

**Leo Kofler: Geschichte und Dialektik**

Zur Methodenlehre der dialektischen Geschichtsbetrachtung

Hermann Luchterhand Verlag 1973

Sammlung Luchterhand SL 110

Meiner Frau Ursula

**Einleitung der Herausgeber zur zweiten Auflage**

Die an der kritischen Auseinandersetzung mit der von Max Adler und Georg Lukács präformierten Rezeption des Marxismus orientierte Position von Leo Kofler dem Publikum und der Marx-Diskussion wieder zugänglich zu machen ist schon lange deshalb fällig, weil der Autor des hier vorgelegten methodologischen Buches mittlerweile in der westdeutschen Marxismusdiskussion bekannt geworden ist<sup>1</sup>.

In der stalinistisch sterilisierten Diskussion im DDR-Marxismus wurde er von R. O. Gropp als ein „ideologischer Schädling“<sup>2</sup> denunziert, ohne je eine Rehabilitation erfahren zu haben, was um so erstaunlicher ist, als die heutige avancierte Interpretation des Historischen Materialismus in der DDR<sup>3</sup> von den damaligen dogmatischen Positionen sich entfernt hat. Noch 1961 wurde die Koflersche Position von W. Schubhardt „des schlecht verhüllten Antisowjetismus“ überführt, der in den Jahren 1949/50 „entlarvt“ worden sei<sup>4</sup>.

Die im Umkreis der stalinistischen Immunisierung des Marxismus vor kritischer Hinterfragung formulierte kritische Position von Leo Kofler ist zwar bemerkenswert, kann aber nicht der einzige Grund für eine Neuauflage sein. Der Autor möchte sein methodologisches Buch als Propädeutik in seine neueren ideologiekritischen Schriften verstanden haben; sie dient nicht der Formulierung eines „Leitfadens“ für die Aneignung der Theorie des Historischen Materialismus, sie ist kein Lehrbuch desselben, sondern ihrem Anspruch nach eine Methodologie des „realen Humanismus“, die Kofler bis heute mit dem Bewußtsein eines für die notwendige Revolution parteiischen Marxismus vertritt.

Teile seiner methodologischen Abhandlung über die Theorie des Historischen Materialismus sind schon in Halle vor 1950 konzipiert worden und waren 1950 zum vollständigen [8] Manuskript fertiggestellt. In den Jahren 1947 bis 1950 war Leo Kofler Professor für Geschichtsphilosophie und Direktor des Instituts für Historischen Materialismus in Halle, wo er wegen seiner Kritik am östlichen Diamat und seiner in seinen Vorlesungen öffentlich vorgetragenen Kritik am bürokratischen Verwaltungscharakter des Sozialismus in der DDR mit den Theorieinstanzen der SED, zusammen mit Harich und Bloch, in Konflikt geriet. 1950 trat Leo Kofler unter öffentlich vorgetragener Kritik aus der Partei aus, woraufhin er von seinen akademischen Lehrfunktionen suspendiert wurde<sup>5</sup>. Das Manuskript

---

<sup>1</sup> L. Kofler, *Der proletarische Bürger*, Wien 1964; ders., *Der asketische Eros. Industriekultur und Ideologie*, Wien 1967; ders., *Perspektiven des revolutionären Humanismus*. Hamburg 1968.

<sup>2</sup> R. O. Gropp, Leo Kofler – ein ideologischer Schädling, in: *Einheit. Zeitschrift für die Theorie und Praxis des wissenschaftlichen Sozialismus*, Heft 5, Mai 1950, p. 457 ff.

<sup>3</sup> Erich Hahn, *Historischer Materialismus und marxistische Soziologie*. Berlin (Ost) 1968.

<sup>4</sup> W. Schubhardt, *Die Entwicklung der marxistisch-leninistischen Philosophie in der DDR nach dem zweiten Weltkrieg*, in: *Die deutsche Philosophie nach 1945*, Berlin (Ost) 1961, p. 95.

<sup>5</sup> Gropp argumentierte so: „Daß Kofler jahrelang als Professor für Geschichtsphilosophie an einer Universität auftreten und sein Buch ‚Zur Geschichte der bürgerlichen Gesellschaft‘ in der Deutschen Demokratischen Republik ungehindert verbreiten konnte, beleuchtet ernste Schwächen in der Arbeit unserer Partei an den Hochschulen und im Publikationswesen. Wir müssen daraus die Lehre ziehen, die ideologische Wachsamkeit zu verstärken und an den Hochschulen einen energischeren Kampf als bisher gegen alle offenen und versteckten reaktionären Auffassungen führen.“ G. O. Gropp, 1. c., p. 464. Dieser „ideologischen Wachsamkeit“ und dem „energischen Kampf“ fielen wenig später Harich, Bloch und andere zum Opfer.

vermochte er unter abenteuerlichen Umständen zu retten – seine Frau hat es handschriftlich abgeschrieben, um es dem Zugriff des Staatssicherheitsdienstes zu entziehen. Einen Tag vor seiner Verhaftung konnte der Autor Ende 1950 nach Westdeutschland flüchten. Diese für die intellektuelle Biographie eines marxistischen Intellektuellen lebensverunglimpfende Situation, bei Beibehaltung des Bewußtseins eines parteiischen Marxismus, wirkte sich für die Entfaltung theoretischer Produktivität unter nichtinstitutionalisierten Bedingungen nur ungut aus. So war es dem Autor kein leichtes, ohne Forschungsinstitution die Positionen von 1949/50 voll zu entfalten. Die Möglichkeit für den Autor, 1955 am Frankfurter Institut für Sozialforschung einen Lehrauftrag zu erhalten, zerschlug sich. Zudem war die wissenschaftspolitische Situation der 50er Jahre in Westdeutschland geprägt von einem hybriden Antikommunismus der herrschenden Ideologie, der auch fatale Konsequenzen für die Publikation marxistischer Intellektueller zeitigte. Erst nach fünf Jahren konnte das Manuskript als Buch, in dem später als stalinistisch bekannt gewordenen Kogge-Verlag, in Hamburg 1955 erscheinen. Daß Koflers Buch damals nicht gebührend diskutiert wurde, mag vielleicht dadurch mit verschuldet sein, daß er es unterlassen hat, in seiner Methodologie des realen Humanismus sich explizit von der östlichen Marx-Interpretation stalinistischer Observanz radikal abzugrenzen, denn [9] im Vorwort zu seinem Buch konzidiert er dem östlichen Deutschland noch die Vorherrschaft des Marxismus. Aber wie dem auch immer sei, in der Naturgeschichte sozialistischer Intellektueller ist das Verhältnis von machtpolitischen Sedimenten und den sie destruirenden Theoriebildungen immer uneigentlich. In „Geschichte und Dialektik“ ist der implizite emanzipative Gehalt des realen Humanismus nicht explizit abgegrenzt wider die Desavouierungen des kritischen Marxismus durch das stalinistische Interpretationsmonopol – was Kofler allerdings in späteren Schriften nachholte.

Der implizite Marxismus von „Geschichte und Dialektik“ ist orientiert an einer Restaurierung der Theorie des Historischen Materialismus, deren kategoriale Struktur in ihrer innertheoretischen und politischen Wirkungsgeschichte vielfach sozialdarwinistisch durch Kautsky und neukantianisch durch Max Adler und objektivistisch durch den stalinistischen Diamat depraviert wurde. Als Propädeutik in die kategoriale Struktur der Marxschen Theorie des Historischen Materialismus ist das Koflersche Werk für die heutige Marxismusdiskussion von Interesse: Geht es dem Autor doch darum, die Kategorien des Historischen Materialismus nicht von ihren gesellschaftlichen Substraten erkenntnistheoretisch zu isolieren, sondern in ihnen und durch sie vermittelt den praktischen Wirkungszusammenhang des verdinglichten Bewußtseins zu explizieren. Die für Koflers Erkenntnisabsicht fundamentale Grundannahme der totalitätstheoretischen Rekonstruktion der realen Erscheinungsformen der in den Kategorien sich dinglich gebenden gesellschaftlichen Beziehung der Menschen in der bürgerlichen Gesellschaft zwingt den Autor zur Einsicht, daß die verdinglichten Kategorien, mit denen die Individuen ihre sozialen Lebenswelten interpretieren, nicht das sind, was sie zu vindizieren scheinen, sie sind „Ausdruck von gesellschaftlichen Beziehungen, die sich in den Schein dinglicher Beziehungen kleiden ...“<sup>6</sup> und die Individuen nach [10] Maßgabe der Wertabstraktion zu gesellschaftlichem Handeln in verkehrter Gestalt zwingen. Nach den totalitätstheoretischen Voraussetzungen der Genesis und Geltung der Konstitution subjektiven Bewußtseins in der schon immer vergesellschafteten Gesellschaft wird jenes zur gesellschaftlichen Praxis. Die durch den Kopf hindurchgegangene gesellschaftliche Realität wird mithin erkennbar und veränderbar zugleich. Materialistische Dialektik ist somit auch für Kofler immer an die vergesellschafteten Menschen gebunden, ohne sie ist diese nichts. Eine in der von den Menschen unabhängigen reinen Materialität angesiedelten Dialektik ist den erkenntnisanthropologischen Grundannahmen des Historischen Materialismus, dessen materialistische Synthesis in der gesellschaftlichen Arbeit gründet, bloß äußerlich.

Kofler insistiert deshalb in seiner Interpretation der Marxschen „Kategorie“ und seines Nachweises darauf, daß die von Marx thematisierten Kategorien bürgerlicher Gesellschaft ideologische Daseinsbestimmungen für bestimmtes gesellschaftliches Handeln seien, auf den vom Deutschen Idealismus verdrängten stofflichen Implikaten der subjektiven Konstitution von Bewußtsein; er entgeht dadurch der idealistischen und auch der stalinistisch-objektivistischen Mystifikation.

---

<sup>6</sup> Hier an vielen Stellen.

Leo Kofler, als Schüler von Max Adler und Georg Lukács, hat die Adlersche Trennung der Marxschen Dialektik von ihren gesellschaftlich und gegenständlichen Substraten nicht mitgemacht; der neukantianischen Richtung im Marxismus gegenüber, die die Marxsche Theorie gesellschaftlicher Strukturgesetze der kapitalistischen Produktion und der Theorie der Interpretation gesellschaftlicher Sittlichkeit zur bloßen „Methode“ entleerte, vertritt Leo Kofler die wesenslogische Dialektik des Historischen Materialismus, wenn auch bloß summarisch, so doch konsequent. Auch die Lukácssche Stilisierung des Proletariats zum kantisch erkennenden Subjekt, das niemals Objekt werden kann, hat Kofler nicht mitgemacht, denn nach seiner Grundannahme folgt: im dia-[11]lektischen Prozeß der Vergesellschaftung hebt sich die Unmittelbarkeit des erkennenden Subjekts ständig auf in eigentümliche ideologische Identitäten gesellschaftlichen Seins und verdinglichten Bewußtseins. So ohne weiteres ist deshalb für Kofler der „Standpunkt des Proletariats“ nicht die die Erkenntnis verbürgende Instanz. Verdinglichtes Bewußtsein ist immer auch vergesellschaftetes Bewußtsein, und die wirklichen Vergesellschaftungsformen des Bewußtseins erscheinen auch noch in den feinsten Verästelungen des abstrakten Denkens. Die Abtrennung der Produzenten von ihren sachlichen und immateriellen Produktionsmitteln ist für die materialistische Methodologie des realen Humanismus die Voraussetzung dafür, die Erkenntnistheorie der notwendigen Revolution im Bezugsrahmen einer intersubjektiven Grammatik des entfremdeten Lebens, um den Objektivismus der Marxschen Theorie zu durchbrechen, als ein Instrument des Klassenkampfes für die intellektuellen Kopfarbeiter zu formulieren, damit jene, als kollektive Interpreten der geschichtlichen Bewegung, die naturgeschichtlichen Emanzipationspotentiale der spätkapitalistischen Gesellschaft in Regie nehmen können. Dazu ist Koflers Beitrag im Hinblick auf die theoretische Formulierung und praktische Entfaltung emanzipativer Massenbedürfnisse wesentlich.

*K. H. Neumann, K. P. Thiel, W. Schella*

[13]

### **Vorwort zur dritten Auflage**

Dem in der Bewältigung schwierigerer Texte weniger geübten Leser sei nahegelegt, mit dem Abschnitt 5 „Die dialektische Struktur des Verstandes“ zu beginnen, mit den Abschnitten 3 und 4 „Der Materialismus Feuerbachs“ und „Die Methode der konkreten Dialektik“ fortzusetzen, um sich nach Lektüre der Abschnitte 6 bis 8 am Schluß die beiden ersten Abschnitte über den „Übergang vom subjektiven zum objektiven Idealismus“ und über „Die Grundlagen der dialektischen Logik Hegels“ vorzunehmen.

*Leo Kofler, September 1972*

[14]

## **Einleitung**

Wer zu hören versteht, kann das verstärkte Brodeln nicht überhören, das neuerdings in der Tiefe der historischen Gelehrtenwelt die Gemüter erregt. Es geht auch diesmal, wie in der Vergangenheit bereits mehrfach, um die Frage nach dem Sinn, den Grenzen und um die Methode der Geschichtswissenschaft, die wieder einmal sich vor die Entscheidung gestellt sieht, zwischen Deskriptivismus und Wesenserkenntnis zu wählen.

Den richtigen Weg kann die positive Geschichtswissenschaft allein nicht weisen, sondern nur im Verein mit einer die richtige historische Methode begründenden Erkenntnistheorie des Sozialen. Diese kann ihrerseits nicht der allgemeinen philosophischen und erkenntnistheoretischen Begründung entbehren. So erweist sich jeglicher Versuch, die Geschichtswissenschaft erkenntnistheoretisch zu unterbauen, als eine höchst schwierige Aufgabe. Im Marxismus sind alle Voraussetzungen zur Lösung dieser Aufgabe vorhanden, ja noch mehr, die Lösung selbst gegeben. Aber sie ist nicht systematisch dargestellt. Zieht man noch die Kompliziertheit und Vielfältigkeit des marxistischen Systems in Betracht, so ist es nicht verwunderlich, daß trotz der beachtlichen Leistungen der marxistischen Theoretiker noch manche Schätze ungehoben geblieben sind, ja geradezu Entscheidendes völlig übersehen worden ist.

Der Verfasser dieser Schrift ist sich der Schwierigkeit der Aufgabe, die er sich gestellt hat, und der Vorläufigkeit dessen, was er leisten konnte, voll bewußt. Er hofft, daß tiefer in den Marxismus eindringenden Geistern die endgültige Formung und Lösung der hier aufgeworfenen Probleme gelingen werde.

[15]

## 1. Der Übergang vom subjektiven zum objektiven Idealismus

„Das Ganze ist das Wahre.“  
Hegel

Fichte hat an seinem radikalen Subjektivismus zeit seines Lebens unverändert festgehalten. Die mehrfach von ihm unternommenen und nur wenig voneinander abweichenden Versuche, sein System neu zu begründen, haben keinerlei greifbare Tendenz zur Überwindung der subjektivistischen Schranken auszulösen vermocht. Selbst da, wo Fichte mit seiner sporadisch auftretenden Idee der Aufeinanderfolge von unbewußtem und bewußtem Sein eine Erklärung der vormenschlichen Natur zu geben versucht, d. h. sich der Vorstellung von der Existenz der Realität unabhängig vom Bewußtsein anzunähern scheint, geschieht dies nur sehr zufällig und letztlich im Widerspruch zu den theoretischen Grundlagen seines Systems. Er nimmt hiermit nur äußerlich und nicht faktisch die spätere, in der gleichen Richtung sich bewegende „Lösung“ des Erkenntnisproblems durch den objektiven Idealismus vorweg. Denn selbst diese Idee der vormenschlichen Existenz der Natur konstruiert Fichte als gedankliche Entgegensetzung innerhalb der Sphäre des transzendentalen Geschehens, d. h. des von ihm als unüberschreitbar angenommenen Ich-Bewußtseins. Auch das bewußtlose Sein denkt er sich als durch die Aktivität des wesenhaft geschichtslos-überpsychologischen Geistes „überhaupt“ gesetzt.

Es wäre irrtümlich, diesen konsequenten Subjektivismus Fichtes als eine bloße idealistische Schrulle, als ein bloßes Verranntsein in eine metaphysische Gedankenspielerei aufzufassen. Auf Kant fußend – Fichte stellt sich die Aufgabe, Kants System zu vollenden – ist der von ihm beschrittene Weg tatsächlich der einzig mögliche. In der ersten Einlei-[16]tung zu seiner grundlegenden Schrift „Über den Begriff der Wissenschaftslehre“, die 1764 und in verbesserter Auflage 1798 erschien, macht Fichte dem „Dogmatismus“, oder wie er anderweitig auch sagt, dem „Realismus“ den Vorwurf, daß er mit seiner Behauptung der Existenz eines Dings-an-sich nicht zu erklären in der Lage sei, wie dieses Ding-an-sich in das Bewußtsein gelange, auf welche Weise es erkennbar werden sollte. Fichte spricht hier den seither oft wiederholten Gedanken aus, daß unser Denken sich nur im Rahmen des Bewußtseins bewegen und daher die außerhalb existierende Realität niemals unmittelbar einsehen könne.

Unter der theoretischen Voraussetzung, unter der Fichtes Denken steht, besehen, hat er ganz recht; nur daß diese Voraussetzung selbst, wie noch zu zeigen sein wird, falsch ist. Descartes hatte der neuzeitlichen Philosophie vorgemacht, wie man das Phänomen des Bewußtseins zum Zwecke seiner angeblich genaueren und „kritischeren“ Untersuchung aus der Totalität der Erscheinungswelt gleichsam herausdestilliert, d. h. es aus seinem natürlichen Zusammenhange herausreißt und in seiner „reinen“ Funktionsweise zu bestimmen versucht. Die so vollzogene Zerreißung der einheitlichen Realität in Bewußtsein und Außenwelt bedeutet bereits den entscheidenden Schritt zu jener „kopernikanischen Wendung“ Kants hin, durch die die Natur in das Bewußtsein hereingezogen wurde. Aber alle auf Kant folgenden subjektivistischen Versuche, die Wirklichkeit als eine Funktion des Denkens, als von ihm „erzeugt“ nachzuweisen, scheiterten an der Beharrlichkeit des Dings-an-sich. Die Realität blieb stets „draußen“, welche Anstrengungen man auch immer machte, um eine plausible Erklärung für die Identität von Subjekt und Objekt des Erkennens zu geben. Zwar macht der subjektive Idealismus eine lebhafte Entwicklung durch und verfeinert sich immer mehr. Aus der ursprünglich noch naiv gefaßten Vorstellung von der Eigengesetzlichkeit des die Wirklichkeit sich in einer besonderen Weise assimilierenden Bewußtseins wurde [17] später auf der Höhe der klassischen Philosophie die „Erzeugung“ der Realität durch die formalen Bedingungen des Bewußtseins.

