usw. Die primäre Bedingung für alles gesellschaftliche Geschehen ist aber nicht die Natur oder eine andere „materielle“ Gegenständlichkeit, sondern die Anwendungsweise der in der Natur vorgefundenen Produktivkräfte durch den Menschen und die auf ihr basierenden Produktionsverhältnisse<sup>41</sup>. Schon allein der Umstand, daß der Mensch die vorgefundenen natürlichen Produktivkräfte, zwar nicht willkürlich, sondern nach einem Gesetz, aber immerhin auf die vielfältigste, von der Natur selbst nicht mitbedingte Art verwenden kann, ist Beweis genug, daß die Natur nur allgemeine Voraussetzung für die menschliche Existenz abgibt, [119] wesentlich aber nicht die Form der materiellen Gestaltung des gesellschaftlichen Lebens beeinflußt. Die materiellen Bedingungen sind von Menschen geschaffene, aber nicht von der Natur in der Hauptsache diktierte Verhältnisse, die die Menschen auf Grund der Art und Weise, wie sie die Naturkräfte entwickeln und verwenden, zueinander eingehen. Es bildet der gesellschaftliche Gesamtprozeß nach dialektischer Anschauung eine geschlossene Einheit, die die Grenzen des menschlichen Geschehens sozusagen in keinem Punkte überschreitet.

Die wirkliche Überwindung allen Dualismus und aller Metaphysik in der Soziologie liegt im Begreifen der Gesellschaft als „geistiger“ Einheit, deren Gesetzlichkeit primär bestimmt ist durch die funktionelle Abhängigkeit einer „höheren“ Sphäre der Gesellschaft – der ideologischen – von einer „tieferen“, sich um die Produktion des materiellen Lebens ordnenden und daher „materialistischen“ Sphäre der Produktionsverhältnisse. Mit der Erkenntnis des durchgehend bewußtseinsmäßigen Charakters gewinnt die Gesellschaft eine neue Bestimmung: sie ist, wie alles Psychische, „verstehbar“, sowohl was ihre Momente betrifft wie auch ihre Totalität.

Die Gesellschaft, einmal als verstehbare Totalität aufgefaßt, läßt, wo sie zum Gegenstand dialektischer Betrachtung wird, keine isolierten, „individuellen“ Tatsachen mehr zu, und es ist vollständig aus einem fremden, der dialektischen Soziologie verständnislos gegenüberstehenden Geiste gesprochen, wenn man ihr vorwirft, daß sie das Individuelle in der Ge-[120]schichte vergewaltige, indem sie es in verallgemeinernde Gesetze hineinzwänge.

Gegen diesen Vorwurf Rickerts sei im folgenden zu zeigen versucht, daß, weil es für die Dialektik in der Geschichte solche individuelle, isolierte Einzelercheinungen gar nicht gibt, die dialektische Soziologie in der Lage ist, das Individuelle, ohne auf Gesetze verzichten zu müssen, in einem höheren und umfassenderen Sinne als es die individualisierende Methode Rickerts vermag, verstehbar zu machen. Was Rickert das Individuelle nennt, ist für die Dialektik die Qualität, die unter keine quantitative Norm unterzuordnende Vielfalt oder die qualitative Erfülltheit der Totalität. Der naturwissenschaftlichen Denkweise und ihrem Gesetzesbegriff, der viele Objekte als Menge begreift und unter ein Gesetz zu bringen versucht, ist die einmalige und unwiederholbare Qualität uninteressant. Eine solche Gesetzesvorstellung mag bei oberflächlicher Betrachtung den Anschein erwecken, als ob sie dem dialektischen Anspruch auf Überwindung des isolierten Objekts Genüge tue, indem in ihr doch in der Generalisierung das Einzelne als Einzelnes aufgehoben wird. Aber das Gegenteil ist der Fall: Indem das Einzelne als Gleiches unter Gleichen in seiner Einzigkeit aufgehoben wird, wird nur seine qualitative Seite überwunden, als Einzelnes bleibt es unbewegt; es wird zwar vom verallgemeinernden Gesetz erfaßt, aber es erfährt als Einzelnes keine wesentliche neue Bestimmung. Das naturwissenschaftliche Gesetz und das in Anlehnung an die Naturwissenschaft aufge-[121]faßte soziologische Gesetz kann daher nur für unendlich viele, auf den gleichen, die Qualitäten vernachlässigenden Nenner gebrachte, aber in ihrer Isolierung verbliebene Objekte gelten. Die Tätigkeit der Naturwissenschaft ist die Tätigkeit dessen, was Hegel den „Verstand“ nennt und den er der „Vernunft“ entgegensetzt. Der Verstand zerlegt, und er läßt selbst bei der Betrachtung einer Bewegung ihre wirkliche Bewegung auf die Totalität hin außer acht, selbst das sich Bewegende gibt sich ihm als isolierte Erscheinung. Er vernachlässigt die Beziehung auf das Ganze, indem er das Einzelne neben Einzelnen als Menge begreift. Der „Verstand“ verfährt somit quantitativ-rationalistisch, die „Vernunft“ qualitativ-dialektisch. Indem die „Vernunft“ auf das Ganze geht, das Stehenbleiben beim Einzelnen überwindet, ist sie „negativ“. Indem sie gleichzeitig das Einzelne nicht überwindet, sondern erhält, als Moment im Ganzen erhält, ist sie qualitativ. In der Naturwissenschaft hat die Ausrichtung des Denkens auf das Qualitative wenig Sinn, weil Gesetze der qualitativen Einmaligkeit nicht dem Ziele

entsprechen, das sich die Naturwissenschaft setzt. Das Interesse des Menschen ist aus begreiflichen Gründen viel weniger auf die relativ langsame Veränderung der ganzen Natur gerichtet, als vielmehr auf die Geschehnisse, die sich wiederholen, auf die Voraussagbarkeit des Verlaufes einer Hebelwirkung, entsprechend des an gleichen Objekten früher festgestellten Hebelgesetzes. Hingegen ist die stete Veränderung des Ganzen der Gesellschaft und nicht das sich historisch Wieder-[122]holende, das eine geringe Rolle spielt, dem Menschen von größtem Interesse. Die Soziologie kann auf die Beachtung der qualitativen Einmaligkeiten nicht verzichten. Hierin hat Rickert recht. Die dialektische Analyse der Qualitäten macht deshalb das Gesetz nicht überflüssig, sondern sie führt auch zu Gesetzen, aber solchen, die zum Unterschied zu den Naturgesetzen Gesetze der Einmaligkeit, wenn auch nicht der isolierten, sondern der im Prozeß der Totalität, mit den anderen Erscheinungen zusammenhängenden Einmaligkeit sind. Das hat Rickert übersehen.

*b) Sombarts „verstehende“ Kritik der Kausalität*

Der Historische Materialismus verläßt nirgends den Kreis des Menschlich-Psychischen. Im Brennpunkt der sozialdialektischen Betrachtungsweise steht das Bewußtsein, weshalb in allen ihren Aussagen notwendig das Moment des Verstehens enthalten ist, vorausgesetzt, daß die von Rickert befürchtete Generalisierung nicht in Anwendung kommt. Ungeachtet dieses Umstandes unternehmen es verschiedene Theoretiker, von der „verstehenden“ Betrachtung her die „materialistische“ Soziologie zu kritisieren und zu widerlegen.

Einen sehr energischen Versuch dazu macht Werner Sombart in seinem 1932 erschienenen Buche „Die drei Nationalökonomien“. Eine Auseinandersetzung mit Sombarts Werk ist schon deshalb lohnend, weil Sombart trotz seiner konsequenten ver-[123]stehenden, die „Kultur“- von der Naturwissenschaft streng abgrenzenden Stellungnahme, doch insoweit noch etwas Gemeinsames mit der dialektischen Soziologie behält, als er – zum Unterschied von anderen Theoretikern des Verstehens – allen Irrationalismus und alle Metaphysik verwirft und sich bemüht, im Bereiche der rationalen, kausalempirischen Wissenschaft zu verharren. Er schreibt: „Wir aber, die wir Geisteswissenschaft betreiben wollen, müssen hindurchsteuern zwischen der naturwissenschaftlichen (nomothetischen) Denkweise, die dem Geist nicht gerecht wird, und allem Historismus, Deskriptivismus, Irrationalismus, Romantizismus, die sämtliche unseren wissenschaftlichen Bedürfnissen nicht Genüge tun.“<sup>42</sup> Auch sonst kann einigem, was Sombart gerade über den Unterschied zwischen dem natur- und dem geisteswissenschaftlichen Denken sagt, zugestimmt werden, so etwa, wenn er im Verstehen den eigentlichen Gegensatz zwischen beiden sucht und wenn er davor warnt, kritiklos die naturwissenschaftliche und mechanistische Methode in der Soziologie zu übernehmen, weil ein solches Unterfangen unrettbar bei der Metaphysik enden müsse. Nun wird aber der Standpunkt des Verstehens, den Sombart in Anschluß an Vico dahin formuliert, daß wir nur das verstehen können, was wir selbst erzeugen, bei ihm zum Ausgangspunkt einer ganzen Reihe von Schlußfolgerungen, die darauf hinauslaufen, die in jeder kausalgesetzlichen Soziologie angewandten Begriffe von Kausalität, Determinismus und Gesetz umzustürzen.

[124] Der Punkt, an dem sich bei der Sombartschen Auffassung die entscheidende Schwenkung zu einer in Sombarts Sinne verstehenden Soziologie vollzieht, ist der Kausalbegriff: „Einigen wir uns zunächst darüber, daß es zwei Arten von Kausalität gibt, die mechanische, ‚a tergo‘ wirkende, die wir auf die Betrachtung der Natur anwenden, und die Motivkausalität, die für uns allein in Frage kommt.“<sup>43</sup>

Der Begriff einer Motivkausalität enthält aber eine erkenntnistheoretisch unzulässige Zusammenkoppelung von zwei einander ausschließenden Elementen, die einander entgegengesetzte Verhaltensweisen des Bewußtseins darstellen: die empirisch kausale und die willensmäßig-normative. Wir sagen ausdrücklich Zusammenkoppelung und nicht etwa Identifizierung, von der wir, sofern sie uns in der Form der dialektischen Vermittlung entgegentritt, bereits wissen, daß sie entgegengesetzte Begriffe nur dialektisch identifizieren kann (indem sie diese in „verschiedener Rücksicht“, auf dem Wege der Aufzeigung ihrer inneren Beziehung in der Totalität, reichhaltiger bestimmt). Von einer dialektischen Vorgangsweise kann also bei Sombart nicht die Rede sein. Und wie steht es erkenntnistheoretisch mit der Sombartschen Motivkausalität?

Es liegt im logischen Wesen des Motivs, zielgerichtet zu sein, das heißt, das Motiv und die normative Ausrichtung auf ein Ziel sind nur zwei Ausdrucksweisen für ein und dieselbe Sache, sie sind ein und dasselbe. Obgleich natürlicherweise auch ein Motiv, also die Ausrichtung des Wollens auf ein bestimmtes [125] Ziel, das einem bestimmten Handeln zugrunde gelegt wird oder gelegt werden soll, „a tergo“ kausal bedingt sein kann, ist doch im Begriff des Motivs selbst seine kausale Bedingtheit nicht miteingeschlossen. Vielmehr kann man vom Motiv nur dort sprechen, wo das menschliche Bewußtsein sich willensmäßig verhält, zwischen mehreren möglichen Zielen „frei“ wählend, sich für das eine entscheidet und zum Motiv seines Handelns macht. „Frei“ heißt hier allerdings nur, daß innerhalb des Willensmäßigen selbst, vorerst einmal „verstandesmäßig“ und nicht dialektisch gesehen, der Mensch sich mit Hilfe eines Willensentschlusses freiwillig – ob bewußt oder unbewußt, ist nicht von Belang – einem für ihn geltenden, weil aus seinem gesellschaftlichen Dasein entspringenden, Kausalzusammenhang unterordnet. Beim bewußtseinsbegabten Menschen wirkt die Kausalität nicht mechanisch, sondern sie geht durch den Willen, der Fähigkeit des Bewußtseins, sich normativ zu verhalten, hindurch, sie verwirklicht sich durch den wollenden menschlichen Kopf. Aber erkenntnistheoretisch betrachtet – Sombart legt seiner Arbeit allein die Erkenntnistheorie zugrunde –, ist dem Begriff des Motivs die Kausalität gleichsam exterritorial, weil begrifflich dem normativen, „frei“ wählenden Verhalten des Bewußtseins solange alles Kausale fremd ist, als die erkenntnistheoretische Sicht ihr Interesse nicht der Geschehens-, sondern der Sollenssphäre des Bewußtseins zuwendet.<sup>44</sup> Wo diese beiden Sphären zu einem einzigen Begriff zusammengeworfen werden, wird er sinnlos, weil nicht einmal [126] denkbar. Wäre Sombarts Motivkausalität nur so gemeint, daß sie dasselbe ausdrückt, was die dialektische Soziologie unter der kausalen Bedingtheit gewollten (scheinbar „freier“) Zielsetzung versteht, dann würde nur eine ungeschickte Namensnennung für eine richtige Sache vorliegen. In Wahrheit verbirgt sich aber hinter dem Sombartschen Begriff das Gegenteil: Der Versuch der Überwindung der Kausalität und der Erhebung der Willensfreiheit zum primären Gesichtspunkt auch im Bereiche empirischer Geltung. Indem Sombart alle Kausalität „a tergo“ für die Gesellschaft ablehnt, wird ihm die Willensfreiheit zur natürlichsten Gegebenheit im gesellschaftlichen Leben. Das ist konsequent. Es bleibt nur unerfindlich, warum Sombart noch an der Kausalität festhält, warum er seine Vorstellungen von der Verknüpfung im gesellschaftlichen Geschehen noch in den Begriff der Kausalität preßt. Daraus entsteht ein Widerspruch, der sich durch das ganze Buch Sombarts zieht und ihn schließlich zwingt, das in verklausulierter Form zuzugeben, was zu bekämpfen er auszog.

Schon bei Stammler<sup>45</sup>, der der Kausalität mindestens ebenso kritisch gegenübergestanden ist, hätte sich Sombart eine Belehrung darüber holen können, daß kausales und normatives Verhalten einander logisch ausschließen und daher nicht zu einem einzigen Begriff zusammengeschmiedet werden können. Stammler, der mit Recht das Moment der Normität des menschlichen Verhaltens betont hat – mit Recht, weil es in früheren soziologischen Systemen völlig [127] vernachlässigt wurde –, hat in dieser Beziehung, in Unkenntnis der Dialektik, den Fehler begangen, aus dem Moment des Normativen im Ganzen des Verhaltens, den gesetzlichen sozialen Seinsgrund abzuleiten. So gelangt Stammler zur Leugnung der Durchführbarkeit einer kausalen Soziologie auf empirischer Grundlage und verlangt ihre Ersetzung durch eine normative Soziologie. Keinesfalls ist ihm aber eingefallen, im Normativen das Kausale wirksam werden zu lassen.

Der Fortschritt Sombarts über Stammler hinaus besteht darin, daß er wenigstens einen Zusammenhang von Kausalität und Zielgerichtetheit sucht. Es sei wiederholt: es gibt keinen erkenntnistheoretischen, aber einen realdialektischen Zusammenhang von Kausalität und Norm. Hier wie so oft erweist es sich, daß zwar die Erkenntnistheorie eine unerläßliche, manche Unbestimmtheit klärende Vorarbeit zu leisten hat, aber sie allein nicht ausreicht, um das reale Bild der Wirklichkeit auszuschöpfen. Diese Aufgabe fällt der Dialektik zu, von der Sombart nichts weiß. Die empirische Beziehung von Kausalität und Norm ist ganz anders gartet, als sich Sombart vorstellt.

Als willensbestimmtes und normgerichtetes Wesen weiß der Mensch nicht schon von vornherein, welches Ziel er seinem Verhalten zugrunde legen wird. Wäre der Mensch wirklich ein ausschließlich normatives Geschöpf, dann wäre sein Wille wirklich frei und seine Zielsetzung eine frei gewählte. Tatsächlich resultiert aus dem Umstande, daß der [128] Mensch ein willensbegabtes Wesen ist und

sich genötigt sieht, bei jeder seiner Handlungen sich zu entscheiden, die Empfindung der Freiheit seines Willens, ohne die er sonst niemals dazukäme, einen Entschluß zu fassen. Dieses dem Wollen wesenhaft verbundene *Erlebnis* der Freiheit erhält aber im realen sozialen Geschehen, auf dessen Boden der Mensch in Beziehung zu den Mitmenschen tritt, eine veränderte Bedeutung dadurch, daß er durch die Gesellschaft in seinen freien Entscheidungen gehemmt wird, indem er in eine kausale Abhängigkeit von den realen Existenzbedingungen gerät. Dadurch wird aber die Fähigkeit, sich wollend zu verhalten und zwischen möglichen Zielen zu wählen, nicht aufgehoben, sondern vielmehr bedient sich die kausale Verkettung, in die der Mensch eingesponnen ist, gerade des „freien“ Willens zu ihrer Durchsetzung. Das Bewußtsein wird zum Mittel des Seins, wie auch das Sein zum Mittel des Bewußtseins wird. Das bedeutet, daß zum Inkrafttreten des Willens der Anreiz von außen nötig ist und weiter, daß das Individuum sich auf diese Weise wirklich vor die Notwendigkeit gestellt sieht, sich zwischen vielen möglichen Zielen zu entscheiden; die gesellschaftlichen Bedingungen wirken sich jedoch dahin aus, daß der Mensch jene Ziele „frei“ wählt, die er wählen muß, weil seine Abhängigkeit von der Umwelt ihn dazu drängt, sich so zu entscheiden, wie es ihm durch seine soziale Existenzweise ohnehin bestimmt ist. Mit anderen Worten: der Mensch will gar keine anderen Ziele wählen als die, die er eben wählen muß, [129] weil sein soziales Sein ihn dazu bestimmt, davon überzeugt zu sein, daß die Entscheidung für gewisse Ziele vernünftig ist, da diese seinen oder den Interessen seiner Klasse, oder, wenn er diese mit den Gemeininteressen identifiziert, den Interessen der ganzen Gesellschaft entsprechen.

Sombart will aber gerade eine solche kausale Bedingtheit der Zielsetzung „a tergo“ nicht anerkennen. Für ihn sind die Motive letzte, nicht weiter ableitbare Gegebenheiten des gesellschaftlich-geistigen Lebens. Und so schreibt er: „Ursachen, das heißt treibende, wirkende Kräfte sind für uns die Motive menschlichen Handelns und nur diese. Niemals dürfen wir uns dazu verführen lassen, die Kausalreihe hinter diese Motive zurückzuverfolgen.“ Statt einer, auf Grund einer solchen Einstellung zu erwartenden Beschränkung auf das Normative operiert er mit einer erkenntnistheoretisch undurchführbaren „Zweckkausalität“, die allein unter der Voraussetzung denkbar wäre, daß die in einer solchen Kausalität wirkenden Ursachen des Handelns im Bereiche des Normativen selbst, also entweder im wollenden Subjekt oder in der Eigenart der Zwecke zu suchen und zu finden wären. Beides ist aber unmöglich. Angenommen, es läge die Ursache der wollenden Entscheidung für einen bestimmten Zweck im Subjekt, dann bliebe es vollkommen unerklärlich, woher das Individuum diese merkwürdige Eigenschaft, die es „kausal“ nötigen soll, diese oder jene Zwecke zu wählen, hernehmen sollte, wenn man sich nicht gerade entschließt, zur einzigen noch denkbaren Konstruktion [130] Zuflucht zu nehmen und in der Charakteranlage die letzte Ursache für die verschiedenen Willensentscheidungen der Menschen zu erblicken. Dabei müßte konsequenterweise die Charakterbildung als nicht weiter ableitbar, von äußeren Umständen unabhängig angenommen werden, als eine im Individuum beschlossene Sache. Denn jede andere Annahme enthielte bereits ein Zurückgehen auf eine Kausalität „a tergo“. Doch schlägt sich die Vorstellung, daß der Charakter die Willensentscheidungen bestimmt, allein schon mit der einfachsten Erfahrung, indem man jederzeit die Beobachtung machen kann, wie ganz verschiedene Charaktere sich für gleiche, und umgekehrt, ähnliche Charaktere für völlig entgegengesetzte Ziele entscheiden. Dazu kommt noch und hauptsächlich, daß die Setzung des Charakters als letzte Ursache nur scheinbar die Grenzen des Motivartigen nicht überschreitet. Eine ursächliche Erklärung der Zweckwahl vom Subjekt her enthält bereits eine Durchbrechung der „Zweckkausalität“, weil es ein Zurückgehen hinter die Motive bedeutet, deren logisches Wesen ausschließlich in der Ausrichtung des Willens auf einen Zweck liegt und die daher erkenntnistheoretisch von dem sie tragenden psychologischen Subjekt unabhängig gedacht werden müssen: das Zurückgehen auf den Charakter der Individuen wäre bereits ein wissenschaftlich zwar unzulängliches, aber gedanklich durchführbares Zugeständnis an eine Kausalität „a tergo“. Denn das Subjekt, als Ursache genommen, gehört nicht mehr dem Bereiche des Normativen an, sondern es stellt [131] eine ebensolche Ursache dar, wie alle anderen Ursachen in der Geschehenssphäre, die dem Normativen gerade entgegengesetzt ist<sup>46</sup>.

So verbleibt noch die Möglichkeit, die Ursachen menschlichen Verhaltens in der Eigenart der Zwecke selbst zu finden. Eine solche Annahme müßte sich aber um den Nachweis bemühen, daß es im Wesen

der Zwecke liegt, die Subjekte zu Entscheidungen hinzudrängen, die von der Eigenart und dem Werte der Zwecke abhängen. Es sei hier nicht die Frage der Möglichkeit einer materiellen Ethik aufgeworfen. Sie hat mit der jetzigen Fragestellung eigentlich nichts zu tun, handelt es sich doch hier nicht darum, die Zwecke zu werten und einzuteilen, sondern um die Frage, ob überhaupt denkbare menschliche Zielvorstellungen den Grund für ihre Anerkennung oder Ablehnung und damit für menschliches Verhalten in sich tragen können oder nicht. Diese Frage muß verneint werden. Denn einmal wissen wir aus der Erfahrung, wie verschieden sich die Menschen zu den gleichen Zwecken zu gleicher Zeit verhalten, womit offensichtlich wird, daß es dem Zwecke nicht gegeben ist, a priori alle Subjekte in gleicher Weise von der Überlegenheit des einen über den anderen Zweck zu überzeugen. Trügen die Zwecke ihre Werte ausschließlich in sich und würde bei ihrer Beurteilung und Auswahl die kausal-empirische, aus dem Sein entspringende Entscheidung „a tergo“ keine Rolle spielen, dann müßten alle Menschen, von der Überlegenheit des einen Zweckes über den anderen ausgehend, die ganz gleiche Zweckwahl [132] treffen. Da dies aber nicht der Fall ist – die Art der Zielsetzung verändert sich nicht nur fortwährend, sondern gibt überdies zu jeder Zeit ein Bild vielfältiger Widersprüche ab –, ist bewiesen, daß die Prinzipien, nach denen die Menschen ihre Ziele wählen, nur aus der Geschehens- und nicht aus der Sollenssphäre ableitbar sind. Zuletzt ist die Vorstellung, daß die Zwecke ohne Bezugnahme auf außerhalb liegende Momente ihre Werte in sich tragen, eine metaphysische, und die Metaphysik lehnt ja auch Sombart ab.

Dazu kommt noch, daß Sombart sich trotz seines angeblich kausalen Standpunktes zur Willensfreiheit bekennt, also nicht ohne Selbstwiderspruch die Kausalität gelten läßt. Die angestrebten Bemühungen, die er trotz seines Bekenntnisses zur Willensfreiheit macht, eine Kausalität nachzuweisen, führen ihn dazu, daß er seinen eigenen Standpunkt verläßt und schließlich doch Bedingtheiten<sup>47</sup>, ja selbst die Wirksamkeit von Regeln zugibt. Damit ist der erste Schritt zur Überwindung der von Sombart postulierten Willensfreiheit von ihm selbst gemacht, und es bleibt von ihr kaum mehr übrig als die Freiheit, sie zu wollen. Denn ein noch so schwaches Zugeständnis wie das der Existenz von Bedingtheiten und Regeln ist bereits ein Geltenlassen des Kausalprinzips, und zwar durchaus nicht nur einer „Kausalität nach vorne“, deren Undurchführbarkeit wir nachgewiesen haben, sondern einer Kausalität, wie sie in allen kausalen Sozialsystemen anerkannt wird. Allerdings möchte Sombart der Regel mit Hilfe einer [133] erkenntnistheoretischen Wendung einen anderen als bisher bekannten Sinn dadurch verleihen, daß er über sie die logische Sinngesetzlichkeit zu stellen versucht. Doch fällt er immer wieder in die kausale Betrachtungsweise zurück, trotz der zahlreichen, aber einseitig gewählten Beispiele, die das Gegenteil beweisen sollen. Am Schlusse dieses Kapitels wird diese hier vertretene Meinung noch zu bekräftigen versucht; vorher muß aber, da die Hauptkritik Sombarts dem soziologischen Gesetz gilt, das Hauptaugenmerk diesem zugewendet werden durch eine Klarstellung der Begriffe Kausalität, Regel und Gesetz. Sie ergibt erst die Voraussetzungen für eine Antikritik, die im Nachweis gipfeln muß, daß Sombarts Inkonsequenzen, die aus der theoretischen Undurchführbarkeit seines Standpunktes resultieren, bereits die notwendigen Zugeständnisse und damit Grundlagen für die Anerkennung soziologischer Gesetze enthalten, wenngleich sein Stehenbleiben bei der Regel eine Beschränkung auf die bloß statische und eine Ahnungslosigkeit gegenüber der dynamischen Gesetzlichkeit bedeutet.

Der Umstand, daß Sombart der Ideologienlehre – jener Lehre, daß selbst für die „objektive“ Wissenschaft die kausale Bedingtheit durch äußere Momente gilt – einen bedeutenden Platz in seinem System eingeräumt hat<sup>48</sup>, verstärkt noch den Eindruck, daß er mit seinem Zugeständnis an Regel und Bedingtheit um die von ihm so bekämpfte Kausalität „nach hinten“ nicht herumkommt. Gerade wegen dieser überall durchbrechenden Tendenz der An-[134]näherung an den abgelehnten Kausalbegriff erhebt sich die Frage, was die Ursache gewesen sein mag, die Sombarts Wunsch nach Kritik des traditionellen und bewährten Kausal Denkens erzeugt hat. Die Antwort ist nicht schwer zu finden. Sombarts Kritik beruht auf der irrigen Meinung, daß die Kausalvorstellung in den Sozialwissenschaften, wie sie bisher existierten, ohne Ausnahme in einer Weise zur Anwendung gekommen sei, daß damit die Sphäre des geistigen Geschehens überschritten wurde. Mit seinem Motivbegriff will Sombart nichts anderes als das begriffliche Hilfsmittel erstellen, mit dem der Mechanismus in der

Soziologie überwunden werden soll. Wenn aber Sombart gegen Spann den Vorwurf erhebt, „daß Spann die Kausalität mit mechanischer (äußerer) Kausalität gleichsetzt“<sup>49</sup>, so muß Sombart ein ähnlicher Vorwurf gemacht werden, nämlich der, daß er seinerseits die Kausalvorstellung aller auf dem Boden einer Kausalität „a tergo“ stehenden Systeme und damit auch der dialektischen Soziologie mit der mechanischen Vorstellung gleichsetzt. Nach ihm ist dieser Kausalbegriff so geartet, daß das Geistig-Psychische nicht erfaßt wird und z. B. die Aussage, daß eine bestimmte gesellschaftliche Form durch bestimmte Umstände kausal bedingt ist, einen Vorgang schildert, in dem das Psychische zu einem Objekt mechanischer Kräfte in einem allgemeinen, kausalmechanisch gedeuteten Geschehen gemacht wird.

Den Schluß, daß das Kausalprinzip im Bereiche des Sozialen überhaupt keine Geltung habe, wagt auch Sombart nicht zu ziehen. Allerdings erscheint [135] ihm die Vorstellung einer kausalen Determination des Willens gleichbedeutend mit Mechanismus, weshalb er sich ständig bemüht, die Willensfreiheit zu verteidigen. „Kein Mensch muß müssen“, sagt Sombart<sup>50</sup>, und glaubt damit die Kausalität „a tergo“ vernichtet zu haben, denn er kann sich eine kausale Abhängigkeit des Willens nicht anders als mechanisch vorstellen. Gerade darin liegt sein fundamentaler Irrtum. Denn obgleich sich das menschliche Bewußtsein, durch das sich der Mensch wesentlich von der übrigen lebendigen und bloß triebhaften Natur unterscheidet, charakterisiert ist durch die Funktion des Willens, ist der Mensch dennoch nicht nur ein wollendes, sondern auch ein im realen Geschehen einbezogenes Wesen, wodurch zwar die Eigenschaft des Willens, in seinem eigenen Wirkungskreise „frei“ zu sein, nicht vernichtet wird, aber eine neue Bestimmung erhält. Und aus dieser geht hervor, daß die vergesellschafteten Individuen gezwungen sind, ihren Willen so zu gebrauchen, als ob sie „müssen müßten“. Dies deswegen, weil der reale, die Beziehung zur Gesellschaft notwendig berücksichtigende Gebrauch des Willens sich immer den Notwendigkeiten des Lebens, den nur in der Gesellschaft zu befriedigenden Interessen und Bedürfnissen unterordnet. Diese „Als-Ob“-Einstellung besitzt gesetzliche Geltung aus dem sehr einfachen Grunde, weil es dem Menschen niemals einfallen kann, seinen Willen gegen sich selber oder gegen das, was er für richtig und vernünftig hält, zu gebrauchen.

Die erkenntnistheoretische Gesetzlichkeit des Will-[136]lens liegt in seiner Freiheit, die empirisch-dialektische in seiner Beziehung auf die das ganze Geschehen durchwaltende Kausalität, in seinem Momentsein im Ganzen; das heißt, isoliert, für sich allein betrachtet, als reines Wollen, ist es nur verstehbar aus seiner Fähigkeit zur Freiheit; dialektisch, auf das Ganze des Geschehens bezogen, erfährt die Erscheinung des Wollens eine neue Bestimmung: seine Freiheit wird zur Fähigkeit, das zu wollen, was ihm aufgegeben ist, das „frei“ zu wählen, was ihm allein auf Grund der für das Individuum geltenden Umstände zu wählen übrigbleibt. In der dialektischen Vermittlung erweist sich die Freiheit des Willens als im Dienste der Notwendigkeit stehend, und zwar der Notwendigkeit für die Individuen, nicht willkürliche, sondern gesellschaftlich sinnvolle Zwecke zu setzen und damit das Handeln gesellschaftlich sinnvoll zu gestalten.

Es bedarf also keiner mechanistischen Hilfsvorstellung, um einen kausalen Zusammenhang zwischen Willensentscheidung und Seinslage zu beweisen. Nun wendet aber Sombart ein, daß nach der Auffassung Engels' die Beweggründe der handelnden Personen von geringer Bedeutung seien. Scheinbar entsteht daraus ein unauflöslicher Widerspruch, da hier den Beweggründen eine geradezu entscheidende Rolle zugewiesen wurde. Doch liegt in dieser Annahme ein bloßes Mißverständnis vor, denn die von Sombart zitierte Engelssche Stelle lautet kommentiert<sup>51</sup>: „Die Beweggründe der handelnden Personen sind nur von geringer Bedeutung. Es fragt sich viel-[137]mehr, welche treibenden Kräfte wieder hinter diesen Beweggründen stehen, welche geschichtlichen Ursachen es sind, die sich in den Köpfen der Handelnden zu solchen Beweggründen umformen“. Diese Frage habe sich, sagt Engels, der alte Materialismus nie vorgelegt, weil er die dort (in der Geschichte) wirksamen ideellen Kräfte als letzte Ursache hinnimmt, statt zu untersuchen, was denn hinter ihnen steht, was die Triebkräfte dieser Triebkräfte sind.“

Was sind nun für Engels diese hinter den vorgegebenen Beweggründen wirkenden Triebkräfte? Nichts Außergesellschaftliches und nichts Außerpsychisches, wie Sombart glaubhaft machen möchte, und schon gar nicht sind sie als etwas Mechanisches vorzustellen, sondern sie sind wiederum nur durch

das Bewußtsein hindurchgehende Vorgänge, die allerdings wegen ihrer sozialgesetzlichen Natur den einzelnen, jeweils der ganzen Gesellschaft gegenüberstehenden Individuen als „Mächte“ erscheinen. Diese strengen, nicht willkürlich veränderbaren und die Menschen zur Einhaltung bestimmter sozialer Lebensformen zwingenden Mächte sind die Produktionsverhältnisse: menschliche Verhältnisse, deren Art bestimmt ist durch die Produktionsweise einer wiederum menschlichen Tätigkeit. Da der Charakter dieser Verhältnisse, wenigstens was den weitaus größten Teil der bisherigen Geschichte betrifft, unerkant bleibt, werden die gesellschaftlichen Klassen zu Handlungen gedrängt, für die ganz andere Ursachen verantwortlich gemacht werden müssen als die vorgegebenen Motivationen.<sup>52</sup>

[138] Man muß nicht weit gehen, um Engels' Ansicht vom Vorhandensein von hinter den bewußten Motiven wirkenden Kräften zu verstehen. Man stelle z. B. nur die Frage, mit welchen Beweggründen der Unternehmer auf den Markt geht. Gewiß um die Waren zu verkaufen und einen möglichst hohen Preis zu erzielen. Er und die andern Produzenten bringen aber solange Waren auf den Markt, bis der Absatz stockt, der Preis sinkt und genau das Gegenteil von den Unternehmern erreicht wird, was sie erreichen wollten. Das Zusammenwirken vieler Menschen und ihrer Beweggründe ist eben etwas anderes als der Beweggrund für das Handeln eines Einzelnen, denn aus dem Zusammenwirken vieler Menschen und ihrer Beweggründe entsteht eine Gesetzlichkeit, die dem Einzelnen als Schranke für sein freies Wollen entgegentritt, das heißt, es sind nicht mehr seine Motive allein für sein Handeln maßgebend, sondern auch jene gesetzlichen Kräfte, die hinter ihnen stehen. Vorgänge der hier geschilderten Art sind durchaus als „psychische“ Abläufe im Sinne Sombarts verstehbar. Für ihn ist das aber „ein ganz unhaltbarer Standpunkt ... Das Zurückgehen hinter menschliche Motive ist grundsätzlich unstatthaft. Wir würden damit auf verstehende Erkenntnis überhaupt verzichten. Diese steht und fällt mit dem Grundsatz: daß ‚letzte‘ Ursachen in allem Kulturgeschehen menschliche Motive sind ..., und zwar ... sind diese Motive Motive aus Freiheit“<sup>53</sup>. [139]

*c) Das soziologische Gesetz und das „Verstehen“*

Die Vereinigung von Kausalbetrachtung und „Verstehen“ im soziologischen Denken ist ohne Widerspruch durchführbar. Wie verhält es sich aber mit dem Gesetz selbst? Indem ihm die Aufgabe gestellt ist, sich über die Einzelfakten zu erheben und sie in einen gesetzlichen Zusammenhang zu bringen, transzendiert es nicht damit den Kreis des Verstehbaren, wie Rickert behauptet? Sombart, der im „Verstehen“ mit Rickert einig ist, entfernt sich aber von ihm – wiederum nicht ohne Selbstwiderspruch – gerade hierin; indem er nur die Willensfreiheit gelten lassen und von einer strengen Sozialgesetzlichkeit nichts wissen will, schreibt er aber fragend: „Kennt das gesellschaftliche Zusammenleben der Menschen nicht doch das Verhältnis der Notwendigkeit des Seins und Geschehens? Und hat dieser Gedanke nicht doch auch vielleicht Platz in einer Gesellschaftswissenschaft, das heißt: können wir ihn seines metaphysischen Gewandes entkleiden? So stellt sich die Frage nach der Gesetzmäßigkeit (und den Gesetzen) der Wirtschaft, wenn wir sie vom Standpunkt der verstehenden Nationalökonomie aus erheben. Es ist die Frage aller Kulturwissenschaft und aller Geschichte: ob sie, wenn man sie aus den Schlingen der Naturwissenschaft befreit, unweigerlich zum Allheilmittel der ‚schöpferischen Intuition‘ greifen, das heißt dem Irrationalismus anheimfallen oder zur Metaphysik werden müssen.“<sup>54</sup>

Sombart beantwortet seine eigene Frage nach der [140] Möglichkeit empirischer Gesetze dahin, daß sie in der Form, wie sie die kausalempirische Soziologie kennt, abzulehnen seien. Hingegen müsse eine gewisse Regelhaftigkeit bei allem gesellschaftlichen Geschehen zugestanden werden, weshalb sich die „Kulturwissenschaft“ mit der Aufsuchung von „Regeln“ und „Gleichförmigkeiten“ zu begnügen habe, die zur Begründung einer Wissenschaft – die das Geschehen nicht in seiner Zufälligkeit, sondern als notwendig begreifen will – vollkommen ausreichen. Die scharfe Unterscheidung, die Sombart zwischen der Regel und dem Gesetz macht, erheischt demnach ein näheres Eingehen auf diese These.

Tatsächlich besteht ein solcher Unterschied. Die Regel ist eine einfache Erfahrungstatsache, die ihre allgemeine Geltung aus der Möglichkeit herleitet, daß unter gleichbleibenden Umständen – das heißt in der Soziologie: die äußeren Bedingungen, unter denen die Menschen leben, und ihre psychische



Struktur als gleichbleibend und unverändert vorausgesetzt – sich die Individuen der überwiegenden Mehrzahl nach in bestimmter Weise verhalten werden.

Bei der näheren Bestimmung der Regel stößt man auf folgende, sie auszeichnende Momente: Erstens: die Regel ist statisch. Das bedeutet, daß sie bei veränderten Umständen nicht mehr gilt, denn sie ist an die einmal für sie festgelegten Voraussetzungen gebunden. Die Regel abstrahiert also von dem Flusse, in dem sich alle gesellschaftlichen Umstände befinden, und damit von dem eigentlichen und wich-[141]tigsten Merkmal der Geschichte. Sombart selbst definiert die Regel ganz richtig folgendermaßen<sup>55</sup>: Die Regeln sind „auf einen engen Umkreis von Bedingungen beschränkt. Die Bedingungen sind meist nur an bestimmten Orten und bestimmten Zeiten erfüllt“. Mit andern Worten: Prinzipiell ist für jeden besonderen, neuauftretenden Umstand eine neue Regel aufzustellen. Dies führt aber bestenfalls zu einer Typologie von Regeln, aber zu keiner Gesetzmäßigkeit. Zweitens: die Regel ist psychologisch. Sie geht vom Einzelmenschen und seiner psychologischen, allen Menschen grundsätzlich gemeinsamen Art, auf eine bestimmte Situation zu reagieren, aus. Sie überträgt das Verhalten des Einzelmenschen auf beliebig viele, unter gleichen Umständen lebende Individuen, allerdings unter möglicher Berücksichtigung der subjektiven Nebenumstände, weshalb die Regel immer nur durchschnittlich gilt. Drittens: die Regel gilt nur für einen einfachen, isolierten Zusammenhang, unter Außerachtlassung einer ganzen Reihe von anderen Zusammenhängen, und verzichtet daher darauf, unbedingte Notwendigkeit zu besitzen. Sie hat bestenfalls Anspruch auf beschränkte Notwendigkeit, denn es gibt keine Beweisgründe dafür, daß sie sich praktisch immer und unbedingt bewährt. Der Grund dafür liegt in dem Mangel einer durchgehenden und geschlossenen logischen Begründbarkeit der Regel, wie sie das Gesetz aufweist. Viertens und wichtigstens: die soziale Regel ist keine Kategorie des soziologischen, sondern des psychologischen „naturwissenschaftlichen“ Denkens, [142] indem die Regel in naturwissenschaftlicher Manier, durch Beobachtung mehrerer gleichartiger Erfahrungsvorgänge und durch ihre Verallgemeinerung zustande kommt, während die Soziologie nicht in dieser Weise generalisiert, sondern es mit einer „individuellen“ – dieses Wort im Sinne Rickerts gebraucht – Verhältnisgesetzmäßigkeit zu tun hat, die aus Erfahrungselementen, mögen sie auch nur einmalig auftreten, mit Hilfe strenger logischer Schlüsse gewonnen wird. Die Gesetze der Soziologie besitzen, trotz ihres Tendenzcharakters, nicht bloß beschränkte, sondern unbedingte Notwendigkeit; dies wenigstens in dem Sinne, daß sich ihr Ablauf den angenommenen Voraussetzungen entsprechend logisch nur so und nicht anders ableiten läßt, während jede Regel auch beliebig anders wirkend gedacht werden kann. Eine sehr wichtige Eigenschaft des Gesetzes ist damit festgestellt: Das soziologische Gesetz ist zu innerst aus der Verknüpfung seiner Elemente, und seien sie auch einmalig, verstehbar, während die Regel nur beschreibend einfache Erfahrungstatsachen festhält.

Dabei muß beachtet werden, daß das Gesetz die Regel voraussetzt, denn ohne die Kenntnis des gleichartigen, psychologischen Verhaltens der Menschen im sozialen Leben muß jedes überpsychologische, auf das Ganze der Gesellschaft gerichtete Denken scheitern. Der Hauptunterschied zwischen Regel und Gesetz besteht aber darin, daß das Gesetz sich bemüht, die Veränderung der Umstände einzubeziehen: es ist dynamisch. Durch diese letztere Tat-[143]sache gerät das soziologische Gesetz in einen scharfen Gegensatz zum naturwissenschaftlichen<sup>56</sup>. Dem Gesetz der Naturwissenschaft ist die Beachtung der Umstandsveränderung nicht nur fremd, sondern es setzt sogar, um formulierbar zu sein, gleichbleibende Umstände voraus; die Forschung ist hier genötigt, von der Veränderung der Umstände zu abstrahieren. Schon das Ganze der Natur besehen, macht den Eindruck einer unveränderlichen oder nur unmerklich sich verändernden, in ihrer ursprünglichen Ausgerichtetheit ihrer Elemente einfach hinzunehmenden „irrationalen“ Komplexes. Die Gesetzmäßigkeit der Veränderung der Naturumstände selbst spielt in der Naturwissenschaft eine geringe Rolle. Selbst die naturwissenschaftliche Forschung, die sich auf den lebenden Organismus bezieht, kennt keine auf die Entwicklung der Tier- und Pflanzenarten Einfluß nehmende Dynamik der Naturbedingungen, vielmehr wird umgekehrt das Gleichmaß der äußeren Natur, an die sich die Arten anpassen, vorausgesetzt, und jede stärkere Veränderung als „zufällige“ Katastrophe empfunden.

Ganz anders verhält es sich in der Soziologie. Der bewußtseinsbegabte Mensch verändert ständig die Bedingungen, unter denen er lebt. Zwar ist auch für ihn die ursprüngliche Ausgestreutheit der äußeren

Naturelemente, die Tatsache, daß sie gerade so und nicht anders ausgefallen ist, ein weiter nicht veränderbares, einfach hinzunehmendes Faktum. Aber trotzdem baut sich der Mensch seine Lebensbedingungen in die äußere Natur hinein, indem er die ihm [144] von ihr zur Verfügung gestellten Kräfte auf die vielfältigste Weise anwendet und ihre Anwendungsform ständig verändert und kompliziert. Indem er so die äußere Natur zur Magd seiner Intelligenz macht, wird er zu ihrem Beherrscher und schafft sich so fortwährend seine Lebensbedingungen selbst, sie immer wieder umstürzend und von neuem auf eine höhere Basis stellend. Die Lebensbedingungen, von denen die Gesellschaft abhängt, werden so zum Objekt des Bewußtseins und, indem sie sich dem Menschen unterordnen, Objekte einer Gesetzmäßigkeit, die die Grundlage für die Gestaltung der ganzen Gesellschaft von innen her, das heißt wiederum, nicht durch außermenschliche Kräfte, sondern durch den Menschen selbst, abgeben.

Der tätige Mensch ist deshalb nicht nur Produkt der Umstände, also Objekt, sondern er verändert auch die Umstände, macht sie zum Gegenstand seiner Tätigkeit, er ist auch Subjekt. Werden die Umstände als Prozeß und als ein Produkt der menschlichen Tätigkeit selbst begriffen, dann lassen sie sich nicht mehr als eine Summe von „Naturgegenständen“ fassen. Es verkehrt sich der Standpunkt jetzt richtigerweise dahin, daß die Naturgegenstände nicht selbständig dem Menschen von außen her diktieren, sondern sich von seiner Handlungsweise diktieren lassen. Daß aber trotzdem nicht dem Idealismus das Wort geredet wird, sondern durchaus der sozialmaterialistische Standpunkt gewahrt bleibt, soll aus der vorherigen Auseinandersetzung mit Wittfogel hervorgehen. In diesem Zusammenhang ist wichtig, [145] daß die sogenannten „äußeren“ Umstände im Sinne des dialektischen Denkens nicht anders als ein durch das gesellschaftliche Tun selbst hervorgerufener Prozeß aufgefaßt werden, also gleich allem gesellschaftlichen Geschehen als bewußtseinsbestimmtes Geschehen, als etwas „Geistiges“. Mit andern Worten: die Einheitlichkeit der Gesellschaft von der dialektischen Soziologie wird nicht durchbrochen, denn die Gesellschaft bildet ein bewußtseinsmäßiges Ganzes, das die Bedingungen seiner historischen Gestaltung schon in sich trägt.

Auch Georg Lukács vollzieht eine Annäherung an diese Auffassung der Gesellschaft, wenn er in enger Anlehnung an Marx schreibt: „Indem man das Ökonomische ebenfalls als objektive Dinglichkeit faßt – das heißt als etwas Mechanisches –, dem das Seelische, die Innerlichkeit entgegengestellt werden soll, so übersieht man, daß gerade die wirkliche gesellschaftliche Revolution nur die Umgestaltung des konkreten und realen Lebens des Menschen zeigen kann und daß das, was man Ökonomie zu nennen pflegt, nichts anderes ist als das System der Gegenständlichkeitsformen dieses realen Leben.“<sup>57</sup> Zum besseren Verständnis dieser Stelle sei darauf hingewiesen, daß die Ausdrücke „Verdinglichung“ (oder „Dinglichkeit“) und Gegenständlichkeitsform“ bei Lukács etwas ganz Verschiedenes bedeuten. Verdinglichung ist die im bürgerlichen Denken sich spiegelnde Bewegung des gesellschaftlichen Lebens als Eigenschaft von Dingen; Gegenständlichkeitsform hingegen jenes gesellschaftliche Geschehen, [146] das sich um Gegenstände gruppiert und mit dem sich die Nationalökonomie beschäftigt. Diese Gegenständlichkeitsform in der Nationalökonomie war es, die übertrieben „materialistisch“ eingestellten Marxisten die „Ökonomie“ als naturhaften Mechanismus erscheinen ließ, von dem sich dann das übrige gesellschaftliche und ideologische Geschehen ableite. Die Gegenständlichkeitsform der Ökonomie läßt sich darauf zurückführen, daß der ökonomische Prozeß theoretisch nur verstehbar wird, wenn man ihn in quantitative Beziehungen auflöst, als einen „Abstraktionsprozeß“<sup>58</sup> faßt, was wiederum erst durch die Warenform ermöglicht wurde. Faßt man die Gegenständlichkeitsform nicht als Abstraktion zum Zwecke der quantitativen Vergleichbarkeit, durch die allein Nationalökonomie als Wissenschaft möglich wird, sondern als Eigenschaft der Dinge selbst, unabhängig vom Menschen, nicht als menschlichen, sondern als „unmenschlichen“ Naturprozeß, dann schlägt die Gegenständlichkeitsform in Verdinglichung um.

Wie sind nun aber die Umstände oder Bedingungen konkret anders zu fassen, wenn nicht als sachhafte Natur? Mit der Behauptung, daß die Naturumstände nicht Subjekt, sondern Objekt der menschlichen Tätigkeit sind, ist noch nicht gezeigt, worin sonst, wenn nicht in der äußeren Natur, die die Entwicklung der Gesellschaft bedingenden Umstände liegen. Sind die Bedingungen nicht nur naturhaft, dann sind sie etwas anderes. Aber was sind sie dann? Die Antwort, die allein im Sinne dialektischen Den-[147]kens möglich ist, muß lauten: Sie sind gesellschaftliche Verhältnisse, und zwar

Verhältnisse, die die Menschen „in der Produktion ihres Lebens“ zueinander eingehen. In ihrer Gesamtheit werden sie als „ökonomische Verhältnisse“ bezeichnet, in denen dem Individuum sein Platz genau angewiesen ist, entsprechend den vom Einzelnen unveränderbaren und sein Tun beherrschenden ökonomischen Notwendigkeiten der ganzen Gesellschaft; die einzelnen Glieder der Gesellschaft sind aufeinander angewiesen, und die Produktion ist nicht anders denkbar, denn als gesellschaftliche Produktion. Dabei handelt es sich nicht um die psychologische Frage, ob das einzelne Gesellschaftsmitglied nicht doch seine Stellung in der Gesellschaft mit einer anderen vertauschen kann, sondern nur um die soziologische Feststellung, daß der Tausch nur auf Kosten anderer Individuen geschieht. Allgemeiner ausgedrückt: die ökonomischen Verhältnisse haben keinen zufälligen, sondern einen strukturierten Charakter, sie weisen eine die ganze Gesellschaft durchdringende, die individuelle Vielfalt nach bestimmten Prinzipien ordnende Notwendigkeit auf. Diese ist aber gesetzlich, und nicht von dem bewußten (wenngleich bewußtseinsmäßigen) menschlichen Wollen, nicht von der menschlichen Willkür abhängigen Veränderungen unterworfen. Der augenscheinlichste und soziologisch wichtigste Ausdruck dieser sozialen Gebundenheit der Individuen ist die Klasse, durch die sich das Individuum erst seiner sozialen Zugehörigkeit nach voll bestimmt.

[148] Mit den „Produktionsverhältnissen“ ist ein Umständebegriff gewonnen, der gegenteilig dem oft mißverständlicherweise als dialektisch ausgegebenen naturalistischen Begriff ist und zugleich etwas anderes bedeutet als das, was der Naturwissenschaftler unter Umstand oder Bedingung zu verstehen gewohnt ist. In der Naturwissenschaft ist die Annahme gleichbleibender Umstände die wichtigste Voraussetzung für die Aufstellung von Gesetzen. In der Soziologie müssen die Umstände als ständig sich umwälzende Prozesse begriffen werden. Abstrahiert der Naturwissenschaftler vom konkreten Naturgeschehen in der Weise, daß er für den zu beobachtenden Vorgang gleichbleibende Bedingungen annimmt, und, diese vorausgesetzt, gleichbleibende Abläufe erwartet, so verliert dieser Gesichtspunkt bei der Betrachtung der Geschichte jeden empirischen Sinn, da weder historisches Experimentieren möglich ist, noch in der realen Wirklichkeit sich jemals die Bedingungen, unter denen die Geschichte sich abspielt, völlig gleichbleiben. Die Umstände sind selbst ein Stück Geschichte, nicht außerhalb, sondern innerhalb des Geschehens agierend und daher dem „geistig-sinnvollen“ Geschehen zugehörig. Es erhält deshalb die Geschichte das Gepräge von etwas Einmaligem, „Individuellem“, zum Unterschied von der übrigen Natur, in der für jedes Ei die gleiche Entwicklung und für jeden Hebel das gleiche Bewegungsgesetz gilt.

Es war Rickert, der bedeutendste unter den Theoretikern des „Verstehens“, der diesen Unterschied [149] in seinen Untersuchungen über die Natur- und Geisteswissenschaften scharf herausgearbeitet hat, der ihn aber zum Anlaß nahm, um die Soziologie zu kritisieren. Den eigentlichen Unterschied zwischen dem Natur- und dem Sozialgeschehen, der auf der im Historischen inbegriffenen Umstandsveränderung begründet ist, hat auch Rickert nicht erkannt<sup>59</sup>. Daher zieht er aus dem Unterschied zwischen der Natur und der sozialen Welt den Schluß, daß das Streben, in der Geschichte Gesetze aufdecken zu wollen, zu einer Vernachlässigung gerade dessen führen müsse, was nach Rickerts Meinung an der Geschichte das Wertvollste ist, nämlich des Individuellen. Darauf begründet Rickert einen wissenschaftlichen Vorrang der Geisteswissenschaft vor der Soziologie, und spätere Schüler und Interpreten Rickerts haben sogar aus seinen Untersuchungen die Unmöglichkeit einer Soziologie als positiver Wissenschaft zu folgern versucht. Diese Kritik geht aus von der Meinung, daß die Soziologie Gesetze im Sinne der Naturwissenschaft aufzudecken bestrebt sei. Doch hierin liegt der Irrtum der Kritiker. Schon innerhalb der Naturwissenschaft selbst ist der Begriff des Gesetzes nicht so einheitlich, wie es übertriebene Freunde der „Exaktheit“, die gerne alles auf eine Formel bringen, wahrhaben möchten. Neben der auf das Quantitative gerichteten Gesetzesform, die sich der Mathematik bedient – am deutlichsten in der Mechanik –, gibt es Gesetze qualitativer Art, wie die der Darwinischen Theorie oder der Psychologie<sup>60</sup>. Der Unterschied liegt zuletzt begründet in den beiden Formen der [150] Kausalität, der mechanischen, in der „toten“ Natur wirkenden, und der Reizkausalität des lebenden Organismus. Aber neben diesen beiden gibt es noch eine dritte Form, nämlich die Bewußtseinskausalität. In ihr stellt die Rolle des Bewußtseins und in ihm die Fähigkeit zur Ausrichtung auf Ziele und Zwecke eine Art der Verknüpfung von Ursache und Wirkung her, die weder mit dem

mechanischen noch mit dem biologischen Kausalverlauf in Einklang gebracht und schon gar nicht identifiziert werden kann.

Auch in den Rickertschen Ausführungen spielt die Besonderheit des historisch-sozialen Lebens gegenüber dem Naturgeschehen eine zentrale Rolle. Sie findet im Begriff des „Verstehens“ ihren klarsten Ausdruck.

Rickert hat das „Verstehen“ auf eine erkenntnistheoretisch und methodologisch feste Grundlage gestellt. Zwei bei Rickert in eins verschmelzende Gesichtspunkte sind es, die im Zentrum seines Denkens stehen und durch die das gesamte Wissensgebiet neu beleuchtet und eingeteilt wird: es sind dies das Problem des „Verstehens“ selbst und die Frage nach dem Wesen und Wert der beiden Möglichkeiten wissenschaftlichen Denkens, der „generalisierenden“ und der „individualisierenden“ Wissenschaft. Beide Wissenschaftsarten sind auf alle Objekte menschlichen Wissens anwendbar. Die übliche Scheidung der Wissenschaft nach den Gesichtspunkten von „Natur“ und „Geist“ wird abgelehnt und an ihre Stelle die Einteilung der Wissenschaften danach, ob sie das Einmalige oder das Allgemeine erfassen, gesetzt. [151] Beide Methoden sind auf das geistige und gesellschaftliche Leben anwendbar. Damit ist die Möglichkeit einer Gesetze aufstellenden, generalisierenden Soziologie zugegeben. Da sie aber nichts anderes tun kann, als „eine Gattung von Objekten unter ein System von Begriffen“ zu bringen, „das den Zweck hat, für jedes beliebige Exemplar zu gelten“, das heißt, durch Abstraktion von dem an den einzelnen Erscheinungen Wesentlichen und Zusammenfassung unter einen ihnen gemeinsamen Begriff zu Gesetzen zu kommen, geht der Wissenschaft gerade jene Seite des menschlichen Lebens verloren, die nur durch die verstehende Einsicht in das Wesen der individuellen Fakten der Geschichte begriffen werden kann. Wie für die Naturwissenschaft, der das „Verstehen“ ewig verschlossen bleiben muß, weil sie nur äußerlich „erklären“, aber niemals zu dem (dem menschlichen Geiste nicht verstehbaren) inneren Wesen der Naturvorgänge vordringen kann, so gilt auch für jene Wissenschaft vom psychischen Leben diese Schranke, die sich freiwillig über die Betrachtung des historischen Einmaligen hinaus der generalisierenden Abstraktion zuwendet. Dies geschieht im gleichen Maße in der Psychologie wie in der Soziologie, die deshalb beide aus der „Kulturwissenschaft“, wie Rickert die „verstehende individualisierende Wissenschaft“ nennt, herausfallen und zu den bloß erklärenden und „nicht-verstehenden Naturwissenschaften“ gezählt werden müssen. Das „Verstehen“ verhilft so Rickert zu einer Trennungslinie zwischen der Kultur- und der Naturwissenschaft, die [152] mitten durch das geistige Leben hindurchgeht und die sich am Zwecke setzenden und auf Werte ausgerichteten Menschen orientiert. In der Geschichte, in der alles Geschehen auf Normen bezogen ist, in der die Zwecksetzungen dem Einzelereignis und der historischen Persönlichkeit – beide nennt Rickert „individuell“ – einen individuellen Wert verleihen, bekommt alles einen einmaligen, unwiederholbaren und einzigartigen Charakter; in der Geschichte erscheint uns alles als Besonderheit, die aus der Eigenart des Menschen, ein bewußt stellungnehmendes Wesen zu sein, zu erklären ist: als ein nur in seiner Einzigartigkeit voll verstehbares historisches Faktum. Jeder Versuch der Generalisierung der individuellen Erscheinungen ist nur möglich unter Vernachlässigung der interessantesten und wichtigsten, nämlich der seelisch-geistigen Seite der Geschichte. Es kann aber dem Wissenschaftler nicht hauptsächlich darauf ankommen, gerade dasjenige zu vernachlässigen, was die Geschichte erst sinnvoll macht, nämlich das verstehende Eindringen in ihren Gehalt. Zwar kann die soziologische Äußerlichkeitsbetrachtung zum Hilfsmittel der Geschichtsforschung werden, womit Rickert der Soziologie einen gewissen Eigenwert zugesteht, aber gleichzeitig muß unablässig auf die große Überlegenheit der geschichtlichen Betrachtung über die soziologische hingewiesen werden.

So wird der Stolz der Soziologie auf ihre wissenschaftliche Leistungsfähigkeit und die Geringschätzung, die die Soziologen den Naturhistorikern zu [153] zollen pflegen, als leere Einbildung entlarvt und die Soziologie auf einen bescheidenen Platz zurückverwiesen, wo es ihr unbenommen bleiben soll, ihren kausalgesetzlichen Annahmen nachzugehen, während gleichzeitig die Geschichtsschreibung verstehend sich im buntfarbigen Garten der historischen Welt die schönsten Blüten holt. Was der Soziologie niemals gelingen kann, das gehört zum eigentlichen Aufgabenkreis des historischen Denkens: durch einführende Intuition, der allein wirklich dem „Verstehen“ angemessenen Methode, den Sinn und den Gehalt der Personen, Handlungen und Ereignisse zu ergründen. Mit der Erhebung

der Intuition zur wissenschaftlichen Methode hat Rickert den neueren soziologischen Metaphysikern, die vor dem Kausalbegriff eine tiefe Abscheu empfinden, das Tor weit geöffnet. Trotzdem hat Rickert selbst an der Kausalität festgehalten, aber zugleich außer und neben ihr für alles Psychische in der Intuition ein unerläßliches Erkenntnismittel erblickt. Daß man dann die Kausalität strich und die Intuition beibehielt, ist allerdings nicht ohne seine Schuld geschehen.

Was das Problem der Intuition betrifft, so sei es hier kurz gestreift. Gewiß, Psychisches kann nur durch Psychisches erkannt werden, das heißt, daß die wichtigste Voraussetzung für das Verstehen psychischer Vorgänge die Fähigkeit zum Nacherleben ihres Gehaltes ist, ermöglicht durch die Gleichartigkeit der psychischen Struktur von Gegenstand und Subjekt der Betrachtung. Hier ist eine der Wurzeln dessen zu suchen, was als Intuition bezeichnet wird. [154] Die andere liegt in der Eigenschaft des Bewußtseins, die Dinge nicht isoliert, sondern in ihrem komplexen Zusammenhang, als Totalität zu denken<sup>61</sup>, woraus sich die so merkwürdig anmutende Erscheinung des Einfalls, der bei allem, auch wissenschaftlichen, Denken eine gewisse Rolle spielt, erklärt. Die Intuition ist also nichts anderes als die aus der Struktur des menschlichen Bewußtseins resultierende Fähigkeit, neben der rationalen Erfassung eines Denkobjektes auch auf die hier bezeichnete Weise an ihn heranzukommen. Die intuitive Art der geistigen Beziehung zur Umwelt ist eine wichtige psychologische Voraussetzung bei der rationalen Denkarbeit und hat überdies das Eigene an sich, diese auf Schritt und Tritt zu begleiten. Wo aber unternommen wird, die Intuition zur alleinigen, das wissenschaftlich rationale Denken ersetzenden Methode zu machen, wo also die rationale Objektivität von der psychologischen Subjektivität verdrängt wird, gelangt man unweigerlich in reine Metaphysik, in der jede rationale Kontrolle wegfällt.

Von den anderen Rickertschen Anschauungen besteht zweifellos jene zu Recht, die im Menschen ein stellungnehmendes und daher wertendes Wesen erblickt. Ebenso unbestreitbar bleibt die sich daraus ergebende Tatsache, daß die Geschichte einen Ablauf von individuellen Ereignissen insofern darstellt, als wirklich alle Menschen neben ihren durch ihre Klassenzugehörigkeit bestimmten, tendenzmäßig gleichartigen, auch ihre besonderen, niemals einander vollkommen gleichenden Zielsetzungen und [155] dementsprechend individuellen Verhaltensweisen haben. Zudem kann nicht bestritten werden, daß es wissenschaftlich möglich ist, die historischen Individualitäten, unter denen nach Rickert nicht nur Personen, sondern auch Ereignisse wie Kriege, Revolutionen und kulturelle Erscheinungen zu verstehen sind, jede für sich auf ihre Besonderheiten zu untersuchen.

Widersprochen muß aber werden, wenn aus der Einsicht in den Charakter des Historischen gefolgert wird, daß durch die soziologische „Generalisierung“ in allen Fällen das Verstehen ausgeschaltet wird. Mag dieser Vorwurf manche soziologische Systeme treffen, die dialektische Soziologie trifft er nicht, denn gerade sie kann zeigen, wie ihre Betrachtungsweise erst überhaupt ein tieferes Verständnis und damit Verstehen der Geschichte dadurch möglich macht, daß sie die scheinbar isolierte und daher „zufällige“ Einzelercheinung zurückversetzt in das Milieu des gesellschaftlichen Beziehungsganzen, aus dem sie stammt.

Da die ökonomischen Umstände nicht anderes sind als ein System von menschlichen Beziehungen, die in ihrer Gesamtheit nur einen Strukturteil darstellen gegenüber noch anderen strukturellen – ideologischen – Gegebenheiten, so kann jede Gesellschaft als etwas Ganzes nur verstanden werden als ein System von strukturellen Beziehungen; und ihre Teile können ihrem ganzen Inhalt nach nur ausgeschöpft werden, wenn man sie im engsten Zusammenhang mit dem gesellschaftlichen Ganzen betrach-[156]tet. Und je genauer man die Gesetze, die eine gesellschaftliche Totalität beherrschen, zu ergründen vermag, um so tiefer wird auch die Einsicht in die Bedeutung und das Wesen der historischen Ereignisse werden, um so besser wird man sie auch ihrem historischen und sozialen Gehalt nach verstehen. Dabei geht von dem Begreifen der „seelisch-geistigen“ Seite der Ereignisse nichts verloren. Mit welcher Schärfe hat doch Marx selbst alles das dem Spott preisgegeben, was sich unter die berühmt gewordenen Begriffe der „Verdinglichung“ und des „Fetischismus“ bringen läßt, jener eigentümlichen Erscheinungen in demjenigen Denken, das nicht in der Lage ist, die gesellschaftlichen Vorgänge als menschliche, also auch als psychische Vorgänge zu begreifen. Diese Seite der Marxschen Dialektik hätte auch Rickert nicht entgehen können, wenn nicht eine besondere Schranke seiner Auffassung ihm hindernd im Wege gestanden wäre: die unkritisch hingenommene, ja einfach als

selbstverständlich vorausgesetzte Gleichstellung von naturwissenschaftlicher und soziologischer Generalisierung und die dogmatische Vorstellung, daß beide auf erkenntnistheoretisch vollkommen gleichen Prinzipien beruhen. Nachdem Rickert das soziologische Gesetz für eine bloße Spielart des naturwissenschaftlichen ausgegeben hat, fällt es ihm nicht schwer, in der gesetzlichen Abstraktion der Soziologie eine Vergewaltigung des „Verstehbaren“ in der Geschichte zu erblicken, eine Vergewaltigung, die dadurch zustande kommt, daß das Verschiedenartige im historischen Geschehen [157] oberflächlich und summarisch in das Fach des Gleichartigen hineingezwängt wird.

Die Analyse des soziologischen Umstands begriffes hat ergeben, daß der gesellschaftliche Prozeß sich wesentlich anders darstellt als das Geschehen in der äußeren Natur, und es versteht sich daher von selbst, daß der soziologische Gesetzesbegriff ein anderer sein muß als der naturwissenschaftliche. Zwar ist auch auf dem Gebiete des Bewußtseinsmäßigen Generalisierung im naturwissenschaftlichen Sinne möglich, wie die Existenz der Psychologie beweist, die vom Verschiedenartigen im Seelischen der Individuen abstrahiert und das Gemeinsame „unter einen Begriff“ zu bringen versucht. Doch kann nicht genug betont werden, daß Psychologie und Soziologie auf verschiedenen Ebenen des wissenschaftlichen Denkens liegen und von ganz anderen Gegebenheiten ausgehen: dort von dem sich gleichbleibenden Individuum, hier von der zwar aus Individuen sich zusammensetzenden Gesellschaft, die aber wesentlich ein ständig sich veränderndes Beziehungsganzes darstellt und von der aus sich das isolierte Individuum als bloße Fiktion erweisen muß. Die gesellschaftliche Bestimmtheit ist für den Einzelmenschen ein mindestens ebenso prinzipiales Merkmal seiner Existenz, wie sein Dasein als psychologische Einzelheit. Je nachdem die eine der beiden Seiten zum Thema wissenschaftlicher Bearbeitung wird, entsteht Soziologie oder Psychologie, ohne daß aber deshalb das „Individuelle“ in der Soziologie verlorengeht.

Als Totalität, in der das Individuum in Beziehung [158] zu den anderen Individuen und zum Ganzen steht, bildet die Gesellschaft einen Strukturzusammenhang: das strukturelle Eine ist nicht nur die Bedingung für das Andere, sondern das Eine ist im Anderen enthalten, es wird erst durch das Andere sinnvoll. Durch diese innere, funktionelle Bezogenheit der Teile aufeinander, wird erst das Ganze wirklich zur Totalität. Darin liegt der Unterschied zum Begreifen des Naturganzen. Eine funktionell-strukturelle Beziehung der Teile der Natur gibt es für uns noch nicht. Die Natur als Ganzes gibt sich dem menschlichen Geiste als ein Gebilde von zufälligen, einfach in ihrem Sosein hinzunehmenden, beziehungslos nebeneinander stehenden Naturphänomenen, für die noch kein einheitliches Gesetz existiert, weshalb die Laplacesche Weltformel ein vorläufig unerfüllbarer Traum bleiben muß. Rickert selbst sagt in seinen „Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung“<sup>62</sup>: Die „mechanischen, die optischen, akustischen, thermischen, elektrischen Vorgänge stehen noch als eine Mannigfaltigkeit vor uns.“ Das Naturgesetz kann sich daher niemals auf das Naturganze, sondern nur auf seine Teile beziehen. Gewiß besteht eine gewisse Harmonie, aber sie stellt keine eigentliche Gesetzmäßigkeit dar, sondern sie spricht nur von der Unmöglichkeit, daß einander entgegenwirkende Vorgänge am gleichen Orte und zur gleichen Zeit aktiv werden. Trotzdem können zwei oder mehrere gesetzliche Abläufe nebeneinander und ohne Beziehung zu einander gleichzeitig und am selben Ort beobachtet werden. Es kann z. B. ein Metallstück dem Fall-[159]gesetz folgen, die in ihm vorhandene elektrische Ladung bleibt davon unberührt, sie folgt eigenen, vom Fallgesetz unabhängigen Gesetzen. Die Behauptung Kants von der Undurchführbarkeit der Absicht, auf theoretischem Wege die Einheit der Welt zu beweisen, bleibt heute noch unwiderlegt. Die Zurückführung des Kosmos auf ein einheitliches gesetzliches Prinzip bleibt wissenschaftliches Ideal, dem sich die Naturwissenschaft allmählich annähert, jedoch wegen des geschilderten Charakters der Fremdheit und Äußerlichkeit, den sie dem Menschen gegenüber annimmt, zum unendlichen Erkenntnisprozeß wird. Aber selbst dort, wo gleiche Gesetze an gleichen, wenn auch immer isolierten Naturvorgängen beobachtet werden, ergibt sich keine innere Beziehung der an und in den Objekten festgehaltenen Abläufe in dem Sinne, daß die unter ein Gesetz gebrachten Erscheinungen auch innerlich miteinander verbunden wären. Das Naturgesetz bleibt eine aus der Beobachtung isolierter Vorgänge gewonnene Verallgemeinerung. „Auch die speziellsten Naturgesetze müssen immer noch für beliebig viele individuelle Dinge und Vorgänge gelten, wenn sie den Namen des ‚Gesetzes‘ verdienen wollen“<sup>63</sup>.

Demgegenüber gilt das soziologische Gesetz nicht für beliebig viele Dinge, sondern vor allem für ihre Beziehungen unter sich. Meint Rickert, „nur darauf kommt es an, daß der an einem einzigen Objekt gefundene Begriff trotzdem für eine unabsehbare Menge von nicht beobachteten Objekten gültig sein muß“<sup>64</sup>, so kennzeichnet er damit treffend das naturwissen-[160]schaftliche, aber nicht das soziologische Gesetz, dem das Gemeinsame an den Objekten nichts sagt, sondern das auf Grund der inneren Verstehbarkeit der Vorgänge nach der gesetzlichen Notwendigkeit in der Beziehung zwischen ihnen fragt. Auf diese Weise erfüllt sich überraschend der Wunsch Rickerts nach Wahrung des Individuellen, denn es stellt sich gegenüber dem Rickertschen Mißverständnis heraus, daß die Soziologie ein wissenschaftliches System bedeutet, in dem nicht das Individuelle dem Allgemeinen zum Opfer gebracht wird, sondern umgekehrt das Bestreben vorherrscht, die Gesetze in den Beziehungen der individuellen Erscheinungen der Gesellschaft aufzufinden. Der Ausdruck „individuell“ ist dabei im Sinne Rickerts gebraucht, also nicht bloß das Individuum betreffend, sondern auch jedes komplexe, aus den Handlungen vieler Individuen sich zusammensetzende Einzelereignis in der Geschichte.

Damit ist festgestellt, daß die Soziologie nur insoweit vom Individuellen abstrahiert, als seine Isoliertheit, die ohnehin nur als Täuschung existiert, aufgehoben wird. Dadurch kommt das Individuelle eigentlich erst recht zu sich, weil es nur aus dem gesellschaftlichen Ganzen wirklich verstanden, das heißt seinem Reichtum möglicher Bestimmungen nach ausgeschöpft werden kann. Aber auch diese Abstraktion ist nur scheinbar, denn sobald das Individuelle als Moment des Ganzen entdeckt und festgelegt ist, kehrt die Betrachtung zum Individuellen zurück und schenkt ihm seine volle Aufmerksamkeit, jetzt allerdings nicht mehr auf dem Boden der Iso-[161]lierung, oder was dasselbe ist, der denkenden Entstellung des Denkobjektes, sondern im Rahmen eines umfassenden, dialektischen Zusammenhanges. Gerade daran erkennt man die überragende Bedeutung des Historischen Materialismus für das verstehende Erforschen der Geschichte, daß er das Begreifen der Gesellschaft als Beziehungstotalität möglich gemacht hat, wobei noch die Rickertsche Frage zu beantworten bleibt, wie es mit der Berücksichtigung des Individuellen im Historischen Materialismus steht. Wird es nicht in die Zwangsjacke der Ökonomie-Ideologie-Gesetzlichkeit so hineingepreßt, daß an ihm das „Wesentliche“, das wirklich Individuelle verlorengelht?

Vorerst kann es so scheinen, daß Rickert mit seinen Bedenken gegen den Historischen Materialismus recht hat. Denn was über die gesetzliche Beziehung von Ökonomie und Ideologie im Historischen Materialismus ausgesagt wird, gilt für alle Geschichte, oder wie Rickert sagen würde, sie generalisiert die Mannigfaltigkeit und bringt sie unter einen Begriff. Aber im dialektischen Materialismus spielt die sogenannte „historische“ Denkweise eine besondere Rolle: die Gesetze der Soziologie besitzen nicht für alle Geschichte, sondern nur für historisch begrenzte und einmalige („individuelle“) Epochen Geltung, ja sie können im Prinzip auch unbedingt als richtig erkannt werden, wenn sie nur an einem einzigen Objekt und nur in einem einmaligen Vollzug beobachtbar sind. Dieser scheinbare Widerspruch löst sich auf, sobald man begriffen hat, daß der Historische [162] Materialismus für sich allein besehen, ein bloßes Rahmengesetz darstellt, das erst durch die Erfüllung der in ihm enthaltenen Aufforderung Sinn bekommt, konkret die Geschichte nach den historisch-ökonomischen Gesichtspunkten zu untersuchen und in den entsprechenden ökonomisch-materialistischen Allgmeinenzusammenhang zu stellen<sup>65</sup>. Die allgemeine Theorie des Historischen Materialismus sagt z. B. nichts über das historische Wesen und den Unterschied der feudalen und der kapitalistischen Gesellschaftsordnung aus, sie ist gleichsam nur eine Anleitung zur Erforschung der Gesetze der verschiedenen historischen Epochen. Der Zweck des Historischen Materialismus verwirklicht sich erst, wenn die vielfältigen Erscheinungen der Geschichte konkret untersucht, für die ihrerseits Individualitäten darstellenden Totalitäten Gesetze aufgestellt werden, durch die jede uns interessierende Einzelerscheinung (Individualität) aufs neue und reichhaltiger als es vorher möglich war, beschrieben wird. Diese Gesetze sind dabei Gesetze der Einmaligkeit, sie hätten unbedingte Geltung, auch wenn sie nur ein einziges Mal beobachtbar wären. Praktisch, in der realen gesellschaftlichen Wirklichkeit, muß immer mit der Wiederholung ähnlicher gesellschaftlicher Zustände gerechnet werden (ein in Indien entstandener Kapitalismus z. B. wird ähnlichen Gesetzen folgen wie der europäische). Selbst in diesem Falle wird die individuelle Verschiedenheit genau berücksichtigt, was entweder zu Einsichten in neue Teilgesetze oder zur Anpassung der in Frage kommenden Gesetze an die für den Einzel-[163]fall maßgebenden Momente führt. Eine

solche Vorgangsweise kann sich die Soziologie zum Unterschied zur Naturwissenschaft leisten, weil das Wesen des soziologischen Gesetzes nicht in seiner Geltung für beliebig viele Objekte zu suchen ist, sondern eben in seiner verstehbaren und daher auch aus einmalig auftretenden Voraussetzungen ableitbaren gesetzlichen Substanz. Die soziologischen Gesetze ändern diesen ihren so bestimmten Charakter niemals, sie bleiben dem ihnen zugehörigen erkenntnistheoretischen Prinzip nach Gesetze der Einmaligkeit, sie sind selber Individualitäten der Geschichte, nur daß sie als Gesetze mehr umfassen als bloße Zustände und isolierte Geschehenskomplexe, nämlich wiederum Beziehungen.

Paul Barth sagt in seinem Buche „Die Philosophie der Geschichte“<sup>66</sup>, daß, „selbst wenn die Geschichte überall und immer ohne Wiederholung verlief, so könnte man doch selbst für diesen einmaligen Vorgang einen gesetzmäßigen Verlauf finden wollen ...“ Mit dieser Feststellung allein ist es aber noch nicht getan. Denn es ließe sich denken, daß auch die Naturwissenschaft Gesetze einmaliger Abläufe aufstellt, und dies um so mehr, als von einem absichtlich eingenommenen Standpunkt her, allerdings in völlig anderer Weise, als dies in der Soziologie der Fall ist, auch die naturwissenschaftlichen Gesetze Beziehungen zwischen den Erscheinungen ausdrücken. Trotzdem reicht eine einmalige solche Beobachtung zur Formulierung eines Gesetzes nicht aus, weil wir niemals Gewißheit haben können, ob der beobachtete Vor-[164]gang nicht bloßer Zufall ist. Erst durch die ständige Wiederholung gewinnen wir die sichere Überzeugung, ein Gesetz vor uns zu haben.

Völlig anders verhält es sich mit den Beobachtungen von gesetzlichen Beziehungen des gesellschaftlichen Lebens. Die Gewißheit, ein Gesetz vor uns zu haben, erhält man aus der Fähigkeit des Verstehens des bewußtseinsmäßig-logischen Gefüges, das einen anderen Ablauf von vornherein ausschließt. Indem man die gesellschaftlichen Vorgänge nicht bloß wie die Naturereignisse von außen her ansieht, sondern im rationalen Prozeß des Erfassens gleichzeitig auch nacherlebt, sie von innen her als psychisches Geschehen verstehen kann, erschließt sich auch schon bei einem einmaligen Vorgang seine Notwendigkeit und Gesetzlichkeit. Warum gerade bei 100 und nicht bei 104 Grad das Wasser siedet, können wir nicht verstehen, warum aber in der kapitalistischen Wirtschaft das Gesetz des tendenziellen Falls der Profitrate herrscht und warum auf das Zeitalter des Liberalismus das des Imperialismus folgen mußte, kann man gut verstehen.

Die dialektische Soziologie fragt also nicht danach, was eine Reihe von gesellschaftlichen Einzelercheinungen gemeinsam hat. Für das Fallgesetz ist die Beschaffenheit des fallenden Gegenstandes vollkommen gleichgültig. Die naturwissenschaftliche Gesetzlichkeit vernichtet die Qualitäten und ist daher gewissermaßen undialektisch. Sofern wir die Naturvorgänge dialektisch betrachten, tun wir es neben und unabhängig von der üblichen naturwissenschaft-[165]lichen Betrachtungsweise. In der dialektischen Soziologie bleiben trotz der dialektischen Aufhebung des Einzelnen im Allgemeinen und durch die eng damit verbundene Rückwendung zum Einzelnen in Form seiner Neubestimmung die Qualitäten erhalten. Cäsar oder Napoleon bleiben „sich“ selbst, die Kantische Philosophie auch als einmalige Erscheinung wissenschaftlich, und dies durchaus im Rahmen ihrer soziologischen Einreihung in allgemeingesetzliche Verhältnisse.

Eine soziologische Richtung, die versucht, die Vielfalt der historischen Welt in einer Weise, wie es die Naturwissenschaft tut, unter allgemeine Gesetze zu bringen, ist z. B. die psychologisierende Richtung der Soziologie, die „Formale Soziologie“. Sie vertritt am konsequentesten den naturwissenschaftlichen Standpunkt in der Geschichtsforschung und steht daher im großen Gegensatz zur Methode der Dialektik. Die Folge ist, daß die „Formale Soziologie“ den Boden des Soziologischen überhaupt verlassen muß und sich der Psychologie zuwendet, die aber als Sozialpsychologie nicht mehr zu leisten vermag, als das psychologisch Gemeinsame und daher für alle Zeiten und für jede Gesellschaft geltende an den individuellen Beziehungen festzuhalten. Ihr entgeht dadurch tatsächlich das Wesentliche an der Geschichte, indem sie „Gesetze“ aufstellt, die, wie Leopold v. Wiese einmal schreibt, „ausgehöhlten Schalen“ gleichen. Was zwischen diesen beiden großen theoretischen Antipoden, zwischen der formalen und der dialektischen Soziologie an soziologischen Sy-[166]stemem existiert, nähert sich einmal dem einen, einmal dem anderen Standpunkt an, neigt einmal dem naturwissenschaftlichen, einmal, doch viel seltener, dem dialektischen Denken zu und ist daher konkret nach diesen beiden Gesichtspunkten zu beurteilen.



Mit dem Nachweis der Nichtigkeit der Rickertschen Kritik fällt die ebenfalls „verstehende“ Kritik Sombarts in sich zusammen, und es bleibt noch zu prüfen übrig, was Sombarts eigener Standpunkt zu leisten vermag.

Man erinnere sich, daß Sombart trotz seines Bekenntnisses zur Willensfreiheit die Frage stellt, ob das gesellschaftliche Zusammenleben der Menschen nicht doch das Verhältnis der Notwendigkeit des Seins und Geschehens kenne. Sombart weiß, daß diese Frage gleichzeitig auch eine andere in sich trägt: die nach der Möglichkeit der Gesetzeswissenschaft. Die Antwort, die er gibt, ist verblüffend: Notwendigkeit und Gesetzmäßigkeit gibt es nur im Bereiche des Logisch-Erkenntnistheoretischen als Eigenschaft des Bewußtseins, als Gesetzmäßigkeit des Bewußtseins, aber nicht in der Erfahrung, nicht in der „Wirkungssphäre“, das heißt, in der Sphäre des empirischen Geschehens<sup>67</sup>. Im Gegensatz zu ihr steht die „Sinnsphäre“. Sie ist die Sphäre des rein bewußtseinsmäßigen Geschehens, und nur in ihr herrscht Notwendigkeit und Gesetzmäßigkeit. Gesetze der Sinnsphäre sind aber ausschließlich logischer Art, mit mehr oder weniger formalem Charakter, also mit mehr oder weniger die Wirklichkeit erfassendem Gehalt. Sombart gibt Beispiele für solche Gesetze: [167] „Wenn der Fonds, aus dem der Lohn bezahlt wird, eine gegebene Größe ist, kann der Gesamtbetrag der Löhne nicht steigen“<sup>68</sup>. Oder: „Das Gewinnstreben ist ein notwendiger Teil des kapitalistischen Wirtschaftssystems“<sup>69</sup>. Daneben gibt es noch „Gesetze“ der Wirkungssphäre, die aber nur beschränkt bleiben auf Regeln, Gleichförmigkeiten und Tendenzen, und die alle durch die Gleichartigkeit der „Motivationsgrundlage“ und „Motivbildung“ hervorgerufen werden. Sie sind psychologisch-statische Regeln in der oben definierten Art.

Es wird ersichtlich, daß sich Sombarts „Gesetzlichkeit“ einerseits auf die logische Sinngesetzlichkeit, andererseits auf die Regelhaftigkeit beschränkt, daß er also nur statische Gesetze kennt. Was diese Gesetze vom Gesichtspunkt des „Verstehens“ so sehr von der marxistischen Gesetzesauffassung unterscheiden soll, ist nicht ersichtlich, denn Sombart erbringt keinen Beweis dafür, daß die dynamische Gesetzlichkeit des Marxismus sich in Widerspruch zum „Verstehen“ befindet. Daß er sie mechanistisch auslegt, ist eine Unterschiebung und keinesfalls im Sinne des dialektischen Materialismus gedacht. Hingegen muß der Versuch eines Nachweises, daß die „Kulturwissenschaft“ sich auf logische Sinngesetze und Regeln zu beschränken hat, zur Auflösung der Sozialwissenschaften und zum Historismus – dieser im Sinne Schmollers verstanden – führen, was Rickert bewußt war, aber Sombart nicht.

Die große Schwäche der Sombartschen Anschauung liegt aber im folgenden, für ihn nicht lösbaren [168] Widerspruch: gesteht er nur den Sinngesetzen Notwendigkeit zu, also nur jenen Gesetzen, die dem der äußeren Erfahrung gegenüberstehenden Bewußtsein eigen sind und daher der willensmäßigen Beziehung des Menschen zur Umwelt, der Freiheit des Handelns keinen Zwang antun können, dann ist die Frage nach der Möglichkeit der Gesetzeswissenschaft nicht einmal gestellt, geschweige denn beantwortet. Denn Gesetzeswissenschaft kann nichts anderes heißen als Wissenschaft von dem erfahrbaren Geschehen der Realität, der äußeren Welt. Und da sich Gesetze der Realität niemals aus der Gesetzlichkeit des Bewußtseins ableiten lassen, begeht Sombart, um mit seiner Annahme der Willensfreiheit nicht in Kollision zu geraten, eine logische Erschleichung, indem er die von ihm als existierend angenommene Gesetzlichkeit des Bewußtseins im Handumdrehen zu einem Prinzip macht, mit dem man auch die Wirklichkeit gesetzlich ordnen kann. Das folgende Zitat ist charakteristisch hierfür: „Zweifellos gibt es nur einen Weg, um zur Einsicht von Gesetzmäßigkeit und Gesetzen im Sinne notwendigen Seins und Geschehens auch in unserem Kulturgebiet zu gelangen, der an der Metaphysik vorbeiführt. Wir brauchen uns, um ihn zu finden, nur auf die Tatsache besinnen, daß wir auch im Bereiche der wissenschaftlichen Erkenntnis ‚notwendige‘ Wahrheiten besitzen. Es sind die schon Aristoteles bekannten *Vérités de raison* Leibnizens, das heißt aber nichts anderes als die Einsichten a priori“<sup>70</sup>. Was haben aber die „*Vérités de raison*“ mit dem Sein und Geschehen zu tun? Nichts! Was würde [169] der Logiker Sombart zu einem Menschen sagen, der aus den Gesetzen der Geometrie oder gar der Logik Gesetze, die sich auf den Lauf der Gestirne beziehen, finden wollte, oder aus den aprioristischen „Gesetzen“ Kants das Bewegungsgesetz des Hebels zu finden sich bemühte? Ebenso wenig wie dies möglich ist, ebensowenig kann man aus den „*Vérités de raison*“, auf die übrigens Sombart nicht näher eingeht, konkrete Aussagen über die soziale Welt machen.

So sieht sich Sombart gezwungen, neben der Sinngesetzlichkeit das Vorhandensein von Regeln und Tendenzen, also kausaler, auf Gleichartigkeit der Motivation beruhender Geschehnisreihen zuzugeben, denen er zwar nicht unbedingte Notwendigkeit zugesteht, aber strikte Geltung insofern, als der in seinem Willen freie Mensch, der sich nach Sombart niemals genötigt sieht zu müssen, doch „müssen muß“: „Der menschliche Wille wird von uns als frei angenommen. ‚Kein Mensch muß müssen.‘ Aber – ein bestimmter Charakter muß müssen, das heißt: muß bestimmte Entschlüsse fassen. Mit einem Charakter sind bestimmte Handlungen ‚notwendig‘ verbunden ... Wenn sich also Gleichförmigkeiten der Charakterbildung nachweisen lassen, würde hier ein Grund liegen für gleichförmige Motive und Handlungen. Eine solche gleichartige Motivgrundlage wird nun geschaffen sowohl durch den Geist als durch das Blut“<sup>71</sup>. Deutlich wird hier ersichtlich, daß die von Sombart angenommene Willensfreiheit sich schließlich eine solche Einschränkung gefallen lassen muß, daß sie sich, wie Sombart gelegentlich in [170] einem anderen Zusammenhang sagt, in ein silbernes Nichts’chen verwandelt. Denn ob es der Charakter oder sonst etwas anderes ist, das die Menschen zu bestimmter Motivbildung veranlaßt, ist ja vorerst einmal vom methodischen Standpunkt, wenn auch nicht vom sachlichen, einerlei. Die Willensfreiheit bleibt dann nur eine „angenommene“ und keine tatsächliche. Aber Sombart widerlegt sich selbst in den folgenden Sätzen: „Man ermesse, wie viel Millionen Menschenwillen im Rahmen solcher Organisationen (Kartelle, Gewerkschaften, Großbetriebe) in eine ganz bestimmte Richtung gedrängt werden und also gleichförmige Geschehnisreihen bilden helfen ...“ „Eine große Anzahl Unternehmer, die in völliger Freiheit ‚rationell‘ handeln wollen, müssen mit Notwendigkeit gleiche oder ähnliche Entschlüsse fassen“<sup>72</sup>.

Die Behauptung, daß es „Notwendigkeit, das heißt Gesetzmäßigkeit ... im Bereiche der Erfahrung nicht gibt ... sondern es gibt sie nur im Bereiche des Apriori“<sup>73</sup>, wird von Sombart nicht aufrechterhalten, und es bleibt von seinen mühevollen Ableitungen nicht viel mehr übrig als ein mit schwächlichen Vorbehalten gespicktes Verbleiben auf dem empirisch-kausalen Boden, auf dem sich auch die von Sombart bekämpfte Soziologie bewegt, nur daß er mit seiner genügsamen Beschränkung auf die Regelmäßigkeit bei der Statik stehen bleiben muß und niemals zur Dynamik der Geschichte vordringen kann. Ohne die Soziologie überwinden zu können, distanziert er sich nur von ihr, um jener Vertreter des Historismus zu bleiben, den er immer gewesen ist.

[171]

## II THEORIE UND PRAXIS

[173]

### 1. DIE PROBLEMSTELLUNG

#### *a) Theorie und Praxis*

Meist erfreut sich die Theorie in der bürgerlichen politischen Praxis keines großen Ansehens. Man betrachtet sie als eine Angelegenheit der Gelehrten und lehnt ihren hie und da vorgetragenen Anspruch auf Beeinflussung der Politik ab. Sozusagen erst mit der Entwicklung des dialektischen Denkens in der Soziologie ist die Erkenntnis durchgedrungen, daß das gesellschaftliche Leben, oft den Individuen nicht bewußt, im Bereiche des Ideologischen sich nicht nur selber begreift – ob richtig oder falsch begreift, sei vorläufig dahingestellt –, sondern überdies die praktische Gestaltung und Veränderung der menschlichen Beziehungen, meist in sehr komplizierter und schwer verfolgbare Weise im Ideologischen vorbereitet. Denn der Gesamtprozeß der Praxis geht ebenso durch das gesellschaftliche Bewußtsein hindurch, wie dieses Bewußtsein selbst nur das Bewußtsein praktische Beziehungen eingehender Menschen sein kann.

Es gab Zeiten, in denen das Bewußtsein und das [174] Gefühl der Zusammengehörigkeit von Theorie und Praxis in hohem Maße entwickelt war. Mit der Arbeitsteilung und der Spezialisierung im Kapitalismus ging dieses Gefühl weitgehend verloren. Dieser Verlust ist jedoch keine bloß zufällige Begleiterscheinung der Entfaltung der kapitalistischen Wirtschaftsform, sondern den Bedürfnissen und Interessen der ideologischen Verschleierung entsprechend, ein natürliches Ergebnis des ideologischen Bewußtseins der kapitalistischen Gesellschaftsordnung überhaupt. In ihrer Spätzeit nimmt sie oft groteske Formen an.