Im modernen Subjektivismus, der im Neukantianismus wiedererstanden ist, wurde diese Haltung in der Weise zum Extrem fortgetrieben, daß hier das Bewußtsein nur noch eine rein „logische“, die Gegenstände der Erfahrung, sofern sie in gesetzlicher Ordnung erfaßt werden, erzeugende Funktion erfüllt. Diese „logische“ Kraft des Bewußtseins wird darin gefunden, daß man die in chaotischer Reihe gegebenen Sinneserscheinungen erst durch das Bewußtsein in bestimmter Weise miteinander verknüpft sein läßt, wodurch überhaupt Erfahrung, die in dieser Auffassung wesentlich mit wissenschaftlicher Erfahrung zusammenfällt, „möglich“ werden soll. Es braucht hier nur daran erinnert zu werden, daß bei den Positivisten der Machsule Erfahrung so viel heißt, wie ordnende Verknüpfung

der im Bewußtsein erzeugten „Elemente“, d. h. daß in dieser Anschauung der Verstand ebenso die Erscheinung „denkt“ wie bei Kant in den ausschließlich dem Bewußtsein eigenen „reinen“ Formen von Raum, Zeit und Kausalität. Im Neukantianismus wird die Natur völlig entgegenständlicht, wozu Kant selbst alle Handhabe gegeben hat. Kant bringt dies auf folgende Weise zustande: Zuerst definiert er das Naturgesetz als die Verknüpfung der Vielfalt zu gesetzlicher Notwendigkeit und Allgemeingültigkeit durch die logische Tätigkeit des Bewußtseins, um hierauf die Natur selbst zu definieren als „das Dasein, sofern es nach allgemeinen Gesetzen bestimmt ist“. Dementsprechend kann sich z. B. der Neukantianer Bruno Bauch folgendermaßen auslassen: „Die Substanz ist also kein Ding oder Gegenstand, sondern die logische (! d. V.) Bedingung des Gegenstandes, insofern sie die Synthesis eines an sich wechselnden Mannigfaltigen zur Einheit des Mannigfaltigen bedingt.“ Das Ding ist „mehr als das bloße Beisammen und das Aggregat seiner Eigenschaften. Denn es ist ... die logische Einheit seiner [18] Eigenschaften.“ Diese Ansicht stimmt mit dem Bemühen des Neukantianismus überein, das Ding an sich zu eliminieren, was Kant nicht ganz gelungen war.

Aber gerade auf dieser Höhe der sauber herausgearbeiteten Transzendentalität, oder was dasselbe ist, der unendlichen Entgegensetzung von Innen- und Außenwelt, wurde die Schranke klar erkennbar, die dem subjektiven Idealismus gesetzt ist. Diese Schranke liegt in dem – wenn auch nicht eingestanden – Verzicht auf Erkennbarkeit der Außenwelt. Da aber gleichzeitig sich diese Philosophie vom Agnostizismus distanzierte und ihre erkenntnistheoretische Resignation durch ein mehr oder weniger geistvolles System subjektivistischer Ableitungen zu verschleiern versuchte, verwickelte sie sich in Widersprüche, die die Neukantianer unseres Jahrhunderts vergeblich zu beseitigen unternahmen. Es genügt für unseren Zweck darauf hinzuweisen, daß Kant zwar einerseits im Ding-an-sich nur einen dem Denken notwendig gegebenen Grenzbegriff erblicken wollte, aber andererseits nicht umhin konnte, einen neuen, seinen Begriff des Ding-an-sich nicht nur ausweitenden, sondern ihm zutiefst widersprechenden Begriff einzuführen, einen Begriff, der nichts weniger darstellte, als ein Zugeständnis an die soeben noch als dem System des Transzendentalismus widersprechend ausgegebene Existenz der Realität unabhängig vom Bewußtsein. Dieser Begriff ist der des „Dings-an-sich-selbst“, den Kant z. B. in den „Prolegomena“ oftmals gebraucht.

Um die besondere Bedeutung, die dem objektiven Idealismus für die Entwicklung der Erkenntnistheorie zukommt, zu verstehen, müssen wir einen Blick auf einige der vorangehenden Höhepunkte des philosophischen Denkens werfen.

Descartes wollte mit dem unkritischen Philosophieren durch die Zurückverlegung des Anfangs der Philosophie in die Frage nach den gesicherten Voraussetzungen Schluß machen. Das Ergebnis seiner Untersuchung war die bekannte Selbsterkenntnis des Bewußtseins als klarer und bestimmter, des-[19]halb auch gegen jeden Zweifel gesicherter Grundlage weiterer philosophischer Überlegungen. Diese Entdeckung hält er für jenen festen Punkt, den zu suchen er sich in der zweiten Meditation vornimmt, indem er sich hier mit Archimedes vergleicht.

Die Täuschung, der Descartes hierbei unterliegt, ist eine zweifache. Erstens bietet die Selbstgewißheit der Ich-Bewußtheit keinerlei Garantie für die Richtigkeit anderer, davon abzuleitender philosophischer Einsichten. Denn mit der Setzung des Ich, des Subjekts der Erkenntnis, ist das Nicht-Ich, das Erkenntnisobjekt, keineswegs aufgehoben, sondern im Gegenteil mitgesetzt. Die aller Erkenntnistheorie zugrunde gelegte Frage nach der Identität beider kann daher niemals richtig beantwortet werden, wenn sich der Philosoph einseitig auf den Standpunkt des Bewußtsein stellt; der Weg zur Beantwortung dieser Frage führt vielmehr notwendig über die Untersuchung des konkreten Verhältnisses von Bewußtsein und Realität. Da aber die subjektivistische Philosophie nicht diese Beziehung selbst an den Anfang der Untersuchung stellt, sondern das Ich-Bewußtsein, ist sie genötigt, das Problem der Identität nachträglich und konstruktiv in die Erkenntnistheorie hineinzutragen und auf abstrakt metaphysische Weise zu lösen.

Eine weitere Folge dieser Betrachtungsweise, die besonders für Descartes charakteristisch ist, ist die aus der subjektivistischen Sicht resultierende Täuschung, daß das sich selbst betrachtende Bewußtsein seiner selbst gewiß sei. Es wird hier übersehen, daß das als Erkenntnissubjekt fungierende

Bewußtsein etwas ganz anderes darstellt als das Bewußtsein, das zum Objekt des Erkennens gemacht wird (dies selbstverständlich nur für die Erkenntnistheorie, nicht aber für die Wirklichkeit selbst, für die in beiden Fällen das Bewußtsein eine natürliche Gegebenheit wie jede andere auch darstellt). Als Erkenntnissubjekt hat das Bewußtsein tatsächlich die Gewißheit davon, daß es etwas in einer bestimmten Weise sich erkennend aneignet. Sobald es aber zum Objekt der [20] Untersuchung wird, stellt sich sofort der Zweifel darüber ein, ob diese Form der Aneignung der Realität auch dieser Realität adäquat, d. h. richtig sei. Die subjektive Philosophie beseitigt diesen Zweifel, indem sie – darin besteht ja gerade ihr Subjektivismus – die beiden Möglichkeiten, das Bewußtsein anzusehen, absolut identifiziert und auf diese Weise in die Lage kommt, das Selbsterlebnis des Bewußtseins für seine Wesenheit auszugeben.

Descartes unterstellt deshalb die unbedingte Richtigkeit jener Bewußtseinsfunktionen, die sich dem Selbsterlebnis mit Klarheit und Bestimmtheit darbieten; und selbst der „kritische“ Kant verhält sich im Prinzip nicht anders, wenn er die synthetischen Urteile a priori nur deshalb, weil sie dem Bewußtsein „gegeben“ sind, als unbezweifelbar hinnimmt und sich weigert, die Frage auch nur aufzuwerfen, ob solche aprioristischen (!) Urteile überhaupt möglich seien. Die „Gewißheit“, das solche Urteile dem Bewußtsein gegeben sind, nimmt in Kants System dieselbe Stelle ein wie die Klarheit und Bestimmtheit in der Philosophie Descartes. Wo diese Gewißheit herrscht, ist jede Frage nach der Möglichkeit einer Selbsttäuschung des Bewußtseins überflüssig: „Wir haben also einige wenigstens unbestrittene synthetische Erkenntnis a priori, und dürfen nicht fragen, ob sie möglich sei (denn sie ist wirklich), sondern nur, wie sie möglich sei.“ „Wir dürfen aber die Möglichkeit solcher Sätze hier nicht zuerst suchen, d. i. fragen, ob sie möglich seien. Denn es sind deren genug, und zwar mit unstreitiger Gewißheit wirklich gegeben.“<sup>1</sup>

Was jedenfalls Descartes betrifft, so täuschte er sich über die Tragweite seiner aus der Selbstgewißheit des Bewußtseins deduzierten Theorie von der unbedingten Richtigkeit des klar und bestimmt Einsehbaren. Zunächst ist zu sagen, daß Descartes einfach der Verwechslung der Klarheit und Bestimmtheit von Vorstellungen mit ihrer Anschaulichkeit unterliegt. Ein Vorgang, z. B. ein naturwissenschaftliches Gesetz, kann höchst unanschaulich sein, d. h. jeglicher Klar-[21]heit und Bestimmtheit im cartesischen Sinne entbehren, nichts destoweniger richtig sein (etwa der vierdimensionale Raum). Diese durch die moderne Naturwissenschaft bewiesene Tatsache konnte Descartes allerdings noch nicht bekannt sein. Was aber Descartes bereits wissen konnte, das war, daß die dem Denken sich als klar und bestimmt anbietenden Anschauungen durchaus auf Täuschung beruhen, ein falsches Bild von der Realität vermitteln können. Nehmen wir ein Beispiel. Es erscheint klar und bestimmt, daß ein größerer und ein größeres spezifisches Gewicht aufweisender Körper rascher fällt als der leichtere. Dies war solange die Vorstellung, bis das Experiment das Gegenteil bewies, nämlich, daß der kleine Körper bei Abrechnung des Luftwiderstandes ebenso rasch den Erdboden erreicht wie der große und schwere. Oder ein anderes Beispiel. Bis zu Gassendis überzeugendem Schiffsexperiment widersprach es der klaren und bestimmten Vorstellung, daß der während der Fahrt herabfallende Stein sich in senkrechter Richtung bewegt, womit erst ein entscheidendes Argument gegen die Drehung der Erde widerlegt ist.

Daß der scheinbar so sichere Erkenntnisweg der klaren und bestimmten Vorstellungen in Wahrheit der Weg der Zerstückelung der einheitlichen Wirklichkeit ist, hat schon Giambattista Vico erkannt. Es entspricht z. B. der klaren und bestimmten Vorstellung, Körper und Seele als völlig getrennte Substanzen zu betrachten, die deshalb bei Descartes auch als solche erscheinen. Die Theorie der Klarheit und Bestimmtheit erweist sich als ein Pfeiler der rationalistischen Metaphysik, die die in sich identische und einen Zusammenhang bildende Welt in einander starr gegenüberstehende Teile zerlegt, und in der der Prozeß unbegriffen bleibt. Mit den weiteren subjektivistischen Irrtümern Descartes, etwa der aus der Theorie der Klarheit und Bestimmtheit gefolgerten Ansicht, daß es angeborene Ideen gebe, brauchen wir uns hier nicht zu beschäftigen. Für unsere Darstellung genügt es darauf hinzuweisen, daß die subjektivistischen [22] Ausgangspunkte der cartesianischen Philosophie in der Konsequenz dazu

<sup>1</sup> Kant, I., Prolegomena, Reclam 1944, S. 38 f.



führen, die Realität in Elemente des Bewußtseins aufzulösen, d. h. aber im letzten Grunde, sie für unerkennbar zu erklären.

Der gewaltige Einfluß, den Descartes auf seine Zeit gewann, drängte fast die gesamte Philosophie in die Bahn des subjektiven Idealismus. Wie sehr tatsächlich seit Descartes an der Vorstellung von der erkenntnismäßigen Priorität des Bewußtseins, d. h. am Subjektivismus festgehalten wurde, beweisen auch jene Richtungen, die sich dem „Rationalismus“ entgegensustellen bestrebt sind, nämlich sowohl der Empirismus als auch der Materialismus.

Die zu beweisende erkenntnismäßige Identität von Sein und Denken vor Augen, hat Descartes in Verfolgung seiner subjektivistischen Ausgangsposition die primären Eigenschaften der Gegenstandswelt als dem Bewußtsein angeboren, die sekundären als bloße willkürliche Erzeugnisse unseres Vorstellungsvermögens erklärt. Der Begründer der empiristischen Philosophie in der Neuzeit, John Locke, entfernt sich nur gradmäßig, aber nicht prinzipiell von Descartes' Standpunkt. Sind für Locke auch die primären Qualitäten Spiegelbilder der objektiv existierenden Realität und stellen sie damit nichts anderes dar als die Eigenschaften der allem Sein zugrunde liegenden Substanz – die er nicht sehr konsequent in eine körperliche und eine seelische Substanz zerlegt – so erklärt er doch in subjektivistisch-idealistischer Weise diese Substanz selbst für unerkennbar. Dazu kommt, daß Locke die sekundären Eigenschaften als zwar durch die Sensation in uns hervorgerufen ansieht, aber in einer Weise, daß ihnen nichts Wirkliches in der Außenwelt entspricht. Ist Locke Materialist, wenn er die Existenz einer unabhängigen Substanz behauptet, so bleibt er andererseits mit seiner skeptischen Haltung hinsichtlich der Erkennbarkeit der Substanz und der Realität der sekundären, ausschließlich der Aktivität des Bewußtseins zugeschriebenen Qualitäten tief im Idealismus stecken.

[23] Ebenso läßt der alte Materialismus die nötige Folgerichtigkeit vermissen. Wir denken an den im 18. Jahrhundert am höchsten entwickelten, an den französischen Materialismus. Ungeachtet seiner biologisch-materialistischen Erklärung der Bewußtseinsfunktion aus materiellen Vorgängen hat auch dieser Materialismus die alte, d. h. aus der starren Entgegensetzung von Sein und Bewußtsein geborene Fragestellung nicht überwunden. Um sie zu überwinden, ist, wie wir noch ausführlich darlegen werden, eine Historisierung des Erkenntnisproblems, d. h. eine genetische, die Entwicklung des Verhältnisses von Denken und Umwelt zum Ausgangspunkt wählende Fragestellung die unerläßliche Voraussetzung. Die größere oder geringere Befangenheit im Condillac'schen Sensualismus beweist aber, daß den Materialisten das empiristische Versagen in der Erklärung der Fähigkeit des Bewußtseins zur adäquaten Widerspiegelung der Wirklichkeit zum unabwendbaren Schicksal geworden war.

Dies ist um so bedauerlicher, als der französische Materialismus greifbare Ansätze zu einer Lösung des Problems in der Weise entwickelt hatte, daß er (wenn auch nur vereinzelt) bereits eine Reduktion des komplizierten Bewußtseinsprozesses auf sein Urelement, die Empfindung, der Brücke zwischen Bewußtsein und Außenwelt, vornahm. Was die Auswertung dieser Ansätze verhindert, das ist das Fehlen einer klaren Sicht auf das Problem der Genesis des Denkens, die erst im objektiven Idealismus durchbricht.

Vielfach weichen die Materialisten der idealistischen Konsequenz nur dadurch aus, daß sie das Substanzproblem nicht ernsthaft behandeln. Sie reduzieren in der Hauptsache die ganze Frage nach dem Zusammenhang von Realität und Bewußtsein (Substanz und Qualität, Stoff und Form) auf die biologische Frage nach der Abhängigkeit der Denkfähigkeit von materiellen Vorgängen. So z. B. Lamettrie in seiner Schrift: „L'homme machine“. Zwar behandelt Lamettrie das Substanz-Form-Problem in seiner „Naturgeschichte der [24] Seele“, aber er erklärt hier ungeachtet seiner sonst scharf pointierten materialistischen Anschauung das Wesen der Materie, d. h. der unabhängig vom Bewußtsein existierenden Realität, für unerkennbar. Das bedeutet, daß auch für diesen großen Materialisten sich letzten Endes alle Erkenntnis innerhalb der Schranken des Ideellen bewegen muß. Über die Lockesche These, daß die Substanz sich unserem Verstande nur in der Form der Verknüpfung verschiedener einfacher Ideen darbiete und wesentlich unerkennbar sei, gelangt auch der alte Materialismus nicht. Gewisse Ansätze zu einer entgegengesetzten Haltung beweisen nicht viel. Es kann uns in unserem Zusammenhange nicht darauf ankommen, solche sporadischen Ansätze zu sammeln und zu

klassifizieren, sondern im Gegenteil auf die Tatsache, daß eine systematische Lösung des Erkennungsproblems ebensowenig dem Rationalismus und Empirismus wie dem mechanischen Materialismus gelingen konnte. Der Umstand, daß trotz der sonstigen großen Gegensätze hier wie dort die subjektivistischen Schranken nicht gesprengt werden konnten, bildet den Hintergrund, auf dem sich mit größerer Deutlichkeit die Bedeutung des objektiven Idealismus in der klassischen Philosophie für die Geschichte der Erkenntnistheorie abhebt.