Gerade weil im spätbürgerlichen Bewußtsein der Schein der Trennung von Theorie und Praxis vorherrschend ist, ist die Erfahrung interessant, daß die großen bürgerlichen theoretischen Betätigungen in Naturwissenschaft, Philosophie, Naturrecht, deistischem Materialismus und Utopismus des 15. bis 18. Jahrhunderts sich nicht nur als Teilgebiete einer großen Denkgemeinschaft empfanden – woraus sich die Vielfalt der Interessen des größten Teiles der damaligen Wissenschaftler erklärt, man denke an Leibniz –, sondern auch die heute vorherrschende Empfindung des Unpolitischseins der Wissenschaft völlig fehlte. Im Gegenteil, die volle Einsicht in die Bedeutung und den Wert der theoretisch-weltanschaulichen Arbeit für die Praxis und ihre Bedürfnisse wurde zum eigentlichen Antrieb, sich wissenschaftlich zu betätigen. Das Bewußtsein von der Ausgerichtetheit aller menschlichen Bestrebungen, auch der geistigen, auf das Verändern der Welt war vorhanden, und selbst bei den dogmatischen religiösen [175] Streitigkeiten der Spätscholastik und der Reformationszeit und bei der abstrakten Philosophie des 17. Jahrhunderts wehte die frische Luft der Lebensnähe, und im Hintergrunde stand das Wissen von der praktischen Bedeutung der Theorie. Kepler und Galilei, Spinoza, Hobbes und Hume waren ebenso von der heute weit verbreiteten Vorstellung, daß die Theorie meist einem seelisch-geistigen und keinem in erster Linie praktischen Bedürfnis ihr Dasein verdanke, entfernt wie Morus und Machiavelli, Grotius, Pufendorf und Turgot.

Gewiß wäre es verfehlt, über der Zusammengehörigkeit von Theorie und Praxis ihre Verschiedenheit zu leugnen. Aber umgekehrt schließt auch die Verschiedenheit ihre innere sozialgesetzliche Bezogenheit nicht aus; Theorie und Praxis sind nur zwei Seiten ein und desselben konkreten Sozialgeschehens, der Geschichte, die, einmal mit Absicht von der Ganzheitsseite her angeschaut, sich als wesentliche Einheit von Theorie und Praxis begreifen läßt. Die Beziehung von Theorie und Praxis läßt sich erkenntnistheoretisch nicht mit dem Maßstabe der größeren oder kleineren Abhängigkeit messen, denn sie ist eine in allem sozialen Leben enthaltene Grundbeziehung. Nur das auf klaren theoretischen Boden gestellte Bewußtwerden über die Theorie-Praxis-Beziehung in der dialektischen Soziologie hat zu einem willentlichen In-den-Dienst-Stellen der Theorie für die Praxis geführt und ist zu einem Faktum der Gegenwart geworden.

Mit dem Hinweis auf die Verschiedenheit von [176] Theorie und Praxis wie auf ihre gegenseitige Durchdringung innerhalb der Totalität des sozialen Geschehens ist bereits das Hauptproblem der künftigen Überlegungen bezeichnet. Nicht nur, daß die Frage gestellt werden muß, wodurch sich das praktisch-politische und das abstrakt-theoretische Verhalten, die doch beide Äußerungsweisen ein und desselben sozialideologischen Bewußtseins sind, unterscheiden; im Gegenteil, darüber hinaus erwächst die noch viel schwierigere Aufgabe, den über alle Verschiedenheit nicht leugbaren Zusammenhang aufzuzeigen und jener politischen Selbstgefälligkeit verständlich zu machen, die sich von der Politik einen ausschließlich „praktischen“ Begriff macht. Mit Beispielen aus der Geschichte allein ist es nicht getan. Denn: einerseits ist der Einfluß der Theorie auf die einzelne politische Aktion nur sehr schwer verfolgbar, weil dieser Einfluß nur selten ein direkter ist, vielmehr erst durch tausend Umwege und Kanäle – den Beteiligten meist gar nicht bewußt – das Ganze der theoretischen Regungen eine Zeit auf ihre politische Gestaltung Einfluß nimmt, obgleich hie und da im einzelnen solche Einflüsse durchaus greifbar hervortreten<sup>74</sup>. Die durchaus „zeitgemäße“ rationalistische Orientierung der Politik des Staatskanzlers Kaunitz oder der Katharina von Rußland, die romantische Gebundenheit preußischer Könige in der ersten Hälfte des vorigen Jahrhunderts, der „soziale“ Neukonservatismus Bismarcks sind wenige Beispiele für das Vorhandensein eines Zusammenhanges zwischen der Politik und ihrer „Zeit“. Bei vielen [177] Politikern wird eine solche klare ideologische Zuordnung nicht immer möglich sein. Bei Metternich z. B. mischt sich romantisch-reaktionäre Gesinnung merkwürdig mit einer stark rationalistischen Note – er ist trotz allem ein Geist des 18. Jahrhunderts –, die seiner Politik eine so seltene Kühle verleiht.<sup>75</sup> Andererseits: voll begreifbar ist das Wesen der Theorie-Praxis-Beziehung allein im Zurückgehen hinter die Erscheinungen, im dialektischen Aufsuchen dieser Beziehung, wie sie sich als gesamtgesellschaftliches Sein wirklich gestaltet, ohne Rücksicht auf diese oder jene äußerliche Erscheinungsweise, die, wenn man von ihr ausgeht, statt sie aus der totalen Gesetzmäßigkeit zu verstehen, mehr täuschen als belehren wird.

*b) Die Leere der rationalistischen Formel*

Die Leistung der dialektischen Soziologie bei der Aufdeckung der Theorie-Praxis-Beziehung besteht nicht darin, ein neues Prinzip, eine Zauberformel für das Gelingen der politischen Absichten gefunden zu haben, sondern darin, daß, ähnlich der Entdeckung der Dialektik, eine immer vorhandene, aber unbewußt vollzogene Verhaltensweise des vergesellschafteten Menschen erkannt und ins volle theoretische Bewußtsein gehoben wird. Im Unvermögen, die Dialektik dieser Beziehung zu durchschauen, erhält diese Erkenntnis im bürgerlichen Bewußtsein, sofern sie hier überhaupt aus dem Wunsche, die Un-[178]sicherheit der Politik durch Befragung der Theorie zu überwinden, auftaucht – besonders im grundsätzlich theoriefeindlichen Revisionismus –, eine streng rationalistische Form der grobkausalen Einwirkung der theoretischen Erkenntnisse auf die Praxis. Das bedingt die Leere ihres Gehaltes, ihr Auftreten als bloße Formel, ihre Unfähigkeit, konkret zu zeigen, wo die Berührungspunkte zwischen Theorie und Praxis eigentlich liegen, wie ihr Zusammenhang wirklich zu fassen ist.

Dieses Unvermögen ist kein Zufall. Sie ist der notwendige Beziehungspunkt zur Gesamtlage der bürgerlichen Ideologie: Da die bürgerliche Klasse sich und ihre Existenzform im Kapitalismus zur ewigen Kategorie erhebt, sinkt die Theorie von einem Erkenntnismittel im Dienste der Veränderung zu einem Mittel der Rechtfertigung der Gegenwart herab. Die Praxis als Inbegriff der Veränderung gerät so in Gegensatz zur Theorie und wird von ihr getrennt. Die Vorstellung von der Theorie-Praxis-Beziehung ist somit der schwächste Punkt im System der nichtdialektischen Soziologie. Die unvermeidliche theoretische und praktische Folge ist das Auseinanderfallen von Voluntarismus und Fatalismus, Sein und Sollen, Kausalität und Freiheit, Müssen und Ethik, und als die letzte Konsequenz aus diesen für das nichtdialektische Denken unaufhebbaren Widersprüchen scheint der Widerspruch zwischen Theorie und Praxis auf, der trotz aller rationalistischen Behauptungen des Gegenteils für die Vergangenheit wie für die Gegenwart unbewältigt [179] bleibt. So bedingt die ideologische Trennung der Theorie von der Praxis die Zerreißung der aufgezählten Momente des Seins, um wiederum von ihnen bedingt zu werden. Dieser Trennung der Theorie von der Praxis im bürgerlichen Bewußtsein entspringt dann die Frage nach ihrer Zusammenhungsweise, die immer wieder gestellt, wenngleich falsch, nämlich entweder rationalistisch oder romantisch, beantwortet wird.

Beide Antworten sind gar keine wirklichen Antworten, denn statt auf die Frage nach der gesetzlichen Beziehung von Theorie und Praxis im gesellschaftlichen Leben einzugehen, wird die Frage nach der subjektiven Brauchbarkeit der Theorie im Dienste der Erreichbarkeit des nächsten politischen Schrittes oder im Dienste der politischen Rechtfertigung vorgeschoben; das heißt, die soziologische Frage wird nicht einmal aufgeworfen.

*c) Die dialektische Fragestellung*

In seiner sehr bemerkenswerten Arbeit „Geschichte und Klassenbewußtsein“ hat Georg Lukács mit großer Energie das Theorie-Praxis-Problem, das sich ihm als dialektisches Problem darstellt, behandelt. Lukács sieht in der „Ausgerichtetheit auf das Verändern der Wirklichkeit“ das Zentralproblem der Dialektik. Damit ist ausgesprochen, wie sich Lukács das Verhältnis von Theorie und Praxis vorstellt. Er schreibt: „Eine solche Beziehung des Bewußtseins [180] zur Wirklichkeit macht erst eine Einheit von Theorie und Praxis möglich. Erst wenn das Bewußtwerden den entscheidenden Schritt bedeutet, den der Geschichtsprozeß seinem eigenen, sich aus Menschenwillen zusammensetzenden, aber nicht von menschlicher Willkür abhängigen, nicht vom menschlichen Geiste erfundenen Ziele entgegentun muß; wenn die geschichtliche Funktion der Theorie darin besteht, diesen Schritt politisch möglich zu machen; ... wird Einheit von Theorie und Praxis ... möglich“<sup>76</sup>.

Lukács' besondere Leistung besteht darin, zu zeigen, wie durch die Hervorkehrung der Theorie-Praxis-Frage, durch die Betonung ihrer entscheidenden Wichtigkeit für das aktive Wollen im dialektischen Ganzen der Gesellschaft die Dialektik zu einer die Wirklichkeit umwälzenden Methode wird, die neben dem formalen Charakter der bürgerlichen Dialektik, auch eine Methode neben der bloß logisch-kausalen zu sein, sich zur Erkenntnismethode der neuen revolutionären Klasse des Proletariats erhebt.

Diese Erkenntnis ist von großer Wichtigkeit. Denn es erwächst aus ihrem Charakter, selbst dialektisch bestimmt zu sein, das bewußte Streben nach Selbsterkenntnis der dazu historisch berufenen Klasse.

Als dialektische Erkenntnis, das heißt als bewußtes Wissen von der dialektischen Beziehung von Theorie und Praxis im gesamtgesellschaftlichen Sein, ist die Theorie-Praxis-Frage bereits ein Problem, das wichtigste Problem innerhalb des Prozesses der [181] Selbsterkenntnis des Proletariats. Das Erkennen der Bedeutung und des Wesens der Theorie-Praxis-Beziehung in der Gesellschaft ist richtiges Bewußtsein. Lukács' Einengung besteht aber darin, eine solche Beziehung allein für die Klasse des Proletariats zuzugeben, während nur die bewußte Durchführung dieser Beziehung dem richtigen Bewußtsein zu Grunde liegt, hingegen keinesfalls geleugnet werden kann, daß das theoretische Bewußtsein der anderen Klassen im Gesamtbereiche ihres Seins eine aufweisbare Beziehung zu ihrer Praxis hat, allerdings eine Beziehung, von der diese Klassen nichts ahnen; die Konstituierung dieser Klassen als Klassen „für sich“, das heißt ihr Erwachen zu historischer Wirksamkeit durch Erzeugung eines Klassenbewußtseins geschieht in der Form des „falschen“ Bewußtseins. Sie kommen niemals zu einer wirklichen Selbsterkenntnis. Das wichtigste, das „falsche“ vom richtigen Bewußtsein unterscheidende Moment ist die Unfähigkeit, das Wesen der dialektischen Theorie-Praxis-Beziehung zu erkennen. In der historischen Konstituierung der bürgerlichen Klasse als Klasse „für sich“ kann, trotz des Wissens von der Bedeutung der Theorie im politischen Kampfe gegen den Feudalismus, von einem wirklichen Begreifen ihrer prinzipiellen, sozialgesetzlichen Rolle noch nicht die Rede sein. Trotzdem stand die damalige Auffassung über der heutigen, sie war damals ein wichtiges Element der Konstituierung der bürgerlichen Klasse. Das Fallenlassen und Vergessen dieses Ansatzes zur wissenschaftlichen Bearbeitung des Theorie-Praxis-[182]Problems ist das Zeichen für einen grundlegenden Funktionswandel des Bürgertums im spätkapitalistischen Zeitalter: das Bürgertum ist keine revolutionäre Klasse mehr. Allerdings darf deshalb nicht gesagt werden, daß dadurch das „falsche“ Bewußtsein des Bürgertums „noch falscher“ geworden sei. Zu einer richtigen Erkenntnis ihres Wesens ist ja die bürgerliche Klasse auch in ihrer Frühzeit nicht gekommen. Sie empfand sich immer als Vertreterin der ganzen Nation, des ganzen Volkes im Kampfe gegen den Feudalismus und täuschte sich über sich selber ebenso sehr, wie sie in ihrer faschistischen Form sich in Gegensatz zum „plutokratischen Liberalismus“ empfindet und sich ebenso täuscht. Aber, indem alte liberale und demokratische Vorstellungen fallen gelassen wurden und an ihre Stelle die Idee von der natürlichen Verschiedenheit der Menschen und des Rechts

des Stärkeren getreten ist, ist damit sogar ein Element einer richtigen Selbsterkenntnis des Bürgertums entstanden: es wird offen und rückhaltlos das ausgesprochen, was es seit langem mehr oder weniger kraß gedacht und getan hat. Die Selbsterkenntnis im bürgerlichen Klassenbewußtsein gewinnt an Klarheit, ohne deshalb richtiges Bewußtsein zu werden, denn die Theorie spielt bei diesem Prozeß wohl eine entscheidende Rolle, aber deren Bedeutung für die Entfaltung des modernen bürgerlichen Bewußtseins wird nicht erkannt. Denn die Voraussetzung für die wahre Erkenntnis der Beziehung zwischen Theorie und Praxis ist das Erkennen der ganzen Gesellschaft, wie auch umge- [183]kehrt das Erkennen der Gesellschaft abhängt von der Einsicht in die Beziehung von Bewußtsein und Sein, von Theorie und Praxis.

Im Augenblick der bewußten und richtigen Durchführung der Theorie-Praxis-Beziehung, im Augenblick, da die theoretische Erkenntnis zum „entscheidenden Schritt“ wird, „den der Geschichtsprozeß seinem eigenen Ziele entgegengutun muß“, wird sie zur Bedingung der Konstituierung der neuen revolutionären, eben der proletarischen Klasse. Dies bedeutet keinesfalls, daß diese Klasse nicht schon vorher, „an sich“, existiert habe. Aber das Erkennen ihrer eigenen Lage und die dadurch ermöglichte Einsicht in die gesellschaftlichen Zusammenhänge macht erst das zur Wirklichkeit, was als die historische Funktion des Proletariats zu bezeichnen ist. Für den Dialektiker konstituiert sich eine Klasse deshalb erst durch ihr Klassenbewußtsein „für sich“, weil sie erst durch das Bewußtwerden ihrer Besonderheit gegenüber den anderen Klassen reale historische Wirksamkeit erhält. Ändert sich also durch die – falsche oder richtige – Selbsterkenntnis das reale Dasein einer Klasse in der Weise, daß sie zu historischer Wirksamkeit gelangt, so heißt das nichts anderes, als daß sich damit die Art der Beziehungen der Klassen zueinander geändert hat und damit die Struktur der ganzen Gesellschaft. Die zum erstmal in der Geschichte möglich gewordene richtige Selbsterkenntnis einer Klasse, der proletarischen, bedeutet allerdings mehr als bloß ein richtiges Erkennen der Gesellschaft, ihrer Gesetze und ihrer Ent- [184]wicklungsrichtung, mehr als einen ungeheuren theoretischen Fortschritt über die Schranken, die der bürgerlichen Theorie durch die Seinslage der bürgerlichen Klasse gesetzt waren; sie bedeutet die Überwindung der Trennung, die in aller bisherigen Geschichte zwischen dem Erkennen und dem Handeln herrschte, sie bedeutet die bewußte Gestaltung der Praxis auf dem Boden der theoretischen Selbsterkenntnis der ganzen Gesellschaft, wenngleich vorerst allein durch das Proletariat vollzogen.

Lukács bemerkt richtig: „Da das Bewußtsein hier nicht das Bewußtsein über einen ihm gegenüberstehenden Gegenstand, sondern das Bewußtsein des Gegenstandes ist, umwälzt der Akt des Bewußtseins die Gegenstandsform seines Objektes.“<sup>77</sup> Aber er hat unrecht, wenn er das nur für das richtige Bewußtsein des Proletariats gelten lassen will. Auch im „falschen“ Bewußtsein der anderen Klassen wälzt der Akt des „falschen“ Bewußtwerdens die Gegenstandsform dieser Klassen um. Der wirkliche Unterschied liegt nicht hierin, sondern im richtigen Erkennen der ganzen Gesellschaft einerseits (wofür die Fähigkeit zu richtigem Bewußtsein einer Klasse Voraussetzung ist), und in der daraus entspringenden Rolle der Theorie andererseits (zum Unterschied ihrer bloß apologetischen und kritischen Rolle innerhalb des „falschen“ Bewußtseins) den „entscheidenden Schritt“ dem historisch gesetzlichen Ziele entgegen zu ermöglichen.

Auf diese Weise ist allerdings die Antwort auf die Frage nach der Theorie-Praxis-Beziehung noch nicht [185] völlig gegeben. Soll die Theorie zur Praxis werden, wie kann sie dann, so muß weiter gefragt werden, die einzelnen politischen Schritte bestimmen? Kann sie das aber nicht, beläßt sie dem Politiker seine von der Theorie unabhängige Aktionsfreiheit, ist sie dann nicht vielleicht doch überflüssig, oder zumindest in ihrem Wert für die Praxis überwertet? Da aber der Rationalismus den praktischen Wert der Theorie nach ihrer Fähigkeit, die einzelnen politischen Schritte rational zu berechnen, einzuschätzen pflegt, wird die Theorie, die diesen Erwartungen nicht entspricht, durch den praktischen Irrationalismus „ergänzt“. So ist es nicht von ungefähr, wenn Mannheim vermeint, daß die Theorie des dialektischen Materialismus in ihrer praktischen Anwendung nichts anderes sei als eine Synthese zwischen Intuitionismus und extremem Rationalismus<sup>78</sup>. Richtig ist daran nur, daß keine Theorie zur rationalen Rechenmaschine der Politik werden kann. Was aber Mannheim mit „Intuitionismus“ bezeichnet, ist die dialektische (von der bürgerlichen Theorie unverstandene) Einbeziehung des theoretisch auf dem Boden des richtigen Bewußtseins herausgearbeiteten Zieles in die Politik. [187]

## 2. LÖSUNGSVERSUCHE DES POSITIVISMUS UND DER „NEUROMANTIK“

### a) *Der positivistische Optimismus*

Entscheidenden Einfluß auf die Entwicklung des Theorie-Praxis-Problems im Sinne der Verschleierung hat der Positivismus des vorigen Jahrhunderts erhalten. Grundsätzlich orientiert an der Naturwissenschaft, deren Bestreben auf das Finden induktiv gewonnener, empirischer Gesetze gerichtet ist, verkörpert er geradezu den Gegensatz zu aller Dialektik, für die die Totalität des Geschehens zum primären, das empirische Einzelne zu dem daraus zu erklärenden Element wird. Sofern sich also der Positivismus an das naturwissenschaftliche Vorbild hält, wird er zum Stammvater aller künftigen biologisierenden und psychologisierenden Soziologie, in deren aus zufälligen Erfahrungselementen mechanisch zusammengesetzten Systemen die historische Dynamik nachträglich hineininterpretiert wird. Solche, auf diese Weise erzeugten „Bewegungsgesetze“ sind dann entweder formalistischer Natur, wie Spencers Gesetz von der Entwicklung vom Homogenen zum [188] Heterogenen, oder sie enthalten materiale Aussagen, die auf dem Wege der Generalisierung gleichartigen Beobachtungen gewonnen werden, aber wegen Fehlen des Merkmals allgemeingültiger, auf unbedingte Notwendigkeit hinweisender Beziehungen zwischen den „gesetzlichen“ Teilerscheinungen, nur deskriptiven Wert besitzen. Ihr wichtigstes und sie grundsätzlich von aller Dialektik unterscheidendes Moment ist ihre Unfähigkeit, die historische Dynamik zu begreifen. Wo das Bedürfnis entsteht, die Aufeinanderfolge der Epochen und Zeitabschnitte gesetzmäßig zu erklären, wird zum Hilfsmittel der Konstruktion gegriffen, wie ausnahmslos alle positivistischen „Entwicklungsgesetze“ beweisen.

Die einseitig induktive Methodik des Positivismus verdeckt die Sicht auf die Totalität der Gesellschaft und somit auch auf den Umstand des Vermitteltseins von Theorie und Praxis. Grundsätzlich ist zwar induktiver Empirismus kein Hindernis für das Aufwerfen der Frage nach dem gesetzlichen Zusammenhang von Theorie und Praxis. Da sich aber der Gegensatz zwischen der dialektischen und der naturalistischen Methode am deutlichsten dort herausstellt, wo mit dem Aufzeigen der Beziehung zweier Erscheinungen Ernst gemacht, das heißt, wo die Frage nach der Beziehung nicht mechanisch, sondern dialektisch gestellt wird, so ist es nicht von ungefähr, daß der Positivismus apriori diese Fragestellung dermaßen aufwirft, daß deren Wichtigkeit für das Begreifen der ganzen Gesellschaft unerkannt bleibt.

Hindernd stellt sich dem Positivismus noch der [189] Umstand in den Weg, daß er mit der naturwissenschaftlichen Denkweise auch ihre aufklärerischen Momente, nämlich die optimistische Vertrauensseligkeit des 18. Jahrhunderts gegenüber der Allmacht des Wissens beibehalten hat. Es komme nur darauf an, die Theorie auf die höchste Erkenntnisstufe zu bringen und sie dem Praktiker verständlich zu machen; wer die Theorie beherrscht, beherrscht auch die Praxis, und sich über ihre Beziehung zueinander zu äußern, hieße offene Türen einrennen. In den utopischen Thesen St. Simons, der auf seine, wie er und andere Positivisten sagten, „positive“ Denkweise sehr stolz war, und in der nicht minder utopischen Idee Comtes, wonach in der Gesellschaft der Zukunft die Gelehrten regieren werden, in all diesem mechanischen Herausstellen der Erscheinung der Theorie aus dem organischen Gesamtgeschehen der Gesellschaft, findet die Unfähigkeit, in der Theorie selbst ein Funktionselement in einem allgemeinen und notwendigen Beziehungsganzen zu erkennen, ihren krassesten Ausdruck.

Ein noch anderer Grund für die Unausgedachtheit der Theorie-Praxis-Anschauung läßt sich in der, ebenfalls durch die einseitige Orientierung an der Naturwissenschaft verschuldeten, geringen Neigung des Positivismus zu erkenntnistheoretischen Arbeit finden. Meinte man doch in den gewaltigen Erfolgen der Naturwissenschaft den Beweis zu haben, daß jene wissenschaftlichen Methoden, die sich ohne Dazwischentreten philosophischer und erkenntnistheoretischer Überlegungen unmittelbar an die Erfah-[190]rung wenden, völlig ausreichend seien. Die Wissenschaft sei Erfahrungswissenschaft und alle Bemühungen, die über die Betrachtung der unmittelbaren Erfahrung hinaus, durch Zurückgehen auf die Eigenart des Gegenstandes oder des Bewußtseins wissenschaftlich wertvolle Resultate erzielen wollen, seien, wie alle bisherige Philosophie zur Genüge lehre, ständig der Gefahr des Versinkens in Metaphysik ausgesetzt. Verglich man die Philosophie mit der Naturwissenschaft, so erschien der Positivismus mit seinem Einwand recht zu haben, und von daher stammt das tiefeingewurzelte Mißtrauen des Positivismus gegen alle Philosophie.

Diese Einstellung des Positivismus war zugleich dessen Stärke wie auch dessen Schwäche. Zwar konnte er durch sein konsequentes Zurückgreifen auf die Erfahrung veraltete metaphysische Vorurteile zum großen Teil weglassen und so den Weg für eine ganze Reihe umwälzender Leistungen freimachen; andererseits aber geriet er unversehens, eben wegen seines unkritischen Vertrauens zur unmittelbaren Erfahrung, oft in die bedenkliche Nähe des naiven Realismus und daher nur von einer als überwunden erachteten Metaphysik in eine andere. Wo die Berufung auf die Erfahrung mit einer offenen oder stillen Geringschätzung der Erkenntnistheorie Hand in Hand geht, da ist Vorsicht ganz besonders am Platze. Ein illustratives Beispiel für das Umschlagen der naturwissenschaftlich-positivistischen Denkweise in Metaphysik sind die sich besonders empiristisch gebärdenden Systeme der soziologischen [191] Organizisten, deren Auffassung der Gesellschaft als Organismus in das Gebiet der alle Erfahrung transzendierenden, wissenschaftlichen Dichtung fällt und daher reine Metaphysik bedeutet. Aus der Gleichgültigkeit gegenüber aller Erkenntnistheorie läßt sich erklären, weshalb dem Positivismus das eigentliche Theorie-Praxis-Problem als einer breiteren und gründlicheren theoretischen Behandlung nicht bedürftig erschien. Denn offenbart sich dem Positivismus die Politik als Praxis und damit unbestreitbar als Inbegriff eines Stückes unmittelbarer äußerer Erfahrung, dann spricht sie wie jede andere Gegebenheit der empirischen Welt für sich und ist unproblematisch. Sie kann zwar zum Objekt wissenschaftlicher Forschung werden, aber mit der prinzipiellen Bereitschaft, nach dem Vorbild der praktischen Verwertung der Erkenntnisse der Naturwissenschaft auch die soziologischen Erkenntnisse in der Politik anzuwenden, ist das Problem erschöpft. Der Positivismus bleibt daher an der Oberfläche der gesellschaftlichen Erscheinungen haften.

*b) Der Angriff auf den Positivismus und die „Neuromantik“*

Die vom dialektischen Standpunkt am Positivismus geübte Kritik<sup>79</sup> hat ihr widerspruchsvolles Gegenstück in der streng antikausal ausgerichteten Kritik der sogenannten Neuromantik. In ihr schlägt der berechtigte Hinweis auf die Schwächen der posi-[192]tivistischen Soziologie in das Gegenteil um, denn, indem die Neuromantik sich gegen die Kausalität stellt, vernichtet sie das am Positivismus und damit an der gesamten Soziologie, was von Wert ist, nämlich das Sichstellen auf kausalen, oder was für die Geschichte der Theorie nichts anderes bedeutet, auf wissenschaftlichen Boden. Nur die undialektische Handhabung des Kausalprinzips war das Hindernis für die Ausreifung der positivistischen Soziologie, aber nicht die Kausalität selbst. Die strenge kausale Betrachtung war sicher für die Entwicklung des soziologischen Denkens jener notwendige Durchgangspunkt, in dem sich die Geschichtsphilosophie von aller metaphysischen Spekulation frei machen und nach dem Vorbilde der Naturwissenschaft zur empirischen Soziologie werden konnte. Darin liegt das unzweifelhafte Verdienst der antimetaphysisch orientierten – wenn auch nicht immer von aller Metaphysik freien – kausalgesetzlichen Soziologie des 19. Jahrhunderts.

Was das 16. und 17. Jahrhundert für die Naturwissenschaft, das bedeuten das 18. und besonders das 19. Jahrhundert für die Geisteswissenschaft. Der Begriff der Gesellschaft als eines bloßen, wenngleich besonderen Stückes der Natur, das wie alle Naturdinge von Kausalgesetzen beherrscht ist, wird in dieser Zeit zum wissenschaftlichen Gemeingut. Doch dieser, den Zeitgenossen Spencers unbezweifelbar scheinende und noch heute für uns geltende Gesellschaftsbegriff erfreut sich nicht mehr uneingeschränkter Anerkennung. In der Neuromantik wird [193] der methodische Boden der kausalen Betrachtung verlassen und an seine Stelle tritt eine, dem Positivismus völlig entgegengesetzte Metaphysik. Ideologisch ist sie der Ausdruck des Hinüberwechselns des liberalkonservativen Bürgertums zur offenen Reaktion durch Zerreißen der Bande, die wenigstens noch nach außen hin die liberale an die demokratische Strömung im bürgerlichen gesellschaftlichen Leben gebunden hatte, und der Loslösung der demokratischen von der offen reaktionären Phrase.<sup>80</sup>

Der erste Angriff auf die kausalgesetzliche Soziologie begann bereits um die Jahrhundertwende. Damals entstand eine neue Richtung, die von der Philosophie herkommend, die Geisteswissenschaften kritisch beleuchten und erkenntnistheoretisch neu fundieren wollte. Die Arbeiten von Dilthey, Windelband, Rickert und Spranger unterzogen sich hauptsächlich dieser Aufgabe. Das Resultat, zu dem ihre Untersuchungen führten, war eine strenge Abgrenzung der „Kultur“- von der Naturwissenschaft und zwar in der Weise, daß wohl die prinzipielle Möglichkeit, Soziologie als Gesetzeswissenschaft zu



betreiben, nicht bestritten, jedoch die methodische Überlegenheit der individualisierenden Vorgangsweise über die gesetzlich unterstrichen wurde.<sup>81</sup> Damit war zum erstenmal die Fruchtbarkeit der Soziologie als Gesetzeswissenschaft bestritten. Bereits bei Windelband, dem Eröffner des Reigens, spielt der Begriff des „Verstehens“ eine grundlegende Rolle. Dieser Begriff, an sich harmlos, sollte dann, durch allerlei Mißverständnisse bedingt, für die weitere [194] Entwicklung der Soziologie verhängnisvoll werden, indem man vermeinte, aus ihm die Unzulänglichkeit der Soziologie ableiten zu können.

Doch war dies dahingehend ein voreiliges Unterfangen, als daß die „verstehende“ Vorgangsweise nicht im Widerspruch zur Soziologie schlechthin steht, sondern nur zu ihrer, von vielen bürgerlichen Denkern mißverständlicherweise vorgenommenen und trotz aller Aufklärungsversuche noch immer nicht fallengelassenen mechanistisch-materialistischen Auslegung. Dagegen sei festgestellt, daß im Gegensatz zu ihren Epigonen die genannte, auf dem Boden der „verstehenden Kulturwissenschaft“ sich bewegende Richtung noch jede Metaphysik ablehnte und sich zur kausalen Methode in der Geschichtsforschung bekannte. Ihr Kampf galt mehr dem Gesetz. Aber schon Rudolf Stammler, der ebenfalls aller Metaphysik abhold war und sich bemühte, den Boden der Erfahrung nicht zu verlassen, stieß das Programm um, indem er den Nachweis zu erbringen versuchte, daß jede Sozialforschung Normwissenschaft sein müsse, und daß die Kausalität auf das wesentlich normative Sozialgeschehen nicht anwendbar sei. An ihn knüpft Spann an, dessen System sich bereits bewußt und eindeutig der Metaphysik zuwendet. Gewissermaßen die, wenn auch nicht gradlinige und direkte Fortsetzung dieser Entwicklung, bildet eine jüngere neuromantische Richtung mit den Namen Kahler, Gundolf, Vallentin und Salm, der eine führende Rolle zugesprochen werden muß. Auch diese Denker knüpfen in bewußter und betonter Ab-[195]grenzung gegen den Positivismus an das „Verstehen“ an, wobei sie an die Stelle der kausalen Methode die Intuition, die Wertung, das einführende Erfassen des „Sinnhaften“ in der Geschichte setzen. Eine eigenartige Mittelstellung nimmt Werner Sombart ein; er lehnt zwar alle Metaphysik, aber auch die gesetzliche Soziologie ab, wobei in mancher Hinsicht ihm die extrem „verstehende“ Haltung der Neuromantik zuneigen läßt.<sup>82</sup> Ein gutes Beispiel dafür, wie weit der neuromantische Einfluß reicht, bietet Hendrik de Man, der in seinem Buche „Zur Psychologie des Sozialismus“ der neuromantischen Richtung die weitgehendsten Konzessionen macht.<sup>83</sup>

*c) Die logische Verwechslung von Gegenstand und Methode in der „Neuromantik“*

Führt man die Neuromantik auf ihre eigene logische Grundlage zurück, so läßt sich sagen, daß ihr Ausgangspunkt – wie bei jeder Romantik – die Geschichte in ihrer Unmittelbarkeit ist, wie sie sich dem Betrachter in ihrer äußeren Gestaltung darbietet; diese Geschichtsauffassung ist daher nicht kritisch, sondern naiv. Die kritische Betrachtung fragt nicht allein nach dem äußeren Geschichtsverlauf, sondern darnach, was wirklich geschehen ist. Für sie sind die Handlungen und Zielsetzungen nur das äußere Bild der Geschichte, hinter dem sich das eigentliche Geschehen, die eigentliche gesellschaftliche Entwicklung verbirgt. Der kritische Betrach-[196]ter kommt so notwendig zur Erforschung von Gesetzen, die unabhängig vom bewußten Willen der Menschen die Geschichte beherrschen. Im Gegensatz dazu bleibt die naive Einstellung beim äußeren Verlauf der Geschichte stehen. Zwar nimmt sie ihn nicht einfach hin, auch sie glaubt den Absichten und ausgesprochenen Zielsetzungen der handelnden Personen nicht aufs Wort, auch sie sucht nach verborgenen Motiven, die aufzudecken es am energischsten der bedeutende Wegbereiter dieser Richtung, Pareto, in seiner Residuenlehre unternommen hat. Aber das Entscheidende bleibt das menschliche Wollen, das, mag es sich hin und wieder über die Wirkung seines Tuns noch so sehr täuschen, doch selbstherrlich die Geschichte vorwärtstreibt, und zwar in einer vom Willen allein bestimmten Richtung. Nicht allgemeine, im sozialen Leben verankerte Gesetze sind es, die den Geschichtsverlauf bestimmen, sondern die Wertungen, Zielsetzungen und Absichten der Menschen selbst, die im Gefühls- und Triebleben wurzeln und als irrationale Bestimmtheiten angesehen werden müssen. Weil das Wesen dieser Momente im Irrationalen liegt, können sie nur – hierin macht allerdings Pareto eine Ausnahme – mit Hilfe der Intuition und des irrationalen Verstehens, also durch eine ebenso irrationale Methode erkannt werden. Die Neuromantik vertritt die Überzeugung, daß die Vorherrschaft des Gefühls und des Symbols, der Gewohnheit und der Tradition, kurz, daß es das Irrationale ist, das die Geschichte gestaltet. Daraus wird folgerichtig [197] auf die Unmöglichkeit geschlossen, auf kausalgesetzlichem Wege Geschichte zu begreifen.

Aber damit ist die neuromantische Auffassung das Opfer ihrer eigenen Konsequenz geworden. Denn selbst wenn das Irrationale Moment in einem Ausmaße in der Geschichte wirksam wäre, wie es die Neuromantik behauptet, läge trotzdem kein Grund vor, die wissenschaftlich-rationale Methode in der Forschung aufzugeben. Der irrationale Gegenstand kann sehr gut zum Objekt eines methodischen Rationalismus gemacht werden. Es liegt bei der Neuromantik die typische logische Verwechslung von Gegenstand und Methode, von Objekt und Subjekt der Forschung vor.

So ist es sehr verständlich, daß nach neuromantischer Auffassung Theorie und Politik, die doch beide nur verschiedene Äußerungsformen ein und derselben sozialen Irrationalität sind, ineinander fließen und nur insofern einen Unterschied aufweisen, als das Interesse hier mehr der Praxis, dort mehr dem Erkennen zugewandt ist. Es erscheint gerade auf dem Boden des neuromantischen Denkens die Einheit von Theorie und Praxis verwirklicht.<sup>84</sup> Aber die Einheit ist nur auf Kosten des Bestandes der Wissenschaft überhaupt möglich geworden, denn wo die Intuition zur alleinigen „wissenschaftlichen“ Methode erhoben wird, da ist es mit der wissenschaftlichen Objektivität zu Ende und Relativismus und Skeptizismus treten in ihr uneingeschränktes Recht. Überdies stellt es sich bei näherem Zusehen heraus, daß hier in Wahrheit die Theorie nur von [198] sehr geringer Bedeutung für die Praxis sein kann, da in der Politik, dem Ort, wo Geschichte „gemacht“ wird, ausschließlich aus der Gefühlslage irrational und unvermittelt entstehende Impulse für das Handeln vorherrschend sind, die sich durch keine theoretische Systematik leiten lassen. Die Theorie erhält nur die Bedeutung einer nachträglich vollzogenen Erkenntnis oder bestenfalls einer nachträglichen Rechtfertigung eines Stückes vollzogener Geschichte. Selbst dort, wo die Theorie einen politischen Akt einzuleiten scheint, hat sie auf ihn gar keinen Einfluß, denn sie erfüllt nur eine propagandistische, die spätere Rechtfertigung vorwegnehmende Aufgabe. Das Handeln läßt sich niemals wirklich, sondern nur dem Scheine nach von der Theorie bestimmen. Die Theorie muß sich einseitig der Politik anpassen, oder sie wird von ihr verworfen. So wird selbst der unter falschen methodischen Voraussetzungen gewonnene Ansatz zu einer Vereinheitlichung von Theorie und Praxis wieder zunichte.

[199]

### 3. LÖSUNGSVERSUCHE DER IDEOLOGIE-THEORETIKER

#### a) *Der Standpunkt des „Vulgärmarxismus“*

Der revisionistische „Vulgärmarxismus“ hat mit dem Positivismus den rationalistischen Optimismus gemein. Auch er ist grundsätzlich, wenn auch nicht in seiner Praxis, geneigt, das richtige Handeln von der richtigen theoretischen Erkenntnis abhängig zu machen. Aber da der revisionistischen Politik keine weitausgreifende Zielsetzung vorschwebt, sondern das unmittelbare Tagesinteresse das revisionistische Denken ausfüllt, wird ständig die Theorie der Praxis angepaßt und zwangsläufig zur theoretischen opportunistischen Phrase entstellt. Die ideologische Täuschung des revisionistischen Denkens besteht im Umstand, daß nicht die Praxis sich nach der Theorie richtet, sondern umgekehrt, die Theorie einfach immer den Bedürfnissen der reformistischen Praxis angepaßt wird, sie somit in die Rolle der politischen Rechtfertigung zurücksinkt. Dieses ständige theoretische Sichumstellen ist von jener prinzipiellen Bereitschaft der dialektischen Theorie, sich einer stän-[200]digen Prüfung auf die Richtigkeit zu unterziehen, weit entfernt, denn es fehlt dem Revisionismus die unverrückbare Orientierung an einem historischen Ziel, in dessen Dienste die Theorie sich zu bewähren hat. Im Revisionismus wird das Ziel zur ethischen Phrase, zum Aushängeschild in der Propaganda, hinter dem sich als einziger politischer Antrieb das Streben nach Befriedigung wandelbarer tagespolitischer Bedürfnisse verbirgt. Diese Haltung ist bedingt durch die Ausrichtung auf das im Rahmen der existierenden Gesellschaftsordnung Erreichbare, und sie wird fortwährend, je nach Bedürfnis mehr oder weniger stark verdeckt durch eine phraseologische Identifizierung des opportunistischen tagespolitischen „Kampfes“ mit der revolutionären Überwindung des Gegenwärtigen in der revisionistischen Theorie. So schlägt die rationalistisch-positivistische Tendenz des Revisionismus nach Formung der Politik mit Hilfe theoretischer Einsichten dialektisch um in ein geistloses Nachschleppen der Theorie im Dienste einer beschränkten Tagespolitik. Die Degradierung der Dialektik in der revisionistischen Theorie – gleich ob sie Bernsteinisch bewußt oder unbewußt durch Nichtbegreifen ihres wirklichen Gehaltes geschieht – wird zur dialektischen Degradierung des Revisionismus in seiner Praxis.

Im theoretischen Bewußtsein des Revisionismus jedoch erscheint die Theorie als die bestimmende, die Praxis als die bestimmte Variante. Dies ist insbesondere überall dort der Fall, wo der Revisionismus seine wahre Stellung im Gesamtgefüge der Gesell-[201]schaft nicht erkennt, seinen soziologischen Charakter nur unbewußt erlebt und sich daher als der wahre Erbe des marxistischen Denkens empfindet. Unter dem Eindruck des Versagens der eigenen Politik fällt allmählich auch dieser „marxistische“ Schleier, und der Revisionismus wird immer mehr, am deutlichsten bei der von Hendrik de Man beeinflussten Richtung, neuromantischen und ausgesprochen antimarxistischen Ideen zugänglich. Die Abgrenzung, die Hendrik de Man gegenüber dem Marxismus vornimmt, besteht in seinem Vorwurf, der Marxismus sei an seinem Dogma der rationalen Gestaltung der Praxis durch die Theorie gescheitert. Dieser Vorwurf besteht zurecht, soweit er den Positivismus und seinen im Vulgärmarxismus fortlebenden rationalistischen Optimismus trifft. Den Standpunkt der Dialektik selbst hat de Man nicht begriffen.

Da das vulgärmarxistische Denken heute eine große Verbreitung gefunden hat, seien hier die Fäden verfolgt, die das theoretische Miß- und Unverständnis zwischen dem marxistischen System und der vulgärmarxistischen Theorie gesponnen hat. Nach dem Historischen Materialismus ist alle bisherige Geschichte die Geschichte des Widerspruchs von Sein und Bewußtsein; alle bisherige Ideologie ist „falsches“ Bewußtsein. Es gehört zum dialektischen Verstehen dieses Widerspruchs, ihn gleichzeitig als Nichtwiderspruch, als Einheit aufzufassen, indem doch das „falsche“ Bewußtsein insofern auch als richtig gedacht werden muß, als es nur als ein [202] dem entsprechenden Sein notwendig zugeordnetes Bewußtsein wirklich begriffen werden kann. Der Widerspruch zwischen Einheit und Widerspruch, von Sein und Bewußtsein erfährt seine höchste Steigerung in der Warengesellschaft, in der die menschlichen Beziehungen sich in die ideologische Form der Verdinglichung kleiden und die Dinge, die auf dem Markte die Gestalt belebter Kräfte annehmen, als Krisen die Menschen beunruhigen; der „Fetischcharakter der Waren“ beherrscht den Menschen. Einerseits kann die bürgerliche Gesellschaft ihr Sein nicht anders begreifen als in der Form der Verdinglichung, andererseits stellt das Moment der Verdinglichung den weitesten ideologischen Punkt dar, von dem aus das bürgerliche Sein begreifbar ist. Einmal ist die Verdinglichung eine Ideologie, das sogenannte falsche Bewußtsein

der bürgerlichen Klasse, zum andernmal aber ist sie eine das reale Leben gestaltende Macht: Die Dingvorstellung, die das wirkliche menschliche Verhältnis zum Ding verdeckt, vermag den in den Prozeß der arbeitsteiligen Produktion eingespannten Menschen – wo er zum Element eines sachhaften Vorganges wird – noch mehr zu entmenschlichen durch die Vernichtung des Bewußtseins von dieser Entmenschlichung. Dieses Bewußtsein wird verdrängt durch die Vorstellung von der fetischartigen Eigengesetzlichkeit der Sachen und der Notwendigkeit der unbedingten Unterordnung unter diese zu Götzen gewordenen Dinge.

Friedrich Engels weist einmal auf die Universalität des Renaissance-Menschen hin, der, auf dem Bo-[203]den der relativen Universalität der damals entstehenden ökonomischen Verhältnisse – Welthandel mit noch gering entwickelter Arbeitsteilung – stehend, noch nicht die Herrschaft über die Dinge verloren hat. In der kapitalistischen Arbeitsteilung hingegen vollzieht sich durch einseitige Spezialisierung die Unterordnung der lebensvoll-reichhaltigen psychischen und sozialbezogenen, geistig subjektiv der gesamten gesellschaftlichen Vielfalt gegenüberstehenden, menschlichen Individualität unter das Formalgegenständliche der in der Arbeitsteilung gestellten Aufgabe. Dadurch wird aber die allgemeinmenschliche Beziehung verschleiert und was im Bewußtsein übrig bleibt, ist eine völlig entseelte Beziehung des Menschen zum Gegenstand: Das Bewußtsein über sich selbst nimmt in der bürgerlichen Gesellschaft die Form des Bewußtseins über einen dem Produzenten anvertrauten Gegenstand an. „In der Produktion versachlicht sich die Person“, sagt Marx. Aber sie versachlicht sich nicht nur in ihrer realen Beziehung zum Gegenständlichen, sondern auch in ihrem Bewußtsein: das Denken des gesellschaftlich im Rahmen der Arbeitsteilung lebenden Menschen wird zum täuschenden, eben zum „falschen“ Bewußtsein, indem er die Beziehung zur Sache für wahr nimmt und die hinter ihr stehende Beziehung der Menschen nicht mehr erkennt.

Die von Marx entwickelte Lehre vom „falschen“ Bewußtsein ist bester Beweis dafür, daß Marx der Rolle des „Irrationalen“ in der Geschichte die ihr zustehende Bedeutung anerkannte. Die spätbürger-[204]liche Neuromantik verflacht in fragwürdiger Weise das Problem der Irrationalität in der Gesellschaft durch seine Beschränkung auf die Herrschaft des Gefühls über den Verstand, durch eine Spaltung des Menschen in eine armselig denkende und eine machtvoll fühlende Individualität.

Sofern nach marxistischer Auffassung auf der Höhe des Widerspruchs zwischen Sein und Bewußtsein dieser nun sich im Klassenbewußtsein des Proletariats aufhebt, ist damit zweifellos die Voraussetzung für eine Politik geschaffen, in der, entsprechend der nunmehr völligen Übereinstimmung von Wirklichkeit und Erkennen, eine Übereinstimmung von Wollen und Geschehen möglich wird. Dem Scheine nach kommt eine solche Auffassung dem positivistisch-rationalen Denken entgegen. Denn wo die Wirklichkeit in vollem Maße erkannt werden kann, muß eine Politik möglich sein, die auf der festen Grundlage der rationalen Berechenbarkeit jedes nächsten Schrittes sich bewegt. Es ist aber begreiflich, daß bei einer solchen Erwartung die Soziologie sich nicht bewähren kann, denn sie kann – die Fähigkeit zur richtigen Erkenntnis der Gesellschaft vorausgesetzt – nur eine allgemeine Gesetze aufstellende Wissenschaft sein und ist daher niemals in der Lage, jeden Augenblick des Geschehens vorzusehen. Die Enttäuschung im reformistischen Lager über die Unfähigkeit der Theorie, diese Aufgabe zu erfüllen, schlägt schließlich um in die Kritik an der Theorie überhaupt. Mit Recht weist de Man gegenüber dem nichtdialektischen Rationalismus, zu dem [205] er fälschlicherweise auch den Marxismus zählt, darauf hin, wie unbegründet seine Erwartungen waren.<sup>85</sup>

So konnte es geschehen, daß Bewegungen, die von jeder ernsten Wissenschaftlichkeit unbeschwert blieben, auch unter den für den Gegner günstigen Bedingungen sich im Vorteil befanden. Denn jede, wie man gerne sagte, „streng wissenschaftliche“, in Wahrheit aber undialektisch-mechanistische Orientierung in der Theorie fördert den Mechanismus in der Politik; die Theorie gerät dann notwendig ins Hintertreffen gegenüber einer Politik, die zwar ahnungslos den wirklichen Kräften der Gesellschaft gegenübersteht, aber „intuitiv“ aus dem Augenblick schöpfend, die Kräfte, die sich regen, einfach so gut es geht, für eigene Zwecke mobilisiert. Es entsteht unweigerlich der Eindruck der Überlegenheit der Intuition über den Verstand, ein Eindruck, der nur die Überlegenheit einer blind draufgängerischen über eine mechanistisch rationalisierte und verknöcherte politische Verhaltensweise erfaßt. Auch wenn in der, den rationalen Politiker leitenden Theorie, selbst keine Spur von Fatalismus

enthalten ist, so schlägt doch der Glaube an die Möglichkeit einer nach rein rationalistischen Grundsätzen gestaltbaren Politik um in eine mechanistische Auslegung der Theorie. Aus der praktischen Undurchführbarkeit eines solchen Wollens resultiert nunmehr, bewußt oder unbewußt, der Fatalismus als einzig noch mögliche Schlußfolgerung. Das heißt, es wird dabei übersehen, daß die in der Theorie erkannten Gesetze nur durch die größte [206] Anstrengung der Menschen selbst wirksam werden können, daß sie „gemacht“ werden müssen. Der theoretische Determinismus wird zum „sozialistischen“ *deus ex machina*, der aber gerade dann nicht erscheint, wenn man ihn dringend braucht. An die Stelle des entschiedenen und im Sinne der Theorie richtigen politischen Handelns tritt neben den Fatalismus ein dogmatischer Scheinaktivismus, in dem jede geschickte und labile politische Taktik erstorben ist. Eine solche Vorstellung schließt aber eine wirklich voluntaristische Einstellung zur Politik aus; der Mechanismus wird verdeckt durch eine nur in der Phrase ständig propagierte Anerkennung der „Aktivität“ und es entsteht eine für allen Rationalismus typische Spaltung von Gesetz und Zielstrebigkeit, von Fatalismus und Voluntarismus, von Können und Wollen.

Innerhalb der Parteien der 2. Internationale hatte der theoretische und politische Rationalismus eine wesentlich andere, der historischen Funktion dieser Parteien angepaßte Wirkung. Hier ist die Berufung auf die Theorie das Mittel, um eine längst auf die Erhaltung und nicht auf die Überwindung dessen, was man zu bekämpfen vorgibt, ausgerichtete Politik zu rechtfertigen. Brentanos berühmte Figur des Sonntagssozialisten erfuhr eine ungeahnte Realisierung und der Marxismus wurde zu kleinbürgerlicher Theorie, zur Ideologie eines unter kleinbürgerliche Führung geratenen Proletariats. Und so ist es nicht weiter verwunderlich, wenn das Wahlrecht, auf das man ursprünglich so große Hoffnungen [207] setzte, sich zu einem Mittel gegen jene wandelte, die es herbeigesehnt hatten.

Indem man von der Anwendung der Theorie auf das praktische Handeln in rationalistischer Manier eine inhaltliche Bestimmung des jeweils nächsten politischen Schrittes erwartete, entwickelte sich ein unendlicher und unentschiedener Streit über die Richtigkeit der Politik, wobei man nicht merkte, daß eine Entscheidung darüber nicht allein aus der rationalen Einsicht in die „Verhältnisse“ zu gewinnen war, sondern nur durch eine unnachsichtige und niemals versagende dialektische Bezogenheit auf das von der Theorie als richtig erkannte historische Ziel. Keine rationale Theorie kann zeigen, welchen politischen Schritt man tun muß, und eine Diskussion darüber ist so lange unentscheidbar, solange sie sich auf dem Boden einer nur rationaltheoretischen Argumentation bewegt. Die Zurückdrängung des Zielgesichtspunktes in der politischen Diskussion, seine bloß ethische und ästhetische Einschätzung, das Nichtbegreifen seiner Wichtigkeit für die politische Kalkulation, wirkt sich schließlich dahin aus, daß die ursprüngliche Ausrichtung des philosophischen Materialismus einem rein praktisch orientierten „Materialismus“ Platz macht. Dem Gegner wird direkt Gelegenheit geboten, diese beiden „Materialismen“ zu vermengen und zu identifizieren. Mit dem Kampf gegen den krassen „Materialismus“ des 19. Jahrhunderts ist aber der Kampf gegen die philosophisch-materialistische Weltanschauung gemeint.

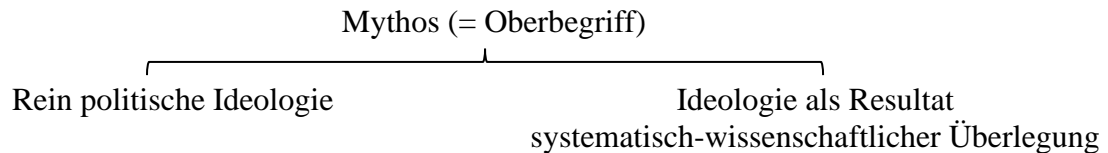
Stellt daher für den kausalmechanischen Ratio-[208]nalismus die Politik nichts anderes vor als ein System von in der Praxis durchgeführten theoretischen Erkenntnissen, so erscheint umgekehrt den Irrationalisten die gesamte Sozialtheorie als bloßer Ausfluß der gefühlsbestimmten, ihrem Wesen nach irrationalen „Politik“. Die letzte Konsequenz aus dem Irrationalismus ist die Vernichtung der sozialwissenschaftlichen Objektivität und ihre Ersetzung durch Metaphysik.

#### *b) Die bürgerliche Ideologienlehre*

Einen der Sache nach ähnlichen, wenngleich in der Methode verschiedenen Weg schlägt die bürgerliche Ideologienlehre ein. Als Ausgangspunkt dient ihr, und das überrascht auf den ersten Blick, die dialektische Lehre von der Gebundenheit allen Denkens an das Sein. Die Absicht ist, mit Hilfe der materialistischen Ideologienlehre selbst den dialektischen Materialismus seines objektiv wissenschaftlichen Charakters zu entkleiden, um der Soziologie nicht mehr als eine bloße ideologenhafte Scheinexistenz zugestehen zu müssen.

Die Argumentation bedient sich dabei folgender These: Da alles inhaltlich auf das soziale Sein gerichtete Denken eine Determination durch die Umwelt des Trägers der Ideologie erfährt, befindet sich

dieses Denken im wesentlichen Gegensatz zu allen jenen wissenschaftlichen Bestrebungen, die sich rühmen dürfen, allen an sie gestellten Ansprüchen [209] auf wissenschaftliche Objektivität genüge zu tun, in erster Linie zu den Naturwissenschaften. Zweifellos erscheint alles ideologische Denken als durch die Seinslage und durch die von ihr ausgelösten Gefühle und Bedürfnisse bestimmt, woraus sich, so wird gefolgert, eine tiefgehende und durch keine Mittel zu überbrückende Distanz zwischen den Ideologien – auch jenen, die als wissenschaftliche Systeme auftreten – und der zum Objekt des Ideologischen Denkens gewordenen Realität ergeben muß. Jede Ideologie ist daher wesentlich immer auch Mythos und kann keine Ansprüche darauf erheben, Wahrheitserkenntnis zu sein. Durch die so gewonnene Definition des Begriffes der Ideologie:



wird der Mythos zum Oberbegriff, dem alle Arten von Ideologien untergeordnet werden. Eine solche Definition macht es leicht, jeden Versuch, ein wissenschaftliches Kriterium für die Prüfbarkeit der ideologischen Denkinhalte auf ihre Objektivität aufzustellen, als einen naiven Versuch mit unzulänglichen Mitteln abzulehnen. Für die bürgerliche Ideologienlehre ist daher die Soziologie nur und bestenfalls Geschichtsphilosophie mit subjektivistischem Charakter.

Die Beweisführung Zieglers ist charakteristisch hierfür: Die grundlegende soziologische Kategorie [210] des „Unterbau-Überbau-Verhältnisses“ bekomme bei Marx geschichtsphilosophische Bedeutung, indem für die proletarische Welt dieses Verhältnis verschwinde; bleibe Marx Soziologe, wenn er für alle Geschichte die Herrschaft der Ideologie erkennt, so werde er Geschichtsphilosoph, also Metaphysiker, wenn er mit dem tausendjährigen Reich der proletarischen Welt Geschichte als solche aufhören läßt, und durch diese Wendung auch die Kategorie der Ideologie zu einer historisch bedingten mache.<sup>86</sup>

Dazu sei vorläufig folgende Bemerkung erlaubt: Bestreitet man die grundsätzliche Berechtigung des Anspruches einer Theorie, gleichgültig welcher, auf objektive Geltung, so bestreitet man die Möglichkeit objektiver Erkenntnis in Dingen der Gesellschaft überhaupt. Die unvermeidliche Folge ist ein vollkommener theoretischer Relativismus und Skeptizismus, der auch für die eigenen Anschauungen zugegeben wird, gemildert durch das manchmal gemachte Zugeständnis, daß eine kleinere oder größere Annäherung an die Wahrheit wohl möglich sei. Dies sei aber nicht eine Wissenssache, sondern eine Glaubenssache. Zwar spricht Salomon der Ideologie die Fähigkeit zu, Wahrheit zu sein, aber diese Wahrheit ist nicht „objektives Urteil über die desinteressierte Stellung gegenüber den Dingen, sondern Entsprechung von Subjekt und Objekt“. Das heißt: „Da wir uns von der bestimmten Stelle aus beziehen, kann die Wahrheit nicht erscheinen, sondern nur durchscheinen, durch die geschichtlichen Verhüllungen der menschlichen Täuschungen“. Also auch [211] Salomon bleibt Relativist; auch seine Wahrheiten sind eigentlich nur Halbwahrheiten, denn sie treten nicht in voller Gestalt zu Tage. Dabei geht Salomon, wie auch andere Ideologie-Theoretiker, von der marxistischen Ideologienlehre aus, und man muß sich fragen, wie dies möglich sei, da doch sein Standpunkt dem des Marxismus, der von der Möglichkeit eines objektiv richtigen gesellschaftlichen Bewußtseins überzeugt ist, geradezu entgegensteht. Die Antwort ergibt sich daraus, daß der marxistische Ideologiebegriff bis jetzt noch keine genügende Klärung erfahren hat, und daß dasjenige, was ihn den bürgerlichen Theoretikern so sympathisch macht, seine übliche Gleichsetzung mit dem „falschen“ Bewußtsein ist, die nun zum willkommenen Anlaß genommen wird, alle Ideologien ohne Ausnahme als „falsches“ Bewußtsein zu erklären. Deshalb kann Salomon weiter schreiben: „Die Stellung zur Ideologie wird den Marxismus als Ideologie erklären“<sup>87</sup>. Noch konsequenter ist Hans Kelsen: „Angesichts des Realitätshungers so vieler Soziologen ist vielleicht die Frage am Platze, ob es denn gar so wunderbar wäre, wenn man feststellen müßte, daß es im Bereiche des Sozialen eben nichts als Ideologie gibt ...“<sup>88</sup>. Hier wird die Gleichsetzung von Ideologie und falschem Bewußtsein ganz offensichtlich. Die Kelsensche Formulierung ist der Ausdruck einer einseitigen und nicht klar durchgeführten

Interpretation des marxistischen Ideologiebegriffes, der in der hier wiedergegebenen Auffassung selbst noch die Köpfe vieler Anhänger des dialektischen Materialismus beherrscht. So definiert Max Adler die Ideologie folgendermaßen: „Unter Ideologie versteht man alles Denken, das täuschender und ideeller Schein ist; in der ‚Deutschen Ideologie‘ wird gezeigt, wie die verschiedenen ideologischen Richtungen jener Zeit Ideologien sind, d. h. täuschenden ideellen Schein tragen.“<sup>89</sup> Adler befindet sich hier interessanterweise in den Fußstapfen Engels, der in einem Briefe schreibt: „Die Ideologie ist ein Prozeß, der zwar mit Bewußtsein vom sogenannten Denker vollzogen wird, aber mit falschem Bewußtsein. Die eigentlichen Triebkräfte, die ihn bewegen, bleiben ihm unbekannt, sonst wäre er eben kein ideologischer Prozeß ...“<sup>90</sup>. Diese Beispiele mögen genügen, aber auch zeigen, wie leicht aus dem so gefaßten Ideologiebegriff mißverständliche Schlußfolgerungen gezogen werden können. Er ist es, der Sombart zu folgenden Auslassungen Gelegenheit gibt: „Wenn Lukács nach dem Vorbild von Marx in so häufigen Fällen den glücklichen Nachweis von dem ideologischen Charakter des bürgerlichen Denkens führt, so scheint es mir an der Zeit zu sein, den orthodoxen Proletismus, selbst als das, was er viel mehr als die meisten Systeme der bürgerlichen Denker ist, zu erweisen, nämlich als ‚Ideologie‘ der Handarbeiter.“<sup>91</sup> Hier wird die Absicht verdeutlicht, Ideologie mit „falschem“ Bewußtsein schlechthin gleichzusetzen und auf diesem Wege den Marxismus als „falsches“ Bewußtsein der Handarbeiter zu erklären.

Eine von den oben erwähnten Definitionen bereits wesentlich verschiedene Auffassung der Ideologie gibt Paul Szende: „Unter Ideologie wollen wir sämtliche Gebilde verstehen, die über den einfachen Empfindungs- und Wahrnehmungsinhalt durch dessen Deutung, begriffliche Festlegung, gedankliche Verarbeitung und logische Gliederung hinausgehen. Jeder Begriff, jede Theorie, jedes wissenschaftliche System kann als Ideologie bezeichnet werden, ebenso die Weltanschauung, sowohl die vulgäre als auch die hochwissenschaftliche ... Die historische Rolle der Ideologie besteht darin, daß sie als psychische Einwirkung einzelne Menschen und die Masse zur geschichtlichen Tat, zum Handeln, zur Unterlassung oder zu passivem Verhalten veranlassen.“<sup>92</sup> Wird hier eine „richtige“ Ideologie anerkannt, so wird folgerichtig das richtige Bewußtsein aus der Ideologie nicht ausgeschlossen, sondern es begreift alle diejenigen geistigen Gebilde als ideologisch, die sowohl seinsgebunden sind, als auch schlechthin auf menschliches historisches Verhalten einwirken. Noch deutlicher spricht diese Auffassung August Thalheimer in seiner Einleitung zu Franz Mehrings „Zur Geschichte der Philosophie“ aus: „Die Philosophie ist, obgleich unselbständiger Reflex der materiellen Geschichte der Gesellschaft, sowohl Ideologie im einfachen Sinne von Irrtum, als auch eng verschlungen damit, eine Entwicklung wirklicher Erkenntnis.“<sup>93</sup> Thalheimer wirft Mehring mit Recht vor, dies nicht verstanden zu haben. [214]

### *c) Ideologiebegriff und „Historischer Materialismus“*

Das herrschende Durcheinander in Bezug auf den Ideologiebegriff läßt sich nur beseitigen durch ein energisches Zurückgreifen auf den theoretischen Boden, aus dem die Ideologievorstellung stammt, das heißt, auf die materialistische Geschichtsauffassung Marxens. Man muß sich daran erinnern, daß der Marxismus unabhängig und abseits der materialistischen Geschichtsauffassung eine eigene Ideologienlehre nicht kennt, sondern daß materialistische Geschichtsauffassung und Ideologienlehre im marxistischen System ein und dasselbe sind; ein terminologisch geklärt und widerspruchslöser Ideologiebegriff läßt sich nur aus dem theoretischen Gehalt der materialistischen Geschichtsauffassung gewinnen. Man darf sich davon nicht beirren lassen, daß Marx und Engels selbst tatsächlich „falsches“ Bewußtsein meinten, wenn sie Ideologie sagten. Aber dies war keinesfalls immer der Fall. Besonders dann nicht, wenn sie, sich in der bekannten Art bildlich ausdrückend, vom „ökonomischen Unterbau“ und „ideologischen Überbau“ sprachen. Hier wird offensichtlich im Gegensatz zur „Deutschen Ideologie“ und zu der oben zitierten Briefstelle von Engels als „ideologisch“ einfach alles das bezeichnet, was vom ökonomischen Unterbau abhängig ist, und das ist das gesamte Denken und Vorstellen. Die in der „Deutschen Ideologie“ vorgenommene Gleichsetzung von Ideologie und „falschem“ Bewußtsein erklärt sich aus historischen Gründen, die maßgebend gewesen [215] sein mögen, als die Verfasser sich vor die Notwendigkeit gestellt sahen, die Ideologien ihrer Zeit in ihrer Gesamtheit zu kritisieren. Zeigte sich der damalige bunte philosophische Ideologienhimmel als

Künder der ausschließlichen und reinen Wahrheit der ehrfurchtsvoll lauschenden Menge, so galt es, ihn einmal im ganzen und radikal als leeren Schein zu deklarieren. So suchten Marx und Engels den Beweis zu erbringen, daß die philosophischen Systeme jener Zeit nichts anderes als reine Spekulation seien und daß sie, gleichsam über den Wolken schwebend, den wirklichen, auf der Ebene der gesellschaftlichen Realität sich abspielenden Zusammenhängen ahnungslos gegenüberstehen, ohne deshalb weniger eben der gleichen Realität dienstbar zu sein. Wurden so die damaligen geistigen Strömungen als Ideologien nachgewiesen und überdies unter die schärfste kritische Lupe genommen, so versteht es sich von selbst, daß die Bezeichnung „ideologisch“ den Beigeschmack von unwirklich und trügerisch erhalten mußte. Diese ursprüngliche Bedeutung des Begriffes Ideologie kehren nun die bürgerlichen Theoretiker, ohne der erwähnten historischen Gründe zu achten, bewußt hervor.

Es kann natürlich niemandem genommen werden, die Ideologie als „falsches“ Bewußtsein zu definieren. Aber der Forderung nach möglicher Zweckmäßigkeit der Definition wird nur dann entsprochen, – sofern man beabsichtigt, von der wirklichen, aus dem theoretischen Zusammenhang sinngemäß verstandenen Auffassung der Begründer der [216] wissenschaftlichen Ideologienlehre auszugehen – wenn man sich an der Anschauung von der Selbstspiegelung des gesellschaftlichen Seins im ideologischen Überbau so orientiert, daß der Ursprungstheorie keine Gewalt angetan wird. Der Marxismus, der in der Einsicht von der Gebundenheit aller Denkgebilde an das Sein den Grundpfeiler seines theoretischen Systems erblickt, hat zweifellos aus dem ideologischen Überbau sein eigenes Denken nicht ausgenommen. Es ist bekannt, daß der historische Materialismus eine Annahme der Entwicklung des immer gesellschaftlich gebundenen Bewußtseins von der Täuschung zur Wahrheit nicht nur gestattet, sondern mit allem Nachdruck behauptet. Das bedeutet keinerlei Widerspruch zur hier vorgetragenen Ideologienauffassung, sondern beweist vielmehr, daß innerhalb der Theorie des historischen Materialismus eine Vorstellung, in der Seinsgebundenheit und „falsches“ Bewußtsein von vornherein gleichgesetzt werden, keinen Platz hat. Es wäre aber unsinnig, aus der Annahme einer Entwicklung des Denkens vom falschen zum richtigen Bewußtsein etwa folgern zu wollen, daß durch diese Entwicklung der Ideologiecharakter der Denkgebilde sich allmählich abschwäche; mit andern Worten: daß sich die Ideologien von der Bestimmung durch die ökonomischen Verhältnisse in steigendem Maße befreien, um schließlich, die letzten Fesseln abwerfend, ein völlig von der Ökonomie unbeeinflusstes und eigenen Antrieben folgendes, allein der Wahrheitserkenntnis dienendes Dasein zu führen. Bern-[217]stein hat diesen Gedanken tatsächlich in seinen „Voraussetzungen“ ausgesprochen. Eine solche Deutung weist auf ein Unverständnis gegenüber dem Marxismus hin, der eine Vorstellung wie die einer geringeren oder größeren Gebundenheit des Denkens an das Sein als unmöglich empfinden muß. Denn die Gebundenheit des Denkens an das Sein ist eine soziologische, das Ganze der Gesellschaft betreffende, strukturmäßige Gegebenheit, die sich weder steigern noch mildern läßt. Die Entfaltung und Bewegung des sogenannten ideologischen Überbaus ist nur eine Seite ein und desselben totalen gesellschaftlichen Prozesses, der, da die Gesellschaft sich aus bewußtseinsbegabten Individuen zusammensetzt, sich in der Form der Ideologie selbst begreift, und zwar immer von neuem, den jeweils anderen, veränderten gesellschaftlichen Verhältnissen entsprechend. Ideologie und Sein gehören zusammen wie, bildlich gesprochen, Inhalt und Form eines Gegenstandes. Und ebenso, wie es wenig Sinn hat, zu behaupten, daß sich die Form vom Inhalt allmählich unabhängig macht<sup>94</sup>, ebenso ist es sinnwidrig, eine steigende Unabhängigkeit der Ideologie vom Sein sich vorstellen zu wollen. Ideologie und Sein stehen, was immer genau beachtet werden muß, nicht nur in einer kausalen, sondern auch in einer funktionalen Beziehung zueinander.

Wenn also Ideologie und Sein als immer zusammengehörige Elemente ein und desselben Prozesses erkannt werden, so widerspricht dem durchaus nicht, daß der ursprüngliche, aus dem Gesamtzusammen-[218]hang der Überbau-Unterbau-Theorie sinnvoll abgeleitete Ideologiebegriff in Wahrheit zwei Momente enthält: sowohl die Tendenz zur objektiven Erkenntnis, wie zur Täuschung. Die Tatsache der Seinsgebundenheit allein entscheidet noch in keiner Weise über den Wahrheitsgehalt einer Ideologie. Vielmehr ist der soziologischen Forschung die Aufgabe gestellt, erst in jedem einzelnen Falle die Ideologien auf ihren objektiven Gehalt zu untersuchen. Und diese Untersuchung hat sich neben der immanent wissenschaftlichen Beweisführung, die durch nichts zu ersetzen ist, in der Richtung auf das Sein selbst hin zu bewegen, hat zu untersuchen, wie weit der soziale Träger einer



Ideologie die Voraussetzungen zu einer objektiven Erkenntnis der Wirklichkeit mitbringt. Will man trotzdem eine Unterscheidung treffen, so ist die zwischen richtigem und „falschem“ Bewußtsein voll- auf genügend. An Stelle einer sachlichen Auseinandersetzung mit dem Inhalt der Ideologien und der Untersuchung ihrer Fähigkeit zur objektiven Erkenntnis begnügen sich die Kritiker letztlich mit dem Hinweis auf die Seinsgebundenheit des Denkens, die allein zur Entlarvung des Täuschungsgehaltes als ausreichend angesehen wird.

[219]

#### 4. MYTHOS UND PSYCHOLOGISMUS

##### *a) Von Pareto zu Theodor Litt*

Die Gleichsetzung von Ideologie und Mythos tritt im bürgerlichen Schrifttum in den verschiedensten Varianten auf. Von Vertretern angeblich strengster Wissenschaftlichkeit, über bloß kritische Skeptiker ohne eigenen Standpunkt, bis zu den reinen Metaphysikern sind alle Spielarten vorhanden. Der Ideengang ist seinem Wesen nach aber nicht immer sofort ersichtlich.

So ist einer der Vorläufer und Wegbereiter der neuromantischen Ideologienlehre, Pareto, als solcher nicht leicht zu erkennen, trotzdem sich bei ihm unter dem Mantel der strengen Wissenschaftlichkeit nichts weniger als die Vernichtung der wissenschaftlichen Objektivität in den Sozialwissenschaften verbirgt. Da um die Jahrhundertwende ein offenes Bekenntnis zur Metaphysik noch auf starken Widerstand der wissenschaftlichen Welt gestoßen wäre, das Bedürfnis aber, dem dialektischen Materialismus eindeutig entgegenzutreten, auf bürgerlicher Seite immer stärker wurde, schien manchem Denker der [220] strenge Empirismus selbst das Mittel abzugeben, um unbequeme Theorien zu entlarven; als der reinen Erfahrung widersprechend und allein ideologischen Ansprüchen dienend, bezeichnete man sie als metaphysische Konstruktionen. Neben Spencer unterzog sich besonders Pareto dieser Aufgabe.

Pareto unterscheidet sich von andern neuromantischen Denkern in der Hauptsache dadurch, daß er auf Grund seiner sogenannten „logisch-experimentellen Wissenschaft“ objektive Aussagen über die soziale Welt für möglich hält. Er verneint keineswegs die Möglichkeit einer objektiven Sozialwissenschaft, im Gegenteil, er versucht mittels seiner Theorie auf streng empirischem Wege die Ideologien auf ihre wahren Ursachen zurückzuführen. Aber da nach Pareto die Täuschung zur menschlichen Natur gehört, muß jegliche Erkenntnis, die sich davor bewahren will, dieser Täuschung anheim zu fallen, sich auf bloße „Außenbetrachtung“ beschränken, sich also mit der reinen Beschreibung der Vorgänge begnügen. Nun gehören alle jene soziologischen Systeme, die die Gesellschaft als gleichsam naturgesetzlichen Ablauf begreifen wollen, zu den, wie Pareto sagt, „nichtlogischen Ableitungen“; und diese „Derivationen“ besitzen keinen wissenschaftlichen Erkenntniswert. Folgerichtig ist von einer solchen theoretischen Perspektive aus auch der Marxismus ein metaphysisches System.

Für sich allein betrachtet ist der methodische Standpunkt Paretos noch kein ausreichender Grund, ihn den Mythos-Theoretikern zuzuzählen; metho-[221]disch ist er viel eher den Rationalisten zugehörig. Berücksichtigt man aber in entsprechender Weise den für Paretos Auffassung grundlegenden Gedanken, daß, durch die Gefühlsgebundenheit des sozialen Denkens bedingt, die Neigung zu Täuschungen eine zur menschlichen Natur notwendig gehörige Erscheinung sei – seine „Residuenlehre“ – dann bekommt das ganze Paretosche System ein anderes Gesicht. Sind die Residuen die in den vielfältigsten Formen auftretenden und das menschliche Denken beherrschenden Gefühlselemente, so sind sie nicht unveränderlich, bilden jedoch, als stetig vorhanden, eine gefühlsmäßige Konstante, von der die Menschen ihre ideologischen Vorstellungen, die Derivationen, ableiten. Letztere werden zwar von den Menschen als der Realität entsprechend angesehen, sind es aber keinesfalls. Verbindet man nun Paretos Lehre von den Derivationen mit seiner „experimentellen“, der wissenschaftlichen Arbeit sehr enge Grenzen setzenden Wissenschaftsbetrachtung, dann gelangt man zu Konsequenzen, die sich bei andern Mythos-Theoretikern vorfinden. Denn es ist nicht schwierig, von Pareto aus einen soziologischen Relativismus als gerechtfertigt zu finden, der jede beliebige Theorie als nichtlogische, täuschende Derivation hinzustellen in der Lage ist. Indem Pareto mehr das Individuum als die Gesamtheit der Gesellschaft zum Gegenstande seiner Betrachtungen macht, haben seine Untersuchungen einen eher psychologischen als soziologischen Charakter; daß aber das Kernstück des Systems des großen Marxgegners, die Residuen-Deri-[222]vationen-Theorie, kraß ausgesprochen nichts anderes ist, als eine psychologistische Umbiegung der marxistischen Ideologienlehre, sei hier der Charakteristik wegen vermerkt.

Nicht weit von Pareto entfernt steht Georg Adler mit seiner Schrift über „Die Bedeutung der Illusionen für Politik und soziales Leben“. Er spricht davon, daß dem sozialen Denken jede Fähigkeit zur Wahrheitserkenntnis abgehe und daß es nur Illusionen gebe. Und diese haben für das soziale Leben

einen verschiedenen Wert, indem sie auf die weitere Entwicklung der Gesellschaft hemmend oder fördernd einwirken können. Man kann daher niemals zwischen wahren und falschen, sondern nur zwischen „produktiven“ und „destruktiven“ politischen und soziologischen Anschauungen unterscheiden. An Stelle der objektiven Beurteilung hat also die subjektive Wertung zu treten. Die Absicht des Adlerschen Standpunktes kann nur die sein, jede unbequeme gegnerische Stellungnahme politischer oder theoretischer Art nach Belieben als „destruktiv“ hinstellen zu können. Mit Wissenschaft hat diese Anschauung aber nichts mehr zu tun.

Eine nicht vom theoretischen Interesse her, sondern mehr vom Historischen aus diktierte Stellungnahme bezieht Valeniu Marcu, wenn er schreibt: „Unter dem Einfluß des Reizes, der zur Aktion führt, das Individuum in eine bestimmte Richtung zwingt, es zu einem ihm selbst unbekanntem Ziele treibt, wird Logik, Vernunft und Folgerichtigkeit zur Nebensache, zur leeren Formalität, zum Vorur-[223]teil des Intellektuellen“<sup>95</sup>. Reduziert man die allzustarke Verallgemeinerung dieser Darstellung auf Maß, so enthält sie einen Kern von Richtigkeit, denn sie berücksichtigt mit Recht die notwendige Spannung zwischen Vorstellung und Realität, die allem rationalen politischen Handeln und Denken eigen ist. Wenn er aber an anderer Stelle schreibt: „In der Geschichte herrschen höchstwahrscheinlich Gesetze wie in der Physik. Wir kennen sie nicht, weil wir nicht den Zusammenhang der ganzen Natur kennen ...“<sup>96</sup>, so nähert er sich jenen Ansichten, die die Möglichkeit einer Objektivität in der Sozialwissenschaft skeptisch beurteilen. Zwar gibt er keine genauen Gründe dafür an, weshalb die Gesetze unerkennbar sind, aber es darf geschlossen werden, daß im Zusammenhang mit seinen Anschauungen über die Irrationalität des politischen Handelns eine Vorstellung vorherrschend ist, die annimmt, daß alles auf die Erforschung des Sozialen gerichtete Denken durch den Reiz, also durch einen gefühlbestimmten psychischen Prozeß hindurch muß, der Wirklichkeit und Erkennen in einen unendlichen Abstand zueinander bringt und alle Objektivität zunichte macht.

Konsequenter und genialer in seinen Thesen ist Theodor Litt. Dieser bedeutende Denker, der sich durch seine Schrift „Individuum und Gemeinschaft“ einen Ruf geschaffen, schwenkt später offen zur reinen Metaphysik ab. In seiner kleinen Schrift „Wissenschaft, Bildung, Weltanschauung“ aus dem Jahre 1928 stehen folgende Sätze: „Die Art, wie wir den [224] Mythos sehen und verstehen, ist wohl der Beweis dafür, daß er für die von uns erachtete Lebensstufe den Charakter von Objektivität verloren hat, den er für die in seinem Banne lebenden Geschlechter besaß.“<sup>97</sup> „Der Positivismus konnte nicht in dem tieferen Sinne des Wortes um den Mythos ‚wissen‘, weil seine kausalen Erklärungen das in ihm zum Symbol verdichtete Weltverhältnis radikal zerstörten.“ „Wer in einer mythischen Bewußtseinswelt heimisch ist, wird sein besonderes Dasein von allem den Bezug durchwirkt, allen den Mächten behütet und bedroht sehen, denen die mythische Phantasie in allen Teilen des Universums begegnet und keine Berufung auf Daten und Zeugnisse der Erfahrung, die verwandt nach den Grundsätzen des reflektierenden Denkens, seine Auffassung schlagend widerlegen, wird ihn davon abbringen, seinen Lebensweg so ‚mythisch‘ auszulegen.“<sup>98</sup> Über die geisteswissenschaftliche Objektivität sagt Litt: „Büßt doch nach unseren Darlegungen dasjenige, was für eine Stufe des Geistes Objektivität heißt, den damit bezeichneten Geltungscharakter für jede folgende Stufe nicht bloß unter besonderen Umständen, sondern mit wesenhafter Notwendigkeit ein.“<sup>99</sup> Was dem einen als richtig erscheint, ist für den anderen falsch. Hier hat der Relativismus seinen Höhepunkt erreicht, und Litt spricht mit Offenheit das aus, was die Neuromantiker aller Schattierungen denken. Der Weg zu Carl Schmitt ist offen und nicht weit. [225]

#### *b) Hendrik de Man*

Alle Mythos-Theorien, gleichgültig ob sie sich als solche bezeichnen oder nicht, lassen sich auf eine, ihnen allen gemeinsame Vorstellung zurückführen: auf die psychologische Gegebenheit des „Gefühls“ im weitesten Sinne. Und dieses Gefühl, unabhängig davon, wie es im einzelnen Falle konkret gemeint ist, wird immer als Entgegensetzung zur Ratio gedacht. Aus der an sich richtigen psychologischen Beobachtung, daß die Reaktionen der gesellschaftlichen Individuen, die Art, wie ihr Denken auf die soziale Umwelt reagiert, durch die Vermittlungsstufe der unbewußten Empfindungen hindurchgeht, die Verbindung zwischen Sein und Denken zuerst vom „Gefühl“ hergestellt und erst nachträglich der so zustandegekommene Denkakt in die Form rationaler Erwägungen gekleidet wird, aus dieser

Beobachtung wird geschlossen, daß die Wirklichkeit durch die im unvermeidlichen Gefühlsakt erfahrene Entstellung niemals erkannt werden kann. Alle Aussagen über die soziale Welt sind daher ideologische Mythen, Vorstellungen von der Gesellschaft, die nur ein verzerrtes Bild von ihr geben können.

Die Unzulänglichkeit dieser Mythos-Theorie ist eine zweifache: eine methodische und eine sachliche. Ihr methodischer Fehler liegt in ihrem Psychologismus und Methodensynkretismus. Indem eine aus der Psychologie, also aus einem der Soziologie fremden Wissensgebiete herangeholte Betrachtungsweise zur Anwendung kommt, wird der soziologische Boden [226] verlassen, die soziologische Fragestellung aber nicht fallen gelassen. Dies ist theoretisch unzulässig, denn niemals kann durch Beobachtung und Deutung psychologischer Erscheinungen eine Erklärung soziologischer Phänomene gegeben werden. Psychologisches und soziologisches Geschehen liegen auf verschiedenen Ebenen und verhalten sich zueinander ähnlich wie beispielsweise die seelischen und biologischen Gegebenheiten des menschlichen Daseins, oder die physikalischen und chemischen der äußeren Natur. Ähnlich wie das Seelische das Biologische voraussetzt, genauer: praktisch, aber nicht erkenntnismäßig voraussetzt, so setzt das soziale Geschehen Psychisches praktisch voraus, folgt aber einer anderen Gesetzlichkeit als dieses. Hier handelt es sich um die Erkenntnis individual-psychischer, dort zwischen-individueller sozialer Vorgänge.<sup>100</sup>

An einem Beispiel aus der sozialwissenschaftlichen Literatur, an Hendrik de Mans psychologischer Argumentation sei aufgezeigt, wie sehr eine solche Methode das Richtige verfehlt. In seinem Buche „Zur Psychologie des Sozialismus“ geht de Man von einer Kritik am Historischen Materialismus aus. Durch sein Abschwenken in den Psychologismus vermeint er, durch das Zurückgehen auf das Psychische einen methodisch gesicherten und dem angeblichen Mechanismus des Historischen Materialismus entgegengesetzten Standpunkt gewonnen zu haben. Da der Vorwurf des Mechanismus einen bedeutenden Platz in de Mans Gedankenführung einnimmt, soll er hier kurz nochmals gestreift werden.

[227] Nichts ist den von Hegel herkommenden Begründern des Historischen Materialismus fremder als ein materialistischer Mechanismus. Gerade umgekehrt und nicht zufälliger Weise ist es Tatsache, daß vielfach Ideen mechanistischer Herkunft von strengen Gegnern des Marxismus zum erkenntnistheoretischen Ausgangspunkt für eine Kritik der marxistischen Lehre genommen werden. So findet man unter den bedeutenden Vertretern des rationalistischen Positivismus etliche, die immer wieder versuchen, auf dem Boden eines konsequent mechanisch-materialistischen Weltbildes die „marxistische Metaphysik“ zu widerlegen. Die beiden bedeutendsten Theoretiker des positivistischen Liberalismus in der zweiten Hälfte des vorigen Jahrhunderts, Pareto und Spencer, gehören hierher; mit Recht nennt Bousquet in seiner Schrift über Pareto Winiarski mit seiner Lehre, daß die Mechanik zur Grundlage aller Gesellschaftstheorie gemacht werden müsse, als den eigentlichen Vorläufer und nächsten Geistesverwandten Paretos. Beide, sowohl Spencer, dessen Krafttheorie ebenfalls naturwissenschaftlichen Beispielen folgt, wie auch Pareto, waren die denkbar schärfsten Gegner des Marxismus: der Historische Materialismus erschien Pareto als reine, aller vorbildlich mathematisch-experimentellen Denkweise entgegengesetzte, metaphysische Dichtung.

Es ist wohl der Begriff des „mit Naturnotwendigkeit“ wirkenden Gesetzes, der de Man die Meinung aussprechen läßt, daß für Marx „das historische Geschehen letzten Endes Vollzug eines mechanisch-[228]logischen Kausalitätsprinzips“ ist<sup>101</sup>. Wäre dem so, so wäre es unverständlich, wieso Marx der Willensaktion und dem selbständigen politischen Entschluß eine so große Bedeutung zuschreiben konnte. De Man hat sich das landläufige Mißverständnis zu eigen gemacht – ungeachtet der eindringlichen Betonung des Gedankens, daß die Menschen nicht bloß Objekte der Umstände sind, sondern auch selbst die Umstände verändern –, anzunehmen, daß die im Marxismus akzeptierte Unfreiheit des Willens eine Komplizierung und Abbiegung des als gesetzlich erkannten, allgemeinen Entwicklungsganges der Geschichte ausschließe. So gelangt de Man zur Behauptung, das ökonomische Gesetz des Marxismus sei auf „Sachwerte“ zugeschnitten und lasse „den beseelten Menschen als Faktor der Entwicklung ganz außer acht“.<sup>102</sup>

Es kann daher nicht wundernehmen, daß de Man etwas für eine eigene Entdeckung hält, was bereits unzählige Male gegen den reformistischen, aber auch linksradikalen Fatalismus betont worden ist:

„Die entscheidende Frage war nicht, ob sich diese Konzentration des Kapitals in den von Marx beschriebenen Formen vollzieht, sondern erstens, ob sie in Bezug auf das gesellschaftliche Wollen die Folge auslöst, die Marxens Zusammenbruchstheorie prophezeit; zweitens und hauptsächlich aber, ob etwa mit dem Untergang des industriellen Mittelstandes sowohl für die Notwendigkeit wie für die Erwünschtheit des Sozialismus irgend etwas bewiesen ist ... Die Frage, worauf es ankommt, ist, ob der von [229] Marx angenommene kategorische Zusammenhang zwischen Wirtschaftskrise und sozialer Revolution überhaupt besteht. Was ist bewiesen mit der wachsenden Verelendung des Proletariats, wenn man nicht auf dem Standpunkt steht, daß das sozialistische Wollen dermaßen von dem Grad ihres Elends abhängt? Und was beweist die Verschärfung des Klassenkampfes, wenn man nicht daran glaubt, daß der Kampf um Erwerbsinteressen zum Sozialismus führen muß?“<sup>103</sup> Der in diesem Zitat enthaltene Vorwurf, daß Marx behauptet hätte, einer ganz bestimmten ökonomischen Situation müsse automatisch, das heißt mechanisch, eine bestimmte Haltung der Massen immer und unter allen Umständen folgen, steht hier in diesem Zusammenhang zur Diskussion. In Wahrheit hat Marx niemals behauptet, daß auf jede Wirtschaftskrise die Revolution folgen müsse – es sei an den berühmten Ausspruch erinnert: „Sozialismus oder Rückfall in die Barbarei“ – sondern nur, daß die gesetzliche Tendenz auf folgendes hinweise: eine aus der konkreten Situation sich ergebende, aber theoretisch unvorhersehbare Komplizierung der Situation ausgenommen, sind mit größter Wahrscheinlichkeit Willensaktionen zu erwarten, durch die der tendenzmäßige „Zusammenhang von Wirtschaftskrise und sozialer Revolution“ realisiert wird. Wie wäre es sonst zu verstehen, daß einer der bedeutendsten Interpreten des Marxismus, Uljanow-Lenin, unzählige theoretische Gefechte denjenigen geliefert hat, die seiner Meinung nach sich auf falsche Wege begaben, indem sie ihr Verhalten in einer [230] der Gesetzlichkeit zuwiderlaufenden Weise aktivierten. Das theoretisch erkannte Gesetz zeichnet nur eine allgemeine Entwicklungslinie, eine Tendenz, die allerdings in der Sphäre des rein ökonomischen Geschehens eine strengere – das heißt nichts anderes als genauer erkennbare –, in der Sphäre des politischen Geschehens aber eine kompliziertere und unberechenbarere Form der Durchsetzung annimmt. Derjenige, der die Kenntnis dieser Gesetze dazu benützen will, um sie praktisch anzuwenden, hat nichts anderes zu tun, als durch willensmäßige Aktivität diesen Gesetzen zur Durchsetzung zu verhelfen, da ein Umschlagen einer solchen Kenntnis in Fatalismus gerade das Gegenteil davon erzielte, was dem Sinn des Gesetzes entspräche. Das Wissen davon, daß auch das Auftreten einer solchen Haltung bereits in die Gesetzlichkeit des Geschehens einbezogen, nur für den theoretischen Geist im voraus nicht erkennbar ist, spricht keinesfalls dem Mechanismus das Wort, denn der lebendige Mensch ist durchaus nicht ausgeschaltet.

Es zeigt sich also, daß die wenigen richtigen Elemente der Anschauung de Mans bereits im marxistischen Denken enthalten sind. Den von ihm mißverstandenen Theoremen setzt er seinen Psychologismus entgegen, von dem er sich die Lösung aller sozial-wissenschaftlichen Fragen erhofft. Aber auch die Psychologie ist eine Wissenschaft, die auf der Einsicht in das kausale Geschehen des seelischen Lebens beruht, so daß selbst eine psychologischer ausgerichtete Soziologie durch wissenschaftliche [231] Verallgemeinerung und Abstraktion zu einem rationalen System von Gesetzen gelangen muß. Dies ist jedoch dem jeglichem Rationalismus abgeneigten de Man nicht genehm und er unternimmt es daher, die Grundlage aller rationalen Wissenschaft, die Kausalität, für das psychische Leben in eine Form umzugießen, die dazu angetan ist, alle rationale Soziologie zu vernichten. In einer interessanten und überaus lehrreichen Gegenüberstellung von mechanischer und psychischer Reaktion<sup>104</sup> versucht er, die Unbestimmbarkeit und Individualität der psychischen Kausalzusammenhänge nachzuweisen, indem er zeigt, wie die unter gleichen Bedingungen wiederholten Versuche sich in ihren Ergebnissen ständig ändern, und dadurch eine gültig feststellbare Kausalreihe unmöglich wird. Diese Ausführungen de Mans sind aber keinesfalls genügend Beweis dafür, daß die Kausalität im psychischen Leben nicht ebenso streng gilt wie in der unbelebten Natur. Gewiß unterscheiden sich mechanische und psychische Kausalität grundsätzlich dadurch, daß die Kausalität der belebten Natur durch ein empfindendes Subjekt hindurchwirkt, was aber nur besagt, daß ihr Ablauf viel komplizierter und schwieriger zu verfolgen ist, und daß bei scheinbar sich gleichermaßen wiederholenden Bedingungen bereits Kausalfaktoren hinzugekommen sind, die wir nicht kennen und einen veränderten Ablauf bewirken. Diese für die Psychologie gewiß erhebliche Schwierigkeit besagt jedoch nur insofern etwas

für die Soziologie, als die empirisch feststellbaren und erfahrungsmäßig [232] immer vorhandenen, die soziale Gruppe konstituierenden Motivzusammenhänge nicht rein und ungestört zum Vorschein kommen, sondern von der Kompliziertheit der psychologischen Kausalität durchbrochen werden. Da es jedoch die Soziologie ausschließlich mit gruppenhaften Motivzusammenhängen zu tun hat, die trotz der im Psychologischen nicht ganz verfolgbaren Reagenzweise der Individuen empirisch nachweisbare Gegebenheiten in der Gesellschaft sind, oder vielmehr von solchen gruppenhaften Motivzusammenhängen ausgeht, bedeutet dies, daß die Gesetze sich als Tendenzen darbieten, womit den störenden, durch die Unübersehbarkeit der psychologischen Kausalabläufe bewirkten Momenten in der Theorie ein gebührender Platz eingeräumt ist. Worauf es der Soziologie allein ankommen kann, das ist, daß die beobachtbaren und deutlich erkennbaren interindividuellen Motivzusammenhänge eine das soziale Leben beherrschende Bedeutung haben. Ohne sie wäre übrigens gesellschaftliches Leben überhaupt unmöglich, denn ohne die Möglichkeit, über das menschliche Verhalten mindestens im beschränkten Maße Voraussagen machen zu können, ist bewußtes, wollendes, auf Ziele gerichtetes menschliches Handeln undenkbar. Selbst Max Weber, der aller generalisierenden Gesetzeswissenschaft mit Mißtrauen zu begegnen pflegt und sich zur Willensfreiheit bekennt, nimmt sogenannte „konstante Motive“ an, auf Grund derer eine gewisse Berechenbarkeit des menschlichen Verhaltens ermöglicht wird. Zwar nimmt Weber die „cha-[233]rismatische“ Persönlichkeit aus, gesteht aber umso mehr der großen Masse der Menschen eine Konstanz ihrer Motive zu.<sup>105</sup> Wie die psychologische Kausalität wirkt, ist für die Soziologie im Grunde genommen gleichgültig. Wichtig ist nur, daß sie wirkt, und daß sie beobachtbares, gleichartiges Verhalten der Menschen nicht nur nicht ausschließt, sondern im Gegenteil bewirkt. Der Unterschied zwischen mechanischer und psychologischer Kausalität ist keineswegs geeignet, dem Kausalitätsprinzip in der Betrachtung des gesellschaftlichen Lebens Abbruch zu tun.