Ein sehr interessantes Beispiel für die innere Widersprüchlichkeit des alten mechanischen Materialismus ist Hobbes. Hobbes behauptet eine strenge Materialität der Welt; selbst Gott ist nach seiner Auffassung körperlicher Art. Es gibt also für Hobbes keine andere Substanz als die mechanisch-körperliche. Trotzdem steht er auf dem Standpunkt, daß wir eigentlich nur Phänomene, nur Erscheinungen von der Außenwelt in unserem Bewußtsein haben, die Außenwelt selbst mit unserem Denken nicht erfassen können. Wenn auch nicht überall mit der gleichen Schärfe des Widerspruchs, so ist doch der gesamte alte Materialismus charakterisiert dadurch, daß er einerseits einen strengen kosmologisch-materialistischen Standpunkt einnimmt, andererseits [25] aber von weitgehenden Konzessionen an den Phänomenalismus nicht frei bleibt. Die Wurzel dieses Widerspruchs ist darin zu suchen, daß entweder die Frage der Genesis ganz fehlt, oder wo sie auftaucht, in keiner Weise für das Problem der Erkenntnistheorie des Bewußtseins fruchtbar gemacht wird. Richtig bemerkt Plechanow: „Hobbsachs unbestritten schwache Seite, wie die des ganzen französischen Materialismus des 18. Jahrhunderts und überhaupt des Materialismus vor Marx, besteht in dem fast vollständigen Fehlen jeder Idee von Evolution. Wohl hatten Leute wie Diderot manchmal geniale Ausblicke, welche den bedeutendsten unserer modernen Evolutionisten Ehre gemacht haben würden; aber diese Ausblicke standen ohne Zusammenhang mit dem Wesen ihrer Lehren; sie waren nur Ausnahmen und bestätigten als Ausnahmen nur die Regel. Natur, Moral oder Geschichte – die ‚Philosophen‘ des 18. Jahrhunderts traten in gleicher Weise mit demselben Mangel an dialektischer Methode, von demselben metaphysischen Standpunkt an sie heran.“<sup>2</sup>

Zwar drängte die Opposition des revolutionären Materialismus gegen die kirchliche Lehre von der Unveränderlichkeit der pflanzlichen und tierischen Arten seit Erschaffung der Welt – diese Lehre wurde noch von dem großen Botaniker Linné vertreten – die materialistischen Philosophen bereits zur Annahme, daß die verschiedenen Seinsstufen sich auseinander entwickelt haben. Von hier zur Untersuchung der Genesis des Bewußtseins als der wesentlichsten Erscheinung der Entwicklung des Menschen aus der vormenschlichen Natur ist nur ein Schritt. Aber die Materialisten des 18. Jahrhunderts haben diesen Schritt entweder überhaupt nicht getan, oder wo sie ihn ausnahmsweise wie Diderot vollbrachten, haben sie die neue Erkenntnis nicht auf das Erkenntnisproblem anzuwenden gewußt. Bereits um die Mitte des 18. Jahrhunderts hat Diderot mit voller Klarheit das Entstehen des bewußten aus dem vorbewußten Leben ausgesprochen:

[26] „Ebenso wie im Reich der Tiere und der Pflanzen das Individuum sozusagen beginnt, wächst, dauert, hinsieht und vergeht – sollte es nicht mit ganzen Arten ebenso sein? Wenn der Glaube uns nicht lehrte, daß die Tiere so, wie wir sie heute sehen, aus der Hand des Schöpfers hervorgegangen sind, und wenn es die geringste Unsicherheit über ihren Ursprung und ihr Ende geben dürfte, könnte dann nicht der Philosoph, der sich seinen Vermutungen überläßt, nicht den Verdacht haben, daß die Tierheit von Ewigkeit her in einzelnen, verstreuten und in die Masse der Materie vermengten Elemente bestand; daß diese Elemente sich vereinigten, weil die Möglichkeit hierzu bestand; daß der aus diesen Elementen gebildete Embryo eine Unzahl von Formen und Entwicklungen durchmachte, und daß er nacheinander Bewegung, Gefühl, Ideen, Denkfähigkeit, Überlegung, Bewußtsein, Empfindungen, Leidenschaften, Zeichen, Gesten, Laute, artikulierte Laute, eine Sprache, Gesetze, Wissenschaften und Künste besaß, daß zwischen jeder dieser Entwicklungsstufen Millionen von Jahren verfließen sind ...?“<sup>3</sup>

Von Descartes leitet sich noch eine andere, allerdings vorerst nur streckenweise fortgeführte Linie ab: die Linie, die zum objektiven Idealismus hinführt. Wir denken an Spinoza. Spinoza knüpft an

<sup>2</sup> Plechanow, G. W., Beiträge zur Geschichte des Materialismus, Berlin 1957. 2., durchgesehene Auflage, S. 21.

<sup>3</sup> Diderot, D., Gedanken über Philosophie und Natur, hrsg. u. übers. von Ilse Lange und Max Bense, 1947, S. 54.

Descartes an, aber in ähnlicher Umkehrung des Verhältnisses, wie später der objektive Idealist Schelling an seinen Lehrer, den subjektiven Idealisten Fichte anknüpft.

Die philosophiegeschichtliche Stellung Spinozas wurde bisher selten richtig gewürdigt. Beachtet man nicht die entscheidende Bedeutung des Gegensatzes: subjektiver – objektiver Idealismus für die Geschichte des Ringens um die Lösung der philosophischen Probleme, dann bleibt der Sinn der Wendung, die Spinoza vornahm, der Sinn seiner Umstülpung der cartesischen Erkenntnistheorie unverstänlich.

[27] Auch Spinoza stellt ganz nach dem Vorbild seines Lehrers die kritische Frage nach dem gesicherten Ausgangspunkt der Philosophie. Er findet die Antwort zunächst nicht im Sachlichen, sondern im Formalen, in der mathematisch-geometrischen Methode der Ableitung der Sätze auseinander. Doch hat dieser Formalismus eine für die Denkweise Spinozas charakteristische Bedeutung: Er ist der Ausdruck der tiefsten Unzufriedenheit Spinozas mit Descartes subjektivistischer Auflösung der Natur in Elemente des Bewußtseins. Spinoza versucht durch eine strengere formale Methodik der cartesischen Schlußfolgerung, in der die Natur einem mit angeborenen Fähigkeiten ausgestatteten und ausschließlich seiner eigenen Gesetzlichkeit folgenden Bewußtsein zum Opfer gebracht wird, zu entgehen, was ihm auch weitgehend gelingt. (Daß Descartes die Natur gleichsam hintenherum, d. h. ohne organischen Zusammenhang mit seiner Grundposition, wiederum in sein System einführt, ist nur ein Beweis mehr für die Unausgeglichenheit seiner Auffassung und hat uns hier weiter nicht zu interessieren.) Spinoza erkennt, daß jede wirkliche Philosophie mit dem Ganzen, d. h. mit der Welt, mit der Natur beginnen muß. Aber das bedeutet nicht, daß er alle Schranken, die dem subjektiven Idealismus gesetzt sind, überwindet. So tritt auch er der Idee der Identifizierung von Sein und Bewußtsein auf dem Wege des Aufsuchens ihrer historisch-genetischen Beziehung noch ahnungslos gegenüber. Deshalb beginnt er nicht mit dieser Beziehung, sondern mit der scheinbar völlig richtigen und bestechenden Behauptung, daß mit dem begonnen werden müsse, was zu seiner Existenz keines anderen bedarf, was durch sich selbst existiert, mit der Substanz. Es ist bekannt, daß Spinoza sich ähnlich wie die Materialisten gerade durch die Einführung des Substanzbegriffs als Zentralpunkt seiner philosophischen Überlegungen die Lösung verbaut hat. Sein genialer Scharfsinn hat daher nicht viel gefruchtet. Ein Beweis dafür ist der sein ganzes System durchziehende Widerspruch zwischen einem wesentlich materialistischen [28] Monismus und einem idealistischen Parallelismus. Der Grund für diese Widersprüchlichkeit liegt darin, daß im spinozistischen System infolge der starren, d. h. noch wesentlich mechanistisch gefaßten Substanzvorstellung das Sein nicht als Prozeß begriffen werden kann. Deshalb entgeht Spinoza auch die Sicht auf das Problem der Genesis, dessen Erkenntnis später die Erkenntnistheorie der Lösung näher bringt.

In diesem Zusammenhang ist besonders Herder zu erwähnen, der sich mit seiner natürlichen Erklärung der Sprache dem objektiven Idealismus, teilweise sogar schon dem dialektischen Materialismus annähert. Es ist für Herders Standpunkt bezeichnend, daß er gegen Kant polemisierend sich Spinoza zuwendet, d. h. dem damals in Deutschland so sehr als Materialisten verschrieenen Denker, daß Lessing seine Sympathien für ihn geheimhalten mußte.

Man betrachtet Herder einer eingefleischten Tradition zufolge zu sehr als bloßen Geschichtsphilosophen und übersieht hierbei seine bedeutsamen Leistungen auf dem Gebiet der Überwindung des subjektiven Idealismus und der Begründung des objektiven Idealismus. Die theologische Einkleidung seines Denkens bedeutet ähnlich wie bei Vico – wenngleich nicht der bewußten Absicht nach und nicht in allen Stücken – ein gedankliches Mittel der Befreiung des vom undialektischen Rationalismus eingeengten spekulativen Verstandes. Ähnlich verhält es sich Übrigens auch beim jungen Hegel. Herders theologisierender Idealismus steht wegen seiner konsequenten Betonung der unabhängig vom Bewußtsein existierenden Realität dem Materialismus näher als der subjektivistische Rationalismus. So z. B. wenn er aus der Einheitlichkeit und Vernünftigkeit der Urkraft Gott auf die vernünftige Ordnung und Gesetzmäßigkeit des Kosmos schließt, den er gegen Kant als unabhängig vom Bewußtsein existierend verteidigt und von Stufe zu Stufe sich höherentwickelnd vorstellt. Die Annäherung der philosophischen Ideen Herders, die noch einer wissenschaftlichen Bearbeitung [29] harren, an den Standpunkt des objektiven Idealismus ist greifbar. Gegen den Kantschen Dualismus

unterstreicht Herder die Einheit von Natur und Geist. Diese Einheit läßt sich genetisch begreifen, denn der Geist stellt nichts Apriorisches dar, sondern ist vielmehr ein Produkt der natürlichen Entwicklung. Herder fordert geradezu eine Physiologie der menschlichen Erkenntniskräfte. Raum und Zeit sind Formen der Materie. Die Entwicklung der Welt wird von ihr innewohnenden Gegensätzen zu immer höheren Formen und immer größerer Harmonie vorangetrieben. Eine solche Form ist der mit Vernunft begabte Mensch. Das hervorragendste Werkzeug der Vernunft ist die Sprache, die sich aus dem praktischen Bedürfnis heraus entwickelt hat. Die Sprache faßt Herder als Verbindungsglied zwischen Natur und Bewußtsein, als Ausfluß der Praxis, wengleich dieser Begriff der Praxis noch in idealistischer Verkleidung auftritt. Faßt man Herders Philosophie zusammen, so läßt sich sagen, daß sie wegen ihrer Herausarbeitung der Idee der Einheit von Natur und Geist auf genetischer Grundlage wesentliche Beiträge zur Lösung des Erkenntnisproblems auf objektiv-idealistischer Grundlage geleistet hat. Die vereinzelt materialistischen Züge verstärken noch diesen Eindruck.

Der Hauptmangel aller nichtdialektischen Philosophie besteht im Nichtbegreifen der grundlegenden Einsicht, daß das Aufzeigen der Möglichkeit der Identität von Sein und Bewußtsein bereits voraussetzt die Einsicht in die Wirklichkeit dieser Identität, die gegeben ist im stufenweisen Prozeß der Herausbildung des Bewußtseins aus dem Vorbewußten. Was außerhalb dieses Prozesses und daher notwendig als sich völlig ausschließend gedacht wird, kann niemals, außer durch metaphysische Konstruktion, identisch werden. Oder positiv ausgedrückt heißt das, daß wie im allgemeinen die Aufdeckung der Genesis einer Erscheinung zusammenfällt mit der Aufdeckung ihres Wesens, so stellt speziell in der Erkenntnistheorie die Analyse der Genesis des Bewußtseins [30] den Weg dar zum Begreifen des Wesens und der Funktion des Bewußtseins. Es ist selbstverständlich, daß dieses Begreifen so viel bedeutet, wie das Begreifen der konkreten Fähigkeit des Bewußtseins, die Realität zu erkennen.

Es ist daher verständlich, warum Lenin in seinen erkenntnistheoretischen Untersuchungen nicht einfach vom Bewußtsein „schlechthin“ ausgeht, nicht von seiner „logischen“ Funktion, sondern die genetische Wurzel seiner Existenz energisch unterstreicht. Bewußtsein ist für diesen Standpunkt nicht primär eine „logische“, sondern eine Lebensfunktion, wobei jene aus dieser resultiert, was sich wiederum nur auf dem Wege der Verfolgung der natürlichen Genesis der Denkfähigkeit begreifen läßt. Ist aber das Bewußtsein eine Lebensfunktion, die sich im Kampfe hochentwickelter Tiergattungen mit seiner Naturumgebung allmählich herausgebildet hat, so kann sie nicht anders existieren, als mit der Fähigkeit ausgestattet, die objektive Realität richtig widerzuspiegeln. Das heißt nicht, daß diese Fähigkeit zur adäquaten Widerspiegelung der Realität eine einfache und unkomplizierte Form hat; das gerade Gegenteil ist der Fall: die Erkenntnis der Wirklichkeit vollzieht sich in mehreren und in sich höchst dialektisch-widerspruchsvollen Stufen – Empfindung, Wahrnehmung, Vorstellung, Denken – die näher zu untersuchen, den Rahmen unserer Arbeit sprengen würde. Aber das Bewußtsein könnte – so wird argumentiert – seiner Aufgabe, dem Leben zu dienen, nicht gerecht werden, wenn es keinerlei Fähigkeit zur richtigen Erkenntnis der objektiv existierenden Wirklichkeit besäße, denn der Mensch könnte ohne diese Fähigkeit niemals praktisch handeln. Deshalb die Forderung: „Der Gesichtspunkt des Lebens, der Praxis muß der erste und grundlegende Gesichtspunkt der Erkenntnistheorie sein“<sup>4</sup>. In diesem Begriff des „Lebens und der Praxis“ verwirklicht sich auf materialistischer Grundlage, d. h. ungestört von subjektivistischen Einseitigkeiten und spekulativen Abstraktionen von der Totalität der Natur, aber auch ungestört von den [31] metaphysischen Entstellungen der Natur, wie sie für den alten dialektischen Idealismus bezeichnend waren, die philosophische Forderung nach Herstellung der Identität von Denken und Sein.

Es ist nicht uninteressant zu sehen, daß vereinzelt auch bürgerliche Denker sich der historisch-genetischen Auffassung des Subjekts der Erkenntnis annähern, d. h. die Frage stellen, zu welchem Zweck das Bewußtsein entstanden sei, und bemerken, daß die Sicht auf die praktische Funktion des Bewußtseins die Erkenntnis der prinzipiellen Kongruenz zwischen Subjekt und Objekt ermöglicht. Wir denken speziell an Vaihingers 1911 erschienenes Werk „Die Philosophie des Als Ob“, das aber trotz einiger richtigen Ansätze schließlich in Metaphysik versandet. Die besten unter Vaihingers Ausführungen beschäftigen sich mit der Bestimmung des Bewußtseins als einer wesentlich praktischen Funktion. Der Intellekt

<sup>4</sup> LW Bd. 14, S. 137.

steht nach Vaihinger im Dienste des Handelns und ist nur von da aus zu verstehen; das Bewußtsein ist nichts anderes als ein Werkzeug im Lebenskampf, im Kampf ums Dasein. Wenn man erkannt hat, führt Vaihinger aus, daß das Bewußtsein gleichsam eine biologische Aufgabe erfüllt, dann eröffnet sich eine ganz neue Sicht auf die Erkenntnistheorie; es entsteht nach einem Ausdruck von Vaihinger eine „biologische Erkenntnistheorie“. Diese Biologisierung des Bewußtseins verleitet aber Vaihinger dazu, trotz anderweitiger Anerkennung der ordnend-erkennenden Funktion des Denkens, dieses als etwas in erster Linie Irrationales anzusehen, als hauptsächlich im Dienste des Lebens und Machthungers stehend. Schon hieran erkennt man nicht nur die idealistische Wendung, die seine Philosophie nimmt, sondern auch bereits die Tendenz zur faschistischen Verballhornung des Begriffs des Lebens. Fragt man sich, worin die Widersprüche und Unausgeglichenheiten in der Erkenntnistheorie Vaihingers wurzeln, so erkennt man leicht, daß dies durch seine kantianische Orientierung verschuldet ist, durch seine Verneinung der Anerkennung der [32] Existenz einer Realität unabhängig vom Bewußtsein. Vaihingers Philosophie beweist, daß alle Bemühungen, außerhalb des Systems der realen Dialektik die Erkenntnistheorie auf dem Begriff des Lebens und der Praxis aufzubauen, scheitern müssen.

Erst mit der marxistischen Erkenntnistheorie ist die Höhe erreicht, von der aus wir ohne Schwierigkeit die Bedeutung des objektiven Idealismus für die Entwicklung der dialektischen Philosophie würdigen können.