Für sich allein besehen entstände also aus dem Psychologismus de Mans keine Gefahr für die Soziologie. Doch ist für de Man die Psychologie gleichsam nur ein äußerer Anlaß für die Umstürzung der bisherigen Vorstellungen vom sozialen Sein, und er zieht tatsächlich Folgerungen, denen die größte Beachtung zuteil werden muß. Sie laufen auf eine neuromantische Begründung der Soziologie mit Hilfe von Gefühl und Intuition hinaus.

Vor allem unternimmt es de Man, die bisherige fast in allen Wissenschaften anerkannte Form der Erkenntnis umzustürzen und ihre, wie er meint, rationale Einseitigkeit – die dialektische Kritik am Rationalismus bedeutet etwas anderes und hat mit dem de Manschen Standpunkt nichts gemein – durch eine Erkenntnisvielfalt zu ersetzen. In der Meinung, den rationalen Wissenschaftlern sei der Umstand, daß auch das Gefühl und die Intuition zu Quellen der Erkenntnis werden können, unbekannt gewesen, [234] glaubt de Man etwas Neues ausgesprochen zu haben, wenn er ihre ganz besondere Ergiebigkeit und Bedeutung für den Erkenntnisfortgang unterstreicht: „Ihre tiefsten Einsichten verdankt sie (die Psychologie) gerade ihrer Erlösung von dem Aberglauben an eine rationelle Gesetzmäßigkeit als Ursache des Wollens und als einzige Form der Erkenntnis“.<sup>106</sup> Diese Behauptung ist aber mehr als voreilig, und es lassen sich unschwer zahlreiche Aussprüche bekannter, streng rational eingestellter Naturwissenschaftler und Mathematiker zusammenstellen<sup>107</sup>, die Beobachtungen über die große Rolle der intuitiven Einfälle und des Gefühls bei wissenschaftlichen Arbeiten zum Inhalt haben. Sie alle haben den Wert der intuitiven Einfühlung in den Gegenstand ihres Denkens und den unvermittelten, oft nach tagelangem Sichabquälen mit einem besonders schwierigen Punkt plötzlich auftretenden, erlösenden Einfall hochzuschätzen gewußt. Zweifellos ist der Charakter des psychologischen Entstehungsprozesses dieser intuitiven Einfälle der gleiche wie der der unbewußten Entstehung der ideologischen Denkaktion beim Alltagsmenschen, weshalb die Betrachtung dieser Frage von prinzipieller Bedeutung ist.

Es bedeutet müßiges Gerede, wenn de Man weiter schreibt: „Unsere Zeit lehnt auf gegen die Neigung, den menschlichen Geist dadurch einzuengen, daß man ihn auf die Fähigkeit beschränkt, logische Beziehungen zwischen Erscheinungen zu erfassen. Sie betont dem gegenüber, daß unsere große Vernunft über Erkenntnisquellen verfügt, die dem logischen [235] Denken erst inhaltlich die Richtung gebe: die unmittelbare sinnliche Wahrnehmung, die Intuition, die Introjektion oder Einfühlung, das

ethische und ästhetische Empfinden, mit einem Wort: die Gefühlsqualitäten des Wollens<sup>108</sup>. Abgesehen davon, daß de Man zu dem – aus seiner undialektischen Haltung erklärbaren, für ihn außerordentlich charakteristischen, aber selbst vom psychologischen Standpunkt unhaltbaren – Einfall kommt, sinnliche Wahrnehmung und die verschiedenen Formen irrationaler Erkenntnis gleichzusetzen, übersieht er die verschiedene logische und psychologische Lagerung der rationalen und irrationalen Erkenntnis. Und indem er die Ratio zu einer Dienerin des Irrationalen macht, nimmt er der Wissenschaft die methodische Grundlage ihrer Existenz. Damit ist zwar das de Mansche Ziel, die restlose und konsequente Vernichtung des Rationalismus erreicht, aber keineswegs bewiesen, daß das Irrationale zur wissenschaftlichen Methode erhoben werden kann.

Zugestanden sei nun die nicht von de Man gemachte Entdeckung, daß sich die menschliche Erkenntnis nicht im logischen Denken erschöpft. Aber die von de Man daraus gezogene metaphysische Schlußfolgerung beruht auf Verwechslung. Wenn er argumentiert: Weil das Zustandekommen menschlicher Handlungen sich nicht ausschließlich rational logisch abspielt, sondern auch intuitiv, gefühls- und willensmäßig, so kann deshalb der Weg der wissenschaftlichen Erkenntnis nicht auf die logisch rationale, streng empirisch kausale Methode beschränkt [236] bleiben<sup>109</sup>, so spricht er nur dasselbe aus wie die bürgerlichen Ideologietheoretiker: daß von einer objektiven Erkenntnis der auf dem Boden der irrationalen Gefühlsaktion zustande gekommenen Ideologie nicht die Rede sein kann. De Man unterschiebt so dem Begriff des Erkennens eine andere als bisher bekannte Bedeutung. Das gefühls- und willensmäßige Erkennen, das ihm vorschwebt, ist aber gar kein Erkennen im eigentlichen Sinne, es ist bloß eine der *psychologischen* Daseinsformen des Denkens und seines Verhaltens zur Umwelt. Sie ist, wie andere psychologische Verhaltensweisen zur äußeren Welt, bloß eine der Voraussetzungen, aber bewegt sich auf einer anderen, zwar ebenfalls psychologisch begreifbaren, aber doch logisch verschiedenen Ebene. Wenn das logisch rationale Denken, wie alles Geistige, auch psychologisch begriffen werden kann, so ist es doch eine eigene, vom intuitiven Denken unterschiedliche, erkenntnistheoretisch abgrenzbare Gegebenheit, die sich nicht restlos in Psychologie auflösen läßt; denn Erkenntnis eines Gegenstandes bedeutet, daß im Erkenntniswege Elemente dieses Gegenstandes, die selbst nicht psychologischer Natur sind, zu einem System gefügt werden. Sicherlich ist rationales Denken immer auch ein psychologischer Vorgang, aber es ist darüber hinaus noch ein von der Struktur des menschlichen Geistes bestimmtes Ordnungsprinzip der Welt selbst, und das macht seine besondere, für die Wissenschaft entscheidende Bedeutung aus. Das sogenannte rein psychologische, triebhafte „Erkennen“ [237] ist eigentlich gar kein Erkennen, sondern Erleben, das der kausalen logischen Verarbeitung der Erfahrung zeitlich vorausgeht, ohne daß deshalb seine wichtige Rolle für die geistige Arbeit in irgend einer Weise unterschätzt zu werden braucht. Das wissenschaftlich-rationale Erkennen kann von diesen psychischen Erlebnisformen ausgehen, ja es muß sogar praktisch von ihnen ausgehen. Denn ihre Erlebniselemente – die nichts anderes sind als mehr oder weniger deutliche Elemente der Erfahrung, der Denktotalität – müssen erst wissenschaftlich verarbeitet selber zum Gegenstand wissenschaftlicher Untersuchung gemacht werden. Betrifft dies die Form ihres Zustandekommens, dann haben wir es mit Psychologie zu tun, betrifft dies ihren Inhalt, dann haben wir es je nach Art des Inhaltes mit irgend einer anderen Wissenschaft zu tun. Wo aber der kausal-empirische, rationale Rahmen in der Wissenschaft überschritten wird, oder wo sich die Wissenschaft mit dem intuitiven Erleben begnügt, können zwar zufälligerweise die so erlangten Erkenntnisse objektiver Natur sein, sie sind aber in dieser Form als objektive Wahrheiten nicht beweisbar. Niemandem kann verwehrt werden, seinen subjektiven Erlebnissen, die ihm als genügende Erkenntnisquelle erscheinen, für objektiv auszugeben. Der zwingende Charakter aller Wissenschaft wird so beseitigt und das Dogma vom unentscheidbaren Nebeneinanderbestehen mehrerer „Wahrheiten“ aufgerichtet<sup>110</sup>. Daß die bürgerliche Ideologienlehre gar keine Wahrheiten anerkennen will, bedeutet sach-[238]lich genau dasselbe und erfließt aus dem gleichen methodischen Standpunkt, der beide Annahmen ermöglicht, ohne daß sie einander ausschließen müssen.

Mit Recht hat Pareto zwischen seiner wissenschaftlichen Methode, die er streng rationalistisch handhabte und dem Gegenstande seiner Untersuchung, der Gesellschaft, deren Hauptmerkmal er im Irrationalen und Unlogischen des Geschehens zu bemerken glaubte, unterschieden, und mit Recht weist

Borkenau in seinem Buch über Pareto darauf hin, daß dieser von seinem Antipoden Marx beeinflußt sein müsse. Der irrationale Faktor ist der streng rationalen Soziologie gut bekannt. Für den Marxismus ist es die soziale Gebundenheit des Denkens an das Sein, die, trotzdem sie auch das rational denkende Individuum leitet, ihm, wie die bisherige Geschichte des Denkens beweist, meist unbewußt bleibt. Damit ist in der marxistischen Ideologienlehre die irrationale, weil dem rationalen Denken nicht bewußt gewordene Bestimmtheit des Denkens zum Gegenstand der Forschung geworden. Aber die Forschung selbst, sofern sie Anspruch auf wissenschaftliche Objektivität erhebt, kann nur rational-logisch vorgehen.

So muß auch dieser Punkt der de Manschen Schlußfolgerungen abgelehnt werden, nämlich die typische, besonders in modernen Strömungen der soziologischen Metaphysik zum theoretischen Programm gewordene Verwechslung der Rolle des Gefühls und des Willenmäßig-Triebhaften – sowohl im [239] menschlichen Leben überhaupt, wie im wissenschaftlichen Erkennen speziell – mit dem wissenschaftlichen Erkenntnisprozeß. Nur weil de Man diese unkritische, wissenschaftlich naive Verwechslung unterläuft, kann er daraus eine Unzulänglichkeit der rationalen Soziologie ableiten. Aber die von ihm geschilderten Formen psychologischer Abläufe im Denken ändern nichts daran, daß das wissenschaftliche Denken nur logisch-rationale Systematisierung der Erfahrung sein kann. Die Unzulänglichkeit ihrer bisherigen, einseitig rationalistischen, undialektischen Formen liegt ganz wo anders als de Man vermeint, und es bleibt jedenfalls für alle Wissenschaft noch immer der Satz von Max Weber bestehen: „Daß man, wenn man nur wollte, es jederzeit erfahren könnte, es also prinzipiell keine geheimnisvolle, unberechenbare Mächte gebe, die da hineinspielen, daß man vielmehr alle Dinge – im Prinzip – durch Berechnen beherrschen könne“<sup>111</sup>. Diesen notwendigen Als-ob-Standpunkt aller Wissenschaft nennt Weber „Entzauberung der Welt“. Die größte Täuschung aber, der de Man unterliegt, besteht darin, daß er vermeint, seinem Tatsachenfanatismus mit Hilfe der Psychologie einen vertiefenden, von den Erscheinungen zur Wesensforschung vordringenden Charakter zu verleihen. Aber diese Gegenüberstellung von Oberflächenbetrachtung und Tiefenforschung besteht im de Manschen System nur den Worten nach, denn niemals vermag selbst die beste Tiefenpsychologie das Verharren bei der bloßen Tatsächlichkeit der histori-[240]schen Erscheinungen überwinden, niemals kann eine tiefenpsychologische Methodik ein System der Tiefensoziologie ergeben. Ja, das Gegenteil wird durch einen solchen Versuch erreicht. Weil durch eine psychologische Betrachtungsweise das eigentlich Soziologische am Geschehen völlig unberührt bleibt, demnach also der Geist zwar die psychologischen Erscheinungen wesenhaft erfaßt, aber an die soziologischen nicht herankommt, befestigt sich das Bild, das wir uns in der naiven, vor- und unwissenschaftlichen Betrachtung der historischen Dinge machen, noch mehr: wir lassen uns durch eine dem Gegenstand fremde – hier psychologische – Methode verleiten, dieses Bild für das Wesen der Sache selbst zu halten. Das ist tatsächlich bei de Man der Fall. Durch sein immer auf die psychologische Analyse der Arbeiterbewegung ausgerichtetes Denken behindert, gelingt es ihm nicht, ihr historisches und soziologisches Wesen zu begreifen. Und dies ist nicht verwunderlich. Denn ebenso wie es beispielsweise unmöglich ist, von der soziologischen Analyse des Imperialismus oder aus der Gesetzmäßigkeit der Verschärfung der Klassengegensätze psychologische Einsichten zu gewinnen – ein solcher Versuch würde nur an der Oberfläche der psychologischen Vorgänge haften bleiben – ebenso ist es auch umgekehrt unmöglich, von der Psychologie her den Imperialismus und den Prozeß der Verschärfung der sozialen Gegensätze zu verstehen. Eine gewisse Bestätigung dieser Behauptung, daß sich Psychologie und Soziologie methodisch aus-[241]schließen, findet man im Umstand, daß jedes psychologische System sich mit jedem soziologischen vereinbaren läßt, und daß erfahrungsmäßig oft Vertreter der gleichen psychologischen Theorie entgegengesetzten Soziologien zuneigen, ohne daß ernstlich der gegenseitige Vorwurf des Widerspruchs auftaucht. In der gleichsam logischen Uninteressiertheit soziologischem Geschehen gegenüber liegt zugleich der Hauptgrund, warum man es überall da, wo Soziologie auf Psychologie basiert wird – auch wo es uneingeständenermaßen und auf besondere Weise geschieht, wie etwa in der Formalen Soziologie – mit der undialektischsten Form der Soziologie zu tun hat. Ebenso ist jener Zweig der modisch gewordenen politischen und gesellschaftskritischen Schriftstellerei, der sich auf dem Boden der psychologischen Beschreibung, sei es von einzelnen Persönlichkeiten, sei es der Lebensweise von Klassen und Völkern bewegt, besonders dadurch charakterisiert, daß er



über die äußeren Erscheinungen nicht hinauskommt und dadurch vielfach ein völlig falsches Bild vermittelt. In ihm wird die sogenannte „Tatsache“ – in Wahrheit nur deren äußerliche Erscheinungsweise – zum unauflösbaren Element des Denkens, das so der Täuschung anheimfällt, also dem Scheine, der die Erscheinungen ideologisch entstellt. Die historische Tatsache tritt in ihr selbständiges Recht, und das Resultat ist reiner Historismus, zu dessen Begründung man nicht einen solchen Aufwand von „Beweisen“ bedurft hätte. So kann auch de Man schreiben: „Die allein taugliche [242] Geschichtsdeutung ist die geschichtliche.“<sup>112</sup> Aber während der bürgerliche Historismus keinen Anlaß sieht, den sicheren Boden des empirisch-rationalen Denkens zu verlassen, fühlt sich de Man gedrängt, seinem Hang nach tiefenpsychologisch-intuitiver Erforschung der Gesellschaft Genüge zu tun und sich einer abstrusen Metaphysik zu ergeben.

Wie sich das mit seinem „Tatsachensinn“ vereinbaren läßt, sei hier gar nicht mehr gefragt. De Man selbst erbringt den Nachweis, daß die endgültige Konsequenz aus seinem Standpunkt nur Metaphysik sein kann: „Bei der Bewertung der Frage nach der Natur der Triebkräfte, die den Menschen veranlaßt, die Form seines Denkens und Wollens zu ändern, steht die Wissenschaft am Ende vor Problemen, die sie nur mit Hilfe von metaphysischen, auf religiösem Weltgefühl, nicht auf Tatsachenerkenntnis beruhenden Hypothesen lösen kann.“<sup>113</sup>

Die bescheidenen Rolle, die de Man der Kausalität noch beläßt, „unsere intuitive Erkenntnis von den Erscheinungen nach Kausalreihen zu ordnen“<sup>114</sup>, kann ihn nicht davor bewahren, der Wissenschaft von der Gesellschaft alles Anrecht auf Objektivität zu rauben und sie durch den konsequentesten Subjektivismus und Relativismus zu ersetzen: „Es gibt ebensoviele Notwendigkeitsgesetze, wie es Geschichtsphilosophien, und ebensoviele Geschichtsphilosophien, wie es geschichtliche Zwecksetzung gibt.“<sup>115</sup> Oder: „Wir empfinden vor allem das als wahr, was wir erschauen, fühlen, glauben.“<sup>116</sup> Damit hat die Mythologisierung aller Wissenschaft die [243] höchste Stufe erklimmt und die von de Man ersehnte, restlose Übereinstimmung von Theorie und Praxis ist erkaufte durch die rücksichtsloseste Vernichtung der Theorie überhaupt, durch reinen Mythos.

Es sei hier gestattet, zum Ausgangspunkt dieser Darlegung, zur Mythoslehre, zurückzukehren. Methodisch ergibt sich eine sachliche Unzulänglichkeit dieser Theorie, denn es ist nicht einzusehen, warum das Gefühl von vorneherein und unbedingt Übereinstimmung einer Ideologie mit der Realität verhindern muß. Daß dies in der bisherigen Geschichte meist der Fall war und es immer noch ist, hat seine Gründe in Erscheinungen, die gerade außerhalb des Gefühls zu suchen sind: In der Eigenart der gesellschaftlichen Welt selbst, deren Gesetzlichkeit sich des Gefühls als eines bloßen Mittels bedient.

Es kann nicht bestritten werden, daß der Mythos-Theorie eine gewisse Bestechlichkeit eigen ist. Der Grund dafür ist in der Tatsache zu suchen, daß das Gefühl aus dem gesellschaftlichen Leben nicht wegzudenken ist. Aber nichtsdestoweniger besagt das Gefühl an sich gar nichts. Was den Soziologen an ihm interessiert, ist nicht seine psychologische Erscheinungsform, sondern seine inhaltliche Erfüllung, sein konkreter Gehalt, über den ein aufschlußreiches theoretisches Urteil nur durch das Zurückgehen auf die Gesamtheit der sozialen Bedingtheiten selbst möglich ist. Der Hinweis auf die Gefühlsgebundenheit allein ist eine Trivialität sondergleichen. Ob und warum eine Ideologie demokratisch oder [244] autoritär, sozialoptimistisch oder pessimistisch, weltbürgerlich oder national ist, kann keine theoretische Erwägung, die sich ausschließlich auf das Gefühl stützt, erklären (gemeint ist hier die objektive Tatsache des Gefühls, und nicht die subjektive Gefühlsaktion des Theoretikers). Und noch viel weniger ist sie in der Lage, irgendwelche Entscheidungen über den Erkenntniswert der ideologischen Aussagen zu treffen. Erst wenn von der konkreten gesetzlichen Eigenart der gesellschaftlichen Welt selbst ausgegangen wird, ist ein solches Urteil möglich, und erst dann hat man es mit Soziologie zu tun. Nur durch das Zurückgreifen auf die jeweilige soziale Determination, die genau auf ihr historisches Wesen untersucht werden muß, ist eine unvoreingenommene Stellungnahme zum Problem der Ideologienlehre verbürgt. Dabei muß grundsätzlich mit der Möglichkeit gerechnet werden, daß nicht jeder soziale Standort sich auf die gleiche Weise auswirkt, daß vielmehr der eine in höherem, der andere in geringerem Maße der objektiven Erkenntnis hinderlich oder förderlich ist.

[245]

### III PRAXIS

[247]

#### 1. DER BEGRIFF DES ZIELES

##### *a) Die schwankenden Erkenntnisgrundlagen der Politik*

Grundsätzlich müßte das, was wir die Gegenwart nennen, in genau gleichem Maße unserem Erkennen zugänglich sein wie die Vergangenheit. Es gibt keinen wissenschaftlichen Grund zur Annahme, daß unser Verstand der Gegenwart hilfloser gegenübersteht als der Vergangenheit. Aber der Umstand, daß im Gegenwärtigen sich die Objekte unserer Betrachtung ständig vor unseren Augen verändern, daß jene Distanz fehlt, durch die die Vergangenheit zu einem bereits fertigen Geschehenszusammenhang wird, und daß gewissermaßen ein Nachlaufen beim Verfolgen der Ergebnisse nötig ist, erweckt jenes typische Gefühl der Unsicherheit, das jeden befällt, der das an ihm vorbeiziehende Geschehen in eine systematisch wissenschaftliche Form bringen will.<sup>117</sup> Aber in einer noch viel schwierigeren Lage befindet sich der Politiker, der überdies noch aktiv handelnd in die Ereignisse eingreifen soll und daher mit der ganzen Schwere der Verantwortung für die von ihm getroffenen Entscheidungen belastet ist.

[248] Der Historiker und der Soziologe können, unter Voraussetzung der Kenntnis und der Anerkennung historischer Gesetze, nachträglich alle Erscheinungen mehr oder weniger gut in einen mehr oder weniger deutlichen Zusammenhang mit dem gesetzlichen Allgemeinablauf bringen. In Beziehung auf die Gegenwart ist es hingegen unmöglich, die Notwendigkeiten des Handelns in ihrer ununterbrochenen Abfolge, das heißt alle Einzelphasen als Reihe notwendig und gesetzlich zu setzender politischer Schritte einzusehen. Deshalb sagt Mannheim richtig: „Würde man den ganzen politischen Spielraum als durchrationalisiert denken, so gäbe man das Offensein dem günstigen Augenblick gegenüber auf. Der ‚Augenblick‘ aber bedeutet nichts anderes als jenes irrationale des *hic et nunc*, das jede Theorie durch ihre Tendenzen zum Allgemeinen verdeckt.“ Während nämlich der Theoretiker nach den gesetzlichen Ursachen eines bereits vollzogenen Ereignisses fragt, stellt der Politiker die Frage umgekehrt: Welche von mir zu setzende, aber dem Gegenstand entsprechende Wirkung ergibt sich aus der als objektiv geglaubten Erkenntnis bestimmter Zustände? Oder anders formuliert: Welche noch nicht verwirklichte Wirkung entspricht einer mir bekannten Ursache? Wäre das Begreifen der soziologischen Gesetzlichkeit nicht bloß als allgemeine, nur eine Tendenz ausdrückende, allerdings notwendige Entwicklungslinie gedacht, sondern als durchgehende, alle Glieder der Kausalreihe erfassende Theorie, dann wäre auch für die Zukunft das Handeln festgelegt, und der theoretisch [249] geschulte Politiker hätte nur zu tun, was ihm die Theorie befiehlt. Der Begriff der Bewährung des politischen Handelns wäre dann ein Begriff ohne Sinn, denn sie wäre von der Bewährung auf die Politik angewandten Theorie nicht unterscheidbar.

Die natürlichste Folge der Tatsache, daß die Theorie das Gegenwärtige und erst recht das künftige Geschehen nur der allgemeinsten Linie nach zu beschreiben und gesetzlich zu bestimmen vermag, sind besondere Schwierigkeiten für den Handelnden; denn dieser, als mitten im Flusse des Geschehens stehend, kann es rational nur unzulänglich deuten, und verstehen. In der einseitig rationalen Beurteilung des Gegenwärtigen übersteigen von vornherein die Ansprüche des politischen Denkens die Leistungsfähigkeit der Theorie, die wegen der bloßen Tendenzmäßigkeit ihrer Gesetze nicht sagen kann, welcher nächste politische Schritt getan werden muß, soll nicht gegen diese als richtig erkannten Gesetze verstoßen werden. Wie gerne würde man die wissenschaftliche Instanz um Rat befragen. So schreibt Benedetto Croce, daß die Verantwortung für diesen Willensakt und der Zweck der Entscheidung so schwer erscheine, daß wir immer wieder aus dem politischen Kampf bei Theorie und Wissenschaft Zuflucht suchen in der Hoffnung, diese könnten dem Handeln Bahnen weisen und mit feierlicher Autorität verkünden, „was zu tun“. Trotzdem kann die Theorie der Politik diesen Dienst nicht erweisen, sofern sie als rationalistische Theorie sich in undialektischer Weise der Politik gegenüberstellt und in [250] keine wesentliche, sondern nur in eine formale Beziehung zu ihr tritt.

Alles politische Handeln steht demnach – sofern es in eine bloß rational vorgestellte Beziehung zur Theorie tritt – notwendig auf dem schwankenden Boden der relativen Erkenntnismöglichkeit der Gegenwart. Dazu kommt, daß das – individual-psychologisch besehen – zum Erlebnis gewordene politische Wollen seinem ganzen Gehalt nach ein Produkt der sozialen Umwelt ist. Es tritt somit als Ideologie auf und verbleibt daher, trotz und wegen der Intensität der Einwirkung auf das Gefühlsleben des Subjekts, in starker Abhängigkeit von den vielfältigen ideologischen Momenten der Umwelt. Täglich und stündlich sieht sich das Individuum, ohne daß es ihm klar zum Bewußtsein kommt, vor die Entscheidung gestellt, zwischen den mächtig auf ihn einwirkenden sozialen und ideologischen Faktoren zu wählen und sich zwischen den ihnen zugehörigen Zielsetzungen zu entscheiden. Wenn man dies in Betracht zieht, enthüllt sich die Tragweite der Behauptung, daß es in der Politik praktisch niemals eindeutig bestimmbar ist, wie der nächste politische Schritt getan werden soll. Neben den erkenntnistheoretischen Charakter der Theorie, nur Tendenzen aufweisen zu können, stellt sich ihre subjektive Unbeständigkeit, die bedingt ist durch die objektive ideologische Situation, in die das Individuum hineingestellt ist. Dem Individuum steht kein zuverlässiges Mittel zur Verfügung, mit dessen Hilfe es kontrollieren könnte, ob nicht ihm unbekannte ideologische [251] Momente sein Streben (das auf die Erreichung einer Übereinstimmung von Realität und seiner Zielsetzung gerichtet ist) dermaßen trüben, daß Gegenteiliges erreicht wird.

Den vielfältigen Einwirkungen der Umwelt kann kein Individuum entgehen. Sie vollziehen sich vorerst in einer völlig unbewußten Weise. Bei genauerer Prüfung zeigt es sich, daß – trotz der allgemeinen Bestimmtheit der ideologischen Struktur der Individuen durch ihre Klassenzugehörigkeit – die allermeisten Menschen in ihrem Denken und Fühlen verschiedene, oft in krassem Widerspruch zueinander stehende Elemente entgegengesetzter Ideologien vereinigen. Das politisch denkende Subjekt steht bei jedem neu sich ihm offenbarenden Tatsachenzusammenhang immer wieder vor der ihm nicht bewußt gewordenen Möglichkeit, sich im Sinne der einen oder anderen Ideologie zu entscheiden. Zunächst einmal sieht sich das Individuum der ganzen Gesellschaft gegenübergestellt, wie Lukács einmal richtig bemerkt. Das ist die tiefste Wurzel der Irrationalität der politischen Geschehenssphäre, die allerdings überall da, wo die Theorie eine bedeutende Rolle zu spielen beginnt, nur sichtbar wird durch das Wissen, daß die Gesetze der Soziologie ebenfalls nur Tendenzen darstellen, sich nur auf die Allgemeinform der Entwicklung beziehen und der individuellen „Freiheit“ ein relativ breiter Aktionsraum belassen. Selbst in einer klassenlosen Gesellschaft mit einheitlicher Ausrichtung des gesellschaftlichen Willens auf gleiche Interessen der Individuen [252] wäre der nächste Schritt nicht für alle Menschen gleichermaßen erkennbar; und es ist nicht von ungefähr, daß schon Rousseau seine *volonté générale* immer nur als durch die Mehrheit und nicht durch die Gesamtheit vertreten ansah. Während aber im solidarischen Zustand der Gesellschaft der Grund dieser Unbestimmtheit ein bloß psychologischer ist, das heißt nur auf Irrtum beruhen kann, jedoch das für alle gleichgeltende gesellschaftliche Interesse die Tendenz zu einer gleichen Entscheidung aller erzeugt, der Irrende auch sich schadet, sobald seine Ansicht durchgedrungen ist, sind die Entscheidungen in der Klassengesellschaft immer im Sinne der einen oder der anderen Klasse und gegen andere Klassen wirksam. Sich irren, heißt auf dem Boden der Klassengesellschaft nichts anderes, als einem sozialen Zustand, den man im Grunde nicht wünscht und einer Ideologie, die man ablehnt, gedient zu haben.

Die ideologische Unbewußtheit kann, wie die Geschichte lehrt, von manchen Klassen und dem überwiegenden Teil der ihnen zugehörigen Individuen überwunden werden und muß es sogar in Zeiten des Aufeinanderprallens der Klassengegensätze. Das bedeutet aber nicht, daß hier das zu erreichende Ziel immer auch seinem wahren Wesen und seiner ideologischen Bedeutung nach erkannt sein muß, sondern nur, daß man sich ideologisch widerspruchlos für eine bestimmte, im Rahmen der Totalität der gesellschaftlichen Beziehungen gesetzlich wirksame Ideologie und ihrer Zielsetzung entschieden hat. [253] Die Gefahr eines Ideologiensynkretismus bleibt aber jederzeit bestehen, weil das Bekenntnis zu einem politischen Ideal und die tatsächliche ideologische Grundstimmung auseinanderfallen können und tatsächlich oft auseinanderfallen. Verfälschende, durch tausenderlei unbewußte Wünsche, Hemmungen und äußere Einflüsse geweckte Motive bestimmen das individuelle Verhalten, so daß eine Zielsetzung, äußerlich beibehalten, schon längst durch eine andere ersetzt sein kann. So kann

gerade das Moment der Berufung auf die „Tatsachen“ geeignetes Mittel sein, um diese Abwendung und Verfälschung gleichzeitig plausibel, wie auch nicht sichtbar werden zu lassen.

Diese drei Momente: der auf der Allgemeingesetzlichkeit der Wissenschaft begründete Umstand, über den notwendigen nächsten Schritt nicht belehren zu können; die ideologische Abhängigkeit der Individuen von den klassenmäßig differenzierten und ideologisch komplizierten Verhältnissen der sozialen Umwelt; und schließlich die aus diesen beiden Momenten resultierende Undurchführbarkeit des vom überwiegenden Teil der heutigen Politik gemachten Versuches, eine „richtige“ Politik auf der unmittelbaren Tatsächlichkeit des Geschehens zu tätigen, sind unvereinbar mit dem Anspruch der Politik, überlegtes und bewußtes, also rationales Handeln zu sein. Und dieser Anspruch besteht tatsächlich, denn in der Politik will eine Handlung nicht willkürlich, sondern als zwingende Notwendigkeit gesetzt sein. Wird aber allein aus den erwähnten Voraussetzungen ge-[254]handelt, dann wird diesem Anspruch nicht Rechnung getragen, die Politik wird sinnlos, weil sie auf einer vollständigen Relativität ihrer Ausgangsbasis beruht. Gerade wegen dieser erkenntnismäßigen Unzulänglichkeit der Grundlagen, auf denen sich das politische Leben bewegt, muß die sich von selbst aufdrängende Frage gestellt werden: Wie ist die Politik trotzdem möglich, wie läßt sie sich als ein ihre Triebhaftigkeit überwindendes, durch das Bewußtsein hindurchgehendes Menschenwerk verstehen? Ja, es stellt sich die Frage, ob nicht bei einer derart schwankenden Erkenntnisgrundlage das Selbstvertrauen des Politikers so stark erschüttert ist, daß jegliche Entschlußfähigkeit unmöglich wird. Diese Folgerung widerspricht aber der Erfahrung, im Gegenteil, es zeigt sich immer wieder, daß die Politiker nichts davon wissen wollen, ihr Handeln zeige mehr die Merkmale der Willkür und der Irrationalität als der rationalen Beweisbarkeit und Folgerichtigkeit. Wie ist dieser Widerspruch zu erklären? Ist er wirklich, ist er scheinbar?

Mit Absicht ist hier die Politik in ihrer Existenz für sich, abseits von ihrer Funktion im ideologischen Gesamtprozeß der Gesellschaft, dargestellt und in bewußter Anlehnung an die Methoden der bürgerlichen Wissenschaft nach rein rationalistischen Gesichtspunkten untersucht worden. Einerseits war das Widerspruchsvolle an dieser Methode nachzuweisen, andererseits war durch die unvermeidliche rationalistische Fragestellung – unvermeidlich, weil das rationalistische Denken gleichzeitig das erkennt-[255]nistheoretische Denken in sich schließt und eine notwendige Durchgangsstufe zum dialektischen darstellt – die dialektische Beantwortung vorzubereiten. Denn erst aus der dialektischen Totalbeziehung des ideologischen Bewußtseins der Gesellschaft wird man das Wesen der Politik ganz verstehen können. Aus der rationalistischen Einsicht in die „Unzulänglichkeit“ der Theorie und der Unauflösbarkeit der Theorie in Praxis stammt die Gegnerschaft, die der Reformismus und die bürgerliche Politik gegen die Theorie selbst hegen. Es stellt sich bei der dialektischen Behandlung des gleichen Problems jedoch heraus, daß der Vorwurf der Beschränktheit nicht die Theorie, sondern gerade jene Politik trifft, die von ihrer funktionellen Beziehung im Ganzen des ideologischen Prozesses, losgelöst, also ihrem eigenen Wesen entfremdet ist.

#### *b) Die Möglichkeit der Politik*

Die politischen Ziele, die sich der Mensch setzt, wählt er nicht frei, sondern sie drängen sich ihm auf aus einer sozialen Lage heraus. Die Entfaltung des im Stadiums des Entstehens noch unklaren Wollens zur bewußten und geschlossenen Zielidee kann auf mehr oder weniger naive oder wissenschaftliche, bewußte oder gefühlsmäßige Weise vor sich gehen. Aber einmal vorhanden, erfüllt das Ziel im politischen Denken eine besondere, eigenartige, jedoch entscheidende Aufgabe. Es begnügt sich nicht damit, [256] ein am Ende irgend einer gedachten Entwicklung kümmerlich wartender, einmal zu erreichender Endpunkt zu sein, sondern die Zielvorstellung, als Idee von dem später zu erreichenden Zustand, schwingt sich – indem es in allem politischen Bewußtsein unnachsichtlich und in jedem Augenblick die politischen Vorstellungen gestaltet und sich anpaßt – zum grundlegend mitbestimmenden Faktor im politischen Denken und Wollen auf. Dieser entscheidende Einfluß der Zielvorstellung auf das politische Denken besteht darin, daß sie nunmehr die Zustände, die zum Anlaß eines bestimmten politischen Verhaltens genommen werden, im Prozesse des gedanklichen Begreifens dieser Umstände so erscheinen läßt, wie es der jeweiligen wirklichen Klassenzugehörigkeit entspricht. Dadurch wird den Erscheinungen jeder Schein der Zweideutigkeit, der ihnen noch in der rein rationalen

Überlegung anhaftet, genommen, und das Bewußtsein von der Unzulänglichkeit des politischen Denkens kommt gar nicht erst auf. Wie das Wollen im Individuum die Empfindung der Freiheit, so erzeugt die Zielvorstellung die Empfindung der Sicherheit; aber wie die Freiheit aufgehoben wird durch die Kausalität, so die Sicherheit durch die Abhängigkeit des Subjekts von der qualitativen Zwitterhaftigkeit der sozialen Ordnung. Wie dort das Gefühl der Freiheit, bleibt hier nur das Gefühl der Sicherheit.

Das wirkliche Handeln der Menschen wird bestimmt durch die jeweilige soziale und ideologische Situation, von der sie sich immer in Abhängigkeit [257] befinden, und nicht durch ihr Lippenbekenntnis zu diesem oder jenem Ziel. Da aber die Zielvorstellung ein unerlässliches Element in jedem praktisch-politischen Verhalten bleibt, jedoch ein Bekenntnis zu einem Ziel erfolgen kann, das der Klassenzugehörigkeit des Trägers dieser Zielvorstellung widerspricht, so besagt das nichts anderes, als daß in diesem Falle die vorgegebene und die wirkliche, das Handeln wahrhaft bestimmende Zielidee auseinanderfallen. Es kommt also beim Verstehen der Rolle, die die Zielvorstellung für das politische Denken hat, nicht auf die vermeintliche, sondern auf die wirkliche, dem sozialen Sein entsprechende Zielidee an: Wahre Zielvorstellung und Seinslage entsprechen einander, sind immer identisch. Nur wo „richtiges Bewußtsein“ vorliegt, das heißt, wo eine Klasse sich selber und damit die ganze Gesellschaft erkennen kann, wird das vorgegebene mit dem wirklichen Ziel zusammenfallen, wird die Identität von Sein und Wollen der betreffenden Klasse zum Bewußtsein kommen. Für die Träger des „falschen“ Bewußtseins wird sich das Ziel dem Sein entgegenstellen und als ethisches Sollen freiwollender Individuen erlebt.

Wie ist aber Politik trotz der so starken Momente der Unsicherheit doch möglich? Erweist sich nicht diese Unsicherheit als Schein, sobald der ganze Mensch, und zwar in seiner Eigenschaft als vergesellschaftetes Wesen, in Betracht gezogen wird? In diesem Falle ist der Mensch ein Wesen, zu dem nicht nur die rationale Denktätigkeit, sondern auch die Ausrichtung auf etwas Gewolltes, erst zu verwirk-[258]lichendes Sollensmäßiges, ein Ziel, gehört. Aber auch umgekehrt stellt sich die Sicherheit als Schein heraus, sobald mit ihr Sicherheit des Handelns im Sinne eines politischen Bekenntnisses und nicht im Sinne der bloßen Empfindung der Sicherheit gemeint wird.

Der Vorgang des Rückwirkens der Zielidee auf das politische Verhalten verliert sofort das Aussehen von etwas Geheimnisvollen, sobald das Wesen der Willensaktion und ihrer Funktion in der einheitlich und ungeteilt aufgefaßten vergesellschafteten Persönlichkeit klargestellt ist. Durch das erkenntnistheoretische Zurückgehen auf die Wesensart des Bewußtseins gelangt man zur Scheidung von Wollen und Geschehen, von kausalbedingtem und normativem Verhalten, und aus dieser erkenntnistheoretisch unbestreitbaren Tatsache hat man die Schlußfolgerung zu ziehen versucht, daß der Mensch konsequent nur als normatives Geschöpf begreifbar sei. Den entgegengesetzten, aber ebenso einseitigen Standpunkt nimmt der mechanische Materialismus ein, der nur die kausale Bestimmtheit bemerkt und das Normative vernachlässigt. Da der Mensch in der Auffassung der Normtheoretiker gleichsam frei schwebt, eine kausale Bedingtheit und daher eine strenge Abhängigkeit von der gesellschaftlichen Umgebung nicht kennt, hebt er sich als Gesellschaftswesen auf, wie auch umgekehrt eine einseitig kausale, mechanistische Betrachtung niemals zum vollen Begreifen des Menschen als bewußtseinsbegabtem Wesens gelangt. In beiden Fällen wird übersehen, daß der Widerspruch zwischen Kausalität und normativer Verhaltensweise dialektisch sich auflöst, indem die durch das Denken hindurchgehende kausale Einwirkung das Wollen dahin bestimmt, daß der Mensch sich nur solche Ziele „frei“, das heißt, mit Hilfe eines Willensentschlusses setzt, die sich dem realen Kausalzusammenhang widerspruchlos einordnen lassen. Wiederum kommt es hier nicht darauf an, ob er das Wesen dieser Ziele erkennt oder nicht, sondern nur darauf, daß die vom Menschen wirklich verfolgte Zielrichtung dem kausalen Ablauf zuordenbar ist, in die historische Gesetzlichkeit eingeordnet werden kann. Damit ist die scheinbar gestörte Einheit der Persönlichkeit wiederhergestellt. Die Zielideen der Menschen gestalten sich durch das kausalbedingte Denken hindurch. Umgekehrt wirkt das zielgerichtete Wollen zwar nicht auf das kausale Geschehen (denn es ist selber ein Funktionselement dieses Geschehens) jedoch auf das Bewußtsein davon. Und dieses, mag es falsch oder richtig sein, wird immer derart von der Zielvorstellung gestaltet, daß es zum bewußten Faktor der Geschichte

wird, dessen Aufgabe eben darin besteht, die sozialen und kausalen Bestimmtheiten des Geschehens praktisch möglich zu machen, zu vollziehen. Das Ziel kann nur enthalten, was im Geschichtsprozeß bereits entwickelt vorhanden ist, und der Prozeß kann nur dorthin führen, wohin das Ziel weist. Ein Widerspruch ist nur im falschen Bewußtsein der Menschen, aber nicht in der Realität selber möglich.

Damit rückt das, was man als „Tatsache“ zu be-[260]zeichnen pflegt, in ein neues Licht. Schon das Wissen von der Seinsgebundenheit des wissenschaftlichen Denkens macht ersichtlich, daß das „Material“ der wissenschaftlichen Arbeit erzeugt werden muß, daß es also Material schlechthin nicht gibt. Was für die Wissenschaft das Material, ist für die Politik die Tatsache. In der Politik, in der neben dem Einfluß der Vorstellungen, die man sich von der Wirklichkeit macht, noch der Einfluß der Zielsetzung hinzukommt, kann die Tatsache noch viel weniger Tatsache schlechthin sein. Darf das Streben nach Objektivität nicht zu einer naiven Auffassung von der Objektivität werden, so enthält andererseits die Vorstellung der „Unvoreingenommenheit“ gegenüber den Tatsachen doch einen notwendigen, aller denkenden Verarbeitung der Erfahrung vorausgehenden Als-ob-Standpunkt, dessen Aufgabe darin besteht, zu verhindern, daß konstruktive, die Erfahrung schon von vornherein verzerrende Ideen an sie herangetragen werden. Aber ein für sich bestehendes Tatsachenmaterial, das man nur einzufangen hat, gibt es nicht. Denn schon die einfachste, aus der unendlichen Vielfalt der sozialen Welt herausgehobene empirische Feststellung enthält, so man sie mit lebendigem Inhalt füllt, bereits einen Standpunkt: Das bloße Aussprechen des Namens Napoleon löst bei verschiedenen Menschen ganz verschiedene Vorstellungen aus, und selbst die genaueste Beschreibung dieser Gestalt kann nicht verhindern, daß sich in den Köpfen verschiedene Bilder ergeben.

Demnach sind das Material des Wissenschaftlers [261] wie die Tatsachen des Politikers ideologische Wesenheiten, mögen sie auch an sich, in ihrem Sosein, den Eindruck erwecken, einfache, ideologiefreie Feststellungen zu sein. Sofern sie aber in der Form der Aneinanderreihung von Daten und einfachen Geschehnissen vermittelt werden, haben sie kein Gesicht und bedeuten für jeden Menschen etwas anderes; sie werden also erst recht zum Spielball ideologischer Willkür. Denn die Sammlung von Einzelheiten und das Festhalten des äußerlich Beschreibbaren machen noch nicht die ganze Realität aus, im Gegenteil, sie stellen eine Art der Entfernung von ihr dar, die Schaffung einer künstlichen, weil erst vom Denken zu überwindenden Distanz, von der aus das wirkliche reale Geschehen gedanklich reproduziert und angeeignet werden muß. Von der Perspektive des totalen historischen Geschehens ist die bloße Anhäufung empirischer Fakten, so etwa als Sammlung und Ordnung von Dokumenten, sinnentleertes Material, das heißt, noch nicht Material im eigentlichen Sinne, sondern bestenfalls technischer, aber nicht logischer Anfang für die Wissenschaft. Mit Recht macht sich einmal Max Weber über jene allerdings unentbehrlichen Gelehrten lustig, die in mühseliger Archivarbeit ein Leben lang das zusammentragen, was das „Material“ der wissenschaftlichen Arbeit ausmacht. Dieses Material muß aber von den produktiven Wissenschaftlern seinem Sinne nach geklärt, geformt, in die Realität eingeordnet werden, es muß nochmals, diesmal als wirkliches Material, erzeugt werden. Mit andern Worten: es [262] muß die Realität in Material zerlegt werden, bevor diese Realität aus dem Material als geschlossenes Ganzes begriffen werden kann. Daher ist zwar das Material Ausgangspunkt für dieses Begreifen, gleichzeitig jedoch auch Resultat.