Schon im Jahre 1800, damals 25jährig, gibt Schelling sein „System des transzendentalen Idealismus“ heraus, in welchem er sich, wenn auch noch nicht mit vollem Bewußtsein, wie Lukacs zeigt<sup>5</sup>, von Fichte entfernt. Mit Fichte verbindet ihn gerade das, was ihn von Jacobi trennt: die Überzeugung von der Unhaltbarkeit des Dualismus und das philosophische Bedürfnis, die Einheit der Gegensätze der Erscheinungswelt durch Aufdeckung des realen Prinzips dieser Einheit zu beweisen. Nach längerer Vorbereitung geht Jacobi daran, mit Schelling in seiner 1811 veröffentlichten Schrift „Von den göttlichen Dingen und ihrer Offenbarung“ abzurechnen, in der er den Standpunkt der Unauflösbarkeit des Gegensatzes von Natur und Geist, Freiheit und Notwendigkeit, Natürlichem und Übernatürlichem usf. zu rechtfertigen versucht. Inzwischen hat Schelling seinen neuen Standpunkt weiterentwickelt. Ihm kommt es jetzt nicht mehr auf den Beweis der Identität überhaupt an, sondern auf eine Identität, in der keiner der Pole im Entgegengesetzten vernichtet wird, d. h. aber für Schelling auf die Erhaltung der Natur als dem Bewußtsein gleichberechtigten Faktor, auf ihre Anerkennung als dem in keiner Erkenntnistheorie straflos zu negierenden Voraussetzungslosen und „Unbedingten“. Hierbei bildet Schelling die Idee der Identität nach zwei Richtungen aus, die aber wiederum untereinander identisch sind. Einerseits ist die Identität eine historisch-genetische: das Bewußtsein entsteht innerhalb des allgemeinen Potenzierungsprozesses der Realität aus dem Vor-[33] und Unbewußten; andererseits resultiert daraus die Fähigkeit des Bewußtseins, die gesamte Realität gedanklich zu reproduzieren, d. h. die Identität von Subjekt und Objekt, Erkenntnisform und Erkenntnisinhalt. Charakteristisch für den Schelling dieser Periode ist sein Ausruf: „Kommt her zur Physik und erkennt das Wahre!“

So weit ist Schelling geradezu erstaunlich materialistisch. Selbstverständlich treten bei ihm als dem romantischen Metaphysiker diese Ansichten nur höchst selten in dieser Reinheit hervor, eben nur an jenen entscheidenden Bruchstellen, an denen er kritisch gegen die Verleugnung der selbständigen Natur durch den Subjektivismus Stellung zu nehmen sich gedrängt fühlt. Sobald dies geschehen ist, bricht wieder sein Idealismus durch.

Um die richtige Einsicht in den entwicklungsgeschichtlichen Zusammenhang von Natur und Bewußtsein auf dem Boden des Idealismus philosophisch realisieren zu können, greift Schelling zu dem Mittel, die gesamte Realität einschließlich der bewußtlosen in Vernünftigkeit umzuwandeln, d. h. zu mystifizieren. Die Natur wird so als von vernünftigen Zweckgesetzen geleitet interpretiert, damit vergeistigt und teleologisiert. Sie existiert zwar unabhängig und selbständig vom Bewußtsein, aber doch nur als eine selbst wesentlich geistige Vorstufe des Geistes, durch welchen schließlich alle Stufen der Wirklichkeit zur Selbsterkenntnis gelangen, womit die Identität zwischen Geist und Natur sich herstellt. Der Prozeß des Erkennens, des adäquaten Erfassens der Natur durch das Denken,

<sup>5</sup> Lukács, G., Der junge Hegel, 1948, S. 13–14.

besteht somit nach Schelling in der Wiedererinnerung, in der Vergegenwärtigung von etwas ihm im Grunde schon Bekannten, nämlich der ihm wesenhaft verwandten eigenen Vorstufe. Die Tätigkeit des Erkennens der Wirklichkeit, durch die Subjekt und Objekt zur Identität gelangen, beruht auf dem „transzendentalen Gedächtnis der Vernunft“. Transzendental, d. h. die Grenzen des Denkens nicht überschreitend, nennt Schelling diese Vorstellungsweise des Bewußtseins deshalb, weil sie seiner [34] Idee nach sich als höhere Potenz von der niederen nicht wesenhaft, sondern nur gradmäßig unterscheidet und die Erkenntnis nur deshalb zur Selbsterkenntnis der Natur werden kann, weil sowohl Subjekt wie auch Objekt des Erkennens nirgends den Bereich des Empfindenden und Vernünftigen verlassen. Im § 63 seiner „Allgemeinen Deduktion des dynamischen Prozesses“ beschreibt Schelling die Natur folgendermaßen: „Nach unserer Weise zu reden, können wir also sagen: Alle Qualitäten seien Empfindungen, alle Körper Anschauungen (d. h. potentiell Bewußtsein in sich tragende, weil der Vernunft folgende Qualitäten, d. V.) der Natur, die Natur selbst eine mit allen ihren Empfindungen und Anschauungen gleichsam erstarrte Intelligenz.“ Diese Vorstellung begründet Schelling in seinen Werken noch mehrfach.

Mit dieser Mystifizierung der Natur hat Schelling, allerdings ohne es jemals zuzugeben, nicht nur das Bewußtsein in die Natur aufgehoben, sondern auch die Natur ins Bewußtsein; er steht dem Fichteschen Idealismus näher, als ihm dies jemals klar geworden ist. Aber diese Konsequenz ist nur eine solche, die sich notwendig aus den krassen inneren Widersprüchen des Schellingschen System ergibt. Für uns interessant ist jedoch nicht dieses System mit seinen Unvollkommenheiten, das sich für das heutige Zeitalter längst überlebt hat, sondern vielmehr, wie Schelling als Vorläufer Hegels dadurch den Weg zur Dialektik geebnet hat, daß er die Lösung des Problems der Identität nur unter der Voraussetzung der Anerkennung der selbständigen Existenz der Natur unabhängig vom erkennenden Denken zugestehen wollte. Er fordert daher das unvoreingenommene, vom Subjektiven, vom Ich Fichtes ungestörte Anschauen der Natur: jenes Anschauen, in dem sich die Natur vor unseren passiv sich verhaltenden Sinnen selbst aufrollt, oder wie Schelling sagt, selbst anschaut, ihre innere Dynamik, die wesenhaft vernünftig ist, sich dem der Natur wesensverwandten Bewußtsein zu erkennen gibt, was aber nur möglich wird [35] durch eben diese Verwandtschaft zwischen den nur Stufen ein und desselben (geistigen) Seins darstellenden gegensätzlichen Erscheinungen Natur und Bewußtsein.

Trotz aller Mystifizierung liegt in dieser Ansicht ein für die Entwicklung der Dialektik wichtiger positiver Kern. Die Vorstellung von dem Sichselbstaufrollen des Prozesses der Natur vor dem gleichzeitig passiv wie erkennend-schöpferisch sich verhaltenden Bewußtsein enthält bereits die Idee vom Erkennen als dem Aufsuchen der sich im Prozeß setzenden und wieder zur Einheit aufhebenden, sich dialektisch „vermittelnden“ entgegengesetzten Qualitäten. (Von der Ungereimtheit, daß Schelling in einem Atemzuge damit, und je älter er wird, desto gewollter, das „empirische“ Bewußtsein mit Freiheit, Willkür und Schöpfung gleichsetzt, haben wir hier abzusehen.) Die Methode des „in Freiheit“ nachschöpfenden, aber der bewußtlosen Natur damit nur zur Selbsterkenntnis ihres vom Ich unberührten Potenzierungsprozesses verhelfenden Denkens nennt Schelling die „intellektuelle Anschauung“. Diese Theorie enthält, wie wir sehen, wichtige Elemente der Dialektik. Da aber Schelling den Bogen weit überspannt, die dialektische Identität des Gegensätzlichen zur „absoluten Indifferenz“ weitertreibt, verbaut er sich gleichzeitig den Weg zu jener erst von Hegel entwickelten Erkenntnis des dialektischen Prozesses, dessen Wesen darin besteht, daß die einander im Prozeß entgegengesetzten Qualitäten sowohl identisch sind wie auch in ihrer qualitativen Besonderheit erhalten bleiben. (Vgl. darüber das nächste Kapitel.) In der absoluten Indifferenz Schellings wird die Besonderheit und Gegensätzlichkeit der Momente zugunsten ihrer absoluten Identität zur Nichtigkeit degradiert, wodurch eine der wichtigsten Seiten der Theorie der Dialektik unentwickelt bleibt. Durch die Behauptung der Absolutheit der Identität wird vor allem der Prozeßcharakter des Seins unverständlich und damit faktisch negiert. An die Stelle der alle Dialektik begründenden Vorstellung von der Einheit des Gegensatzes zwischen der in der Bewegung [36] sich setzenden Einheit der Gegensätze und der durch diese Gegensätze erzeugten Bewegung tritt in Schellings Anschauung die leere absolute Einheit der Gegensätze. Der Schellingsche Potenzierungsprozeß wird so seines dialektischen Charakters entkleidet, zur positivistischen „Entwicklung“ herabgemindert, zur bloßen Behauptung und philosophischen Phrase. In einem solchen Entwicklungsbegriff müssen in einer dem dialektischen Denken widersprechenden Weise die

Phänomene wie Widerspruch, Diskontinuität, Sprung, Umschlagen von Quantität in Qualität usf. als etwas nur Äußerliches, Zufälliges und Willkürliches, als dem eigentlichen Prozeß nicht Zugehöriges betrachtet werden.

Es ist also richtig, über die theoretische Unausgedachtheit und über den Mystizismus der „intellektuellen Anschauung“ Schellings ein hartes Urteil zu fällen. Aber es darf trotz alledem nicht übersehen werden, daß in diesem Begriff auch ein rationeller Kern steckt, den es für das Verständnis der Geschichte der Dialektik zu retten gilt. Dieser Kern besteht einerseits darin, daß Schelling, um der Kant-Fichteschen Gefahr der „Erzeugung“ der Natur durch das Bewußtsein auszuweichen, das Sichselbstsetzen der Natur für das Bewußtsein postuliert. Andererseits ist in diesem Bemühen Schellings, die Erkenntnis als das Sichselbstsetzen des Naturprozesses für das Denken verstehbar zu machen, bereits die Tendenz entwickelt, sowohl die Natur wie auch das sie erkennende Denken als selbständigen dialektischen Prozeß aufzufassen: Der intellektuellen Anschauung liegt unter anderem und ungeachtet ihrer mystischen Widersprüchlichkeit die Idee verborgen zugrunde, daß das Erkennen nur dann mit seinem Objekt identisch werden kann, wenn der Intellekt imstande ist, den unabhängig vom Bewußtsein existierenden realen und unendlichen Prozeß der Entfaltung der Natur unter der Form ihrer Selbstbewegung zu begreifen.

Den entscheidenden Schritt hat aber erst Hegel getan. Aber obgleich Hegel über die Einseitigkeit der rein naturphiloso-[37]phischen Betrachtung Schellings hinausgeht und sich den gesellschaftlichen Problemen, die ihm eine reichhaltigere und tiefere Kenntnis des dialektischen Charakters der Wirklichkeit vermitteln, zuwendet, gelingt es auch ihm nicht, die Schranken der Metaphysik und des Mystizismus zu durchbrechen. Das hat seinen besonderen Grund, über den wir bald sprechen werden. Zunächst ist zu sagen, daß es auch Hegel wie Schelling um die Überwindung des subjektiven Idealismus durch Herstellung der Identität des Gegensätzlichen auf dem Wege der Historisierung des Verhältnisses von Natur und Geist, des Begreifens ihrer konkreten Beziehung in der Genesis geht. Hierbei macht Hegel im Gegensatz zu Schelling, bei dem die Tendenz zur Vermeidung jeglicher undialektischen Einseitigkeit eben nur eine Tendenz bleibt, damit ernst, den Prozeß der Wirklichkeit in seiner uneingeschränkten Vielfalt, in seinem gleichzeitigen Widerspruchs- und Einheitscharakter, d. h. unter strengster Vermeidung irgendeiner Einseitigkeit im Sinne der Schellingschen absoluten Indifferenz darzustellen. Eine solche Darstellung kann in ihrem Resultate nichts anderes sein, als eine Darstellung der Dialektik. Es stellt sich aber die Frage, warum Hegel sich trotz seiner tiefsten Einsichten und seiner Wirklichkeitsnähe nicht von der metaphysischen Befangenheit befreien konnte. Die Beantwortung dieser Frage vermittelt eine wichtige Erkenntnis über die Bedeutung des Begriffs der „Praxis“ für die Erkenntnistheorie.

Die Erkenntnis des Wesens der gesellschaftlichen Praxis fällt zusammen mit der Erkenntnis des Wesens des Bewußtseins. Denn nicht nur ist menschlich-gesellschaftliche Praxis vom vormenschlichen, tierischen Leben – auf das der Begriff der Praxis unanwendbar ist – gerade durch die Eigenschaft des Bewußtseinsmäßigen ausgezeichnet, sondern auch umgekehrt ist die Tatsache des Bewußtseins nur zu verstehen aus der Eigenart der menschlichen, an die Arbeit gebundenen Praxis. (Wir kommen in dem Abschnitt „Die dialektische Struktur des historischen Materialismus“ auf diesen [38] Punkt nochmals zurück.) Geschichtlich ist die Erkenntnis des Wesens der Praxis an eine bestimmte Reife der gesellschaftlichen Verhältnisse gebunden – ähnlich wie das „Geheimnis“ der Häufung naturwissenschaftlicher Erkenntnisse im 16. und 17. Jahrhundert, das aufzulösen sich der Dialektik fernstehende Wissenschaftler wie z. B. Scheler erfolglos große Mühe gegeben haben, nur zu erklären ist aus der Besonderheit der gesellschaftlichen Bedingungen dieser Zeit. Die Zeit Hegels war für eine solche Erkenntnis noch nicht reif; noch bewegte sich daher manches gesellschaftsphilosophische Problem notwendig im Luftreiche der Metaphysik, und erst recht konnte die „Lösung“ nur hier gesucht und gefunden werden. Zwar hat Hegel, hierin seine deutschen Zeitgenossen weit überragend, aus der Beobachtung der Französischen Revolution und aus dem Studium der klassischen englischen Nationalökonomie gelernt, das gesellschaftliche Geschehen auf neuartige Weise zu betrachten. Es ist erstaunlich, mit welchem Scharfsinn er bereits den Begriff und die Funktion der Arbeit analysiert, wodurch er dem wissenschaftlichen Begreifen der Praxis und ihrer Bedeutung für den gesellschaftlichen Prozeß recht

nahe kommt. Aber er vermag trotzdem die seiner Zeit gesetzte Erkenntnisschranke nicht zu durchbrechen; zu einem klaren und umfassenden Begriff der Praxis ist er niemals gelangt. Noch weitaus weniger war dies selbstverständlich bei Schelling, der einseitig naturphilosophisch orientiert war, der Fall. Schelling war deshalb trotz seiner genetischen und daher über die subjektivistische Philosophie hinausreichenden Perspektive, unter der er bereits die Bewußtseinstatsache ansah, noch weit davon entfernt, sie wirklich erklären und verstehen zu können. Doch auch Hegel blieb auf halbem Wege stecken. Wollten diese Denker trotzdem ihre These von der doppelten Identität zwischen der vorbewußten äußeren und der menschlichen bewußten Natur einerseits und zwischen dem erkennenden Subjekt und dem von ihm unabhängig existierenden Objekt andererseits zur [39] Durchführung bringen, so konnten sie dies unter den damaligen theoretischen Bedingungen nur auf dem Wege der teleologisch-metaphysischen Angleichung der Natur an die Vernunft vollbringen. Betrachtet man diese Metaphysik für sich, losgelöst von dem zeitlichen Boden, auf dem sie steht, dann erscheint allerdings die subjektivistische Philosophie im Recht zu sein, die dieses Dilemma umgangen hatte durch die völlige Gleichsetzung von objektiver Realität und denkendem Subjekt, und die den im wahrsten Sinne des Wortes blendenden Vorteil besaß, sich von jener abstrusen Metaphysik fernhalten zu können, der sich die Philosophen der idealistischen Dialektik notwendig in die Arme werfen mußten.

Aber der subjektive Idealismus hatte auch keine Ahnung davon, daß es noch eine andere Möglichkeit gibt, an das Erkenntnisproblem heranzugehen als die seinige, die in eine Sackgasse führte. Die Bedeutung des Problems der Genesis für die Erkenntnistheorie war ihm vollkommen entgangen. Demgegenüber hat der objektive Idealismus die Beantwortung der Frage nach der Identität von genetischer und erkenntnismäßiger Identität von Sein (Natur) und Bewußtsein in den Mittelpunkt seiner Untersuchung gestellt. Die erkenntnismäßige Identität wird hier als Funktion der genetischen begriffen. Wenn auch bei Hegel dieses Problem nicht in dieser ausdrücklichen Formulierung vorkommt, so ist es doch der tragende Pfeiler des Hegelschen Systems. Die Lösung selbst konnte Hegel aus dem schon erwähnten Grunde der unvollkommenen Erfassung der Rolle des „Praktischen“ in der gesellschaftlichen Entwicklung nur scheinhaft finden, nur auf dem Umwege der Mystifizierung des ganzen Prozesses.

Diese Mystifizierung fand statt in der Form der Gleichsetzung von Realität und teleologischer Vernunft. In der Vorrede zur „Phänomenologie“ betrachtet Hegel Natur und Vernunft als identisch, indem er beide „als das zweckmäßige Tun“ bestimmt.<sup>6</sup> Konkret stellt sich Hegel die durch die [40] Genesis hergestellte Identität als identisch Doppeltes vor: einerseits als die stufenweise Aufeinanderfolge der Formen der Entäußerung des absoluten Geistes, in welchem Hegel den teleologisch-vernünftigen Seinsgrund der gesamten kosmischen Existenz erblickt; andererseits und umgekehrt ist ihm die erkenntnismäßige Identität von Sein und Bewußtsein nichts anderes, als das historisch vor sich gehende Zusichselbtkommen (die Selbsterkenntnis) derselben Entäußerungsstufen oder die Selbsterkenntnis der mit der Welt identischen Geistes. Wir sehen, der Punkt, an dem historisch-entwicklungsmäßig das Bewußtsein entsteht, ist gleichzeitig der Augenblick der beginnenden Selbsterkenntnis der Natur. Oder mit anderen Worten ausgedrückt: die Genesis des Bewußtseins fällt vollkommen zusammen mit der Ermöglichung der objektiven und adäquaten Erkenntnis des Seins durch das Denken.