Der Weg der Erzeugung des Materials wie des Begreifens der Tatsachen besteht in ihrer Einordnung in die Totalität des Geschehens. Für das dialektische Denken ist die Totalität Ausgangspunkt, für das rationale Denken Resultat. Daher bedeutet die „Tatsache“ für die Dialektik etwas anderes als für den Rationalismus. Für diesen sprechen die Tatsachen für sich. Aus ihrer Reihung ergibt sich der allgemeine gesetzliche Zusammenhang, aber nur insofern, als er für viele Geschehensreihen gilt, die unter ein Gesetz gebracht werden können. So kann beispielsweise eine gewisse historische Abfolge verschiedener Herrschaftssysteme erst bei ihrer Geltung für viele Länder als Gesetz aufgefaßt werden. Bei mehrfachem Nichteintreffen dieser Reihenfolge, sei es durch zeitliches oder historisches Überspringen einer dieser Gesellschaftsformen, oder durch das Eintreten einer neuen, im Gesetz nicht vorgesehenen, nimmt der Rationalist an, daß dieses Gesetz falsch sei, also nicht mehr Ausdruck der wahren Realität sein könne. Das Entstehen der Epochen auseinander wird mit Hilfe nachträglicher Vergleichung und Ableitung erklärt.

Im Gegensatz dazu leitet das dialektische Gesetz sich aus gewissen Grundbedingungen der gesellschaftlichen Existenz durch immanent-logische Ent-[263]faltung der in ihnen ausgedrückten Beziehungen ab; es resultiert gleichsam selbständig aus den vorgefundenen Prämissen. Ein solches Gesetz kann nur eine allgemeine Entwicklungstendenz bezeichnen, deren Gesetzescharakter darin liegt, daß sie sich trotz möglicher und nicht in allen Einzelheiten voraussehbarer Ablenkungen und Komplizierungen schließlich doch durchsetzt. Das dialektische Gesetz ist gerade wegen seiner Herkunft von der Einsicht in die empirischen Grundbeziehungen einer Totalität immer nur Gesetz einer solchen Totalität – im Sinne der Soziologie: der Gesellschaftsordnung – und die in ihm nicht inbegriffenen, im konkreten Prozeß der Geschichte auftretenden neuen Erscheinungen müssen, soll das Gesetz als richtig gelten können, ihm widerspruchlos einordenbar sein, sie müssen als Momente der gesetzlichen Entwicklung verstanden werden können. Eine historische Erscheinung, eine Tatsache wird nur dann das dialektische Gesetz in seiner Geltung widerlegen, wenn sie nicht nur die aus den Grundbedingungen, den Strukturelementen abgeleitete gesetzliche Entwicklung unterbricht, sondern überdies endgültig auf ein anderes, dem Gesetzesinhalt fremdes Geleise drängt.

Tatsachen im gewöhnlichen Sinne, wie sie sich dem nur in seiner Einbildung unbefangenen Beschauer als reine Tatsachen aufdrängen, sind in Wahrheit bereits ideologisch gefärbte Bilder. Und diese Bilder, weil sie den Charakter der selbstverständlichen Tatsächlichkeit durch das im ideologischen Denken vollbrachten Herausgerissensein aus [264] dem Zusammenhang des ganzen Geschehens erhalten haben, müssen zuerst durch Wiedereinordnung in dieses Geschehen ihres Scheines der Tatsächlichkeit entkleidet und als Momente reproduziert werden. Wie beim wissenschaftlichen Material, fällt auch bei der Politik die Tatsache als Ausgangspunkt der Betrachtung mit ihrer Erzeugung zusammen. Für einen reiferen, dialektischen Standpunkt ergibt sich daraus die unvermeidliche Konsequenz, beide Erzeugungsarten zu identifizieren. Dies bedeutet im Bereiche des Politischen aber nichts anderes als: Verwissenschaftlichung des politischen Denkens durch Aneignung der in der Wissenschaft entwickelten Methode des Totalitätsdenkens. Während die Erzeugung des Materials der Wissenschaft jedoch nur eine Bedingtheit kennt: die der Gebundenheit an das soziale Sein, unterliegt die Erzeugung der Tatsachen in der Sphäre des politischen Handelns noch der unmittelbaren Beeinflussung durch die Zielidee; der Unterschied ist allerdings nur formaler, nicht sachlicher, erkenntnismäßiger Natur, denn es sind Sein und Sollen, Geschehen und Ziel ja identisch. Das bedeutet, daß wegen ihrer Identität Sein und Zielgerichtetheit einer Klasse nur verschiedene Wege für das Hervorbringen des ideologischen Bewußtseins darstellen können; auf dem Wege der direkten Beeinflussung durch das Sein wird das rationale, das wissenschaftliche – auf dem Umwege der Einwirkung der Zielidee wird das politische Bewußtsein erzeugt. Da aber jede Zielvorstellung selber bereits Ideologie, also ideologischer Ausdruck [265] eines bestimmten Seins ist, das heißt, sie dem gleichen Sein entspringt wie die rationale Ideologie, sind politisches und rationales Bewußtsein identisch. Der konkrete Prozeß der Erzeugung der ganzen Ideologie einer Klasse geht demnach so vor sich, daß im ersten Akt – hier ist nur vom bereits ausgebildeten Bewußtsein einer Klasse die Rede – mit Hilfe der rationalen Überlegung die vorerst nur keimhaft und gefühlsmäßig vorhandene Zielvorstellung ins volle Bewußtsein gehoben wird, und im zweiten Akt auf dem Wege der Rückwirkung der einmal herausgebildeten Zielidee die Lücken, die die rationaltheoretische Betrachtungsweise naturgemäß enthält, geschlossen werden. Es verschmilzt die rationale Ideologie mit der Zielidee zur politischen Ideologie, wodurch sie zu praktischer Bedeutung gelangt. Auf dem Boden des Politischen erfüllt sich daher der Sinn des ideologischen Seins der Gesellschaft, und es verliert die Theorie das nur in der rationalistischen Entstellung ihr anhaftende – in der dialektischen Beziehung der Wirklichkeit nicht vorhandene – Gesicht des Spielerischen und praktisch Wertlosen, während umgekehrt die Praxis sich als nur die eine Seite im ideologischen Gesamtprozeß der Gesellschaft herausstellt.

Zu Recht darf daher angenommen werden, daß die Tatsache keine letzte aus sich selbst verständliche Gegebenheit darstellt, sondern der Ableitung aus dem Gesamtzusammenhang des Geschehens bedarf, durch die sie erst wirklich zur Tatsache wird. Die nackte, sture Tatsache hat nur insofern auch Be-[266]deutung für das Denken, als der menschliche Geist irgendwo den Anfangspunkt setzen muß. Da aber die Tatsache in dieser Form nur technischer Anfang ist, ihrem Inhalt nach bereits ideologisches Produkt, ist sie wiederum kein Anfang, sondern muß erst auf dem Wege der Zurückversetzung in den

historischen Gesamtprozeß, aus dem sie stammt, als Tatsache reproduziert werden. Aber auch das Ganze des Geschehens ist nicht einfach vorhanden, sondern muß erzeugt werden, wenngleich es durch die Beziehung seiner Elemente, durch die Strukturerscheinungen relativ gegeben und daher relativer Anfang ist. Der wahre Anfang für das rationale wie auch für das politische Denken liegt im Wissen von der Anfangslosigkeit, im Begreifen der Notwendigkeit der Dialektik für alle historische Erkenntnis. Wird dies übersehen, so wird man leicht zum Opfer einer unkritischen Anbetung alles dessen „was ist“, nur deshalb, weil „es ist“, zum Tatsachenfetischisten, der in der Erscheinung, in der äußerlichen Gestalt der Tatsachen, das Wesen der Dinge, den Inbegriff aller Wahrheit zu erblicken glaubt. Damit fällt man auf die naivste Form des Denkens, und zwar auf die des theoretisch und politisch unbewußten, nur instinktiv dem äußeren Schein der Ereignisse folgenden Alltagsmenschen zurück, woran eine noch so „wissenschaftliche“ Sprache und Gedankenführung nichts ändert.

Einen markanten Vertreter dieser Richtung findet man in Hendrik de Man, der in seinem hier bereits erwähnten Werk „Zur Psychologie des Sozialismus“ [267] sich dauernd bemüht, aus der Nichtübereinstimmung zwischen der Theorie und den „Tatsachen“ die Fehlerhaftigkeit des ganzen theoretischen Gebäudes des „Historischen Materialismus“ nachzuweisen. Er bemerkt dabei nicht, daß sein extremer Antirationalismus allein durch die so gestellte Frage in extremen Rationalismus umschlagen muß. De Man vermeint allen Ernstes, die von ihm bekämpfte Theorie tödlich getroffen zu haben, wenn er eine ganze Reihe von sogenannten „Tatsachen“ aus der Geschichte des Sozialismus zusammenträgt, die in Widerspruch zu den Anforderungen stehen, die die sozialistische Theorie an die Arbeiterbewegung gestellt hat<sup>118</sup>. Und so ergibt sich ein ständiges Abbröckeln und Zusammenbrechen der marxistischen Theorie, und das Streben „wissenschaftlich zu denken und zugleich der Praxis zu dienen“, zwingt ihn dazu, „täglich neue Tatsachen anzuerkennen, die ganz anderer Art sind als die, worauf der Marxismus ursprünglich sein Denksystem aufgebaut hatte.“ Diese Vergötterung des „gesunden Tatsachensinnes“ ist besonders beachtenswert, wenn man bedenkt, daß es hier nicht um eine bloße Diskussion über die Wertung der Tatsachen geht, sondern um eine dem dialektischen Denken gerade entgegengesetzte Betrachtungsweise, die unter der Maske der Anwendung „modernster“ wissenschaftlicher Einsichten eine bereits überwundene Methode der Soziologie neu zu begründen versucht. Politisch gesehen, handelt es sich zudem um nichts anderes als um den konsequenten Versuch einer theoreti-[268]schen Fundierung des Opportunismus und der Tagespolitik.

Es gehört zum Wesen des Opportunismus, über die äußeren Erscheinungen der „Tatsachen“ ihren inneren Zusammenhang mit anderen Erscheinungen nicht zu sehen und daher die wahre Bedeutung solcher Tatsachen nicht zu erkennen. De Man spricht nur aus, was der Opportunismus aller Länder immer schon gedacht und getan hat: „Unsere Zeit versucht ein Weltbild zu bauen, das statt auf der mittelbaren Erfahrung der begrifflichen Welt, auf der unmittelbaren Erfahrung der realen Welt des Empfindens und Wollens beruht.“ Stellt man die Frage nach der Bedeutung einer solchen unmittelbaren Erfahrung, wie sie de Man vorschwebt, so ergibt sich nur eine Antwort und Folgerung: Verzicht auf das Ziel, die soziale Welt dem wissenschaftlichen Denken verständlich zu machen. Aber nicht einmal die Konsequenz der Abwendung vom Erkennen überhaupt ist dadurch gegeben, sondern es wird nur der Weg frei gemacht für eine Form der Erkenntnis, die gar keine mehr ist, denn sie wäre allein auf den subjektiven Empfindungen und der willensmäßigen Reaktion auf eben diese Empfindungen begründet. Abgesehen davon, daß auch eine solche Denkweise nicht völlig auf die Begrifflichkeit verzichten kann, unterscheidet sie sich vom rationalen Denken nur dadurch, daß sie wegen des starken Vertrauens zur Empfindung und zur unmittelbaren Reaktion des Willens noch viel weniger über das Haftenbleiben am ideologischen Schein der Dinge hinauskommt.

[269] Die de Mansche Berufung auf den „Tatsachensinn“ bedeutet sachlich nichts anderes als das Bekenntnis zu einer Soziologie der Oberfläche, woran das Sichstellen auf den methodischen Boden der Tiefenpsychologie nichts ändert.

### c) *Die Theorie Sorels*

Georges Sorels Standpunkt ist in erster Linie charakterisiert durch seine Gegnerschaft gegen allen Intellektualismus. Die Lebendigkeit und Unabhängigkeit seiner Phantasie, die ihm zu so manchem



glücklichen Einfall verholpen hat, hindert ihn aber nicht daran, in undialektischer Weise die Bedeutung der Theorie zu verkennen und das Problem der Rolle der Zielvorstellung im politischen Denken rationalistisch zu lösen. Dies ist umso bemerkenswerter, als Sorel allem Rationalismus feind und der bewußten rationalen Vorstellung eine geringe, der impulsiven Ideologie dagegen eine entscheidende Rolle einzuräumen geneigt ist. Sorels berühmte Mythos-Theorie ist daher inhaltlich zwar antirationalistisch aufgefaßt, methodisch jedoch ein Produkt der rationalistischen Losreißung des politischen Zieles von dessen rationalen Begründung; sie ist ein Resultat der Unfähigkeit, die gesellschaftliche Ideologie total, mit andern Worten: ihre Erscheinungsweisen als Theorie und Politik dialektisch aus der Totalität des gesellschaftlichen Seins zu begreifen und so ihre dialektische Beziehung innerhalb dieses Seins zu erkennen.

[270] Für Sorel ist das Ziel eine mit Kampfbildern erfüllte Vorstellung über den zukünftigen Verlauf der Auseinandersetzungen zwischen den feindlichen Klassen, eine Idee, die keinerlei reale Bedeutung besitzt, außer der, anfeuernd auf die Kämpfenden zu wirken und ihnen die nötige Siegesgewißheit zu verleihen. „Die Menschen“, so schreibt er in seinen wichtigen „Reflexions sur la Violence“, „die an den großen, sozialen Bewegungen teilnehmen, stellen sich ihre bevorstehenden Handlungen in Gestalt von Schlachtbildern vor, die den Triumph ihrer Sache sichern. Ich schlage vor, diese Bildungen, deren Kenntnis für den Historiker von sehr hoher Bedeutung ist, als Mythen zu bezeichnen ... Ich wollte zeigen, daß man nicht versuchen darf, derartige Systeme von Bildern zu analysieren, sowie man eine Sache in ihre Bestandteile zerlegt, daß man sie vielmehr als ein Ganzes historischer Kräfte nehmen und sich insbesondere davor hüten muß, die nachher vollzogenen Taten mit den Vorstellungen zu vergleichen, die vor der Handlung gegolten hatten.“ Es ist also eine bloß eingebildete, bloß aus der Phantasie in die Zukunft versetzte Kampf- und Zielvorstellung, die jedem sozialen Kampfe vorschwebt, die aber im Augenblick der Entscheidung in nichts zerfliegt. Auch in der Vorstellung des „Historischen Materialismus“ hat die Zielidee zum Teil eine ähnliche Funktion wie bei Sorel, indem sie den Kämpfenden zum Ausgangspunkt und Ansporn in ihrem Handeln dient, aber sie ist nicht bloß „Mythos“, nicht bloß Einbildung, sondern durch rationale Überlegung zu [271] gewinnende allgemeine Vorausbestimmung des historischen Ablaufs. Die Zielsetzung im Sinne dieser Auffassung ist in jedem Falle – nur bei Klassen mit falschem Bewußtsein inhaltlich nicht erkannte, im richtigen Bewußtsein jedoch voll erkannte – gedankliche Vorwegnahme der geschichtlichen Entwicklung. Was Sorel übersieht, das ist mehreres: Erstens werden geschichtlich fortschrittliche Klassen das ihnen vorschwebende Ziel immer erreichen, wenn auch das Bewußtsein von diesem Ziel die Form ideologischer Verklärung annimmt; was vom Soziologen verglichen werden muß, sind das wirkliche Zieldenken einer Klasse und der konkrete Prozeß, aber nicht das ideologische Gewand, in das sich die Zielsetzung kleidet. Nur eine solche Vergleichung ist soziologisch sinnvoll. Zweitens hat Sorel die prinzipielle Möglichkeit der Entwicklung eines richtigen Bewußtseins und damit der Übereinstimmung der Zielidee und wirklichem geschichtlichen Verlauf nicht in Erwägung gezogen; die für die Gegenwart wichtigste Fragestellung hat er somit unbeachtet gelassen: die Fragestellung nach der gegenüber aller bisherigen Geschichte prinzipiell neuartigen Funktion des Proletariats. Auf dem Boden des richtigen Bewußtseins dieser Klasse verschiebt sich das Moment der „Irrationalität“ vom Erkennen ins Handeln selbst; es entsteht ein Moment der Zufälligkeit dadurch, daß das Erkennen dem Handeln einen „freien“ Spielraum beläßt. Und zudem erweist es sich, daß diese „Freiheit“ sich im dialektischen Zusammenspiel von Zielidee und Ratio wieder auf-[272]hebt, das Moment der Willkür und der Unsicherheit in ein Moment des streng gesetzlichen Ablaufs der Geschichte umschlägt, sobald das ideologische Geschehen in seiner Totalität betrachtet wird. So steht die Auffassung des „Historischen Materialismus“ in scharfem Gegensatz zu Sorels Ideen, in denen die Gesellschaftstheorie und besonders ihren praktischen Wert sehr gering eingeschätzt werden. Denn für den Marxisten ist es gerade die auf rationalem und mit der Entwicklung des menschlichen Denkens immer mehr auf wissenschaftlichem Wege gefundene Zielsetzung, die als ständiger Kontrollfaktor des praktischen Handelns den Irrationalismus zu überwinden geeignet ist.

[273]

## 2. DIE BEWUSSTSEINSTUFEN

### a) *Richtiges und „falsches“ Bewußtsein*

In der Zeit des 17. und 18. Jahrhunderts vor allem waren die bedeutenden bürgerlichen Denker vom Drange der Aufdeckung der wahren Zusammenhänge der Gesellschaft, ihrer Gesetze und ihrer Widersprüche beseelt, und sie waren erfüllt von der Aufgabe, den antagonistischen und widerspruchsvollen Charakter der sie umgebenden gesellschaftlichen Zustände zu erkennen. Ihr Kampf gegen Feudalismus und Absolutismus war nichts anderes als ein Ringen um den Sturz der alten und die Errichtung einer neuen Welt. Ihre Wissenschaft erreichte eine ungeahnte Blüte, und universale Denker vermochten ihr eine Basis zu geben, die der Theologie entraten konnte.

Aber trotz ihrer vehementen Tendenz zur Wahrheit, die die Charakteristik ihrer revolutionären Epoche ist, ist eben diese bürgerliche Wissenschaft nicht zu einer umfassenden und wirklichen Erkenntnis der Gesellschaft gelangt, weil die Voraussetzung für ein solches Erkennen, nämlich das Moment der [274] Selbsterkenntnis der bürgerlichen Klasse, noch fehlte. Entgegen den großen und ernsthaften Bemühungen um Aufdeckung der realen Gesetzlichkeit der Geschichte entstand keine Ideologie im Sinne richtiger wissenschaftlicher Erkenntnis: die bürgerliche Ideologie war und blieb „falsches“ Bewußtsein. Der revolutionäre Elan des jungen Bürgertums mußte, wollte er erfolgreich sein, den Glauben an die menscheitsbeglückende Mission der neuen Bewegung in den Mittelpunkt allen Denkens stellen, der Kampf mußte im Namen aller, der ganzen Menschheit, geführt werden. Da dieser Kampf zwar, historisch gesehen, ein fortschrittlicher gewesen ist, aber im Gegensatz zum Bilde, das man sich von seinem Gehalt machte, einem besonderen Klasseninteresse, dem Klasseninteresse des Bürgertums, entsprang, das – seinem Wesen und seiner historischen Funktion nach – andere Klassen aus der vollen sozialen Gleichberechtigung ausschließen mußte, ergab sich unweigerlich der Umstand, daß sich das in allen sozialen Auseinandersetzungen bedeutungsvolle Ideal der Menschheitlichkeit als eine das bürgerliche Denken verklärende Hülle um die im Kampfe gegen den Feudalismus revolutionäre Ideologie breitete. So erklärt sich der Doppelcharakter der bürgerlichen Ideologie in der Zeit vor der Französischen Revolution. Wie gegen den Feudalismus und seine Ausläufer das bürgerliche Denken tieferschürfend, kritisch, unerschrocken und im einzelnen sogar in hohem Maße klarblickend ist, so ist im Erkennen des Wesens der bürgerlichen Klasse [275] selbst (das heißt überall dort, wo die Frage des bürgerlichen Eigentums und der Gleichheit der Klassen nicht bloß formal-rechtlich, sondern grundsätzlich aufgeworfen wird) unklar, verworren und unsicher<sup>119</sup>.

Diese Doppelgesichtigkeit der bürgerlichen Ideologie in der Zeit des Aufstiegs der bürgerlichen Klasse verhinderte im stärksten Maße, zum wirklich richtigen Begreifen der Gesellschaft vorzudringen; die Dialektik als Wissenschaft – das heißt, eine Denkweise, in der die reale Gesetzlichkeit der Geschichte sich selbst erfaßt, in der Denken und Sein identisch werden – wurde nicht zu Ende entwickelt. Die Stelle der Dialektik nahm der Rationalismus ein, der, sich in den Naturwissenschaften beispiellos bewährend, als Methode der Zergliederung und Zerteilung der Phänomene den Bedürfnissen der bürgerlichen ideologischen Situation am besten entsprach.

Aber nicht nur entsprach in der Produktion das rechnerische, zergliedernde Prinzip des Auseinanderlegens des Einheitlichen der kapitalistischen Arbeitsteilung, rein ideologisch besehen wird der Rationalismus zur schärfsten Waffe im Kampfe gegen das theologisch-feudale Weltbild, wie auch zum Mittel der Konstruktion programmatischer Entwürfe, die für das bürgerliche Zeitalter unerlässlich gewesen sind<sup>120</sup>. Der Rationalismus ist in der Zeit der bürgerlichen Revolutionierung der Welt vor allem die – allerdings in sich widerspruchsvolle – Denkform, mit deren Hilfe das kämpfende Bürgertum den widerspruchsvollen Charakter der damaligen ge-[276]gesellschaftlichen Zustände erkennt; wenn auch deren dialektischer Charakter hie und da erahnt wurde, so konnte aber, kraft der historischen Situation, dieser nicht ins volle Bewußtsein gehoben werden. Erst als das Bürgertum seinen revolutionären Kampf grundsätzlich vollendet hatte und als Folge des gewaltigen Umsturzes die alten Sicherungen sich auflösten und alles ins Fließen kam, entsteht die Hegelsche Dialektik in der ihr notwendig eigenen, noch bürgerlichen, das heißt metaphysischen Verkleidung. Sie verschwindet jedoch während der Epoche der Stabilisierung der bürgerlichen Welt aus dem bürgerlichen Bewußtsein und

tritt, gerade wegen ihres „unstabilen“ Gehaltes in den Dienst neuentstehender Bewegungen, in den Dienst einer neuen Klasse. Im bürgerlichen Bewußtsein selbst tritt wieder der Rationalismus in sein uneingeschränktes Recht. Dieser aber macht auch eine Wandlung durch.

Solange das rationalistische Denken revolutionär war und gegen die abstrakte Metaphysik der feudalen Scholastik Sturm lief, erfüllte es eine enthüllende Funktion. Das Hauptmittel dieser enthüllenden Tätigkeit war die „Vernunft“. Sie war es, die eine veraltete Phraseologie als leeren Schein entlarvte und ihr die Vernunftwahrheiten entgegenstellte. Allerdings kümmerte sich die Ratio nur insoweit um die Tatsachen, als diese ihr dienlich waren. Noch unfähig, in allen Tatsachen notwendige und gesetzliche Elemente eines naturgemäß antagonistischen und daher auch die, für sich besehen, hemmenden Erscheinungen einschließenden Fortschreitens [277] der Weltgeschichte zu erkennen, produzierte der Rationalismus mit Hilfe des Dogmas der Vernunftkenntnis jene Tatsachen, deren er zur Begründung eines neuen Weltbildes bedurfte. Auf diese Weise überwand der revolutionäre Rationalismus die in seiner Methode begründete Schranke für das Begreifen des Wesens der Erscheinungen: an die Stelle der Erkenntnis dieses Wesens trat einfach der Vernunftgrund. Erst mit dem Wandel der historischen Funktion des Rationalismus im stabil gewordenen Liberalismus des 19. Jahrhunderts wird die Tätigkeit der Vernunft durch den gemeinen Tatsachensinn verdrängt, wird an die Stelle des kritischen und analysierenden Vernunftschlusses der sogenannte „gesunde Menschenverstand“ gesetzt. Jetzt erst wird alles, was ist, nicht mehr an Vernunftgründen gemessen, sondern einfach deshalb, weil es ist, als richtig angesprochen und im Positivismus bekommt schließlich der Standpunkt des „gesunden Menschenverstandes“ seine wissenschaftlich-systematische Begründung. Vorsichtig wird die vollzogene Abwendung des bürgerlichen Denkens von der Revolution durch eine rein evolutionäre Entwicklungsideologie verdeckt.

Theoretisch äußert sich diese Wendung in der seit dem Positivismus immer mehr sich verbreitenden Ansicht, daß nicht von einem wissenschaftlich unbeweisbaren Fortschritt, sondern (wie bereits bei Spencer) nur von „Entwicklung“ gesprochen werden dürfe. Schon Engels sah sich veranlaßt, diese These zurückzuweisen. Unter den modernen „Entwicklungs“-Theoretikern steht Max Weber in vorderster Reihe. Der Sinn der erwähnten, scheinbar nur terminologischen Veränderung ist der, die wesenhafte Veränderung in der Geschichte zu leugnen. Sachlich dient diesem Zwecke der theoretische Formalismus, der hinwegsieht über alle Fragen der Klassenbeziehung, des Mißbrauchs des Menschen durch den Menschen, des Prozesses der Ent- und Vermenschlichung und der Beurteilung der Geschichte nach dem Gesichtspunkt der Erzeugung des Menschen als Menschen auf immer höherer Stufe seines Menschseins. Der Prozeß der Vermenschlichung läßt sich nur unter den Begriff des Fortschritts, und nicht unter den der Entwicklung subsumieren. Nicht immer offensichtlich, aber ihrem Wesen nach apologetisch, sind aus diesem Grunde die Entwicklungstheorien des Positivismus formalistisch gefaßt; seine Gesetze sind nicht Gesetze der Wirklichkeit, sondern Gesetze über die Wirklichkeit. Und dies bedeutet, daß die Wissenschaft es nur dem Worte nach mit der Wirklichkeit zu tun hat, in Wahrheit aber die Tatsachen des „gesunden Menschenverstandes“ – die Abneigung gegen das traditionelle erkenntnistheoretische Denken des älteren Rationalismus zeigt, daß der Positivismus tatsächlich in die Kategorie der Systeme gehört, die dem „gesunden Menschenverstande“ anhängen – zum äußeren Mittel der Entleerung der Geschichte in Form allgemeinsten, abstrakter „Gesetze“ werden. Es sind vor allem die Gesetze Comtes und Spencers, die diesen Charakter aufweisen und sie nehmen bereits das vorweg, was das konsequenteste aller rationalistischen Systeme, die „Formale Soziologie“ später restlos durchgeführt hat<sup>121</sup>.

In allen seinen Formen bleibt jedenfalls der Rationalismus eine der Dialektik entgegengesetzte Denkweise und diese ist die Methode jener Ideologien, die als „falsches“ Bewußtsein zu bezeichnen sind. Je nach der historischen Aufgabe, die er erfüllt, ist er nach vorwärts gerichtet oder stagnierend und stehenbleibend, der Tendenz nach enthüllend oder verhüllend, inhaltlich aber immer wissenschaftlich falsch und „enthüllend“. Das kann dann nur heißen: das Alte überwindend, im Dienste des Neuen stehend, aber keinesfalls: wissenschaftlich wahr.

Die sozialen Auseinandersetzungen und Spannungen nehmen nun im 20. Jahrhundert ein solches Ausmaß an, daß sie auch von der stabilisierend ausgerichteten rationalistischen Wissenschaft nicht

mehr ignoriert werden können. In einer Zeit, in der selbst das Stehenbleiben bei der Unmittelbarkeit die mächtigen sozialen Regungen und Umschichtungen innerhalb der Gesellschaft nicht mehr verdecken kann und in der die bürgerliche Welt ihr Selbstvertrauen – das sie bisher aus der rationalistischen Beweisbarkeit der harmonischen Existenz der bürgerlichen Gesellschaftsordnung schöpfte – verliert, wird sogar der Rationalismus als Denkmethode dem Bürgertum unbequem und es entwickelt sich eine neue Form bürgerlich-ideologischer Existenz: die Neuromantik mit ihrem Irrationalismus. Nur in den [280] noch demokratischen Schichten der bürgerlichen Gesellschaft, insbesondere im kleinbürgerlichen Denken der Sozialdemokratie, lebt das dem Bedürfnis gewisser Schichten angepaßte rationale Oberflächendenken kümmerlich noch fort. Hie und da flackert das Lebenslicht des Rationalismus noch einmal auf, aber es ist ein letzter Versuch, das Feld zu behaupten. Als typischen Vertreter des Spät-rationalismus darf Walter Rathenau angesehen werden, dessen Lehre sowohl methodisch als auch wegen seiner rationalistischen Überschätzung des „Intellekts“ einen fast tragisch anmutenden Versuch der Lösung der sozialen Probleme auf streng rationalistischem Wege darstellt. Und doch kann auch Rathenau sich der neuromantischen Einflüsse nicht erwehren. Seine rationalistische Kritik am Kapitalismus und sein Programm einer vollkommen durchrationalisierten Planwirtschaft auf der Grundlage einer kooperativen Selbstverwaltung, das heißt, unter Vermeidung von Revolution und Sozialismus, stellt gewissermaßen das letzte große theoretische Unterfangen dar, theoretisch und praktisch die dringlich gewordenen Probleme ohne Beseitigung der rational-kapitalistischen Zustände zu lösen. Die Undurchführbarkeit der Aufgabe erwirkte, daß Rathenau sich schließlich romantischen Ideen verschreibt, indem er, auf dem Boden einer vagen Lebensphilosophie stehend, im Seelischen und dessen Reform den letzten Ausweg sucht. Hier scheitert ein guter und ehrlicher – vielleicht auch durch Eitelkeit geleiteter – Wille an seiner ideologischen Be-[281]fangenheit im Rationalismus, die sich aus der Zugehörigkeit Rathenaus zum Großbürgertum zwanglos erklärt. Der sich noch unmittelbar an die Interessen der bürgerlichen Klassen gebunden fühlende Teil des Kleinbürgertums zieht von Anfang an aus der Tatsache der Ausweglosigkeit der kapitalistischen Problematik romantische Folgerungen und gibt die Rekrutenschule für die Neuromantik ab, die, trotz aller Proteste, nichts anderes als ebenfalls eine bürgerliche Ideologie darstellt. In der Form der Kritik am Kapitalismus und seiner traditionellen liberalen Staatspolitik wird ein neuer Versuch der Rettung der bürgerlichen Welt unternommen, nur daß man sich zu ihrer ideologischen Begründung nicht mehr rationaler Beweise, die gegnerischer Kritik nicht standgehalten haben, bedient, sondern mystischer und romantischer, auf dem Boden des Verstandes nicht angreifbarer Theoreme.

Diese Romantik jedoch unterliegt, was ihre Gegnerschaft gegen den Rationalismus betrifft, einer großen Selbsttäuschung. Da nämlich auch die Neuromantik auf die Deutung der Wirklichkeit hinzielt und nicht umhin kann, wenigstens mit den rohesten Erfahrungselementen zu operieren, ändert sich in Wahrheit, wegen des gleichen Haftenbleibens an der Unmittelbarkeit wie im Rationalismus, diesem gegenüber nur die Ausdrucksweise; ja es ändert sich höchstens nur insofern etwas, als diese Romantik selbst jenen geringen Grad von vermittelnder Erkenntnis, die in jedem Erfahrungsdenken unbewußt erreicht werden kann und im Rationalismus erreicht [282] wurde – man denke an die großen Denkleistungen der klassischen Nationalökonomie –, wieder vernichtet: Die vollkommen naive Unvermitteltheit des vorwissenschaftlichen Denkens, in dem das Gefühl und der Impuls, kurz die Subjektivität über das, was man für richtig oder falsch hält, zuletzt entscheidet, wird zur Methode erhoben. Sachlich ändert sich allerdings mehr, indem der nicht mehr tragbare Rationalismus des Liberalismus und dessen „Streben nach Harmonie“ einer offenen Idealisierung eines undemokratischen Herrenmenschentums Platz macht, die vom Wesen der spätbürgerlichen Klassengesellschaft den Neuromantiker mehr ahnen läßt als die liberale und demokratische Apologetik der „Harmonie“ eben ahnen kann. In gewissem Sinne ist daher die „Neuromantik“ nicht nur Ausdruck der gesellschaftlichen Situation, sie ist zudem noch ein entwickelteres bürgerliches Klassenbewußtsein. Das Bemerkenswerte an diesem dialektischen Prozeß ist der Umstand, daß, während die relative Kenntnis der Gesellschaft vom liberalen Bürgertum durch ein unentwickeltes Klassenbewußtsein erkaufte wurde, das entwickelte Klassenbewußtsein des späten Bürgertums sich durch eine starke Unkenntnis der Gesellschaft auszeichnet.

Die Unterscheidung zwischen richtigem und „falschem“ Bewußtsein ist wichtig für das Begreifen der Rolle des „Gefühls“ im Prozeß der Entfaltung der Ideologie einer Klasse. Unter „Gefühl“ seien hier alle jene komplexen psychischen Vorgänge verstanden, vermittels derer der Mensch die Beziehung [283] zur Umwelt aufrechterhält, also ein Durchgangsmoment, das sich zwischen Sein und Bewußtsein einschleibt und ihr Inbezugtreten vermittelt. Dieser objektive Vorgang kann subjektiv sehr verschieden geartet sein. Hier, in diesem Zusammenhang, kann nur die Tatsache seiner Existenz interessieren, und sonst nichts weiter; seine subjektiven Formen zu untersuchen ist Aufgabe der Psychologie, nicht der Soziologie.

Für das Entstehen des theoretischen Bewußtseins, gleichgültig, ob es richtiges oder „falsches“ Bewußtsein ist, wird das Gefühl immer dieselbe Rolle des Bindegliedes zwischen Denken und Sein zu spielen haben. Eine grundsätzliche Verschiedenheit wird sich da kaum ergeben, außer daß im richtigen Bewußtsein die Funktion des Gefühls erkannt und daher anders, das heißt, richtiger eingeschätzt wird, als es durch das „falsche“ Bewußtsein geschehen kann.

Dieses Bild verändert sich jedoch, sobald man den Versuch unternimmt, das Zustandekommen des politischen, im Prozeß der Angleichung von Zielvorstellung und Tatsachenbeurteilung sich vollziehenden Handelns und die Rolle des Gefühls darin zu untersuchen. Im Bewußtsein von der Notwendigkeit der dialektischen Vermittlung für das Erkennen wird der dialektisch denkende Politiker mit voller Absicht die ihn umgebenden politischen – von der reinen Theorie dem theoretisch erkannten, gesetzlichen Verlauf des Geschehens noch nicht eingeordneten – Erscheinungen in Beziehung zu dem [284] ihm vorschwebenden Ziel setzen, also in der doppelten Vermittlung von Tatsache und totaler Gesetzlichkeit einerseits, Tatsache und Ziel andererseits; er wird eine Angleichung von Umstandsbeurteilung und Zielvorstellung herbeiführen. Wo hingegen die Dialektik und die methodische Vorgangsweise der Vermittlung fehlen, wird die Tatsache in ihrer vom ganzen Prozeß losgelösten äußerlichen Erscheinungsweise von der rationalistischen Selbstgenügsamkeit als letztes und unveränderliches Faktum, mit dem das politische Wollen einfach rechnen muß, hingenommen; dabei wird aber nicht bemerkt, daß die Einordnung der Tatsachenwelt in die politische Gesamtauffassung in irrationaler Weise durch das Gefühl bereits vollzogen ist, daß also unbewußt die Zielidee formend auf das Tatsachenbild eingewirkt hat. Ebenso wie die allgemeine dialektische Beziehung von Theorie und Politik im Rahmen der totalen ideologischen Existenz einer Klasse vom nur rationalistisch oder irrational ausgerichteten – in diesem Sinne bürgerlichen Bewußtsein – nicht erkannt ist, daher unbewußt von ihm vollzogen wird, ebenso ist ihm die konkrete Beziehung von politischer Zielsetzung und Apperzeption der Tatsachen unbewußt.

Deshalb ist es nur eine dem bürgerlichen Bewußtsein naturgemäß zugehörige Erscheinung, daß in der bürgerlichen Welt, wegen ihrer von aller theoretischen Rationalität getrennt geglaubten Existenz der Politik, die Meinung vorherrscht, daß die Politik zum Unterschied von der Wissenschaft [285] wesentlich Kunst sei<sup>122</sup>. Die mit Hilfe der Theorie zu ermöglichende Berechenbarkeit des politischen Handelns bleibt daher nur ein das bürgerliche Bewußtsein beherrschender Wunsch, dessen Erfüllung als ebenso dringlich empfunden, wie die immer wiederkehrende Einsicht der Unerfüllbarkeit resigniert hingenommen wird. Ist auch diese Entgegensetzung von Theorie und Politik, dieses Zerreißen der Ideologie in zwei unabhängig voneinander agierende Prozesse, eine Täuschung, so liegt darin doch auch ein Moment der Wahrheit: denn die bürgerliche Klasse lebt in der Vorstellung dieser Getrenntheit und die in der Sphäre der Gesamtheit der rationalen Anstrengungen der bürgerlichen Intelligenz gefundenen Zielideen werden nur unbewußt-gefühlsmäßig auch zu solchen der Politik, um auf ebenso unbewußte Weise ihre Funktion zu erfüllen<sup>123</sup>.

Wird nun auf dem Boden des richtigen Bewußtseins bewußt, mit voller theoretisch-praktischer Sicht Politik getrieben, so ist dieser Tatbestand nicht unähnlich jener in der Geschichte der Menschheit erstmaligen Gestaltung und Verwendung der Naturkräfte auf Grund der Erkenntnisse der Naturwissenschaft. Bis zum Beginn der bürgerlichen Gesellschaftsordnung gab es natürlich auch eine Verwendung der Naturkräfte im Dienste der gesellschaftlichen Produktion, aber die Empfindung der Abhängigkeit von der Natur und des Gekettenseins des Lebens an die Naturbedingungen, dieses Gefühl der schicksalhaften Gebundenheit an die Natur war ein beherrschendes Element in der ideologischen

Vor-[286]stellungswelt bis zum Entstehen der Naturwissenschaft. Erst mit der bürgerlichen Produktion und ideologisch in der bürgerlichen Naturbetrachtung tritt das Wissen von der Möglichkeit der menschlichen Beherrschung der Natur durch Gestaltung und Verwertung der Produktivkräfte in nicht mehr naturhafter, sondern technischer Form auf. Auf dem Boden des gesellschaftsphilosophischen Denkens jedoch setzt sich die Vorstellung der Abhängigkeit von den nunmehr nicht mehr naturhaften, sondern gesellschaftlichen „Naturkräften“ nicht nur fort, sondern verstärkt sich mit der Zunahme der Arbeitsteilung in steigendem Maße. Die gesellschaftlichen Ereignisse erscheinen als „Tatsachen“, als naturhafte Mächte, mit denen die Politik einfach zu rechnen hat, deren Naturhaftigkeit aber von ebenso naturhaft auftauchenden politischen Persönlichkeiten „charismatischen“ Charakters auf dem Wege mystischer oder künstlerisch-geniehafter Unberechenbarkeit durchbrochen werden kann. So ist es denn nicht von ungefähr, daß der einseitige theoretische und politische Rationalismus zuletzt in einer irrationalistischen Sackgasse endet und das falsche bürgerliche Bewußtsein sich als ein äußerst widerspruchsvolles Gebilde entpuppt, das dahin tendiert, nicht nur rationales, sondern auch gleichzeitig mystisches Bewußtsein zu sein. Die Aufgabe der verstandesmäßigen, das Irrationale wirklich ausschaltenden Gestaltung des gesellschaftlichen Bewußtsein und seiner Funktionen übernimmt das richtige Bewußtsein, das somit trotz seines, den [287] einseitigen Rationalismus überwindenden, dialektischen Charakters, gleichzeitig auch rationales Bewußtsein ist.

Das zeigt sich am deutlichsten dort, wo wiederum auf die Rolle des „Gefühls“ zurückgegriffen wird. Sie ist bei der Vermittlung von Denken und Sein beim richtigen und „falschen“ Bewußtsein die gleiche, weil es sich in beiden Fällen nur um die Entstehung der Ideologien, um den Anstoß zu ihrer Entfaltung durch das jeweilige Sein handeln kann; und das bedeutet eine bloß formale Vermittlungsaktion des Gefühls. Im Prozesse der Angleichung von Zielvorstellung und Tatsachenbeurteilung hingegen ist zwar die Rolle des Gefühls auch nur formaler Art – denn sie entscheidet sachlich das Resultat nicht mit –, jedoch tritt die gefühlsmäßige Inbezugsetzung von Ziel und Tatsache nur dort in Aktion, wo die rationalen Mittel dazu fehlen. Das ist ausgesprochen beim „falschen“ Bewußtsein der Fall, da beim impulsiv, das heißt unbewußt bereits durch das Gefühl geformten Tatsachenbild stehengeblieben wird. Dieses Stehenbleiben, dieses Hinnehmen der Tatsachen, wie sie in ihrem unveränderten Sosein erscheinen, bedeutet nichts anderes, als das sich Abfinden mit der bereits gefühlsmäßig vollzogenen Angleichung der Tatsachenvorstellung an die durch die Seinslage bestimmte Zielvorstellung.

Das richtige, dialektische Bewußtsein verfügt demgegenüber über die rationalen Mittel der Angleichung von Ziel und Wirklichkeit. Indem der Dialektiker sich der dialektischen Beziehung von [288] Ziel- und Tatsachenvorstellung gleichsam unterordnet, durch die Erkenntnis ihres Wesens sich bemüht fühlt, sich ihrer Gesetzlichkeit zu fügen – in unzähligen Manifestationen, in denen die Betonung der hohen, bewußten Einschätzung des Zieles im Handeln wiederkehrt, wird das offenbar – vollbringt er die Leistung der rational bewußten Angleichung der rein theoretisch nicht völlig beurteilbaren Erscheinungen an die Zielvorstellung, unter möglichster Ausschaltung des Gefühls, sofern dieses die im falschen Bewußtsein von uns festgestellte Aufgabe erfüllen soll<sup>124</sup>.

#### *b) Die „Selbstkritik“*

Die erkenntnistheoretische Bemühung um die Klärung des Wesens des Gesellschaftlichen ergibt die Grundeinsicht, daß es das Menschlich-Tätige, die Überwindung der Gegensätzlichkeit in der dialektischen Vermittlung von Denken und Sein ist, das das Wesen des Begreifens der Gesellschaft im richtigen Bewußtsein ausmacht. Im „falschen“ Bewußtsein bleibt dies unerkannt.

Es ist aber bezeichnend für die komplizierte und dialektisch bedingte Situation der Träger des richtigen Bewußtseins, die nicht nur einfach Überwinder, nicht nur Neuerer sind, sondern erst durch einen schwierigen Prozeß sich außerhalb des Alten zu stellen vermögen, daß sie als „Moment“ des Ganzen vorerst ebenso sein Produkt wie seine Zerstörer [289] sind. Sie finden deshalb, was sie ganz persönlich betrifft, trotz aller Fortschritte in der Überwindung der rationalen Ideologie – sowohl hinsichtlich ihres Inhaltes, wie auch hinsichtlich ihrer Methode – nur sehr schwer den Weg zur Einsicht in den Vermittlungscharakter einer besonderen Seite innerhalb der allgemein eingesehenen Beziehung von Sein und Bewußtsein: der Beziehung von richtigem Bewußtsein und Persönlichkeit. Das Erkennen

der speziellen Dialektik zwischen dem Wissen um die Wahrheit – dem richtigen Bewußtsein – und dem Träger dieses Wissens – der Persönlichkeit – macht eine bekannte Schwierigkeit für den Träger aus und nur selten gelingt es ihm, die Dialektik auf sich selbst anzuwenden.

Das Individuum sieht sich immer der ganzen Gesellschaft gegenübergestellt und ist daher das Produkt der ganzen Gesellschaft und nicht nur seiner Klasse, wie eine mechanistisch gehandhabte Theorie behauptet. Die Klassengebundenheit ist nur eine Tendenz, die mit der Entwicklung des Klassenbewußtseins wirklichkeitserzeugend wirkt. Die widerspruchsvolle und in den vielfältigen rationalen Ideologien sich spiegelnde Struktur der gegenwärtigen Gesellschaft hat eine viel zu große Macht über den Menschen, als daß im Prozeß des Verwandelns der „Seele“ auf dem Boden des richtigen Bewußtseins auch schon automatisch das letzte und am schwersten zu überwindende ideologische Bollwerk des Rationalismus stürzte: die Unvermitteltheit von der Einsicht in das Wesen des Menschlich-[290]Tätigen und seiner Anwendung. Die dialektische Unaufgelöstheit dieses Widerspruchs äußert sich als Hang zum Bürokratismus, der oft in sehr feiner und – besonders beim bürokratisch gebundenen Individuum – unbewußter Form auftritt. Unter Bürokratismus sei hier in erster Linie nicht seine populäre Erscheinungsweise verstanden, sondern jene Form der Zurückgebliebenheit hinter der eigentlichen Erkenntnis, die soziologisch ihren Grund in der nicht überwundenen Einwirkung der Umwelt auf den Träger des richtigen Bewußtseins hat und daher ideologisch als starre Unvermitteltheit von Wissen und dessen Anwendung zum Vorschein kommt.