Man versteht jetzt auch, warum Hegel, dem die realistische Lösung noch verschlossen blieb, zur Theorie von der vollkommenen Identität von Wirklichkeit und Vernunft, Natur und absolutem Geist seine Zuflucht nehmen mußte. Nur in dieser idealistischen Verkleidung konnte es Hegel gelingen, den Widerspruch zwischen der Identität des genetischen Gegensatzes von Natur und Geist und der Identität des Gegensatzes von erkennendem Subjekt und Objekt seinerseits zur Identität zu bringen. Damit war, wenn auch in idealistischer Entstellung, so doch auf philosophisch objektivistischer, d. h. die Einseitigkeiten des subjektiven Idealismus vermeidender Grundlage, das Problem der Erkenntnistheorie einer vorläufigen Lösung zugeführt. Die folgende Leistung der „materialistischen Umstülpung“ blieb dem Marxismus vorbehalten. Es ist bemerkenswert, daß selbst die Junghegelianer mit den grundlegenden Einsichten des objektiven Idealismus nichts anzufangen wußten und sie einschließlich des Materialisten Feuerbach vergaßen. [41]

---

<sup>6</sup> Hegel, G. W., Phänomenologie des Geistes, Akademie-Verlag Berlin 1975, S. 22.



## 2. Die Grundlagen der dialektischen Logik Hegels

*„Die Wahrheit ist ... das Werden.“*

Hegel

Im System Hegels bewegt sich die Darstellung wesentlich nach zwei Richtungen. Wie in dem „vernünftigen“ Prozeß der Realität die beiden Seiten der Entäußerung und der Selbsterkenntnis nur zwei Seiten des mit dieser Realität identischen objektiven Geistes ausmachen, so müssen auch in der Philosophie beide Seiten verfolgt und als identisch nachgewiesen werden. Den Prozeß der Entäußerung schildern Naturphilosophie und Phänomenologie, die aber als Stufen der Realität identisch sind mit der Selbsterkenntnis dieser Realität, oder was dasselbe ist, mit der Aufhebung der Entäußerung. Sofern die in der Philosophie dargestellten Formen der Entäußerung und ihrer Aufhebung nach Bewegungsgesetzen vor sich gehen, die allem Sein eigen sind und die auf dem Wege der Verallgemeinerung gewonnen werden, gelangt die Philosophie zum System der „Logik“.

Für Hegel erschöpft sich also die Logik keineswegs in der formalen Logik; im Gegenteil ist diese nur ein untergeordnetes Moment jener. Die Wesenheit des Seins und die Wesenheit des Denkens fallen hier vollkommen zusammen, und das Resultat ist die logische „Methode“, die aber über ihren Charakter, Methode zu sein, hinaus die allgemeinen dialektischen Bewegungsgesetze des Seins selbst widerspiegelt.<sup>7</sup> Hegel selbst sagt: „Denn die Methode ist nichts anderes als der Bau des Ganzen in seiner reinen Wesenheit aufgestellt.“<sup>8</sup> Die Hegelsche Logik oder Methode stellt also weitaus mehr dar als eine bloße methodische Anleitung zur gesicherten Erkenntnis der Wirklichkeit; sie ist bereits Theorie der Wirklichkeit. Sie ist dies allerdings nur insofern, als sie das Allgemeine der Wirklichkeit erfaßt, von dem aus zu den konkreten Problemen der Wirklichkeit erst fortgeschritten [42] werden soll (wenngleich sie, dem Charakter der Dialektik entsprechend, gleichzeitig das Resultat konkreter Untersuchung ist). Insofern ist sie andererseits tatsächlich auch Methode. Nur in diesem umfassenden Sinne ist die Hegelsche Logik Dialektik: System der Bewegungsgesetze der Wirklichkeit und des diese Wirklichkeit widerspiegelnden Denkens zugleich. Daß Hegel in der Lage war, seine neuartige Logik zu entwickeln, eine Logik, in der Methode und Wirklichkeit, Form und Inhalt identisch sind, erklärt sich zwangslos aus der Hegelschen Grundkonzeption der Identität von genetischer und erkenntnismäßiger Identität des Widerspruchs zwischen Sein und Bewußtsein.

Hat man diesen Zusammenhang einmal erkannt, so versteht es sich von selbst, daß jede künftige Darstellung logischer Kategorien der Dialektik sich niemals bloß beziehen kann „entweder“ auf die Tätigkeit des Denkens „oder“ auf die Struktur des Seins, sondern immer nur auf beides zugleich. An diesem Punkte angelangt, kann die Philosophie beruhigt den Bereich des primären erkenntnistheoretischen Problems, das sich um die Identität des Widerspruchs zwischen Sein und Bewußtsein bewegt, verlassen und zur unmittelbaren, d. h. durch keinen Gegensatz Logik-Realität mehr belästigten Untersuchung der Bewegungsgesetze der Wirklichkeit fortschreiten. Die ständige Rückerinnerung an die dialektische Grundkonzeption wird nichtsdestoweniger eine Notwendigkeit bleiben. Denn sofern in ihr bereits die Erkenntnis von der dialektischen Identität des Entgegengesetzten im Prozeß gewonnen ist, sofern wird sie zum Richtmaß jeder folgenden Untersuchung, die nach dem Begriff der Dialektik nichts anderes zu ihrem Gegenstand machen kann als Vorgänge, die diese Identität des Entgegengesetzten im Prozeß ausdrücken.

Aber die Darstellung der Logik selbst beginnt mit neuen Schwierigkeiten. Die Frage, die sich zunächst einstellt, und die Hegel deshalb aufwirft, ist die, womit der Anfang gemacht werden soll. Z. B. kann gefragt werden, ob mit dem [43] Einzelnen oder mit dem Ganzen begonnen werden soll. Diese Frage ist sogar, wie wir bald sehen werden, die wichtigste Frage, die die dialektische Logik in methodischer Hinsicht zu beantworten hat. Das Resultat, zu dem Hegel kommt, ist die Einsicht, daß weder mit dem einen noch mit dem anderen begonnen werden kann, sondern daß ein bestimmtes Verhältnis beider allein den Anfang bildet. Da aber gleichzeitig die Setzung eines solchen Anfangs die Kenntnis dieses Verhältnisses bereits voraussetzt, gleichsam mit dem Resultat begonnen werden müßte, bildet

---

<sup>7</sup> Vgl. LW Bd. 38, S. 211.

<sup>8</sup> Hegel, Phänomenologie des Geistes, Berlin 1975, S. 40.

schließlich die Erkenntnis der Anfangslosigkeit den eigentlichen Anfang der Philosophie.

Trotzdem muß jede Philosophie irgendwo konkret beginnen. Sofern dies notwendig der Fall ist, ist jeder Anfang nur ein provisorischer, weil allen Gefahren der Einseitigkeit unterworfenen Anfang. Wie groß diese Gefahren sind, beweist gerade die nichtdialektische Erkenntnistheorie, die sich zunächst in zwei Richtungen manifestiert. In Abgrenzung gegen diese entwickelt Hegel seinen eigenen Standpunkt.

Das Merkmal der einen Richtung ist, daß sie vom Inhalt ausgeht: „Das Prinzip ist ein irgendwie bestimmter *Inhalt*, – das Wasser, das Eine, Nus, Idee (hier als Substanz gedacht, etwa bei Plato, d. V.) – Substanz, Monade usw.“ Die andere Richtung ist die der „Subjektivität selbst“, die Ich-Philosophie.<sup>9</sup> Das Bedürfnis, mit dem Ich zu beginnen, führt Hegel aus, resultiert aus der unvermittelten Vorstellung („Reflexion“), daß ein „erstes Wahres“ gefunden werden muß, aus dem sich alles andere ableiten läßt; ebenso soll dieses erste Wahre etwas „unmittelbar Gewisses“ sein. Als ein solches unmittelbar Gewisses erscheint dann das Ich deshalb, weil es den Schein in sich trägt, von jeder „Zufälligkeit“ befreit zu sein. Dies aus zwei Gründen: Erstens hat das Ich „die einfache Gewißheit seiner selbst“. Hegel will damit sagen, daß das Bewußtsein, indem es sich selbst erlebt, gewiß ist, daß es existiert und in einer bestimmten Weise existiert. [44] Zweitens erscheint das Ich als etwas, das sich vom zufälligen Inhalt, mit dem es erfüllt ist, unterscheidet, ja es erscheint diesem Inhalt, der Realität, völlig entgegengesetzt. Während der Inhalt erst einer weitläufigen Bestimmung bedarf, nicht von vornherein seinem Wesen nach feststeht, nicht „gewiß“, sondern zufällig ist, steht es mit dem Ich ganz anders: es erscheint frei von jeder Zufälligkeit.

Aber in Wahrheit, meint Hegel, ist dieses Ich doch nur ein „willkürlicher Standpunkt“. Es erweist sich nämlich bei genauerer Untersuchung, daß das Sichstellen auf den Standpunkt des Ich sich von den anderen empirischen Standpunkten gar nicht unterscheidet. Das Ich, sagt Hegel, stellt einen der „empirischen Zustände des Bewußtseins“ dar, gleich jedem anderen Zustand. D. h., daß auch das Ich wie jedes andere Objekt der Betrachtung einen einfachen Erfahrungsgegenstand darstellt, zum Inhalt meines Bewußtseins gehört. Einen Beweis für die Richtigkeit dieser Behauptung findet Hegel darin, daß im Falle vollkommener Identität von Ichbewußtsein als Selbsterlebnis und Bewußtsein als Denkobjekt alle Menschen die vollkommen gleichen Aussagen über das Wesen des Ich machen müßten. Die Wahrheit ist aber, daß umgekehrt das Icherlebnis „zufällig ist und in einem Subjekt so, in einem anderen anders beschaffen sein kann“. Auch das Ich muß erst zum Objekt konkreter Bestimmungen gemacht werden. Es hat nicht mehr Gewißheit als jedes andere Objekt des Denkens.

Dazu kommt, daß es das behauptete „reine“ Ich gar nicht gibt, daß es nur in der Einbildung und als leere Abstraktion existiert: „Aber Ich überhaupt ist zugleich ein Konkretes, oder Ich ist vielmehr das Konkreteste, – das Bewußtsein seiner als unendlich mannigfaltiger Welt.“ Das reine Ich tritt zurück hinter das „reine Wissen“, „aus welchem der Unterschied des Subjektiven und Objektiven verschwunden ist.“ Aber „die Erhebung auf diesen Standpunkt des reinen Wissens“ ist nur möglich durch „die Fortbewegung des konkreten (d. h. auf seinen Inhalt bezogenen und nicht ‚reinen‘, [45] d. V.) Ichs vom unmittelbaren Bewußtsein (d. h. rein Gedanklichen, d. V.) zum reinen Wissen“, das sich darstellt als das Wissen von den dialektischen Formen der Bewegung der Realität selbst, als die Erkenntnis der konkreten Identität von Identität und Nicht-Identität.

Es genügt auch nicht, abstrakt-konstruktiv Vorstellungen über den Charakter der Objektwelt zu produzieren, wie dies in der „intellektuellen Anschauung“ Schellings geschieht. Deshalb bemerkt Hegel: „Ohne diese objektive Bewegung erscheint das reine Wissen, auch als die intellektuelle Anschauung bestimmt, als ein willkürlicher Standpunkt, oder selbst als einer der empirischen Zustände des Bewußtseins (d. h. als ein zufälliges Produkt des empirischen Vorstellungsvermögens, d. V.) in Rücksicht dessen es darauf ankommt, ob ihn der Eine in sich vorfinde oder hervorbringen könne, ein Anderer aber nicht.“ Die Notwendigkeit des Vorwärtsschreitens vom Ich zur Objektivität selbst ist aber nicht allein darin begründet, daß es vom reinen Ich gar keinen Weg zur wirklichen Objekterkenntnis gibt

<sup>9</sup> Hegel, G. W., Wissenschaft der Logik, 1. Bd. 1948, S. 51.

– an einen solchen Weg zu glauben war der große Irrtum Descartes – sondern vor allem darin, daß es dieses reine Ich nicht geben kann. Ich kann vielmehr immer nur so viel heißen wie inhaltliche Erfüllung des Denkens, subjektives Erleben von Etwas, nämlich von Erscheinungen der objektiven Welt, wobei das Ich selbst auch nur eine Erscheinung, wenn auch eine besondere, ist. „Jenes reine Ich ist vielmehr in seiner abstrakten Wesenheit etwas dem gewöhnlichen Bewußtsein Unbekanntes, etwas was es nicht darin vorfindet.“ Wo aber vom reinen Ich ausgegangen wird, hat das den „Nachteil der Täuschung“ zur Folge, daß vom „empirischen Selbstbewußtsein“ die Rede ist, während in Wahrheit ständig nur von „etwas diesem Bewußtsein Fernem“, ihm von außen Entgegentretenden die Rede sein kann. Der methodisch verkehrte Ausgangspunkt bringt es mit sich, daß hier der Philosophie der Zugang zum wirklichen Begreifen der Realität verschlossen, oder wie Hegel an einer anderen [46] Stelle der „Logik“ sagt, eine „Sehnsucht“ bleibt. Diese unerfüllte Sehnsucht ist das Ergebnis der starren Entgegensetzung von Sein und Bewußtsein, sie ist unerfüllbar, „weil Ich sich seine gehaltlose und unhaltbare Leere einerseits und die in der Negation doch präsent bleibende Fülle als sein Jenseits fixiert hat.“<sup>10</sup> Diese „Fülle“, von der Hegel spricht, ist die Gesamtheit der Natur, die im objektiven Idealismus wieder ihre volle Geltung als gleichberechtigter Faktor neben dem erkennenden Subjekt zuerkannt erhält. Aber wie Hegel dem Ich das Recht abspricht, sich als Anfang der Philosophie zu setzen, so auch dem Objekt. Wäre es möglich, einfach mit dem „Inhalt“, mit einem „Prinzip“ der Wirklichkeit selbst anzufangen, dann brauchte man keine Erkenntnistheorie. In diesem Falle würde nach dem Verhältnis von Denken und Sein gar nicht gefragt, sondern unkritisch angenommen werden, daß das Denken in direkter Weise die objektive Realität richtig widerspiegelt.

Da also weder das Subjekt, noch das Objekt für sich den Anfang der Philosophie bilden können, so bleibt nur noch ein drittes, die Identität beider oder das Ganze. Diese Identität wird in Hegels System, wie wir bereits wissen, hergestellt durch die Gleichsetzung der Realität mit dem absoluten Geist, der auf der höchsten Stufe seiner Entwicklung sich selbst erkennt. Es könnte also das identische Ganze, die Totalität des Seins als Anfang angesehen werden. Allein ist zwar diese Totalität in der allgemeinen Form der Identität von Subjekt und Objekt der Erkenntnis prinzipiell einsehbar, aber als wirkliche, umfassende und qualitativ erfüllte Totalität nicht an sich schon dem Denken gegeben. Als erfüllte Totalität ist sie nur auf dem Wege der Verfolgung des Prozesses ihres Zustandekommens, und das heißt wiederum der Verfolgung der Entwicklung ihrer Momente in der Form ihrer Setzung, Entgegensetzung und Aufhebung im Prozeß begreifbar.

Es könnte nun die Meinung entstehen, daß es das Moment selbst, die zufällige Einzelercheinung sein muß, womit [47] angefangen werden soll. Aber auch dies ist ein Irrtum. Denn in nichts eignet sich das Denken oberflächlicher und scheinhafter das Sein an als in der isolierten Einzelercheinung, oder, wie Hegel sich ausdrückt, in der „verstandesmäßigen Reflexion“. Um sie aber außerhalb ihrer Isolierung, im konkreten und dialektischen Zusammenhang betrachten zu können, ist eine ausreichende Kenntnis des Prozesses des Zustandekommens dieses Zusammenhangs vorausgesetzt. Daraus ergibt sich, daß mit der Bestimmung des Verhältnisses von Einzelem und Ganzen, von Moment und Totalität zu beginnen ist, d. h. mit der Bestimmung der Wesenheit der Identität, nur diesmal nicht bloß der Identität von Subjekt und Objekt des Erkennens, sondern der Identität überhaupt.

Die Schwierigkeit, die hierbei zu überwinden ist, schildert Hegel selbst ausführlich. Hegel erkennt, daß „das, womit der Anfang zu machen ist, nicht ein Konkretes (d. h. in der Sprache Hegels: dialektisch durchwirktes Ganzes, d. V.) ... sein kann. Denn ein solches setzt ein Vermitteln und Herübergehen von einem Ersten zu einem Andern innerhalb seiner voraus (d. h. Erkenntnis seines dialektischen Wesens, d. V.), wovon das einfach gewordene Konkrete das Resultat wäre.“ Hegel erklärt hier also ausdrücklich, daß der Beginn mit dem erfüllten Ganzen, dem „Konkreten“ nur so viel heißen kann, wie mit dem Resultat anfangen, was wiederum dem Begriff des Anfangs widerspricht. Dem Begriff des „Konkreten“ muß vielmehr notwendig die Kenntnis des Weges seiner Findung vorausgehen, d. h. die richtige Methode. Doch kann andererseits diese Methode nur gewonnen werden durch die richtige Erkenntnis des Charakters, der dialektischen Struktur der Wirklichkeit. In diesem Zirkel, der darin

---

<sup>10</sup> Ebenda, S. 228.

besteht, daß nichts als endgültig gegeben vorausgesetzt werden darf, was nicht schon selbst auf einer geprüften Voraussetzung beruht, liegt die Schwierigkeit, einen gesicherten Anfang zu finden und damit der Dialektik überhaupt. Sie beruht nach einer Hegelschen Formulierung auf der „Einsicht, daß das Absolut-Wahre ein [48] Resultat sein müsse, und umgekehrt, daß ein Resultat ein erstes Wahres voraussetzt, daß aber, weil es erstes ist ... nicht erkannt ist ...“ Was im Grunde bei dieser Überlegung zutage tritt, ist die Erkenntnis der Anfangslosigkeit, des Kreislaufcharakters der dialektischen Philosophie, oder was dasselbe ist, daß jeder gesetzte Anfang nur ein willkürlicher, nur ein „vorläufiger“, wie Hegel sagt, sein kann. Etwas Bestimmtes über einen gesicherten Anfang aussagen zu wollen, „heißt verlangen, daß es *außerhalb* derselben“ (der Wissenschaft) möglich sein soll, wissenschaftliche Aussagen zu machen.<sup>11</sup>

Jeder wirklich gemachte Anfang – und jede Wissenschaft muß irgendwo anfangen – ist deshalb nach Hegel ein „Leeres“. Das Ziel der Philosophie ist die Erkenntnis des Ganzen durch Verfolgung seines Entwicklungsprozesses. „Das Wahre ist das Ganze. Das Ganze aber ist nur das durch seine Entwicklung sich vollendende Wesen. Es ist wesentlich ... *Resultat*“<sup>12</sup>.