Am energischsten hat wiederum Lukács – das ist bezeichnend für die Richtigkeit seiner Auffassung von der Dialektik – das Problem angefaßt. In seinem berühmten und vieldiskutierten Aufsatz „Volks-tribun oder Bürokrat“ gelangt er zu Resultaten, die es ermöglichen, diesem überall auftauchenden Problem mit konstruktiver Kritik zu begegnen. Seine rückhaltlosen und auf die Empfindlichkeit keine Rücksicht nehmenden Ausführungen richten sich eindeutig gegen diejenige Literatur, die „weder vom ästhetischen, noch vom propagandistischen Standpunkt wertvoll“ ist, die nur „fertige Resultate“ kennt und nichts vom seelischen Kampf der Individuen weiß. Die Berufung Lukács' auf die grundlegende Kritik anderer Instanzen an den „Theoretikern“, die sich damit begnügen, die vorhandenen Grundsätze in wichtigtuertischer und dogmatischer Weise zu wiederholen und nicht den Mut aufbringen, [291] die neueren Erfahrungen genügend theoretisch zu verallgemeinern und selbständig zu verarbeiten, rechtfertigt sich für Lukács aus der überaus wichtigen Tatsache, daß die Verdinglichungsstruktur der Umwelt noch fortwährend in das Denken der im allgemeinen bereits bewußt auf dem Boden des richtigen Bewußtseins stehenden Individuum hineinragt. Und dieses Hineinragen äußert sich im Hang zu einer rein routinenmäßigen Behandlung der gestellten Aufgaben, in einer phrasenhaften, inhaltslosen und schematischen, eben bürokratischen Anwendungsweise der Erkenntnisse des richtigen Bewußtseins<sup>125</sup>.

Der hier beschriebene Gegensatz ist gleichbedeutend mit dem Gegensatz zwischen dem Bürokraten und Tribunen. Wo auf dem bisherigen Boden des „falschen“ Bewußtseins, unter dem Druck der Verhältnisse eine große Fähigkeit zu tribunenhafter Haltung gezwungen wurde, geschah dies auf dem Wege der Unbewußtheit; innerhalb der heutigen Möglichkeit eines richtigen Bewußtseins aber vernichtet jede ideologische Inkonsequenz, jedes Steckenbleiben im Unbewußten – und sei es noch so peripherisch –, die Möglichkeit der Auswirkung des richtigen Bewußtseins, denn hier gilt es nun nicht mehr, eine Welt zu erhalten, sondern eine Welt zu verändern; es muß jetzt die Vermittlung von Ideologie und ihrem Träger zur klaren Theorie erhoben werden. Daß die Verbürokratisierung keine Charakterangelegenheit ist, hat Lukács nachgewiesen. Aber gerade darin liegt eine gewisse Gefahr, daß der „gute [292] Charakter“ gerade das verdeckt, was an ihm schlecht ist, die gute Absicht, und daß das einwandfreie Wollen mit der Fähigkeit, sie zu verwirklichen, verwechselt wird. Es gehört ebenso in den Bereich der Dialektik, nicht nur die Vermittlung von Sein und Bewußtsein schlechthin aufzusuchen, sondern auch zwischen dem Sein und jeder Teilerscheinung des Bewußtseins, das heißt: die Vermittlung zwischen dem Sein und den verschiedenen Vorstellungen vom Bewußtsein-Träger, wie dieser selbst im gegebenen historischen Moment hervorgebracht wird und existiert.

Die praktische Folge einer solchen vermittelnden Haltung ist die „Selbstkritik“. Allerdings gehört auch sie zu den vielen mißbrauchten Begriffen, und nur selten hat man es für nötig befunden, sie

unter dem Aspekt der dialektischen Vermittlung zu betrachten. Es war daher unvermeidlich, daß der abseits aller Dialektik nur rational-psychologisierend angewandte Begriff der Selbstkritik wegen seines unerkannten Wesens – dieses läßt sich inhaltlich nur bestimmen durch die Vermittlungsaktion zwischen dem richtigen Bewußtsein und seinem Träger innerhalb der Totalität der gesamten gesellschaftlichen Beziehungen – seine Funktionalität dahingehend veränderte, indem seine Träger zeitweilig in die Richtung einer prinzipiellen Opposition umschwenkten und so destruktive Kritik am Bürokratismus trieben. Die eigentliche Wurzel dessen ist aber vor allem in der vollkommen veränderten Bedeutung zu suchen, die der Begriff der „Selbstkritik“ im [293] Rationalismus erhalten mußte. Die Unvermitteltheit in der Beziehung zwischen Träger und Bewußtsein im Rationalismus muß naturnotwendig dialektisch umschlagen in eine konsequente Weiterführung zur Unvermitteltheit der ganzen Ideologie, zum Verlassen des Bodens des richtigen Bewußtseins überhaupt. Das äußerlich auf die inhaltlichen Aussagen des richtigen Bewußtseins berufen wird, ist nur ein Beweis für die Kompliziertheit solcher ideologischer Prozesse, aber keiner gegen den hier analysierten Sachverhalt selbst. Der Kampf gegen diese Tendenzen müßte beginnen mit der Klarstellung des Begriffes der „Selbstkritik“. Das bedeutet aber nichts anderes als das Aufdecken des Vorhandenseins von Umwelt-Einflüssen, die sich vorab in der Theorie zeigen: im Widerspruch zwischen einem anfänglich richtigen, weil von den Begründern übernommenen Inhalt und einer mit rationalistischen Resten vermengten Methode, die konsequenterweise auch vor der Praxis nicht halt macht. Erst diese konstruktive „Selbstkritik“ macht den Weg völlig frei für eine fortwährend praktisch angewandte Einheit von Theorie und Praxis. Eine der wichtigsten Voraussetzungen dessen ist aber eine Soziologie, die es ermöglicht, die Wirklichkeit der Gesellschaft tatsächlich und sinngemäß zu erfassen.



## Anmerkungen

<sup>1</sup> Vergleiche den folgenden Abschnitt: „Heraklit und Hegel“, S. 41 ff.

<sup>2</sup> Da sich die Welt, vom Menschen aus betrachtet, im Laufe ihres Entwicklungsprozesses in drei große Gebiete gesondert hat: Natur – Gesellschaft – Mensch, so müssen für diese Gebiete je nach ihrer Beschaffenheit veränderte Entwicklungsgesetze, besondere Formen der Gesetze angenommen werden. Diese sind jeweils Sonderfälle der umfassenderen Gebiete und ebenfalls nach dem Grad der Entwicklung komplizierter. – Jede Entwicklungsperiode besitzt ihre eigenen Gesetze. Sobald das Leben eine gegebene Periode überlebt hat, aus einem gegebenen Stadium in ein anderes übertritt beginnt es, durch andere Gesetze gelenkt zu werden.

<sup>3</sup> Die Zwischenposition *Anaximanders* ist in diesem Zusammenhang unwichtig. Im übrigen sei hier noch besonders auf das jetzt noch wichtige Werk *Ferdinand Lassalles* über Heraklit verwiesen.

<sup>4</sup> Trotzdem bleibt in gewissem Sinne der Begriff der Materie erhalten, und zwar als Komplex realer, den Erscheinungen zugrunde liegender Vorgänge, die, gleich wie sie von der Naturwissenschaft aufgefaßt werden, immer als unabhängig vom Bewußtsein existierend und daher als „materiell“ gedacht werden müssen.

<sup>5</sup> Praktisch wird allerdings diese Selbsterkenntnis nur dann wirkliche, „richtige“ Erkenntnis, objektive, wissenschaftliche Wahrheit sein, wenn die Dialektik zur Ideologie der dazu historisch berufenen Klasse geworden ist.

<sup>6</sup> *Werner Sombarts* Arbeiten sind typisches Beispiel hierfür: sein mehr als oberflächliches erkenntnistheoretisches Wissen, eigentlich Unwissen, gibt Anlaß krasser Vernachlässigung und Simplifizierung wichtiger gesellschaftlicher Fakten.

<sup>7</sup> Man vergleiche hierzu die Verhandlungen des 5. Deutschen Soziologentages, besonders das Referat *Othmar Spann's* und die sich anschließende Diskussion.

<sup>8</sup> Interessant sind in diesem Zusammenhang die Ausführungen *Max Plancks* in seinem Vortrag: „Sinn und Grenzen der exakten Wissenschaft“ (Leipzig, 1942).

<sup>9</sup> Seine Weltgeschichte in vierzig Büchern darf füglich – trotz des großen *Thukydides* – als die erste allgemeine Zeitgeschichte (der Jahre 221–114 V. u. Z.) bezeichnet werden. *Polybios* ist der Vater der pragmatischen Geschichtsschreibung.

<sup>10</sup> „Das Einheitsdenken, das Wünschen, Streben und Wollen zur Einheit hat in der Menschheit eine staffelreiche und weitverzweigte Geschichte gehabt“ (*Kurt Breysig*: „Die Meister der entwickelnden Geschichtsforschung“, 1936).

<sup>11</sup> So *Heinrich Cunow* über *Polybios* in: „Die Marx'sche Staats-, Geschichts- und Gesellschaftsauffassung“ (Berlin, 1920).

<sup>12</sup> Es ist kein Zufall, daß es der aller Metaphysik abgeneigte *Marx* gewesen ist, der als erster im 19. Jahrhundert nachdrücklich auf die Bedeutung des gottgläubigen *Vico* für die Entwicklung des soziologischen Denkens hingewiesen hat. (Vgl. den Brief an *Lassalle* aus dem Jahre 1863).

<sup>13</sup> *Ibn Chaldun*, einer nach Spanien eingewanderten Familie entstammend, tritt mit dreißig Jahren 1362 nach Beendigung theologischer Studien in den Staatsdienst des Herrschers von Granada. Später wird er nach dreijähriger Tätigkeit als Hochschullehrer in Kairo nach Syrien gesandt, um die Kapitulationsverhandlungen mit dem siegreichen Timur zu leiten. Er stirbt in Kairo im Jahre 1406. Seine neuartigen soziologischen Einsichten sind weniger das Resultat abstrakter Überlegungen als das Ergebnis vieler Beobachtungen, die er auf zahlreichen Reisen machte. – Es ist das Verdienst von *Ludwig Gumplowitz*, 1898 in seiner Abhandlung „*Ibn Chaldun*, ein arabischer Soziologe des 14. Jahrhunderts“ erstmals auf die große Bedeutung dieses Historikers für die Entwicklung der Soziologie hingewiesen zu haben. *Gumplowitz* nennt *Chaldun* den ersten Soziologen Europas.

<sup>14</sup> Es ist hier nicht zu beurteilen, ob dieser geistesgeschichtliche „Verlust“ für das Endresultat der allgemeinen wissenschaftlichen Entwicklung von geringerer oder von größerer Bedeutung gewesen ist als der gewaltige Anstoß zur Fortentwicklung, den das Denken durch den ersten großen Durchbruch des Empirismus im Kampfe der Renaissance gegen die scholastische Metaphysik erhielt. Die Absicht der vorliegenden kurzen geistesgeschichtlichen Skizze kann nur sein, in groben Umrissen ein Bild der Entwicklung des soziologischen Denkens bis zu *Vico*, der die neuzeitliche Soziologie gewissermaßen einleitet, zu geben.

<sup>15</sup> Wenn *Kurt Breysig* („Die Meister der entwickelnden Geschichtsforschung, 1936) *Chaldun's* Methode als einen Vorzug gegenüber dem Standpunkt von *Marx* preist, dessen Fehler darin bestehe, den Geschichtsprozeß auf „eine Urwurzel, die des wirtschaftlichen Handelns“, zurückzuführen, so kommt in dieser Kritik treffend die Verschiedenheit der einander gegenüberstehenden modernen zwei Grundauffassungen der Soziologie zum Ausdruck.

<sup>16</sup> Vgl.: *Marx*, Zur Kritik der politischen Ökonomie, die in der *Kautskyschen* Ausgabe nachgedruckte Einleitung.

<sup>17</sup> *K. A. Wittfogel*, Die natürlichen Ursachen der Wirtschaftsgeschichte. Im „Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik“, Bd. 67, Heft 4, S. 475.

<sup>18</sup> *K. A. Wittfogel*, Die natürlichen Ursachen der Wirtschaftsgeschichte, S. 482.

<sup>19</sup> „Unter dem Banner des Marxismus“, 3. Jg., S. 720.

<sup>20</sup> *Georg Lukács*, Geschichte und Klassenbewußtsein. Berlin, 1923, S. 29/30.

<sup>21</sup> Diese wichtige Stelle lautet bei *Marx*: „Schon bei Hegel hat der absolute Geist in der Masse sein Material und seinen entsprechenden Ausdruck in der Philosophie. Der Philosoph erscheint indessen nur als Organ, in dem sich der absolute Geist, der die Geschichte macht, nach Ablauf der Bewegung nachträglich zum Bewußtsein kommt. Auf dieses nachträgliche Bewußtsein des Philosophen reduziert sich sein Anteil an der Geschichte, denn die wirkliche Bewegung vollbringt der absolute Geist unbewußt. Der Philosoph kommt also post festum.“

Hegel macht sich einer doppelten Halbheit schuldig, einmal indem er die Philosophie für das Dasein des absoluten Geistes erklärt und sich zugleich dagegen verwehrt, das wirkliche philosophische Individuum für den absoluten Geist zu erklären; dann aber indem er den absoluten Geist als absoluten Geist nur zum Schein die Geschichte machen läßt. Da der absolute Geist nämlich erst post festum als schöpferischer Weltgeist zum Bewußtsein kommt, so existiert seine Fabrikation der

Geschichte nur im Bewußtsein, nur in der spekulativen Einbildung.“ (Die Heilige Familie, Frühschriften, Ausgabe Kröner, 1. Bd., S. 381–382).

Noch bestimmter drückt sich *Lukács* aus: „Daraus folgt vor allem, daß der Volksgeist nur scheinbar das Subjekt der Geschichte, der Täter seiner Taten ist: es ist vielmehr der Weltgeist, der jene ‚natürliche Bestimmtheit‘ eines Volkes, die den aktuellen Forderungen, der Idee des Weltgeistes entspricht, benutzend durch es, über es hinweg, seine Taten vollführt. So wird aber das Tun für den Täter selbst transzendent, und die scheinbar errungene Freiheit verwandelt sich unversehens in jene fiktive Freiheit der Reflexion über die einen selbst bewegenden Gesetze, die der geworfene Stein des Spinoza besitzen würde, wenn er ein Bewußtsein hätte.“ (Geschichte und Klassenbewußtsein, S. 161–162.)

<sup>22</sup> *Karl Marx*, Das Kapital, Band I.

<sup>23</sup> Der materialistische Realismus, für den die Annahme der „Existenz der Realität unabhängig vom Bewußtsein“ das Alpha und Omega seiner philosophischen Erkenntnis ausmacht, würde den hier verwendeten Ausdruck gebrauchen.

<sup>24</sup> Es gehört leider zu den häufigen Mißverständnissen, den hier gemeinten Begriff des Bewußtseins mit Bewußtheit zu verwechseln, das heißt mit einem bewußt und willkürlich, die Unbewußtheit in und gegenüber der wirklichen Entwicklung leugnenden Standpunkt der idealistischen Geschichtsauffassung. Der Verfasser gestattet sich, diesbezüglich auf etliche Stellen der vorliegenden Arbeit hinzuweisen, die sich des nähern mit diesem Einwand befassen. – Ebenso wird das erkenntnistheoretische Bedeutung innehabende soziologische Bewußtsein oft verwechselt mit seiner konkreten historischen Äußerungsform, nämlich dem ideologischen Sein, das auch den Namen Bewußtsein trägt. Daß der gesellschaftliche Prozeß sich über den menschlichen Kopf verwirklicht, eben durch sein Bewußtsein, besagt noch nichts über die Art und Weise, wie dieser Kopf konkret seine gesellschaftliche Seinslage erlebt. Im letzteren Falle wird die Bezeichnung Bewußtsein nur traditionell für Ideologie gebraucht. In der soziologischen Methodenlehre und Erkenntnistheorie heißt Bewußtsein nur so viel wie jene spezifische Existenzweise, die das Gesellschaftliche auszeichnet, nämlich die Sphäre des Menschlich-Erlebbaren, zum Unterschied vom mechanischen Geschehen. – Der Entschluß zu einer Konzession an die Bedürfnisse und Gewohnheiten erkenntnistheoretisch ungeschulter Leser wäre nicht schwer zu fassen: Man könnte die Worte „Bewußtsein“ oder „bewußtseinsmäßig“ durch den Ausdruck „menschlich-tätig“ ersetzen, was genau dasselbe bedeutet und nicht Anstoß erregt. Aber es ist mit der Bezeichnung „Bewußtsein“ das spezifisch gesellschaftliche Verhalten schärfer umschrieben und es ist nicht einzusehen, weshalb einer Trägheit zuliebe, die sich nicht bemühen will, auf das zu sehen, was gemeint ist, sondern nur auf das sieht, was sie bisher mit diesem Begriff zu verbinden gewohnt war, die Terminologie geändert werden soll.

<sup>25</sup> Für *Marx* hat der Begriff des „Konkreten“ offenbar die gleiche Bedeutung wie für *Hegel*, wenn er ihn als „Einheit des Mannigfaltigen“ definiert. Zwar ist „konkret“ auch im Sinne des gewöhnlichen Sprachgebrauchs zu verstehen, denn die Einheit, das Ganze, das *Hegel* „konkret“ nennt, weil es dem Relativen, Abstrakten entgegensteht, ist auch konkret, das heißt: wirklich, in der Erfahrung vorfindbar.

<sup>26</sup> Die Interpretation des Marxismus als rationalistischen Positivismus reicht viel weiter, als auf den ersten Blick sichtbar ist. *Adler* hat nur das ausgesprochen, was bis weit in marxistisch eingestellte Kreise hinein, trotz der bekenntnismäßigen Betonung, daß der Marxismus eine Philosophie sei, wirklich gedacht wird. Der mächtige Einfluß des naturwissenschaftlichen rationalen Zeitalters macht sich bemerkbar, und der einseitig kausale, undialektische Empirismus, der die Methode der rationalen positivistischen Soziologie ausmacht, beherrscht die Geister viel mehr, als man gemeinhin annimmt. Viele begreifen den Historischen Materialismus ausschließlich als kausalen Ökonomismus. Das muß mit aller Offenheit ausgesprochen werden, weil niemandem genützt ist, wenn man sich der Phrase nach zur Dialektik bekennt, der wirklichen Anwendungsweise nach aber von den Positivisten kaum unterscheidet. Der beste Beweis für die Richtigkeit dieser Behauptung ist das theoretisch zum Teil irrierte Werk *Bucharins* über den Historischen Materialismus, das auf eine ganze Generation starken Einfluß gehabt hat.

<sup>27</sup> *Kurt Sauerland*, Der dialektische Materialismus. Berlin 1932.

<sup>28</sup> Auch hier wird von der Materie gesprochen. Aber es ist, wie aus dem Zusammenhang des ganzen Buches ersichtlich ist, nicht mehr ihr mechanischer Begriff gemeint, sondern ein Komplex von realen Vorgängen, die als nicht weiter ableitbar gedacht werden und die alleiniges Objekt der Naturwissenschaft bleiben. Sofern trotzdem auch philosophisch der Materiebegriff einen notwendigen Grenzbegriff darstellt, besteht sein Wesen darin, daß er als unabhängig vom Bewußtsein vorgestellt wird.

<sup>29</sup> Wie sehr *Lukács* sonst mit der Ablehnung der Adlerschen Dialektik recht hat, in der Kritik dieses Punktes geht er zu weit. Denn mit dem hier dargestellten Theorem vom Grundwiderspruch zwischen individuellem und gesellschaftlichem Sein will *Adler* gleichsam nur die psychologische Urzelle und damit die Möglichkeit der widerspruchsvollen Existenz der Gesellschaft aufdecken, eine Vorgangsweise, die durchaus erlaubt ist und keine bloß aus dem Einfluß der kapitalistischen Existenzweise der Gesellschaft zu erklärende, ideologische Verallgemeinerung darstellt. Im übrigen ist dieser Gedanke Hegelscher Herkunft. In Hegels begrifflicher Unterscheidung von Staat und „bürgerlicher Gesellschaft“ geht er in der Umschreibung der letzteren auf das gleiche, die gesellschaftliche Spaltung ermöglichende Urelement der Gesellschaft zurück, indem er sagt: In der „bürgerlichen Gesellschaft“ ist „jeder sich Zweck, alles andere ihm Nichts“. Zum besseren Verständnis sei erwähnt, daß bei *Hegel* bürgerliche Gesellschaft gleichbedeutend ist mit dem aller Gesellschaft innewohnende Prinzip des Gegensätzlichen, das durch die egoistischen Bedürfnisse der Menschen erzeugt wird; das gleichzeitig alle Gesellschaft beherrschende andere Prinzip der sittlichen Einheit ist der Staat. Bei *Marx* heißt umgekehrt Gesellschaft oder Vergesellschaftung das auf die Einheit hinsteuernde Prinzip des Beziehungsganzen, der Staat hingegen ist die historische Form der Klassengesellschaft, oder abstrakt ausgedrückt, die historisch sichtbar gewordene Inkarnation des Prinzips des Gegensatzes in der Gesellschaft. Auch *Marx* setzt den Einzelnen an den Anfang des soziologischen Denkens, wengleich nicht den isolierten, sondern den vergesellschafteten Einzelnen. Das Individuum bleibt sowohl durch seine

Existenz als einzelner Mensch, wie durch seine Beziehung auf die anderen Individuen die dialektische Zelle der Gesellschaft, aus der sich die gesellschaftliche Totalität sowohl als gespaltene, wie als tendenzmäßig die Spaltung ständig überwindende Einheit begreifen läßt. In ihrem dialektischen Charakter läßt sich die Gesellschaft niemals voll verstehen, wenn man sie nicht als dialektische Vermittlung zwischen der gesellschaftlichen Ganzheit und dem vergesellschafteten Einzelnen auffaßt.

<sup>30</sup> Die Unterscheidung von *Lukács* zwischen kontradiktorischen und dialektischen Widersprüchen gibt einen wichtigen Hinweis. (Geschichte und Klassenbewußtsein, S. 73.)

<sup>31</sup> Korrelativ und gegensätzlich schließen sich in der Dialektik nicht aus. Unterdrücker und Unterdrückte sind korrelative Begriffe, das heißt Erscheinungen, die einander begrifflich ergänzen, logisch fordern, indem der eine Begriff nicht ohne den anderen gedacht werden kann; bei Setzung des einen Begriffs setzt sich der andere selbst mit. Diese Begriffe sind gleichzeitig aber auch Gegensätze. Aus diesem Umstand erfließt eine der wichtigsten Aufgaben der Dialektik, den Gegensatz von Korrelation und Gegensatz in Identität von Gegensatz und Korrelation aufzulösen. Diese Identität ist ein Gesetz des realen gesellschaftlichen Prozesses und daher niemals abstrakt durchführbar, sondern nur in der Realität auffindbar. Die beidförmige Existenzweise der Begriffe wie ihre Identität müssen in der Totalität gesucht und aufgesucht werden. So erweist es sich, um zu unserem Beispiel zurückzukehren, daß die korrelative wie die gegensätzliche Beziehung zwischen Ausbeutern und Ausgebeuteten eine Identität bilden, indem real die Korrelation nur bestehen kann als Gegensatz und der Gegensatz nicht als gewöhnliche Entgegensetzung, sondern nur als Beziehung im Ganzen, als Korrelation. Das gleiche gilt für Gegensatzmomente wie Gebrauchswert und Tauschwert, Produzent und Verbraucher, Arbeiter und Unternehmer, Gesellschaft und Individuum, Staat und Gesellschaft, und für viele politisch-soziologische Begriffe wie Demokratie und Diktatur usw.

<sup>32</sup> Daß von diesem Standpunkt aus der Gesichtspunkt der dialektischen Einheit von Subjekt und Objekt, von Sein und Bewußtsein verloren geht, ist selbstverständlich. Man darf sich nicht davon täuschen lassen, daß im Schrifttum *Adlers* fortwährend von der Gebundenheit des gesellschaftlichen Bewußtseins an das Sein die Rede ist. Das Zugewinnen einer solchen Gebundenheit allein bedeutet noch nicht die Überwindung des Rationalismus, der erst dann wirklich überwunden ist, wenn der dialektische Begriff der Gesellschaft als Tätigkeit, als praktische Selbsterkenntnis und Sichselbstsetzen der Realität durch diese Selbsterkenntnis konsequent zu Ende gedacht wird. Ein solcher Begriff der gesellschaftlichen Realität, der mit dem Begriff der „Praxis“ zusammenfällt, läßt dann eine Trennung zwischen einer „antagonistischen“ Gesetzmäßigkeit und einem anschauenden „dialektischen“ Bewußtsein nicht mehr zu.

<sup>33</sup> Notwendigkeit und Freiheit sind völlig gegeneinander abgrenzbare Erscheinungsmomente im realen Prozeß der Gesellschaft. Wenn es *Adler* auf abstrakt dialektischem Wege gelingt, eine Beziehung zwischen Freiheit und Notwendigkeit aufzuzeigen, so ist dies nur möglich, weil in der Realität ihre Durchdringung eine wirklich beobachtbare, aus ihrer realen Beziehung in der Totalität hervorgehende Gegebenheit ist: die Notwendigkeit hat Elemente der Freiheit und die Freiheit Elemente der Notwendigkeit in sich. Die dialektische Durchdringung kommt nicht abstrakt, sondern erst durch den Umstand zustande, daß die antagonistischen Erscheinungen der Gesellschaft Momente eines gemeinsamen Prozesses sind. Durchdringung heißt also, daß die Erscheinungen Elemente in sich haben, die sie als Momente der gleichen Totalität voneinander beziehen, sich im allgemeinen Prozeß zueinander verhalten wie etwa die beiden Enden eines Stockes, die, trotzdem sie eine Einheit bilden, zwei verschiedene Enden bleiben. *Adlers* Selbsttäuschung besteht darin, daß er nicht merkt, daß er dialektisch nur denken kann, weil das Material seines Denkens selbst dialektisch ist.

Das Dialektische am Gegensatz zwischen den Produktivkräften und den Produktionsverhältnissen, zwischen der gesellschaftlichen Produktion und der individuellen Aneignung besteht z. B. darin, daß trotz dieses Gegensatzes bestimmte Produktionsverhältnisse notwendig aus der entsprechenden Anwendungsweise der Produktivkräfte resultieren, daß eine bestimmte Art der gesellschaftlichen Produktion die individuelle Aneignung erfordert. Noch viel wichtiger für das Verständnis des Charakters der realen Dialektik ist das Begreifen der Rolle des Ideologischen als unabtrennbar zugehöriges Moment im Prozeß des gesellschaftlichen Geschehens. Ist die ökonomische Seite des sozialen Lebens sinnvoll für sich darstellbar – wenn nicht vergessen wird, daß sie eben nur eine Seite, wenngleich von bestimmender Bedeutung, ausmacht –, so wird ihr Verständnis zur Farce, wenn übersehen wird, daß die durch sie erzeugte Ideologie in der dialektischen Gesetzmäßigkeit des Ganzen zum Begreifen dieser Dialektik unerlässlich ist. Mit anderen Worten: die Gegensätze der Ökonomie dürfen nicht „naturgesetzlich“-mechanisch, nicht als bewußtlose Prozesse aufgefaßt werden, sondern richtig nur als durch das Bewußtsein agierende und daher gleichzeitig als immer auch ideologisch sich äußernde Handlungskomplexe; als Prozesse der Erzeugung von Ideologien, durch die und mit deren Hilfe Handlungen gesetzt werden, die dem ökonomisch bedingten Interesse der handelnden Klasse entsprechen.

Daß die Ideologien ebenso widerspruchsvoll sind wie die Verhältnisse, denen sie entstammen, und notwendige Spiegelungen der realen Seinslage darstellen, ohne sie aber richtig begreifen zu können; oder, in der Sphäre des Theoretischen: der Widerspruch sich darin zeigt, daß trotz der Versuche, theoretisch objektiv, so etwa richtigerweise überindividuell-soziologisch in das Wesen der Ökonomie einzudringen, ständig in die Unfähigkeit zurückgefallen wird, anders als vom Standpunkt des Einzelkapitalisten, also unsoziologisch-atomistisch an die Probleme heranzutreten, beweist wiederum gegen *Adler* das realdialektische Wesen der Wirklichkeit. Aber zum Begreifen ihres Widerspruchscharakters muß noch das Moment der unmittelbar praktischen Bedeutung der Ideologien hinzukommen, denn beide Momente sind in ihrer Dialektik beschlossen. Das Verhalten des bürgerlichen Menschen wird primär beeinflusst von seinem „Glauben“ und seinem „Wissen“, womit die Ideologien zu praktischer Wirksamkeit gelangen, zu unabtrennbaren Elementen der „Praxis“ werden. Sein und Bewußtsein sind nur zwei Seiten der gleichen Sache, des realen Seins schlechthin. Ihre Gegensätze sind nur innerhalb ihrer Identität wesenhaft begreifbar, ihr Verhältnis ist ein dialektisches und nicht bloß ein „antagonistisches“.

Der geradezu tragisch anmutende, aber nichtsdestoweniger das Sein der bürgerlichen Gesellschaft beherrschende Widerspruch des bürgerlichen Bewußtseins, einerseits ausschließlich dem bürgerlichen Klasseninteresse zu dienen, andererseits aber gleichzeitig die Form des ständig sich wiederholenden Beweises einer allgemein-gesellschaftlichen, über den Klassen und im Interesse der ganzen Gesellschaft stehenden „Weltanschauung“ anzunehmen, ein Umstand, der das Handeln, die Praxis grundlegend beeinflusst, läßt ebenfalls erkennen, wie widerspruchsvoll Ideologien und ihre Beziehungen zur Wirklichkeit sein können. Daß die als dem Gesamtinteresse dienend aufgefaßte Funktionalität von Staat und Recht in der bürgerlichen Ideologie nur Schein, aber trotzdem von immenser Bedeutung für die Praxis der bürgerlichen Klasse ist, beweist eben, daß der ideologische Schein als Moment in der widerspruchsvollen Dialektik der Gesellschaft nicht nur einen erzeugten, sondern auch praktischen, die Wirklichkeit ebenfalls erzeugenden Moment ausmacht. Allgemeiner ausgedrückt: als die Wahrheit verdeckender und entstellender Schein steht er zu ihr zwar in unauflösbarem Gegensatz, aber er ist ebensowohl ein wesentlich ihr zugehöriger, von ihr erzeugter und sie erzeugender Moment dieser Wahrheit, ein von ihrem konkreten Sein unabtrennbares Element; er ist nicht bloß Irrtum, nicht bloß kontemplativer „Gedanke“, sondern ein Teil der gesellschaftlichen „Tätigkeit“.

Das Problem des ideologischen Scheins – und nicht nur des Scheins, sondern des gesellschaftlichen Bewußtseins überhaupt – ist ein Grundproblem der Dialektik. Der Schein ist die notwendige gedankliche Erlebnisform des bürgerlichen Menschen. Doch auch als Schein ist er in sich widerspruchsvoll. Seine ihm in der bürgerlichen Ideologie zufallende Funktion, die Widersprüche des bürgerlichen Seins in einem einheitlichen, möglichst widerspruchslosen Erklärungssystem zu „überwinden“, wird wieder dadurch zunichte gemacht, daß entweder in einem sogenannten „streng empirischen“ System die „naturgesetzliche“ Transzendenz des objektiven Geschehens noch stärker als es im naiven Alltagsdenken des bürgerlichen Menschen der Fall ist, herausgearbeitet wird, und sich dem „freien Willen“ des Subjektes entgegenstellt; oder, sobald sich herausstellt, daß ein Fertigwerden mit der Wirklichkeit auf diesem Wege nicht garantiert ist, der Weg der vollständigen Entfernung von der Wirklichkeit durch Intuition und Feindschaft gegen die „naturwissenschaftliche Methode“ in der Geschichtswissenschaft eingeschlagen wird (wie in der auf den Positivismus folgenden Epoche des antikausalen „Verstehens“ und des Irrationalismus), wodurch aber noch weiter der Schein einer dem Menschen äußerlichen, von ihm nur gefühlsmäßig begreifbaren, und nur durch das prinzipiell ebenso schicksalhafte und unbeeinflussbare Auftreten „großer Männer“ gestaltbaren „Macht“ gesteigert wird. Der Versuch, die im bürgerlichen Bewußtsein erlebte und die in der Tätigkeit des bürgerlichen Menschen praktisch gewordene individuelle „Freiheit“ rationell-systematisch als nicht im Widerspruch zu den gesellschaftlichen Naturgesetzen stehend nachzuweisen, endet mit einer Vertiefung dieses Widerspruchs. Gewiß ist die „individuelle Freiheit“, wie die dinghafte Gesetzmäßigkeit, nur Schein, denn dem Individuum ist sein Platz und sein Handeln im Gefüge des objektiven, vom Einzelwillen unabhängigen Geschehens vorge-schrieben, wie auch andererseits die strenge Objektivität des Geschehens eine tätige, subjektiv-willensmäßige, nur allein aus dem Wollen der Menschen erklärbare Seite hat. Doch gerade als Schein, als Widerspruch zwischen dem historischen „Gesetz“ und der „Freiheit“ des Individuums, gehen diese beiden Momente im Handeln wieder in eine Einheit über, wodurch die praktische Tätigkeit des bürgerlichen Menschen ermöglicht wird: In der sicheren Kalkulation, in der möglichst genauen Errechnung des wahrscheinlichen Resultats der dinghaften Bewegung auf dem Markte bewährt sich die „Tüchtigkeit“, die „freie“ Entschließbarkeit des Einzelnen. Notwendigkeit und Freiheit weisen hier eine entgegengesetzte Beziehung auf wie im Bewußtsein des Proletariats, das sich zur gesetzlichen Notwendigkeit nicht kontemplativ verhält, sondern tätig, wodurch der Begriff der Freiheit hier eine ganz andere theoretische und praktische Bedeutung bekommt.

Es wird so der Faktor der ideologischen Täuschung über die verschiedenen Funktionen und Beziehungen in der gesellschaftlichen Dynamik selbst zu einem Moment des realen Geschehens, d. h. seiner Dialektik, und läßt sich nicht – oder nur auf Kosten ihrer richtigen Erfassung – aus ihrer Betrachtung eliminieren. Da aber der Schein eben nur Schein, also Täuschung über das Wesen der gesellschaftlichen Totalität ist, geht die gesellschaftliche Entwicklung über das bewußte Wollen der den Schein erzeugenden Klasse hinweg, nicht aber ohne sich gerade durch dieses Wollen zu verwirklichen; sie schlägt fortwährend ihren Vorstellungen ins Gesicht und verstärkt so den Charakter des Fetischismus, den die bürgerliche Gesellschaft im Denken ihrer Mitglieder bekommt.

Zum Wesen der Dialektik, zu dem Begreifen des Widerspruchs in der Einheit und der Unauflösbarkeit des real Einheitlichen in bloß rationelle „antagonistische“ Widersprüche ist deshalb Adler nicht vorgedrungen.

<sup>34</sup> Sofern die hier besprochene allgemeine dialektische Gesetzmäßigkeit des Denkens sich unbewußt vollzieht, kommt sie nur in der Erscheinung der Intuition zum Vorschein und steht nicht im Widerspruch zu einer undialektischen Methode der Wissenschaft: zum Rationalismus der Naturwissenschaft, zur rationalistischen Soziologie. Als unbewußte Dialektik ist sie eben nicht Methode, sondern nur allgemeines Gesetz des Bewußtseins. Erst bei bewußter Anwendung wird sie zur Methode, die dem Rationalismus entgegensteht.

<sup>35</sup> Hierfür typisch ist *Karl Joëls* Werk: *Wandlungen der Weltanschauung*.

<sup>36</sup> Aber es wäre verfehlt, sich ohne Voraussetzung allgemeinerer Gründe der weitverbreiteten Meinung anzuschließen, daß es ausschließlich das „Interesse“ sei, das die bürgerliche Klasse daran hindere, sich die Auffassung des „Historischen Materialismus“ zu eigen zu machen. Gar die subjektive Ehrlichkeit der bürgerlichen Wissenschaftler durchwegs zu verneinen, um einen besseren Erklärungsgrund für die erwähnte ideologische Haltung zu gewinnen, hieße das Problem in unerlaubter Weise vergrößern. Im Gegenteil, sofern man das bürgerliche Denken als Ausdruck der ökonomischen Seinslage der bürgerlichen Klasse deutet und sofern man gerade deshalb und fürs erste mit der Untersuchung des Denkens jenes überwiegend größeren bürgerlichen Teiles anfängt, der praktisch tätig, das heißt unmittelbar wirtschaftlich interessiert ist, kann kein ausreichender Grund für eine Unüberbrückbarkeit zwischen dem interessenmäßigen und „materialistischen“ Denken gefunden werden. Ja, es wäre sogar denkbar, daß die Idee der naturgemäßen Bestimmtheit des Denkens und Wollens durch die ökonomischen Interessen den ideologischen Bedürfnissen dieser Klassenschicht entgegenkommt.

Und wirklich lehrt eine genauere Betrachtung des dialektisch-widerspruchsvollen Gebildes der bürgerlichen Ideologie, daß sie, hauptsächlich wegen der unerkannten Rolle der durch das Denken vermittelten Tätigkeit, zwar in starkem Maße die Tendenz zum Idealismus und Spiritualismus aufzeigt, gleichzeitig aber auch jene zur grobmaterialistischen Ausdeutung der bestimmenden Rolle des ökonomischen Interesses. Diesen Widerspruch wie auch seine Herkunft gilt es möglichst zu klären.

Auf die ganze Kompliziertheit der Gründe für diese Eigenart der bürgerlichen Ideologie kann im Rahmen eines Exkurses leider nicht eingegangen werden. Georg Lukács hat den erschöpfenden Nachweis der grundlegenden Bedeutung der Warenproduktion für das Entstehen der bürgerlichen Ideologie geliefert. Ohne Lukács in allem zu folgen, sei hier in skizzenhafter Zusammenfassung das Wichtigste gesagt: In einer Gesellschaft, in der der Warenverkehr noch nicht von zentraler Bedeutung ist und noch nicht die ganze soziale Struktur bestimmt, in der vorkapitalistischen Gesellschaft also, steht der Produzent in persönlicher Beziehung zum Konsumenten; das Verhältnis der Menschen zueinander ist noch unverschleiert und lebendig. Nur die äußere Natur tritt dem Menschen in starrer Dinghaftigkeit entgegen, entzieht sich als fremd anmutende Macht seinem Einfluß. Das Leben hingegen ist dem Menschen des Mittelalters nur insoweit entfremdet, als wiederum äußere, seien es natürliche oder übersinnliche Kräfte – beide sind in der mittelalterlichen Vorstellungsweise mehr oder weniger identisch –, in den Lauf des Lebens eingreifen. Die spezifisch gesellschaftlichen Beziehungen sind durchsichtig und klar. Das Unter- und Überordnungsverhältnis der Menschen zueinander wird als Ausfluß ökonomischer und politischer Machtverhältnisse eingesehen, wenngleich der Autoritätsglaube das festigende ideologische Band bleibt. In den beiden wichtigsten ökonomischen Sphären, der landwirtschaftlichen und der handwerklichen, gewinnt letztere immer mehr an Bedeutung. Hier besonders offenbart sich die ganze Andersartigkeit des interindividuellen Lebens gegenüber dem gegenwärtigen, in dem heute das Handwerk seinen strukturellen Einfluß verloren und nur noch den Wert eines unüberwundenen Überbleibselns behalten hat. Der vorkapitalistische Mensch, der seine Bedürfnisse durch die Beihilfe des ökonomischen Partners befriedigt sehen will, präsentiert sich als ganze, von den anderen Individuen unterschiedene Persönlichkeit. Die dadurch unvermeidlich werdende Berücksichtigung des ganzen Menschen und seiner individuellen Eigenschaften bedingt die Bewertung der qualitativen Vielfältigkeit der Gegenstände nach ihrer subjektiven Dienstbarkeit. Gleichzeitig drückt auch der Erzeuger den Gegenständen seinen persönlichen Stempel auf; denn noch vernichtet die Arbeitsteilung nicht die Verwertung seiner persönlichen Eigenschaften und Fähigkeiten. Vielfach steigert die Gebundenheit an den einzelnen handwerklichen Produzenten die Herstellung bis zur künstlerischen Gestaltung des Gegenstandes. Der hohe künstlerische Stand der damaligen Massenkunst, der uns heute in berechtigtes Erstaunen versetzt, ist die Folge der lebendigen Beziehung der Menschen der vorkapitalistischen Zeit in der Produktion ihres Lebens. (Es ist ebenso symptomatisch wie interessant, daß die von *Jacob Burckhardt* geschilderte, phantasiegeladene Reichhaltigkeit der Mode in der italienischen Renaissance soziologisch verstehbar gemacht werden kann aus dem Umstand, daß mit der ökonomischen Bereicherung infolge des sich ausbreitenden Warenhandels auch die handwerkliche Produktion eine Erweiterung erfährt und noch nicht von der arbeitsteiligen Warenproduktion verdrängt ist.)

Mit der warenwirtschaftlichen Durchdringung der ganzen Gesellschaft und mit der für sie unentbehrlich gewordenen Arbeitsteilung verkehrt sich das gesellschaftliche Bild ins Gegenteil. Die arbeitsteilige Massenproduktion erfordert ein genaues System der rationalen Zerlegung einerseits des Gegenstandes, andererseits der Tätigkeit des Arbeiters in einzelne, voneinander getrennte Elemente. Die qualitative Seite der Produkte wie der Produzenten wird nach Möglichkeit vernichtet. Und je mehr sich die kapitalistische Warenerzeugung kompliziert, je rationalisierter und unabhängiger von den zufälligen Eigenschaften des Individuums sie wird, desto verwendbarer wird die mechanische Naturkraft, desto stärker wird der Drang nicht nur nach besserer Verwertung der entmenschlichten Arbeitskraft, sondern auch der anderen Naturkräfte. Natürlich ist dieser Umstand nicht allein für das Entstehen der Naturwissenschaft verantwortlich zu machen, denn schon vorher, als das junge städtische Bürgertum die Warenproduktion noch mit Hilfe der handwerklichen Arbeit in Angriff nahm, zeigen sich bereits die ersten Anfänge modernen naturwissenschaftlichen Denkens. Die durch den bürgerlichen Lebensstil erzwungene Abwendung von der Scholastik und die so veranlaßte Zuwendung zur empirischen Naturbetrachtung scheinen den ersten Anstoß gegeben zu haben. Aber auf einer gewissen Höhe stellt sich die Naturwissenschaft in den Dienst des Lebens und je mehr die Verwertbarkeit ihrer Erkenntnisse sich herausstellt, desto größer wird der Anreiz zu weiteren Untersuchungen. Die Beeinflussung ist eine gegenseitige: die steigende Rationalisierung des gesellschaftlichen Lebens geht mit der quantitativen und qualitativen Steigerung der rationellen Erkenntnisse Hand in Hand. Die Antwort auf Schellers Frage nach dem Grunde der Häufung der naturwissenschaftlichen Erkenntnisse im 17. Jahrhundert ist allein auf diesem Wege zu suchen und zu finden.

Der geschilderte Prozeß hat zweierlei zur Folge: Einerseits werden die früher dinghaft und äußerlich scheinenden Naturkräfte vergesellschaftet. Im bürgerlichen Denken verliert die Natur allmählich das Aussehen des Unbegreiflichen und Unbeherrschbaren und durch die bewußte Einbeziehung der Naturkräfte in die menschliche Tätigkeit wird die Natur ihrer Dinghaftigkeit entkleidet. Andererseits steigert sich aber, bedingt durch die „Entmenschlichung“ des Arbeiters und das unpersonliche ökonomische Verhältnis der Menschen zueinander, der Dingcharakter der ganzen Gesellschaft. Rationalisiert sich das Teilgebiet, so wird das Ganze unübersichtlich und unbeherrschbar, es wird irrational. Die menschliche Tätigkeit sieht sich zurückgedrängt auf den Bereich der Anpassungsfähigkeit einer wohl empfundenen, aber unerkannten „Naturgesetzlichkeit“. Das schließt nicht aus, daß immer wieder der Versuch unternommen wird, die „Naturgesetze“ der Gesellschaft zu begreifen, aber alle diese Versuche der bürgerlichen Theorie sind von Anfang an zum Scheitern verurteilt, denn das in die irrationale Rationalität hineingestellte Individuum – und das gilt vorerst einmal für alle Teile der kapitalistischen Gesellschaft, auch die nichtbürgerlichen – hat nur Teilgebiete des Ganzen vor sich, hat längst das Ganze als wirklich Ganzes empirisch und damit ideologisch aus den Augen verloren. Was aber dem bürgerlichen Denken vollends den Weg zum Begreifen der Totalität versperrt, das ist die Tatsache, daß ihm das Ganze als System dinghafter Naturbeziehungen erscheint,

demgegenüber das Denken äußerlich, kontemplativ bleibt: indem das Denken – das nichts anderes ist als die abstrakte Verwirklichung der objektiv-gesellschaftlichen Tätigkeit, das heißt, eine dialektische Funktion der Tätigkeit, ausmacht – sich selbst durch Entgegenstellung von Denken und Sein aus dem Ganzen ausschließt, wird ihm von vornherein das Ganze zum Teil, das die Ideologie aber für das Ganze ausgibt. Hierin liegt die gemeinsame Schranke für die zahlreichen Systeme der bürgerlichen „gesetzesuchenden“ Soziologie verborgen.

Aus dem Dilemma zwischen starrem Gesetz und Kontemplativität findet das Handeln des Einzelnen einen Ausweg in der rationalen Kalkulation. Sie wird ideologisch ermöglicht dadurch, daß der passiven Einordnung des Individuums in die strenge Gesetzmäßigkeit des objektiven Geschehens – wegen der Unübersichtlichkeit dieses Geschehens für den Einzelnen in jedem Augenblick seines Handelns – widerspruchsvoll der Schein der vollkommenen Atomisierung der Gesellschaft in unabhängig voneinander agierende und deshalb sich als „frei“ empfindende Personen gegenübersteht. Besteht die Freiheit auch nur in der spekulativen Ausrichtung auf die Bewegungsrichtung der „Gesetze“, so findet sie doch ihr Maß an Berechtigung im individuellen egoistischen Interesse, das manchmal die Form eines objektiven, wenngleich undialektischen mechanistischen Materialismus annehmen kann.