Was heißt aber eigentlich im System der Dialektik das „Ganze“, und worin besteht die Erkenntnis des Weges, auf dem es entsteht? Im Gegensatz zum metaphysischen Begriff des Ganzen, der dieses entweder als Summe der Teile oder als Organismus usw. faßt, begreift die Dialektik das Ganze als „Identität der Identität und Nichtidentität“; und der Weg, der zur Erkenntnis dieser Identität führt, ist der des Fortschreitens von dem willkürlich und „vorläufig“ als Anfang Gesetzten zum Ganzen durch die Methode der dem Wesen des Seins selbst entsprechenden dialektischen Vermittlung. Das auf diese Weise erkannte Ganze als Identität der Identität und Nichtidentität nennt Hegel auch das „Absolute“.

Damit wäre zwar „die erste, reinste, d. h. abstrakteste Definition“ des sowohl den Charakter der Wirklichkeit wie der ihr adäquaten Methode ausdrückenden Begriffs als Anfang gefunden. Aber, meint Hegel, wir haben hier doch nur eine bloße „Form“, nur „Definitionen“ und „Namen“ vor uns, [49] d. h. eine bloß äußere Bestimmung der Realität, des „Absoluten“<sup>13</sup>. Doch ist auch dieser erste Begriff des Seins im Vergleich zur konkreten Mannigfaltigkeit des realen Prozesses selbst noch sehr leer und abstrakt, so werden nichtsdestoweniger „alle weiteren Bestimmungen und Entwicklungen nur bestimmtere und reichere Definitionen dieses Absoluten sein.“ So kann Hegel zusammenfassend sagen: „... dies Leere ist also schlechthin der Anfang der Philosophie“<sup>14</sup>.

So schlimm steht es jedoch, wie wir gesehen haben, mit der Leerheit dieses „Leeren“ gar nicht. Hegel will mit diesem Ausdruck sagen, daß die Bestimmung des dialektischen Charakters der Realität als Identität der Identität und Nichtidentität – als „Einheit des Seins und des Nichtseins“ oder der „Existenz“ und „Wirklichkeit“ usf. – eben nur einen methodischen Anfang ausmacht, der (mag er seinerseits selbst schon Resultat weitläufiger Untersuchungen sein) noch nichts über die konkrete Vielfalt der Realität selbst aussagt. Der methodische Wert dieses Anfangs liegt in dem Wissen, daß es nichts außerhalb der Identität des Entgegengesetzten gibt und geben kann, d. h. daß alle Wirklichkeit nur existiert in der Form der dialektischen Beziehung von Einzelem und Ganzem, von Qualität und Totalität, von „Unmittelbarkeit“ und „Vermittlung“. Alle Wirklichkeitswissenschaft begründet sich somit methodisch auf der Einsicht, die Hegel in einem berühmt gewordenen Satze so formuliert, „daß es Nichts *gibt*, nichts im Himmel oder in der Natur oder im Geiste oder wo es sei, was nicht ebenso die Unmittelbarkeit als die Vermittlung [enthält], so daß sich diese beiden Bestimmungen als *ungentrennt* und *untrennbar* und jeder Gegensatz als ein Nichtiges zeigt“<sup>15</sup>.

Nach all dem versteht man erst recht, was es heißt, wenn Hegel einen Anfang im traditionellen Sinne ablehnt. Der Anfang kann nur das „reine Sein“ schlechthin, d. h. das, allerdings in sich noch nicht bestimmte, Verhältnis von Unmittelbarem und Vermitteltem, von Einzelem und Gan-[50]zem, kurz,

<sup>11</sup> Ebenda, S. 52 f.

<sup>12</sup> Hegel, G. W., Phänomenologie des Geistes, S. 21.

<sup>13</sup> Hegel, G. W., Wissenschaft der Logik, 1. Bd., 1948, S. 59.

<sup>14</sup> Ebenda, S. 63.

<sup>15</sup> Ebenda, S. 52.

der „Kreislauf“ sein, wenngleich praktisch beim Unmittelbaren, „Einfachen“, „Leeren“ als dem „Vorläufigen“ begonnen werden muß. Der Sinn dieser, dem naiven Betrachter wegen der gleichzeitigen Leugnung und Bejahung der Möglichkeit, vom Einzelnen auszugehen, widerspruchsvoll scheinenden Bestimmung ist der, das Wissen um die Beschränktheit jeglichem Anfangs zu wecken und den Blick für den dialektischen Charakter der Wirklichkeit, der eben einen solchen einseitigen Anfang, sei es beim Einzelnen oder beim Ganzen, nicht zuläßt, zu schärfen. Daher kann Hegel schreiben: „Das Wesentliche für die Wissenschaft ist nicht so sehr, daß ein rein Unmittelbares der Anfang sei, sondern daß das Ganze [der Wissenschaft] ein Kreislauf in sich selbst ist, worin das Erste auch das Letzte und das Letzte auch das Erste wird“<sup>16</sup>. Wo immer man anfangen möge, so verliert im Fortgange der wissenschaftlichen Untersuchung das, was zuerst ein „rein Unmittelbares“ gewesen ist, d. h. das, was aus dem Ganzen herausabstrahiert worden ist, seine Einseitigkeit: der Anfang selbst wird ein Vermitteltes, die „wissenschaftliche Fortbewegung wird zu einem Kreise“<sup>17</sup>. In der Dialektik ist darum die „eigentliche *positive* Ausführung des Anfangs [...] zugleich umgekehrt ebensosehr ein negatives Verhalten gegen ihn“<sup>18</sup>.

Es gibt aber keinen anderen Weg zur Erkenntnis des dialektischen Charakters der Wirklichkeit, einer Erkenntnis, die, wie wir gesehen haben, gleichzeitig die Methode vermittelt, als das Sichversenken in diese Wirklichkeit selbst. Das Philosophieren und Theoretisieren über die Wirklichkeit, diese abstrakte und scheinhafte Spekulation lehnt Hegel ab. Hegel verlangt, der Philosoph möge gegenständlich denken lernen. Gegenständlich denken heißt bei Hegel soviel, wie sich in den Gegenstand versenken, seine innere Bewegung verfolgen, statt „geistvoll“ über ihn zu reflektieren, wobei nur herauskommt, daß man ihn zumeist so betrachtet, als ob er unbewegt wäre, also wiederum abstrakt. Hegel erhebt gegen die Philosophen den Vorwurf: „Denn statt mit der [51] Sache sich zu befassen, ist solches Tun immer über sie hinaus; statt in ihr zu verweilen und sich in ihr zu vergessen, greift solches Wissen immer nach einem Andern und bleibt vielmehr bei sich selbst, als daß es bei der Sache ist und sich ihr hingibt“<sup>19</sup>. Mit dieser Enthüllung der Abstraktheit und Realitätsfremdheit der nichtdialektischen Wissenschaft zeigt Hegel gleichzeitig den Grund auf, weshalb eine solche Wissenschaft niemals die Einsicht in den dialektischen Charakter der Wirklichkeit, in die Identität des Entgegengesetzten im Prozeß – oder methodisch ausgedrückt: in die Vermitteltheit der Erscheinungen in der Totalität –, gewinnen kann.

Im Ringen um die Darstellung seiner Ideen entwickelt Hegel eine Ausdrucksweise, die vom üblichen Sprachgebrauch nicht nur abweicht, sondern ihm vielfach geradezu entgegengesetzt ist. Aber die Sprache Hegels beruht nicht auf einer bloßen subjektiven Eigenart Hegels, sondern in ihr spiegelt sich trefflich die dialektische Struktur der Wirklichkeit selbst wieder; man muß daher in ihr mehr als eine bloße Ausdrucksform erblicken: sie hat gegenständlichen Charakter. Indem wir uns der Erklärung einiger der wichtigsten Ausdrücke in Hegels Philosophie zuwenden, machen wir uns gleichzeitig mit einigen grundlegenden Erkenntnissen dieser Philosophie bekannt.

Was Hegel bei der Betrachtung der dem Verstande zunächst gegebenen Einzelercheinung auffällt, das ist die Neigung des Denkens, beim Vorstellen dieser Einzelercheinung von allem anderen zu abstrahieren. Daher nennt er das Einzelne nicht, wie dies der Gewohnheit entspricht, konkret, sondern im Gegenteil „abstrakt“. Da überdies dieses „Abstrakte“ neben vielen anderen unserem Verstande isoliert erscheinenden Einzeldingen steht, in Zeit und Raum begrenzt ist und in dieser Begrenztheit in eine äußere Relation zu ihnen tritt, nennt er es auch „relativ“. Abstrakt und relativ sind also für Hegel völlig gleichbedeutende Begriffe.

Aber den vollen Sinn des Relativen macht man sich erst [52] dann verständlich, wenn man es aus seinem Gegensatz zum „Absoluten“ heraus begreift. Was ist dieses Absolute? Sein Wesen tritt hervor, sobald man es von der metaphysischen Verkleidung befreit, die ihm Hegel überall da umhängt, wo er

<sup>16</sup> Ebenda, S. 56.

<sup>17</sup> Ebenda, S. 56.

<sup>18</sup> Hegel, G. W., *Phänomenologie des Geistes*, S. 23.

<sup>19</sup> Ebenda, S. 11.

es zum vernunftmäßigen Urgrund allen Seins ausgestaltet, und den ihm innewohnenden rationellen Kern herauschält. Unter diesem Absoluten ist erkenntnistheoretisch nichts anderes zu verstehen, als das dem Einzelnen, Abstrakten und Relativen vollkommen entgegengesetzte, nämlich der Zusammenhang aller Einzelercheinungen oder die Totalität.

Gleichzeitig gibt Hegel die weitere Bestimmung, daß dieser Zusammenhang der Dinge niemals begriffen werden kann als etwas Statisches, sondern nur in seiner Bewegung, denn er konstituiert sich geradezu durch die Bewegung. Schon durch diese Bestimmung des Begriffs des Ganzen distanziert sich Hegel scharf von der bisherigen Vorstellungsweise. Da ihm aber noch die Einsicht in die real auffindbaren Gegebenheiten fehlen, aus denen heraus sich das Ganze konkret fassen läßt – die Rolle der „Praxis“ vermag Hegel noch nicht klar zu erkennen – lehrt er, daß das Absolute sich nur auf dem Wege der Spekulation, d. h. nur als Idee einsehen lasse. Ungeachtet dieser metaphysischen Formulierung wäre es jedoch irrig, Hegel die Meinung zu unterlegen, daß das Absolute nur in unserem Kopfe existiere. Zwar sagt Hegel, daß das Absolute nur durch das „spekulative“ Transzendieren der Einzelercheinung eingesehen werden kann, aus welchem Grunde er es auch mit der Bezeichnung der „absoluten Idee“ belegt; aber er ist nicht der Ansicht, daß es deshalb auch durch die Spekulation geschaffen wird. Das Absolute ist vielmehr der Gesamtzusammenhang der Wirklichkeit selbst. Darum setzt er auch das Absolute mit dem „Konkreten“ gleich. Wie das Relative und das Abstrakte auf der einen Seite, so werden auf der anderen das Absolute und das Konkrete identisch. Aber hat nicht Hegel selbst erklärt, daß das Absolute nur auf dem Wege der Spekulation einge-[53]sehen werden kann? Wodurch liefert er, ohne in Widerspruch zu seiner eigenen Auffassung zu geraten, den Beweis für die Konkretheit des Absoluten? Dieser Beweis ist für Hegel gegeben in der Tatsache, daß die Einzelercheinung nicht anders existieren kann als im allgemeinen Zusammenhang der Totalität, und daß sie überhaupt erst ihre Funktion, ihren Sinn und ihr Sein erhält, überhaupt erst konkret wird durch ihre Einbezogenheit in den Prozeß der Totalität. Auf diese Weise entkleidet Hegel die Einzelercheinung des Heiligenscheins, den sie im unkritischen Alltagsdenken, möge dieses auch in der Wissenschaft vorwalten, umgehängt bekommt, während sie in Wahrheit nichts ist ohne die Bestimmung ihres Verhältnisses zu den übrigen Einzelercheinungen in der Totalität des konkreten oder absoluten Seins. Die Selbsttäuschung des undialektisch sich verhaltenden Verstandes setzt Hegel in Gegensatz zur dialektischen „Vernunft“; die isolierende Betrachtung nennt er daher „verstandesmäßig“, das Denken in der Totalität demgegenüber „vernünftig“.

Es gehört zu den bleibenden Leistungen Hegels nachgewiesen zu haben, daß etwas in verstandesmäßiger Manier „bekannt“ sein kann, ohne daß es deshalb auch schon im Wesen begriffen, oder wie Hegel sagt, „erkannt“ worden wäre. Die Art, durch die das bloße Bekannte auch erkannt wird, ist die Überwindung seiner Isoliertheit und seine Zurückversetzung in den Zusammenhang der Totalität, dem es zugehört, die sogenannte „Vermittlung“. Gerade am Begriff der Vermittlung läßt sich sehr gut die Auffassung Hegels demonstrieren, daß seine Erkenntnistheorie gleichzeitig Seinswissenschaft und Methode sein will und tatsächlich ist. Vermittlung heißt nämlich bei Hegel so viel wie sowohl dialektisches Vermitteltsein der Momente im realen Prozeß, als auch des theoretische Aufsuchen dieses Vermitteltseins durch die Methode der Vermittlung.

Genauer bestimmt, besteht die Vermittlung im Hinausweisen der Momente auf ihr Gegenteil im und zum Ganzen, [54] wodurch sie erst ihren ganzen Inhalt und ihr, der isolierend-metaphysischen Betrachtung verborgenes Wesen erkennen lassen. Außerhalb der Vermittlung kann etwas zwar bekannt, aber nicht erkannt sein. In einem darauf bezüglichen Satze aus der berühmten Vorrede zur „Phänomenologie des Geistes“ erklärt sich Hegel folgendermaßen: „Das Bekannte überhaupt ist darum, weil es *bekannt* ist, nicht erkannt. Es ist die gewöhnlichste Selbstenttäuschung wie Täuschung anderer, beim Erkennen etwas als bekannt voraus zu setzen, 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, der Verstand, die Sinnlichkeit usf. werden unbesehen als bekannt und als etwas 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

nur auf der Oberfläche vor.“<sup>20</sup>

Es gibt also auch einen falschen und leeren Begriff der Vermittlung: er besteht darin, daß das Denken, indem es zwischen „festen Punkten“ hin und hergeht, diese Punkte nur scheinbar zur Vermittlung bringt, statt die Momente und Begriffe sich in ihrem Gegenteil und im sich bewegenden Ganzen selbst reflektieren zu lassen und so die ihnen innewohnende Bewegung zu verfolgen, wodurch allein jene Seiten der Erscheinungen zum Vorschein kommen, die vom metaphysischen Denken unerkant bleiben. Der richtige Begriff der Vermittlung basiert somit auf der Einsicht in das „Werden“, in den Prozeßcharakter allen Seins. Die „Wahrheit ist also diese *Bewegung* des unmittelbaren Verschwindens des einen in dem anderen: *das Werden*“<sup>21</sup>.

Aber dieses „Verschwinden“ ist wiederum nicht im metaphysischen Sinne zu verstehen, sondern so, daß in der Bewegung Unmittelbarkeit und Vermittlung auf dialektische Weise „identisch“ werden. D. h. der Gegenstand, die Qualität, wird nicht durch den Prozeß in seiner Selbständigkeit einfach vernichtet, sondern nur „aufgehoben“. Mit dieser [55] Ansicht geht Hegel über seine Vorgänger hinaus. Nach Heraklit (z. B.) setzt sich das Einzelne zwar gleichfalls, 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 existiert, überschattet die Identität die Qualitäten und besteht in Wahrheit allein. Im Gegensatz dazu lehrt Hegel in seiner „Logik“, daß es nichts gebe, das nicht ebenso die Unmittelbarkeit wie die Vermittlung enthielte. Er bemerkt einmal treffend, daß man das Ganze noch nicht hat, wenn man es nur als leeres Ganzes vorstellt. Der Begriff des Ganzen erreicht noch 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 aufgefaßt werden, daß in ihm „alle Kühe schwarz sind“, nicht als „Nacht“. Das Absolute ist nichts Qualitätsentleertes, sondern vielmehr das aus diesen Qualitäten hervorgehende Ganze, ein „Resultat“. Zwar kommt „alles darauf an, das Wahre nicht als *Substanz* (in seiner Unvermitteltheit, d. V.), sondern eben so sehr als *Subjekt* (als Ganzes, d. V.) aufzufassen und auszudrücken“<sup>22</sup>. Aber es ist „ein Verkennen der Vernunft, wenn die Reflexion (d. h. die Aneignung der Wirklichkeit in der Form ihrer isolierten Momente, d. V.) aus dem Wahren ausgeschlossen und nicht als positives Moment des Absoluten erfaßt wird. Sie ist es, die das Wahre zum Resultate macht“<sup>23</sup>. Jene Vorstellung von der Identität, in der das Einzelmoment verschwindet, nennt Hegel „trivial“. Der lebendige Gegensatz der Momente bleibt die treibende Kraft der Bewegung des Ganzen; gleichzeitig ist diese Bewegung der Bestimmungsgrund, aus dem die Momente hervorgehen und durch den sie sich in ihrem Wesen erkennen lassen.

Hegels ganzes System beweist, daß es für den objektiven Idealismus keine Erkenntnistheorie gibt, die nicht gleichzeitig Theorie des Erkennens und Theorie des Seins ist.

[56] Deshalb ist die Erkenntnistheorie des objektiven Idealismus wesentlich Dialektik. Deshalb auch kann Marx sagen, daß „sich nach Hegel die Metaphysik, die ganze Philosophie, in der Methode zusammen“faßt“<sup>24</sup>.

[57]

---

<sup>20</sup> Ebenda, S. 28.

<sup>21</sup> Hegel, G. W., Wissenschaft der Logik, 1. Bd., 1948, S. 67.