Es ist also falsch, daß das bürgerliche Interesse die Zuneigung zum materialistischen Denken verbietet; doch ist es umso mehr richtig, daß es gerade dieser Materialismus sein kann, der wegen seines individualistischen und das Moment der Verdinglichung nicht überwindenden Charakters die Einsicht in den dialektischen Gehalt der Sein-Denken-Totalität besonders erschwert. Die subjektiven Schwierigkeiten für den handelnden Einzelnen, das Problem zu bewältigen, drängen ihn in die „Ethik“, deren Kategorien des Sollens das Bewußtsein der „Freiheit“ garantieren. In der Ethik ist die Kontemplativität aufs Höchste gesteigert ist das Denken nicht in die Gesetze der Wirklichkeit einbezogen, so die Gesetze der Wirklichkeit nicht in das Denken.

Das Problem der Totalität kann natürlich dem bürgerlichen Bewußtsein auf die Dauer nicht verborgen bleiben. Die bürgerliche Philosophie beginnt frühzeitig sich mit ihm zu beschäftigen. Die Problemgestalten von Sein und Denken, Sein und Sollen, Notwendigkeit und Freiheit werden mit oft bewundernswerter Schärfe herausgearbeitet, aber nirgends die für die Lösung notwendige Reduktion auf die Realität-Tätigkeit-, Subjekt-Objekt-Beziehung vollzogen. Hegel bildet eine Ausnahme, ist aber noch Wegbereiter. Selbst da, wo die Lösung mit Hilfe eines Systems geistreicher Ableitungen gelungen zu sein scheint, in der klassischen Philosophie, ist in Wahrheit nur eine Vertiefung der unüberwundenen Gegensätze das Resultat, denn es endet bekanntlich der Versuch, das Sein-Denken-Problem zu bewältigen, mit einer Bestimmung der Welt (Ding an sich) durch die formale Gesetzmäßigkeit des Bewußtseins (Kopernikanische Wendung), ohne daß es ernstlich gelingt, das Ding an sich aus seiner vom Bewußtsein unabhängigen Existenzweise zu beseitigen. Ein methodischer Hauptgrund dafür liegt darin, daß für die klassische Philosophie die mathematisch-rationale Naturwissenschaft vorbildlich geworden ist; für diese ist nämlich wirklich die Frage nach der Beziehung des Denkaktes zu der außerhalb stehenden Natur eine rein erkenntnistheoretische Angelegenheit. Daß die sozial- und geschichtsphilosophische Problemstellung grundsätzlich anders geartet sein muß, wird eben wegen der Verdinglichungsstruktur der bürgerlichen Gesellschaft übersehen. Aber auch der Philosoph ist ein soziales Wesen, auch ihn bedrückt der unaufgehobene Gegensatz von Notwendigkeit und Freiheit. Da ihm aber Notwendigkeit gleichbedeutend ist mit Naturnotwendigkeit, beginnt in der Philosophie der Versuch der Lösung mit der Auflösung des Gegensatzes im Sinne des Naturdenkens, wo es zum bleibenden Problem wird (*Mach*, *Planck*). Nicht nur also wird das naturwissenschaftliche Denken unkritisch auf die Gesellschaftsbetrachtung projiziert, sondern auch umgekehrt die vom gesellschaftlichen Sein aufgegebenen Probleme auf die Naturwissenschaft, woraus sich die ständige Wiederholung des Versuches erklärt, den Gegensatz zwischen Bewußtsein und Kosmos durch Auflösung des letzteren in „Elemente“ des Bewußtseins zu vollziehen. Darin liegt die Wurzel des naturwissenschaftlichen erkenntnistheoretischen Idealismus.

Um kurz auch unsere Meinung zu diesem Punkte zu umreißen, sei folgendes gesagt: die Erfäßbarkeit des Seins durch das Denken in der Naturwissenschaft ist wiederum nur eine Angelegenheit der Naturwissenschaft, ihres Fortschrittes, und ihrer steigenden Fähigkeit, dieses wirklich schwierige Problem mit rein naturwissenschaftlichen Mitteln zu bewältigen. Dabei bleibt die Existenz der Realität „unabhängig vom Bewußtsein“ unangetastet! Dagegen ist die Schwierigkeit der Bewältigung des Sein-Denken-Gegensatzes in der Soziologie nicht so geartet, daß sie von Anfang an in der Sache liegt, denn der Gegensatz ist kein faktischer, sondern nur ein ideologischer, wenngleich durch die Eigenart des Seins bedingt. Aber dieses Sein ist immer Subjekt und Objekt, Umstand und Tätigkeit, Wirklichkeit und Denken zugleich, zum Unterschied von der Naturwissenschaft, wo sich Kosmos und Betrachtung naturgemäß ausschließen. Gesellschaftliche Erkenntnis ist Selbsterkenntnis. Für die Naturwissenschaft ist die sachliche Schwierigkeit mit der Beseitigung eventueller ideologischer Hemmnisse durchaus noch nicht beseitigt, im Gegenteil, sie beginnt erst da. In der Gesellschaftswissenschaft fallen ideologische und sachliche Erkenntnisstrahlen zusammen.

Sie ist es, die das Begreifen des gesellschaftlichen Geschehens als Totalität verhindert, was in der wissenschaftlichen Diskussion als Ablehnung des theoretischen Ausdrucks des Totalitätsdenkens zum Vorschein kommt: des Historischen Materialismus.

<sup>37</sup> In diesem Zusammenhange ist es überaus interessant, zu beobachten, wie sich bedeutende bürgerliche Denker wie *Joël*, *Scheler*, *Dilthey* bemühen, eine befriedigende Antwort auf die Frage nach dem Vorzug des 17. Jahrhunderts vor anderen bezüglich der Entwicklung der Naturwissenschaft und des modernen Denkens zu geben. So stellt *Scheler* das Problem richtig folgendermaßen (Versuche zu einer Soziologie des Wissens, 1924, 2. Bd., S. 84): „... Warum gerade jetzt und nicht etwa im elften Jahrhundert? ... Überhaupt ist ja eines der wichtigen Teilprobleme dieser großen Frage nach dem Ursprung der modernen Wissenschaft die so auffallend wichtige Häufung von Erfindungen, Entdeckungen experimenteller und mathematisch angewandter Naturerkenntnis in dem Zeitraum zwischen *Galilei*, *Leonardo* und *Newton*. Das ist (trotz aller Vorarbeiten, Ahnungen, die besonders *Pierre Duhems* eifrige Forschung seit dem elften Jahrhundert für die

Geschichte der Physik aufgedeckt hat) kein kontinuierliches zeitlich ungefähr gleichförmiges, Schritt vor Schritt vor sich gehendes Werden, wie es die intellektualistische Hypothese notwendig erwarten läßt, sondern ein durchaus plötzlicher, stoßweise und in gewaltigen Sprüngen auftretender Prozeß, der vom mittelalterlichen Weltbilde in die modernen Methoden hineinführt. Ich glaube überdies nicht, daß jene Rezeption (*Demokrit, Epikur*, antike Atomistik bei *Bayle, Gassendi, Lavoisier-Aristarch, Proklos, Platon* als Logiker) für den Ursprung der modernen Wissenschaft Wesentliches bedeutet hat; sie wäre auch höchstwahrscheinlich ohne sie erstanden.“

Die materialistische Geschichtsauffassung erklärt diese „stoßweise“ Umwälzung in der ideologischen Sphäre der Gesellschaft aus der neuartigen Anwendung der Produktivkräfte und aus der dadurch bedingten grundlegenden Veränderung in den gesellschaftlichen Verhältnissen des 17. Jahrhunderts. Der neben *Max Weber* bedeutendste Kopf auf dem Gebiete der bürgerlichen Erforschung der Geistesgeschichte dieser Zeit, *Ernst Troeltsch*, anerkennt weitgehend die Berechtigung der ökonomischen Fragestellung für das Begreifen der Entstehung und des Wandels der Ideologien, sogar der religiösen (*E. Troeltsch*, Aufs. z. Geistesgeschichte u. Religionssoziologie, S. 22). Gerade dieser Gesichtspunkt, wie auch die positive Einstellung zur Dialektik haben Troeltsch in die Lage versetzt, Bedeutendes zu leisten.

<sup>38</sup> In der Terminologie der dialektischen Soziologie heißt „geistig“ so viel wie durch das Bewußtsein hindurchgehend. Mit Absicht wird das Wort „geistig“ hier verwendet, um gegenüber den vielen Kritikern, die den historischen Materialismus mechanistisch interpretieren, den antimechanistischen Standpunkt zu unterstreichen. „Geistig“ steht hier also nicht im Gegensatz zu „materiell“ oder „materialistisch“, sondern im Gegensatz zu „mechanistisch“.

<sup>39</sup> Um das Wesentliche hier besser hervortreten zu lassen, etwas gekürzt.

<sup>40</sup> So kann beispielsweise *Scheler*, aus dem Umstande, daß unter den Vertretern der neuentstehenden geistigen Strömungen im Zeitalter der mächtigen Entfaltung der bürgerlichen Welt so viele Adelige sind, nicht umhin die Schlußfolgerung ziehen, daß die französische Philosophie „seit der Überwindung der mittelalterlichen Scholastik bis Rousseau“... die Philosophie des „aufgeklärten Adels“ gewesen sei. (Verhandlungen des vierten Deutschen Soziologentages, S. 240). Das ist unrichtig gesehen, wenn auch der Reiz der neuen Ideen, ebensowie das politische Moment der fortschreitenden Entmachtung des Adels durch den Absolutismus bewirkt haben mögen, daß sich ein Teil des Adels der bürgerlichen Philosophie und Weltanschauung zuwandte, und daher Adelige zum Ausbau und zur Verbreitung bürgerlicher Ideen vieles beitrugen. So wird auch in England ein Teil der Landlords durch das Vordringen der Geldwirtschaft auf dem Lande geradezu zum Vortrupp des Whigismus. *Macaulay* schreibt in seiner Geschichte Englands (Leipzig 1850, 1. Bd., S. 126): „Die Hauptstärke der (whigistischen) Opposition lag in den kleinen Freisaßen auf dem Lande und in den Kaufleuten und Krämern der Stadt. Aber diese wurden von einer furchtbaren Minderheit geführt, welche die reichen und mächtigen Earls von Northumberland, Bedford, Warwick, Stamford und Essex und verschiedene andere Lords von großem Vermögen und Einfluß in sich schloß.“ Kann man daraus schließen, daß der Whigismus die Ideologie des englischen Großgrundbesitzes gewesen sei? Ebenso wie sich die politische Führung des entstehenden Liberalismus zum Teil aus klassenfremden Elementen rekrutierte, so hatte die geistige Führung in der liberalen Philosophie und Staatslehre oft ebensolche Leute inne. Was den kleineren Adel betrifft, so hat er mehr als einmal im Kampfe gegen den Absolutismus eine Stütze im städtischen Bürgertum gefunden, man denke nur an die Geschichte Frankreichs im 16. und 17. Jahrhundert. Über den damaligen Adel z. B. schreibt *Mehring* (Zur deutschen Geschichte, S. 66): „Jedoch, der moderne Absolutismus entsprach nur zeitweise den Bedürfnissen des Bürgertums. Das Banner aber, unter dem sich zuerst die niederländischen Städte gegen den spanischen und die französischen Städte gegen den französischen Absolutismus erhoben, war der Calvinismus. Calvin hatte ihn in der reichen Handelsstadt Genf verkündet, und durch seine demokratische Kirchenverfassung entsprach er den Interessen der vorgeschrittenen Städtebürger. Wohl bekannte sich auch ein Teil des Adels in Holland und Frankreich zum Calvinismus, aber nur, weil sie mit den rebellischen Städten mehr oder minder gemeinsame Interessen hatten ...“ Schelers Schlußfolgerung ist dem soziologischen Verstehen historischer Erscheinungen geradezu entgegengesetzt.

<sup>41</sup> Gegenüber der Kritik an diesem Standpunkt von mechanistischer Seite her kann noch besonders darauf hingewiesen werden, daß in den ökonomischen Gesetzen Marxens die Natur nicht vorkommt. Dem Einwand, daß diese nur Abstraktionen sind, kann mit mindestens ebenso gutem Recht entgegengehalten werden, daß die im „Kapital“ erkannten Gesetze des Kapitalismus vielmehr sein Wesen erfassen und in ihnen nur vom Unwesentlichen abstrahiert wird.

<sup>42</sup> *Sombart*, Die drei Nationalökonomien, S. 269 ff.

<sup>43</sup> *Sombart*, Die drei Nationalökonomien, S. 272.

<sup>44</sup> Daß es sich bei dieser Unterscheidung zwischen erkenntnistheoretischer und dialektischer Zusammenhungsweise von Kausalität und Normität nicht um bloße Begriffsspaltereien handelt, wird sich im Verlaufe dieser Auseinandersetzung herausstellen, indem die *Sombartschen* unhaltbaren Schlußfolgerungen selber den Beweis dafür abgeben werden, wie gefährlich solche theoretische Unklarheiten für die Gesamtauffassung werden können. Sombarts Motivkausalität hat nämlich keinen anderen Zweck, als, ohne es direkt eingestehen zu müssen, die Kausalität aus der Sozialwissenschaft zu eliminieren. Daß ihm das nicht gelingt, hat er ebenfalls seiner Konstruktion einer Motivkausalität zu verdanken.

<sup>45</sup> Vgl. *Stammler*, Wirtschaft und Recht nach der materialistischen Geschichtsauffassung.

<sup>46</sup> Vgl. hierzu die fast umwälzend anmutenden Forschungen *Szondis* und seiner Schule: Schicksalsanalyse. Basel, 1944.

<sup>47</sup> *Sombart*, Die drei Nationalökonomien, S. 225.

<sup>48</sup> *Sombart*, Die drei Nationalökonomien, S. 286.

<sup>49</sup> *Sombart*, Die drei Nationalökonomien, S. 222.

<sup>50</sup> *Sombart*, Die drei Nationalökonomien, S. 265.

<sup>51</sup> *Sombart*, Die drei Nationalökonomien, S. 224.

<sup>52</sup> Wenn das liberale Bürgertum des 19. Jahrhunderts, bedingt durch seine Stellung in den kapitalistischen Produktionsverhältnissen der Zeit, vorgab, die Interessen der ganzen Gesellschaft zu vertreten, so hat es auch zum größten Teil an

diese Mission geglaubt, trotzdem die liberale Ideologie grundsätzlich keine andere Aufgabe zu erfüllen hatte, als die kapitalistischen Produktionsverhältnisse in ihrem Bestande zu sichern. Ja noch mehr, es lag geradezu in der Eigenart der damaligen Produktionsverhältnisse begründet, daß der Liberalismus an seine Mission glauben konnte. Solange nur einzelne Länder eine starke Industrie hatten und solange ein friedlicher Austausch mit den agrarischen Ländern ungestört vor sich ging, solange überdies diese wirtschaftlichen Zustände den Anschein erweckten, als ob der gesellschaftliche Reichtum bei freiem, vom Staate nicht gehemmtm Verkehr zwischen den Individuen und den Nationen ins Endlose sich vermehren und ein Teil dieses Reichtums auch den arbeitenden Klassen zufallen müsse, solange mußte jene Klasse, die von diesen Zuständen am meisten profitierte, der Meinung sein, daß die ganze Gesellschaft am Bestehenbleiben der liberal-kapitalistischen Gesellschaftsordnung interessiert sei. Aber nichtsdestoweniger ließ dieses Bürgertum trotz ihrer menschenbeglückenden Denkweise es sich nicht nehmen, die unteren Klassen auszubeuten, denn ihre Handlungsweise wurde nicht von ihrem ideologischen Bekenntnis, nicht von ihren behaupteten Beweggründen bestimmt, sondern von den Triebkräften, die hinter diesen Beweggründen wirkten, das heißt von der historischen Funktion, die dem Bürgertum innerhalb der gesetzlichen Entwicklung der Gesellschaft zugewiesen war. Die gesellschaftlichen Kräfte waren stärker als der Glaube dieses oder jenes an der liberalen Philosophie sich begeisternden Kapitalisten, der im Reiche der freien Konkurrenz seinen materiellen Interessen nachgehen mußte, wollte er nicht von seinen Konkurrenten vernichtet und in eine sozial tieferstehende Klasse hinabgestoßen werden. Der Widerspruch zwischen der brutalen Praxis und der Philosophie des Liberalismus wurde glänzend verdeckt durch die in populärer wie in wissenschaftlicher Variation wiederkehrende Auffassung, daß sich nicht nur trotz, sondern gerade wegen des triebhaft-egoistischen Verhaltens der Individuen ein unaufhaltsamer Fortschritt zu vollendeter gesellschaftlicher Harmonie durchsetze und daß der Egoismus der Gesellschaftsmitglieder die dynamische Kraft für den Fortschritt des Ganzen sei.

<sup>53</sup> *Sombart*, Die drei Nationalökonomien, S. 224.

<sup>54</sup> *Sombart*, Die drei Nationalökonomien, S. 251.

<sup>55</sup> *Sombart*, Die drei Nationalökonomien, S. 250/251.

<sup>56</sup> Über die naturwissenschaftlich-statische Gesetzesauffassung bei den Materialisten des 18. Jahrhunderts, aber auch der gesamten rationalen Soziologie vgl. den Nachweis *Lukács*’, daß das bürgerliche Denken unfähig ist, die Veränderung in das Gesetz einzubeziehen. (Geschichte und Klassenbewußtsein, S. 159.)

<sup>57</sup> *Lukács*, Geschichte und Klassenbewußtsein, S. 233. (Die Polemik richtet sich gegen Ernst Bloch.)

<sup>58</sup> *Lukács*, Geschichte und Klassenbewußtsein, S. 98.

<sup>59</sup> An dieser Stelle sei kurz auf die mißlungenen Versuche eingegangen, die mit Hilfe des Darwinismus eine „naturwissenschaftliche“ Soziologie zu begründen suchen. Solche Versuche beruhen darauf, daß man den prinzipiellen Unterschied zwischen der tierischen und der gesellschaftlichen Natur nicht erkennt und daher glaubt, eine allgemeine, für alles Lebendige einschließlich der menschlichen Gesellschaft geltende Entwicklungstheorie aufstellen zu können. Während aber in der nichtmenschlichen Natur die Individuen Objekte der sie umgebenden Naturumstände sind, sind sie in der menschlichen Gesellschaft gleichzeitig auch Subjekte der Umstandsveränderung, kraft der sie von den Tieren unterscheidenden Eigenheit des Bewußtseins. In der außermenschlichen Natur entwickeln sich die Gattungen unter dem Druck der im allgemeinen gleichbleibenden äußeren Verhältnisse. (Auch über die Fortwirkung der Mutationen entscheidet ihr Angepaßtsein an die Umgebung.) In der Gesellschaft hingegen handelt es sich umgekehrt um die Anpassung der Lebensbedingungen an die Bedürfnisse der Menschen und um die Gestaltung der Bedingungen ihrer Beziehungen zueinander. Deshalb interessiert den Naturwissenschaftler die biologische Anpassungsfähigkeit und Entwicklung der Tiergattungen, wohingegen in der Soziologie das biologische Moment gar keine Rolle spielt, da die von dem gesellschaftlichen Entwicklungsbegriff erfaßten Vorgänge sich im Vergleich mit der biologischen und psychologischen Entwicklung der Menschen in einem unvergleichlich kürzeren Zeitraum abspielen. In der historischen Zeit, in der sich das Gesicht der Gesellschaft mehrfach vollkommen verändert hat, ist die biologische und psychologische Struktur des Menschen wahrscheinlich im großen und ganzen stabil geblieben. Der Darwinische und der soziologische Entwicklungsbegriff liegen auf verschiedenen Ebenen und lassen sich wissenschaftlich nicht unter gleiche Prinzipien bringen. Die Tatsache, daß der Mensch sich ursprünglich aus dem Tierzustande herausentwickelt hat, ist kein Beweis gegen diese Auffassung, sondern besagt nur, daß mit der Vollentwicklung des menschlichen Bewußtseins sich das Verhältnis zur Natur verändert hat, die quantitative Steigerung der bewußten Intelligenzphänomene ins Qualitative umgeschlagen ist, was gleichzeitig eine Loslösung vom Tierreich bedeutete. Trotzdem darf nicht übersehen werden, daß es sich sowohl beim Darwinismus wie bei der Soziologie um kausalempirisch erfaßbare Gesetzmäßigkeiten handelt, die aber voneinander so verschieden sind, wie die Anziehungskraft der Erde und der Trieb zur Arterhaltung. – Vollends mußte die Übertragung des Darwinismus auf die Gesellschaft da ein Fiasko erleiden, wo mit Hilfe der Darwinschen Deszendenztheorie die herrschenden Klassen als die wertvolleren, weil durch die natürliche Zuchtwahl zur Herrschaft bestimmten, hinstellen wollte. Aber auch hier verkehrte sich eine voreilige Schlußfolgerung ins Gegenteil, wenn man die Grundlagen auf denen eine Theorie basiert, nicht genügend beachtet. Der Mensch ist darauf eingerichtet, sich nicht den Umständen, sondern die Umstände – wenn auch nicht willkürlich, sondern gesetzlich bestimmt – sich anzupassen.

<sup>60</sup> „Quantitativ“ ist hier im Gegensatz zum mathematischen Begriff gedacht. Hingegen bleibt vom Standpunkt der Dialektik das Gesetz der Psychologie insofern quantitativ, als es viele Objekte, ohne Rücksicht auf ihre qualitative Verschiedenheit „verstandesmäßig“ unter einen Begriff bringt.

<sup>61</sup> Man vgl. den Abschnitt über die Dialektik in diesem Buche.

<sup>62</sup> *Rickert*, Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung, z. Aufl., S. 88.

<sup>63</sup> *Rickert*, Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung, S. 13; *Rickert*, Geschichtsphilosophie, S. 383 f., 400 f.

<sup>64</sup> *Rickert*, Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung, S. 65.



<sup>65</sup> Vgl. hierzu die Stelle aus einem Brief *Friedrich Engels* an *Paul Ernst*: „... daß die materialistische Methode in ihr Gegenteil umschlägt, wenn sie nicht als Leitfaden beim historischen Studium behandelt wird, sondern als fertige Schablone, wonach man sich die historischen Tatsachen zurechtschneidert ...“

<sup>66</sup> *Paul Barth*, *Die Philosophie der Geschichte*, 2. Aufl., S. 46.

<sup>67</sup> *Sombart*, *Die drei Nationalökonomien*, S. 252.

<sup>68</sup> *Sombart*, *Die drei Nationalökonomien*, S. 254.

<sup>69</sup> *Sombart*, *Die drei Nationalökonomien*, S. 260.

<sup>70</sup> *Sombart*, *Die drei Nationalökonomien*, S. 252.

<sup>71</sup> *Sombart*, *Die drei Nationalökonomien*, S. 265.

<sup>72</sup> *Sombart*, *Die drei Nationalökonomien*, S. 267.

<sup>73</sup> *Sombart*, *Die drei Nationalökonomien*, S. 253.

<sup>74</sup> Man vgl. hierzu z. B. die sehr interessante Studie *Werner Kaegis*: *Geschichtswissenschaft und Staat in der Zeit Rankes*, Aarau 1943.

<sup>75</sup> Man vgl. hierzu z. B. *Georg Siegrist*, *Stein als Staatsmann und sein Gegensatz zu Hardenberg und Metternich*, Basel 1940.

<sup>76</sup> *Lukács*, *Geschichte und Klassenbewußtsein*, S. 14.

<sup>77</sup> *Lukács*, *Geschichte und Klassenbewußtsein*, S. 195.

<sup>78</sup> *Karl Mannheim*, *Ideologie und Utopie*, S. 90.

<sup>79</sup> Vgl. auch *Ernst Troeltsch*, *Die Dynamik der Geschichte nach der Geschichtsphilosophie des Positivismus*, 1919, Philosophische Vorträge Nr. 23. Seite 9 sagt Troeltsch treffend: „Hatte früher die Dialektik der Historie die Natur in die Dialektik der Naturphilosophie hineingezogen, so zieht jetzt die rein kausale Gesetzmäßigkeit der Natur auch die Historie in sich hinein. Das Bild ist völlig umgekehrt.“

<sup>80</sup> Man lese die scharf zugespitzte und mit bewundernswerter Offenheit gemachte Bemerkung des sicher unverdächtigen und in der bürgerlichen Welt allgemein geschätzten *Ferdinand Toennies* am Schlusse seines Buches über *Hobbes* und man wird dort bestätigt finden, daß es sich bei der Zuordnung der neuromantischen Strömungen zur spätkapitalistischen Reaktion nicht um ein bloßes Ressentiment handelt, sondern um eine soziologische Feststellung von wissenschaftlichem Wert. An jener Stelle meint nämlich Toennies, daß im Kampfe des Kapitalismus für seine eigenen Interessen, unter dem Drucke der den Unternehmern nicht zusagenden wissenschaftlichen Erkenntnisse, die Notwendigkeit entstand, sich eine eigene Unternehmersonziologie zurechtzumachen.

<sup>81</sup> Vgl. in der vorliegenden Arbeit den Abschnitt über das „Verstehen“.

<sup>82</sup> In der in dieser Arbeit erfolgten Auseinandersetzung mit *Sombart* ist seine merkliche Hinneigung zur Romantik außer Acht gelassen worden. Der metaphysische Einschlag in Sombarts Anschauung ist da am deutlichsten ersichtlich, wo er über die rein theoretischen Darlegungen hinaus zu materialen Äußerungen gelangt und hier von „Blut“, „Rasse“ und „Volkscharakter“ zu sprechen beginnt. Es scheint also die Hinneigung Sombarts zur Neuromantik stärker zu sein als die Nachwirkungen der streng empirischen, historischen Schule, der er entstammt. Wie sehr sich *Sombart* auch dem von ihm so verehrten und von der gleichen Schule herkommenden *Max Weber* immer mehr und mehr entfremdet, soll nur an einem Beispiel gezeigt werden: In seinem großen Werk über die Ethik des Protestantismus macht einmal Weber eine Bemerkung über den englischen Volksgeist, die, wenn man den Autor nicht kennen würde, als marxistisch ausgegeben werden könnte. Weber weist nämlich darauf hin, wie das ursprünglich so lebenslustige, durch seinen rohen, ungebürlichen und ausgelassenen „Volkscharakter“ ausgezeichnete englische Volk es gewesen ist, das zuerst in Europa durch das früher als anderswo erreichte höhere wirtschaftliche Entwicklungsstadium diesen seinen Volkscharakter zugunsten eines strengen Puritanismus zurückgedrängt hat. Diese Annäherung an den Historischen Materialismus seitens des größten bürgerlichen Soziologen beweist, wie weit es mit dem Begriff des Volkscharakters und verwandter Begriffe wie Blut und Rasse in der Wissenschaft her ist. Ihre Akzeptierung durch *Sombart* ist nur ein Beweis mehr dafür, daß *Sombart* seinen neuromantischen Neigungen, besonders in den letzten Jahren seines Lebens, freien Lauf ließ.

<sup>83</sup> Des Interesses halber sei hier auf die ideologischen Wurzeln, die zur Begründung des Systems der neuromantischen Soziologie herangeholt werden, kurz hingewiesen. Deren wichtigste sind: soziale und politische Vorbilder aus dem Mittelalter, die Romantik seit *Burkes* genialem Kampf gegen die Französische Revolution; dann die Theorien, Ansichten und Philosophien der *Gobineau*, *Chamberlain*, *Nietzsche*, *Bergson* und *Sorel* (dieser nur insofern, als er von dieser Richtung ohne Recht für sich reklamiert wird); die Beweise werden geholt: aus der Physik („Auflösung der Kausalität“)\*, aus der Biologie, ganz besonders aus der Ganzheitslehre *Driesch*, aus der Philosophie und Soziologie, etwa aus der Wesensschau im Anschluß der Lehren *Husserls*, aus dem System *Spanns*, aus der Lehre *Paretos* von den alogischen Handlungen; aus der Geschichtsschreibung und der in ihr vielfach vertretenen Auffassung von der Vorherrschaft des Unbewußten und Irrationalen; aus der Psychologie, wie der Trieblehre und der Unbeständigkeit des Kausalablaufes bei psychologischen Vorgängen.

\* Es ist immerhin interessant zu wissen, daß *Max Planck*, der Begründer der Quantentheorie, von der irrtümlicherweise meist angenommen wird, daß sie das Kausalprinzip in der Physik erschüttert habe, in seinem Vortrag, den er im Frühjahr 1936 im Wiener Kulturbund hielt, ausdrücklich feststellte, daß seiner Meinung nach die Kausalität durchgängig für alle gesellschaftlichen Erscheinungen gelte.

<sup>84</sup> Vgl. *Erich von Kahlers* Polemik gegen *Max Webers* Auffassung von der Wissenschaft: „Der Beruf der Wissenschaft“.

<sup>85</sup> Man vgl. z. B. die für diesen Sachverhalt charakteristischen Werke von *Fritz Marbach* und *Valentin Gitemann*; in der Konsequenz enden diese Theoretiker meist in reaktionären Ideologien (in der Schweiz: *Jakob Lorenz*, in Deutschland: *Paul Ernst*). Andererseits machten sich innerhalb der Orthodoxie naturwissenschaftlich-positivistische Einflüsse geltend,

so daß des öftern ein kausaler Mechanismus mitsamt einem rationalistischen Theoriebegriff über die wirkliche dialektische Methode siegte. Das schematische Arbeiten mit Begriffskategorien proudhonscher Herkunft, die Anwendung einer allzustark vereinfachten Nomenklatur in Begriffspaaren wie Revolution – Reaktion, Sozialismus – Kapitalismus, Idealismus – Realismus, Demokratie – Diktatur, Extraversion – Introversion, Bourgeoisie – Proletariat usw. machte eine fruchtbare Verwirklichung der Dialektik geradezu unmöglich. Daß hierin nicht nur Wissenschaftler von sekundärer Bedeutung sündigten (typisch hierfür sind die Thesen *Georg Schmidt's* über Ferdinand Hodler), beweist der berühmt gewordene Aufsatz *Georg Lukács* über den Expressionismus.

<sup>86</sup> Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik, Bd. 57, S. 657.

<sup>87</sup> Jahrbuch für Soziologie, Bd. II, S. 405.

<sup>88</sup> Verhandlungen des 5. Deutschen Soziologentags, 1926, S. 39.

<sup>89</sup> *Max Adler*, Vorlesungen an der Wiener Universität, Sommersemester 1936.

<sup>90</sup> In einem von *Franz Mehring* mitgeteilten Engelschen Brief (Geschichte der Deutschen Sozialdemokratie, 1. Auflage, II. Bd., S. 556/557).

<sup>91</sup> *Sombart*, Der proletarische Sozialismus, S. 217.

<sup>92</sup> *Paul Szende*, Verhüllungen und Enthüllungen, S. 6.

<sup>93</sup> *Franz Mehring*, Zur Geschichte der Philosophie, 1931, S. 13.

<sup>94</sup> Hier ist nicht der Ort, auf gewisse Theorien *Ernst Machs* einzugehen; ähnlich lautende Thesen der sogenannten „Abstrakten Kunst“ stellen sich als leeres, unfruchtbares Geschwätz heraus.

<sup>95</sup> *Valeriu Marcu*, Männer und Mächte der Gegenwart, S. 245.

<sup>96</sup> *Marcu*, Männer und Mächte, S. 12.

<sup>97</sup> *Theodor Litt*, Wissenschaft, Bildung, Weltanschauung, 1928, S. 99.

<sup>98</sup> *Theodor Litt*, Wissenschaft, Bildung, Weltanschauung, 1928, S. 103.

<sup>99</sup> *Theodor Litt*, Wissenschaft, Bildung, Weltanschauung, S. 105.

<sup>100</sup> An einem einfachen Beispiel sei dieser Unterschied demonstriert: Wir machen einen Spaziergang zu einer politischen Versammlung. Wir sehen, wie ein begabter Redner die Macht seiner Worte dazu gebraucht, um ganz bestimmte seelische Reaktionen bei den Zuhörern hervorzurufen. Sind wir geübte Psychologen, werden wir diese seelischen Vorgänge deuten und ihrem gesetzlichen Sinne nach verstehen können. Nun beobachten wir, wie die Masse aufgeregt auf die Straße strömt und irgend eine Aktion setzt. Hingerissen vom Anblick des Geschehenden, vergessen wir, mit welcher Absicht wir hergekommen waren, nämlich um psychologische Studien zu machen, und stellen uns die Frage nach der politischen Bedeutung der vor unseren Augen sich abspielenden Handlung, die Frage nach dem nunmehr nicht mehr psychologischen, sondern soziologischen Sinn des Geschehens. Auf diese Frage kann aber die Psychologie keine Antwort geben, denn es werden Beziehungen zum Gegenstande der Betrachtung gemacht, die nicht mehr psychologischer, sondern soziologischer Natur sind. Es fehlen der rein psychologischen Denkweise hier die theoretischen Mittel zur inhaltlichen, das heißt in unserem Falle, historischen und soziologischen Erklärung menschlichen Handelns.

<sup>101</sup> *Hendrik de Man*, Zur Psychologie des Sozialismus, S. 33.

<sup>102</sup> *de Man*, Zur Psychologie des Sozialismus, S. 23.

<sup>103</sup> *de Man*, Zur Psychologie des Sozialismus, S. 22.

<sup>104</sup> *de Man*, Zur Psychologie des Sozialismus, S. 62 ff.

<sup>105</sup> Vgl. *Andreas Walter* über *Max Weber*, im Jahrbuch für Soziologie, II. Bd., 1926.

<sup>106</sup> *de Man*, Zur Psychologie des Sozialismus, S. 61.

<sup>107</sup> Man denke nur an *Gauß*, *Helmholtz*, *Mach* und *Poincaré*.

<sup>108</sup> *de Man*, Zur Psychologie des Sozialismus, S. 34.

<sup>109</sup> *de Man*, Zur Psychologie des Sozialismus, S. 35.

<sup>110</sup> *de Man*, Zur Psychologie des Sozialismus, S. 111.

<sup>111</sup> *Max Weber*, Wissenschaft als Beruf, S. 16.

<sup>112</sup> *de Man*, Zur Psychologie des Sozialismus, S. 86.

<sup>113</sup> do., S. 51; man vergleiche weiter: S. 110, 114 ff.

<sup>114</sup> do., S. 71.

<sup>115</sup> do., S. 111.

<sup>116</sup> do., S. 422.

<sup>117</sup> Das Fehlen des Gesichtspunktes der Totalität, des Begreifens der Gesellschaft als „Praxis“ in der Subjekt-Objekt-Beziehung im bürgerlichen Denken macht diese psychologische Schwierigkeit, die auch für den Dialektiker vorhanden ist, zu einer grundsätzlichen ideologischen Schranke der bürgerlichen Politik. An dieser Stelle handelt es sich nur darum, die naive, in der nicht dialektischen Anschauungsweise vorhandene Erscheinungsform der Politik rein herauszuarbeiten, in ihren Konsequenzen zu verfolgen und schließlich als bloßen Rationalismus dialektisch aufzulösen, was im nächsten Abschnitt versucht wird.

<sup>118</sup> Die gleiche Einstellung bezieht in der Schweiz *Valentin Gitermann*; beider Folgerungen aus der riesigen „Diskrepanz zwischen Theorie und Praxis des Marxismus“ enden logisch in der Bekämpfung des Marxismus.

<sup>119</sup> Aus der so gearteten Geschichtsschreibung und Philosophie ragt der junge Hegel als eine Ausnahme hervor. Er ist später geboren als die andern klassischen Philosophen, doch nicht zu spät, um die Erschütterungen, Übergänge und Revolutionen seines Zeitalters voll zu erleben. Unter dem Eindruck der gewaltigen vor seinem Auge vorüberziehenden Ereignisse und besonders unter dem Eindruck der sich nun vollziehenden Trennung von bürgerlichen und allgemeinen Interessen gelangt er dazu, das theoretische Prinzip der Unbeständigkeit, die moderne Dialektik, zu entwickeln. Noch

mehr: mit ihrer Hilfe macht er einige wichtige sachliche Entdeckungen, wie die wichtige, weil folgenreichste, die begriffliche Trennung von Staat und Gesellschaft.

<sup>120</sup> Wenn auch zahlreiche Äußerungen sich nur schwer in den allgemeinen Zusammenhang einordnen lassen, und deren ideologischer Standort oft sehr verdeckt ist, so ändert dies am Gesamtbild der bürgerlichen Ideologie und seinem rationalistischen Charakter nichts. So etwa wird es Mühe kosten, den Kampf der Remonstranten und Konterremonstranten im holländischen Prädestinationsstreit seiner soziologischen Herkunft nach genau zu bestimmen. Daß aber der politische Kampf Oldenbarnevelts aufs engste mit diesem Kampf verbunden war und daß dieser Mann seine politische wie weltanschauliche Opposition mit dem Leben bezahlen mußte, beweist zur Genüge, daß es dabei um mehr als nur dogmatische Spielereien ging, nämlich um ideologisch verhüllte und abwegige Auseinandersetzungen zwischen dem bürgerlichen und dem feudalen Weltbild und in letzter Linie um den Sieg der bürgerlichen über die feudale Gesellschaftsordnung. Die Differenziertheit der konkreten Verhältnisse, die die einfachen strukturellen Klassengegensätze komplizieren, wie etwa die Kreuzung der Interessen des niederen und des höheren Adels, des ärmeren und des reicheren Stadtbürgertums, der verschiedenen Schichten der Geistlichkeit und der Bauernschaft, Interessen, die überdies je nach der realen historischen Situation die eigenartigsten Kombinationen miteinander eingehen können, erschwert ungemein die Analyse einer solchen Epoche. So schreibt Mehring mit Recht: „Und so lassen sich die Fälle zu Dutzenden anführen, in denen Katholiken gegen Katholiken, Protestanten für Katholiken kämpften.“ Damit ist nicht allein illustriert, daß dem herrschenden Durcheinander der Interessen auch eine ideologische Verwirrung entspricht, sondern überdies, daß die sich im realen Prozeß der Geschichte immer neu formenden Interessenbildungen stärker sind als die ihnen nicht mehr entsprechenden ideologischen Formen, diese daher oft der geschichtlichen Entwicklung nachhinken, was allerdings viel weniger im Reiche der großen theoretischen Auseinandersetzungen, der Geschichtsschreibung und Philosophie, der Fall ist, als überall dort, wo die direkte, mehr oder weniger unmittelbare Berührung mit der Politik fühlbar wird. Je mehr man sich von den großen, meist in der Einsamkeit des Gelehrtenlebens entstandenen theoretischen Systemen entfernt und sich jenen Ideologien zuwendet, die offensichtlich unmittelbar von praktischen Interessen inspiriert sind, desto uneinheitlicher wird ihr Bild. Die Grundlinie bleibt aber der im Ideologischen ausgefochtene Kampf zwischen der feudalen und der bürgerlichen Gesellschaft, die Auseinandersetzung zwischen der scholastischen und der rationalen Ideologie.

<sup>121</sup> *Spencers* Haß gegen die Geschichtsbücher und gegen jegliche, sei es noch so unzulängliche Wiedergabe des wirklichen historischen Geschehens, hat im Streben, endgültige, unabänderliche Gesetze zu finden, die für alle Geschichte gelten, also formal sind, seinen Grund. Die politische und soziale Geschichte der Menschheit sagten ihm sehr wenig, und auf seinen vielen Reisen unternahm er nichts anderes als den unfruchtbaren Versuch, die gesehenen oder erfahrenen neuen Gegebenheiten als Wirkungen seiner von ihm konstruierten Gesetze zu deklarieren.

<sup>122</sup> Es ist ungemein instruktiv, zu wissen, daß es vorab *Jacob Burckhardt* gewesen ist – dieser bürgerliche Kulturerforscher kat exochen – der erstmals prägnant und schulemachend von einer „Kunst der Politik“, einer „Kunst der Staatsführung“ gesprochen hat; und zwar im Zusammenhang mit seiner Kulturgeschichte der Renaissance, deren erstes Kapitel beziehungsweise heißt: „Der Staat als Kunstwerk“. Die Sicht Burckhardts ist dahingehend völlig zutreffend, als daß die italienische Renaissance – abgesehen vom Staate des genialen Hohenstaufers Friedrich II. – erstmals die neue bürgerliche Ideologie der Rechenhaftigkeit und des Rationalismus nach außen hin eindeutig zur Schau getragen hat. Als eine „Kunst an sich“ figuriert sie seither auf der Bühne des *Theatrum Europaeum*.

<sup>123</sup> Wer Zweifel darüber hegt, daß die Zielvorstellungen auf dem Wege der rationalen Tätigkeit erzeugt werden, der studiere einmal genau den Bildungsgang der öffentlichen, das heißt politischen, journalistischen, organisatorischen Funktionärschaft, und er wird einsehen, daß die in der breiten Masse der klassenzugehörigen Individuen nur dumpf erlebten politisch-ideologischen Ressentiments erst durch die Tätigkeit dieser Funktionäre, durch die Vermittlung der Resultate ihrer – oder auf Hochschulen oder anderen Bildungsinstituten ihnen bekannt gewordenen – rationalen Anstrengungen zu dem, was man politisches Bewußtsein der Massen nennt, gemacht wird. In früheren Zeiten, in denen der enge Kontakt zwischen dem ideologisch-rational geschulten Vortrupp und den breiten Massen des Volkes noch nicht in dem Ausmaß wie heute möglich war, blieb mit Ausnahme der Zeiten großer Unruhe der größte Teil des Volkes außerhalb aller Politik. Noch in jüngster Zeit sprach man von einer Politisierung des deutschen oder französischen Kleinbürgertums, das, während Proletariat und Bürgertum bereits ein hohes politisches Bewußtsein aufwiesen, auf Grund seiner merkwürdigen sozialen Lagerung tatsächlich durch Jahre eine mehr indifferente als politische, nur zur Zeit der Wahl vorübergehend zu dumpfem politischen Interesse erwachende Masse darstellte.

<sup>124</sup> Von der allgemeinen Gefühlsstimmung, die immer und überall als psychische Begleiterscheinung bei allem Denken und Handeln vorhanden sein kann, ist hier nicht die Rede.

<sup>125</sup> Charakteristisch hierfür war die Tätigkeit gewisser marxistisch ausgerichteter Parteien im Deutschland der Weimarer Republik. Die deutsche Geschichte war noch nicht in Wirkungen auf die Gegenwart verlöscht, im Gegenteil, sie förderte direkt das Überwuchern des Bürokratisch-Organisatorischen auf Kosten der Labilität und verringerte die Anpassungsfähigkeit des Handelns an das unendlich komplizierte reale Leben der Gesellschaft, das nicht verstanden wurde, so wie es wirklich war, sondern wie es ein nach bleichen Abstraktionen schablonisierender und in mechanistischen Grundsätzen defangener Geist empfand. Dazu gesellte sich der Umstand, daß all dies unter Mißbrauch der ganz anders gemeinten Idee dieses Begriffs unbegreiflicher Weise als „Taktik“ ausgegeben wurde. Nicht das Marschieren, sondern das Treten auf der „Linie“, nicht die ständige Annäherung an das vorschwebende Ziel durch Überlegenheit über gewisse Herrschaftsmethoden, sondern Erstarrung in Formeln und damit Schwächung des Vermögens, dem Ziel zu dienen; nicht Verständnis für den Intellektuellen, der sich einem gewaltigen wissenschaftlichen Rüstzeug der rationalistischen Wissenschaft gegenüber sah und daher eine Sprache zu Rate ziehen mußte, die für den Augenblick die „richtigste“ war – man erinnere sich an die geschickte und geistvolle Literatur aus der Zeit des bürgerlichen Aufstiegs –, sondern Vorherrschen des Gesichtspunktes

der wörtlichen Übereinstimmung mit zu Dogmen erhobenen und katalogisierten wissenschaftlichen Lehrsätzen (man denke an *Sauerland* und *Luppol*); dies und noch mehr bezeichnet den Abgrund, über den keine Brücke zum Begreifen der dialektischen Beziehung von richtigem Bewußtsein und seinem Träger geschlagen werden konnte.

Für die vorbildliche Beziehung von Ideologie und Träger gibt es ein äußerst interessantes Beispiel aus der europäischen Geschichte: der Orden der Jesuiten. Man vergegenwärtige sich die geniale Neuartigkeit ihrer sehr labil aufgefaßten, weil klug den damaligen Notwendigkeiten angepaßten Satzungen und der darauf fußenden Moral; man vergegenwärtige sich ihren Mut, wenn sie auf ihren Schulbühnen die heidnischen altgriechischen Tragödien aufführten, um damit der Welt den Beweis ihrer humanistischen Bildungsliebe und ihres Mitgehens mit der Zeit zu geben; man vergesse nicht, daß sie zu den ersten gehörten, die Galilei und der modernen Naturwissenschaft Entgegenkommen zeigten; man denke an die individuelle, freie Beweglichkeit der Ordensmitglieder innerhalb einer sehr strengen, die ganze Person für sich in Anspruch nehmenden und die genaue Einhaltung der Prinzipien fordernden, streng und hierarchisch aufgebauten Organisation, an ihr reiches Wissen, ihre einzigartige Persönlichkeitserziehung und ihre scheinbare Nachgiebigkeit im Dienste der unnachgiebigsten, kompromißlosesten, eindeutigsten Absicht und Zielsetzung. Sie geben ein großartiges Beispiel dafür, daß das unverrückbare Festhalten an einem Ziele sehr gut mit Beweglichkeit Hand in Hand gehen kann; das Verhalten der oben erwähnten Parteien aber zeigt erschreckend deutlich, daß umgekehrt die ständige Angst vor falschen Schritten zu einem Dogmatisieren führt, das ganz besonders geeignet ist, das Ziel zu verfehlen.