<sup>22</sup> Hegel, G. W., Phänomenologie des Geistes, S. 19.

<sup>23</sup> Ebenda, S. 21.

<sup>24</sup> MEW Bd. 4, S. 125.

### 3. Der Materialismus Feuerbachs

*„Die tätige Seite wurde im Gegensatz zum  
Materialismus vom Idealismus entwickelt.“  
Marx*

Bekanntlich hat nicht nur Hegel, sondern auch Feuerbach bei Marx und Engels eine starke Beachtung gefunden und einen erheblichen Einfluß auf die Ausbildung des marxistischen Denkens genommen. Das Wirken Feuerbachs war für die Entwicklung des jungen Marx und jungen Engels von unmittelbarer Bedeutung.

Als Feuerbach erfährt, daß ihm seine Schrift „Gedanken über Tod und Unsterblichkeit“ den Weg zur Professur versperrt, zieht er sich in die Einsamkeit eines Dorfes zurück, wo er isoliert vom geistigen Pulsschlag der Welt in größter Armut seine Werke verfaßt. 1839 erscheint in Ruges Jahrbüchern eine Abhandlung, in der Feuerbach scharfe Kritik an Hegel übt. Sie trägt den Titel „Zur Kritik der Hegelschen Philosophie“. Hier begeht Feuerbach den Fehler, Hegels Identifizierung von Begriff und Realität, von Geist und Sein in Bausch und Bogen zu verwerfen, während doch, wie Marx bereits begreift, diese Identität auf materialistischer Grundlage konkret nachgewiesen werden soll. Feuerbach spricht vom „Unsinn des Absoluten“. Gar so unsinnig ist aber dieses Absolute nicht, sofern es, wenn auch in metaphysischer Verkleidung, den ersten konsequenten Versuch darstellt, das Sein als Vermittlung seiner sich scheinbar ausschließenden Momente, d. h. als dialektisches Ganzes zu begreifen. Im allgemeinen besehen, ist der Feuerbachsche Materialismus eine berechtigte Antithese gegen den Hegelschen Idealismus. Die Synthese vollziehen Marx und Engels durch Rettung der Dialektik auf materialistischer Grundlage.

Die Zeit, in der Marx und Engels offenbar unter dem [58] direkten Einfluß Feuerbachs stehen, sind die Jahre zwischen 1841 und 1843. In diese Zeit fallen auch die besten Schriften Feuerbachs. 1844 spricht Marx die Sprache Feuerbachs: „Wie die Religion nicht den Menschen, sondern wie der Mensch die Religion schafft.“<sup>25</sup> 1841 erscheint Feuerbachs „Wesen des Christentums“, 1842 die „Vorläufigen Thesen zur Reform der Philosophie“, 1843 die „Grundsätze der Philosophie der Zukunft“. In „Nationalökonomie und Philosophie“ von 1844 spricht Marx von der ‚nachhaltigen Wirkung‘ der ‚theoretischen Revolution‘<sup>26</sup> Feuerbachs. In der „Heiligen Familie“ von 1845 drückt Marx seine reservierte Anerkennung in der Bemerkung aus, daß Feuerbach zwar nicht die ganze Bedeutung des Menschen erkannt, „aber doch ‚den Menschen‘ an die Stelle des alten Plunders“<sup>27</sup> gesetzt habe. Und später schreibt Engels: „Man muß die befreiende Wirkung selbst erlebt haben, um sich eine Vorstellung davon zu machen: wir waren alle momentan Feuerbachianer.“<sup>28</sup> Bis dahin war nämlich fast die gesamte philosophisch interessierte Jugend unbedingt Hegelisch gewesen.

Der bei Marx und Engels sich frühzeitig regenden kritischen Stimmung kommt Feuerbach besonders mit seiner Lehre von der Notwendigkeit entgegen, Hegels Begriffsmetaphysik durch ein energisches Zurückgehen auf den konkreten und irdischen Menschen zu überwinden. Feuerbach möchte, wie gesagt, die himmlische Metaphysik durch seine irdisch-menschliche Betrachtung ersetzen. Da er ausschließlich den Menschen in das Zentrum seiner neuen Philosophie stellt, nennt er seinen Standpunkt „humanistisch“ oder „anthropologisch“. Nicht der Weltgeist Hegels ist das Wirkliche und Absolute, sondern der irdische Mensch, wie er als geistig-leibliches Wesen sich seine Welt gestaltet. Feuerbach kommt zu der bedeutenden Einsicht: „Das Sein ... kann nicht vom Bewußtsein, das Bewußtsein nicht vom Sein abgetrennt werden.“<sup>29</sup> Vier Jahrzehnte später schreibt Engels in seiner Schrift über Feuerbach, gleichzeitig dessen eigene Ansicht charakterisierend: „[M]an entschloß sich, die [59] wirkliche Welt ... so aufzufassen, wie sie sich wirklich gibt ... ohne vorgefaßte idealistische Schrullen ... Und weiter heißt Materialismus überhaupt nichts.“<sup>30</sup> Diese Bestimmung des Materialismus ist grundlegend für die gesamte marxistische Auffassung geworden.

<sup>25</sup> Deutsch-Französische Jahrbücher, 1844, S. 71. [MEW Bd. 1, S. 231.]

<sup>26</sup> MEW Bd. 40, S. 468.

<sup>27</sup> MEW Bd. 2, S. 98.

<sup>28</sup> MEW Bd. 21, S. 272.

<sup>29</sup> Ludwig Feuerbach: Vorläufige Thesen zur Reformation der Philosophie, Leipzig 1969, S. 178.

<sup>30</sup> MEW Bd. 21, S. 292.



Aber mit der Überwindung der Hegelschen Metaphysik ist in Feuerbachs Philosophie auch die Dialektik verloren gegangen. Die geniale Feuerbachsche Tat der anthropologischen Erklärung Gottes war zwar von der dialektischen Lehre Hegels von der Selbstentfremdung inspiriert, aber dieser Begriff war bei Feuerbach selbst viel zu eng gefaßt. Feuerbach begriff nicht, was schon Hegel begriffen hatte, daß nämlich es die menschliche Tätigkeit, das Zusammenwirken der Individuen in der Arbeit ist, das den Zustand der Selbstentfremdung erzeugt. (Wir kommen darauf noch ausführlich zurück.) Beschäftigt mit der materialistischen Erklärung der die Menschen beherrschenden metaphysischen Ideen, verlor er den Gesamtprozeß aus den Augen und war daher nicht in der Lage, die dialektische Beziehung zwischen subjektiver Tätigkeit und objektivem Prozeß, woraus die von ihm kritisierten Ideen und ihre scheinbar autonome Gewalt über den Menschen zu erklären waren, als das Wesen der menschlichen Geschichte zu begreifen. Damit entschwand ihm die Geschichte überhaupt, wie Marx in der sechsten These über Feuerbach bemerkt. Nur im weiten, von aller Einseitigkeit entfernten und daher die konkrete Bewegung der Wirklichkeit umfassend ausdrückenden Begriff der „Ensemble der gesellschaftlichen Verhältnisse“ erblickt der junge Marx die Garantie für die richtige Erklärung der sozialen und ideologischen Erscheinungen der Entfremdung.

Marx verteidigt in den Thesen gegen die Neigung Feuerbachs und überhaupt des alten nichtdialektischen Materialismus, den Menschen einseitig nur als passives, leidendes, von den Umständen ohne sein eigenes Zutun erzeugtes Wesen aufzufassen, die Notwendigkeit, die aktive, tätige, [60] die Umstände selbst wiederum verändernde Seite der menschlichen Existenz in die Darstellung des gesellschaftlichen Prozesses mit einzubeziehen. Für Marx bilden Aktivität und Passivität, Subjekt und Objekt des sozialen Prozesses eine unaufhebbare dialektische Beziehung. Daher erklärt Marx in der ersten These: „Der Hauptmangel alles bisherigen Materialismus (den Feuerbachschen mit eingerechnet) ist, daß ... die Wirklichkeit ... nur unter der Form ... *der Anschauung* gefaßt wird.“<sup>31</sup> Unter der Form der Anschauung heißt aber soviel wie rein „naturgesetzlich“ – deshalb auch die Marxsche Bezeichnung „naturwissenschaftlicher Materialismus“ – d. h. so, als ob der mit Bewußtsein begabte Mensch nur zum Scheine seine eigene Geschichte machte, in Wahrheit aber als passives Werkzeug dieser Geschichte nur befähigt sei, das bereits Vollzogene nachträglich anzuschauen. Marx spricht daher von diesem Materialismus auch als dem „anschauenden“ Materialismus (neunte These). Und weiter führt Marx aus, daß die Vernachlässigung der subjektiven tätigen Seite im gesellschaftlichen Geschehen zur Folge hatte, daß diese „*tätige* Seite abstrakt im Gegensatz zu dem Materialismus von dem Idealismus ... entwickelt“<sup>32</sup> wurde. Marx denkt hierbei in erster Linie an Hegel, den Antipoden Feuerbachs. Allerdings hat Hegel die dialektische Beziehung von Aktivität und Passivität gegen die einseitige Betonung der Tätigkeit durch Kant und Fichte bereits herausgearbeitet, aber auf idealistischer Grundlage. Dem dialektischen Materialismus blieb die Aufgabe vorbehalten, das Problem der Dialektik von Tätigkeit und Gesetz auf materialistischer, d. h. von „jeder idealistische[n] Schrulle“<sup>33</sup> freien (Engels), Grundlage zu lösen.

[61]

---

<sup>31</sup> MEW Bd. 3, S. 5.

<sup>32</sup> Ebenda.

<sup>33</sup> MEW Bd. 21, S. 292.

#### 4. Die Methode der konkreten Dialektik

*„So würde denn unsere Weltgeschichte nie etwas anderes als ein  
Aggregat von Bruchstücken werden, und nie den Namen einer  
Wissenschaft verdienen.  
Wo der Brotgelehrte zerteilt, vereinigt der philosophische Geist“  
Schiller*

Wenn Hegel einmal prägnant formuliert hat, „Die Methode ist nichts anderes als der Bau des Ganzen in seiner Wesenheit aufgestellt“<sup>34</sup>, so gilt dieser Satz in vollem Maße auch für die materialistische Dialektik. Denn erstens drückt er das Zusammenfallen von Methode und Seinsbetrachtung aus – die Methode ist hier nicht wie in der metaphysischen Auffassung nur „formal“ begriffen – und zweitens wird in ihm die zentrale Rolle des Begriffs des Ganzen unterstrichen.

Ohne die bewußte Ausrichtung des Denkens auf die Erfassung des Ganzen ist die Dialektik, wie die Erfahrung immer wieder beweist, von der Gefahr bedroht, mehr oder weniger in die von Marx und Engels scharf kritisierte Denkweise des alten mechanischen Materialismus zurückzufallen. Diese Gefahr bedeutet mehr als das Steckenbleiben in irgendwelchen nichtdialektischen Einseitigkeiten, was an sich schon schlimm genug ist. Die eigentliche Gefahr liegt in der aus der Vernachlässigung der Ganzheitsbetrachtung resultierenden unkritischen Hinnahme der fixen und inadäquaten Spiegelbilder realer Vorgänge, besonders der sogenannten Kategorien, als wahr, wobei es gar nichts ausmacht, daß der mechanische Materialismus seine Ansichten unter einer „kritischen“ Maske zu entwickeln pflegt. Diese Behauptung wird an mehreren Stellen dieser Schrift ausführlich zu beweisen sein.

Aber umgekehrt auch führt eine Überspannung des Ganz-[62]heitsbegriffs zu einer mit der Dialektik ebenso unverträglichen Vernachlässigung der vermittelnden Bezüglichkeit und Beweglichkeit des sachlichen Inhalts und zu einer Reduktion des ganzen Reichtums des qualitätserfüllten Flusses der Realität auf einen abstrakten und leeren Begriff vom Ganzen, und drängt damit das Denken unvermeidlich in die Sphäre der Metaphysik.

Die hohe Einschätzung des Begriffs des Ganzen in der Dialektik steht jedoch außer Zweifel. Wir werden auch dies noch mehrfach zu belegen haben. So spricht in der alten Vorrede zum „Anti-Dühring“ Engels vom „Ganzen“<sup>35</sup>, das er aber nicht einfach mit dem Zusammenhang der Erscheinungen schlechthin gleichsetzt – einen solchen Begriff des Zusammenhangs kennt auch die metaphysische Betrachtung –, sondern mit dem dialektischen „allgemeinen Zusammenhang“ und „Gesamtzusammenhang“<sup>36</sup>. Das spezifisch Dialektische dieses Begriffs besteht, wie Engels an einer anderen Stelle dieser Schrift erklärt, darin, daß die in ihm zum Ausdruck kommende Auffassung nicht bei den „unvermittelten Gegensätzen“ des „gesunden Menschenverstandes“ stehen bleibt<sup>37</sup>.

Wenn gefragt wird, was in der marxistischen Theorie genau unter dem Ganzen und dem allgemeinen Zusammenhang zu verstehen ist, so ist zunächst zu sagen, daß der Begriff des Ganzen in der Dialektik selbst nichts Starres, nichts im Sinne der formalen Logik „Eindeutiges“ vorstellen kann. Wo die Grenzen des gerade in Untersuchung stehenden Ganzen zu finden sind, darüber entscheidet sowohl die Wirklichkeit, als auch das Problem, das ich zu lösen habe. Es wird sich hierbei herausstellen, daß jede noch so umfassend begrenzte Totalität einer noch umfassenderen sich unterordnen läßt. Ebenso wird sich im Laufe der Untersuchung die Notwendigkeit einstellen, die für das Objekt primär geltende Begrenzung des Ganzen in untergeordnete Totalitäten zu zerlegen, ohne aber dabei den Blick auf den allgemeinen Zusammenhang der Erscheinungen, wie er in der [63] primären Begrenzung gegeben ist, zu verlieren.

Nehmen wir ein Beispiel, womit wir uns bereits in medias res begeben. Es ist keinem Marxisten zweifelhaft, daß die im gesellschaftlichen Leben wichtigste Begrenzung der einen als Ganzheit aufscheinenden Epoche gegen die andere in der durch die Produktionsverhältnisse strukturierten

<sup>34</sup> Phänomenologie des Geistes, S. 40.

<sup>35</sup> MEW Bd. 20, S. 574.

<sup>36</sup> MEW Bd. 20, S. 307.

<sup>37</sup> Ebenda, S. 21.

„Gesellschaftsordnung“ gegeben ist. Die Deutlichkeit dieser Begrenzung ist so groß, daß selbst die bürgerliche Wissenschaft nicht umhin kann, sie stillschweigend anzuerkennen, wenngleich sie sich begrifflicher Weise weigert, die methodischen und sachlichen Konsequenzen daraus zu ziehen. Es ist leicht einzusehen, daß das Ganze der Gesellschaftsordnung der allgemeineren Ganzheit der „Weltgeschichte“ untergeordnet werden kann. Sich darüber näher auslassen, würde heißen, Wasser in den Rhein tragen. Es ist jedoch schwerer einzusehen, daß im konkreten die Untersuchung der dialektischen Bezüglichkeit der Momente vielfach von der umfassenden Fülle dessen, was das Ganze einer Gesellschaftsordnung ausmacht, abstrahieren muß, ohne aber dabei den Bereich des Ganzheitsdenkens zu verlassen. An die Stelle der umfassenden tritt eine beschränkte Totalität, wobei aber das Begreifen dieser die gedankliche Aneignung jener voraussetzt. Die Schwierigkeit, die sich hier einstellt, ist die Schwierigkeit des „Anfangs“ überhaupt. Sie besteht darin, daß die Erkenntnis des umfassenden, allgemeinen Ganzen die Kenntnis des untergeordneten Ganzen ebenso voraussetzt, wie umgekehrt.

Jeder weiß z. B., daß Marx die Gesamtheit der Erscheinungen des Kapitalismus einschließlich der ideologischen als eine dialektische Einheit betrachtet. Trotzdem untersucht Marx im „Kapital“ den ökonomischen Prozeß der kapitalistischen Gesellschaft scheinbar ohne spezielle Rücksichtnahme auf die nach Tiefe und Breite äußerst reichhaltige und komplizierte ideologische Sphäre. Aber er kann andererseits diese Untersuchung nur vornehmen, weil sie in Wahrheit auf einer tiefgründigen Kenntnis der Eigenart des [64] ideologischen Lebens des Kapitalismus ruht, weil gedanklich die Nabelschnur zum Gesamtprozeß im umfassendsten Sinne nicht abgeschnitten ist. Innerhalb der politischen Ökonomie betrachtet Marx gleich zu Beginn seiner Untersuchung den Warenwert so, als ob er etwas völlig für sich Existierendes wäre, so als ob die Beziehung von Gebrauchswert und Tauschwert eine völlig in sich abgeschlossene Bewegung darstellte. Aber es ist jedem Kenner der marxistischen Dialektik offenbar, daß er die von ihm erzielten Resultate sich nur aneignen kann, weil eine umfassende Erkenntnis des Gesamtprozesses ihr vorausgegangen ist. Die konkrete Ausgerichtetheit des Denkens auf den Gesamtzusammenhang der Erscheinungen ist auch da vorhanden, wo sie in der Darstellung nicht ohne weiteres sichtbar wird. Es darf die Darstellungsform nicht mit der Gedankenform verwechselt werden.

Es ist also klar, daß die Betrachtung einer in sich beschränkten Beziehung nur etwas Vorläufiges sein kann, eine bewußte Abstraktion von der Tatsache, daß diese Beziehung selbst nur ein Moment in einer umfassenderen, dialektisch durchwirkten Totalität darstellt. Eine solche keineswegs zufällige und leere, weil in strenger Konsequenz vom Standpunkt der dialektischen Totalität und immer unter Beziehung auf diese Totalität vorgenommene Abstraktion bedeutet für die dialektische Wissenschaft etwas grundsätzlich anderes als für die nichtdialektische Wissenschaft, der das theoretische Bewußtsein von der Bedeutung der Rolle des dialektischen Totalitätsstandpunktes fehlt. Eine solche Abstraktion ist nur möglich, weil in dem scheinbar für sich betrachteten Phänomen sich die konkrete Bewegung bereits in solcher Deutlichkeit manifestiert, daß sie in zwar noch relativ abstrakter Weise, aber doch bereits wesenhaft die Bewegung des ganzen Prozesses widerspiegelt. Wie die Zelle das Leben des Körpers widerspiegelt, in diesem auf das Ganze bezogenen Teil, in diesem „Relativen“ das „Absolute“ sich ausdrückt, und es daher [65] unvergleichlich sinnvoller sein kann, die Untersuchung des lebendigen Ganzen – vorausgesetzt, daß man sich vorher einen gewissen Begriff von ihm gemacht hat – mit der Zelle zu beginnen, so hängt auch die Art der vorläufigen Abstraktion vom Ganzen in der Dialektik von dem konkreten dialektischen Verhältnis des Relativen zum Absoluten ab. Denn „[f]ür die objektive Dialektik ist auch *im Relativen Absolutes enthalten*“<sup>38</sup>.

Der dialektische Charakter dieses Verhältnisses drückt sich vor allem darin aus, daß der Gegensatz zwischen dem Relativen und dem Absoluten selbst relativ ist. Wenn daher Marx in der Einleitung „Zur Kritik der politischen Ökonomie“ fordert, daß von der zunächst „chaotische[n] Vorstellung des Ganzen“ auf immer „einfachere Begriffe“<sup>39</sup> zurückgegangen werde, um dann wieder „aufzusteigen“ zum reichgegliederten Ganzen, so muß klar sein, daß hier das Zurückgehen auf die einfacheren Begriffe in der Dialektik etwas prinzipiell anderes bedeutet als in der äußerlich ähnlichen Vorgangsweise der „verstandesmäßigen“, wie Hegel sagt, Wissenschaft. Diese auf dem Wege einer sinnvollen

<sup>38</sup> LW Bd. 38, S. 339.

<sup>39</sup> MEW Bd. 13, S. 631.

Abstraktion vom Ganzen gewonnenen Begriffe werden nicht einfach für sich untersucht, sondern in ihrer Beziehung und Bewegung auf das Ganze hin, d. h. als Momente, die das Absolute im Relativen ausdrücken. Es ergibt sich, daß, wo das theoretische Denken sich der Notwendigkeit einer solchen Verhaltungsweise bewußt wird, die Bestimmung der „einfacheren Begriffe“ etwas ganz anderes zum Resultat haben muß, als wenn in methodisch naiver und deshalb einem falschen Begriff der „Exaktheit“ unterliegenden Weise an die Untersuchung der „Tatsachen“ herangegangen wird.

Als wir oben das Bild der Zelle gebrauchten, geschah dies im Anschluß an den „Nachlaß“ Lenins. Das Bedeutsame an diesem Vergleich ist aber, daß er in den „Zellen“ „die Keime *aller* Widersprüche“<sup>40</sup>, d. h. der Totalität, erkannt haben möchte. (Die Worte „alle“ und „aller“ unterstreicht [66] Lenin selbst, wie aus dem folgenden Zitat ersichtlich.) Damit ist ausgedrückt, daß sofern die Relativität von Relativem und Absoluten nur die unmittelbarste Beziehung, die Einheit der Momente in der Bewegung erfaßt, sie selbst wiederum nur einseitig, abstrakt und relativ ist im Vergleich zur Gesamtbewegung, zum Ganzen. Lenin selbst formuliert seinen Standpunkt folgendermaßen:

„Der Unterschied zwischen Subjektivismus (Skeptizismus und Sophistik etc.) und Dialektik besteht unter anderem darin, daß in der (objektiven) Dialektik auch der Unterschied zwischen Relativem und Absolutem relativ ist. Für die objektive Dialektik ist *im* Relativen Absolutes *enthalten*. Für den Subjektivismus und die Sophistik ist das Relative nur relativ und schließt das Absolute aus.

Marx analysiert im ‚Kapital‘ zunächst das einfachste, gewöhnlichste, grundlegendste, massenhafteste, alltäglichste, milliardenfach zu beobachtende *Verhältnis* der bürgerlichen (Waren-)Gesellschaft: den Warentausch. Die Analyse deckt in dieser einfachsten Erscheinung (in dieser ‚Zelle‘ der bürgerlichen Gesellschaft) *alle* Widersprüche (resp. die Keime *aller* Widersprüche) der modernen Gesellschaft auf. Die weitere Darstellung zeigt uns die Entwicklung (*sowohl* das Wachstum *als auch* die Bewegung) dieser Widersprüche und dieser Gesellschaft im  $\Sigma$  ihrer einzelnen Teile, von ihrem Anfang bis zu ihrem Ende.“<sup>41</sup>

Nimmt man noch hinzu, daß Lenin dem auf der Vorstellung der Totalität begründeten Denken Hegels die größte Wertschätzung zuteil werden läßt, so wird vollends klar, wie er zu dem Ganzheitsdenken der Dialektik steht.

Wie wenig die dialektische Analyse einer „Zelle“, eines „Keims“ der bürgerlichen Gesellschaft möglich ist ohne die ständige gedankliche Bezogenheit auf das Ganze, zeigt sich wiederum gerade an dem ersten und „einfachsten“ Element der Marxschen Untersuchung der bürgerlichen Gesellschaft, an der Ware.

Schon die Gegenüberstellung von Gebrauchs- und Tausch-[67]wert und die Aufdeckung ihrer konkreten Beziehung setzt voraus die Warengesellschaft, d. h. eine Gesellschaft, die nicht unmittelbar für den Verbrauch, sondern für den Austausch, für den Markt produziert und infolge ihrer arbeitsteiligen Individualisierung nicht anders produzieren kann. Die Ware ist hier nur der dingliche Ausdruck der Herrschaft jener Form der die ganze Gesellschaft bestimmenden Beziehungen zwischen den Menschen, die sich aus der weitgehendsten Arbeitsteilung und der Atomisierung der ökonomischen Beziehungen ergibt. Es ist daher unmöglich, irgendein Phänomen der Warenbeziehung zu verstehen, wenn man es nicht gleichzeitig als ein Moment der Gesamtbeziehung der kapitalistischen Gesellschaft darzustellen vermag. So wird der Gegensatz von Gebrauchs- und Tauschwert als Einheit nur begreifbar, wenn man den Charakter der kapitalistischen Produktions- und Austauschverhältnisse als bekannt voraussetzt, wie auch umgekehrt der Charakter der kapitalistischen Ökonomie erst voll erfaßt werden kann durch die Analyse der inneren dialektischen Widersprüchlichkeit der Ware.

Diese Beziehung zwischen Moment und Ganzem, der Ware als Zelle und der Gesamtbewegung des Kapitalismus läßt sich noch deutlicher da aufzeigen, wo die Untersuchung bereits eine höhere Stufe der Vermittlung der Momente erreicht hat, die Erkenntnis sich in ihrem Fortgange der komplizierteren Erscheinungen bemächtigt hat. Je einfacher eine „Tatsache“, desto leichter entsteht der Schein, als ob sie völlig für sich begreifbar wäre. Dem unkritischen Bewußtsein mag z. B. die Einbildung nicht

<sup>40</sup> Ebenda, S. 340.

<sup>41</sup> Ebenda, S. 339 f.

auszureden sein, daß das Verhältnis von Gebrauchs- und Tauschwert der Waren ohne jegliche Bezugnahme auf allgemeinere Zusammenhänge begriffen werden kann. Die Täuschung liegt hier darin, daß gewohnheitsmäßig und unbewußt die Austauschbarkeit der für den Markt hergestellten Gebrauchsgüter abstrakt vorausgesetzt wird, d. h. die gedankliche Beziehung auf die Totalität des Geschehens der konkreten Betrachtung vor-[68]ausgeht. Im Bereiche komplizierterer Vorgänge hat diese naive Denkweise aber zur Folge, daß die ganze Kompliziertheit der Erscheinungen gar nicht erst in ihrer konkreten Gestalt ins theoretische Bewußtsein treten, die in der Sache liegenden Probleme gar nicht erst als Probleme begriffen werden. Die eigentümliche Problemlblindheit sowohl der mechanistischen (materialistischen) wie der idealistischen (rationalistischen) Historiker hat hierin ihre Wurzel; die Probleme werden hier, um Tiefe und Geist zu mimen, künstlich-konstruktiv angefertigt und stehen bestenfalls nur in einer losen Berührung mit der konkreten Realität. Aus diesem Grunde kennt die rationalistische Wissenschaft nicht das Problem der Verdinglichung und Entfremdung, dessen Erkenntnis, ja selbst dessen Stellung als Problem bereits einen sehr hohen Grad der Vermittlung der Erscheinungen untereinander und zum Ganzen voraussetzt. Was aber unter dem Einfluß der materialistischen Geschichtsauffassung – wie deutlich greifbar in Simmels „Philosophie des Geldes“ oder in v. Martins „Soziologie der Renaissance“ – als ein solches Problem aufscheint, erschöpft sich entweder in der „geistreichen“ Beschreibung der Oberfläche (Simmel) oder verfällt der willkürlich-konstruktiven „Erklärung“ der Beziehung zwischen der „Herrschaft der Sache“ (hauptsächlich des Geldes) und dem Menschen, wobei der verdinglichte Schein ebenso wenig aufgelöst wird (v. Martin).

Anders Marx. Wie aus der Analyse der Beziehung zwischen Teil und Ganzem in steigendem Maße die konkrete Reichhaltigkeit der dialektischen Widersprüche im einheitlichen Prozeß entwickelt wird und hierbei sich das Wesen der Erscheinungen erschließt, zeigt Marx wiederum an der Ware, auf die er in seiner Untersuchung immer wieder zurückkommt. Daß die Ware nur der dingliche Ausdruck eines lebendigen und komplizierten gesellschaftlichen Prozesses ist, eine Zelle, in der sich das Ganze widerspiegelt, dies gezeigt zu haben, gehört zu den besten Leistungen der marxistischen Dialektik.

[69] So schreibt Marx z. B. im 3. Band des „Kapital“: „Es ist ferner schon in der Ware eingeschlossen, und noch mehr in der Ware als Produkt des Kapitals, die Verdinglichung der gesellschaftlichen Produktionsbestimmungen und die Versubjektivierung der materiellen Grundlagen der Produktion, welche die ganze kapitalistische Produktionsweise charakterisiert.“<sup>42</sup> Es ist in diesem Zitat einerseits von der ganzen kapitalistischen Produktionsweise die Rede, andererseits aber nur von dem Moment der Ware, in der der Gegensatz der Verdinglichung und der Versubjektivierung als Einheit erscheint; schließlich und gleichzeitig erscheint sie aber als eine dialektisch-widerspruchsvolle Bewegung, in der sich die Totalität der kapitalistischen Produktionsweise ausdrückt. Prinzipiell ist es möglich, noch weiter und über den Rahmen der eigentlichen kapitalistischen Produktionsweise hinaus bis in die Sphäre des ideologischen Seins vorzustoßen, d. h. konkret den dialektischen Zusammenhang selbst zwischen der Warenstruktur und dem geistigen Prozeß nachzuweisen. Hierbei würde sich gerade der von Marx aufgezeigte „in der Ware eingeschlossene“ Gegensatz von Verdinglichung und Individualisierung als besonders fruchtbar herausstellen.

Sehen wir uns das Marxsche Zitat etwas näher auf seinen dialektischen Gehalt hin an. Es ist klar, daß die Momente der Verdinglichung und der Versubjektivierung nicht unvermittelt nebeneinander stehen, sondern einander dialektisch bedingen. Die Frage ist bloß, wodurch und auf welche Weise?

Um das zu verstehen, müssen wir auf die primäre Analyse der Ware, die Marx zu Beginn des ersten Bandes des „Kapital“ gibt, zurückzugreifen. Dort zeigt Marx unter anderem, daß der Wert der Waren sein Äquivalent findet in der zu ihrer Herstellung aufgewendeten Arbeit, daß aber ein Arbeitsprodukt erst zur Ware wird, wenn diese Arbeit „Privatarbeit“ ist und demgemäß – natürlich unter der Bedingung der kapitalistischen Arbeitsteilung vorgestellt – ihre [70] Bestimmung nicht die unmittelbare Befriedigung eigener Bedürfnisse sein kann, sondern der Austausch. Wie die Privatarbeit die Voraussetzung des kapitalistischen Marktes, so bildet der kapitalistische Markt die Voraussetzung für das Inaktiontreten der voneinander unabhängigen Privatarbeiten. Es bedarf keines ausdrücklichen Beweises, daß

---

<sup>42</sup> MEW Bd. 25, S. 887.

dieses Verhältnis seinerseits wiederum nur einseitiger Ausdruck der Totalität der kapitalistischen Produktionsweise ist.

Aber gerade mit dieser Seite haben wir es hier zu tun, weil sich in ihr in eklatanter Weise die dialektische Beziehung von Moment und Ganzem hervorkehrt. Die Voraussetzung für das Funktionieren des allgemeinen, d. h. die Vielfalt der Angebote ohne vorherige Vereinbarung automatisch regelnden Warenaustausches ist die (auf dem Privateigentum beruhende) Privatarbeit als Grundlage sowohl der individuellen Aneignung der Produkte, wie des Dranges der auf sich gestellten Individuen nach Angebot ihrer Waren auf dem Markte. Es ist also zunächst klar, daß die Warenbewegung die Versubjektivierung, wie Marx sagt, in sich schließt. Es wird daraus ersichtlich, daß die unter der Form der Abstraktion von der reichen Vielfalt der konkreten Beziehungen in der Totalität vorgenommenen Bestimmungen der Ware im ersten und dritten Band des „Kapital“ nicht nur eine Einheit bilden, sondern überdies diese Abstraktion vom Ganzen nur eine scheinbare ist. Die gedankliche Rückbeziehung auf den Gesamtprozeß begleitet die Analyse in allen ihren Stadien, möge dies auch nicht ausdrücklich gesagt werden. Noch deutlicher wird dies bei der Betrachtung der anderen von Marx hervorgehobenen Momente, der Verdinglichung, dem Gegenpol der Versubjektivierung.

In der Marxschen Auffassung erscheint die Verdinglichung, wie das obige Zitat zeigt, gleichfalls als Charaktermerkmal der Ware, und zwar in der Form, daß die Ware in ihrer Bewegung den Widerspruch von Verdinglichung und Versubjektivierung in sich schließt. Genauer besehen, tritt diese dialektische Bestimmung der Ware schon bei der anfängli-[71]chen Analyse im ersten Band auf. Hier stellt Marx einerseits die Waren als Produkte der Privatarbeiten dar, als Produkte, wie er zu Beginn des zweiten Kapitels sagt, die nicht selbst auf den Markt gehen können, sondern dazu der Warenbesitzer bedürfen. Es ist aber kein Zufall, daß das erste Kapitel mit der Darstellung des Fetischcharakters der Waren abschließt, d. h. mit der Analyse jenes Phänomens, das aus der Versubjektivierung und Atomisierung des ökonomischen Prozesses resultiert, aber seiner Erscheinungsweise nach ihr gerade entgegengesetzt ist: Sind die Waren auch nur „Dinge und daher widerstandslos gegen den Menschen“, ist es die Aktivität der Warenbesitzer, „deren Wille in jenen Dingen haust“<sup>43</sup>, so verselbständigen sie sich auf dem Markte, dessen Bewegung vom Individuum weder durchschaut, noch gelenkt werden kann. Die Dinge treten dem Menschen als scheinbar selbständig handelnde Wesen entgegen, sie erhalten „gesellschaftlichen“ Charakter. Da aber in Wahrheit diesen selbständigen Bewegungen der Dinge nichts anderes als menschliche Verhältnisse zugrunde liegen, kann ebensogut von einer Verdinglichung der gesellschaftlichen Beziehungen gesprochen werden.

Es wird hier noch klarer als vordem, daß dieser Prozeß der Verdinglichung zwar einerseits die Individualisierung des ökonomischen Geschehens zur Bedingung hat, aber andererseits nur im Bereiche der überindividuellen Gesamtbeziehung vor sich gehen kann. Ihrerseits ist aber die Verdinglichung ebenso die Bedingung für die sich nach allen Richtungen hin durchsetzende, den Schein der Privatarbeit, bloße Privatarbeit zu sein, unendlich verstärkende und die gesamte gesellschaftliche Existenz bis in die letzten Fugen durchdringende Versubjektivierung der Tätigkeit und des dieses subjektivistisch widerspiegelnden Bewußtseins. Entfremdung und Verdinglichung auf der einen Seite, Atomisierung und Individualisierung auf der anderen – sie sind die gleichzeitig untrennbar zusammengehörigen und sich unendlich zerklüftenden Pole der Totalität der Warenbezie-[72]hung, wie sie als die Grundbeziehung der kapitalistischen Produktionsweise aufscheint.

Der Totalitätencharakter des hier geschilderten Phänomens kommt vor allem darin zum Vorschein, daß je mehr die kapitalistische Gesetzlichkeit sich alle atavistischen Reste und Randerscheinungen unterwirft, je strenger und unerbittlicher sie sich dem gesamten gesellschaftlichen Leben als scheinbar übermenschliche Naturgesetzlichkeit aufzuzwingen vermag, sich desto umfassender der Zufälligkeitscharakter in der Tätigkeit der Menschen Geltung verschafft; und umgekehrt, daß je stärker das Moment der Zufälligkeit und Willkür sich im individuellen Gehaben der Menschen durchsetzt, desto mehr die Verdinglichung des objektiven Geschehens, seine Erstarrung zum unmenschlichen Naturgesetz an Stärke zunimmt. Marx bemerkt einmal im Zusammenhang mit einem uns hier nicht berührenden

---

<sup>43</sup> MEW Bd. 23, S. 99.

Problem, aber offenbar im Hinblick auf die dialektische Wechselbezüglichkeit von subjektivistischer Zufälligkeit und verdinglichter Objektivität, daß die „Unterordnung unter und Einschlebung in das gesellschaftliche Triebwerk, dem zufälligen, sich wechselseitig aufhebenden Treiben der einzelnen kapitalistischen Produzenten überlassen (ist) ... (es) setzt sich ... das gesellschaftliche Gleichgewicht der Produktion inmitten ihrer zufälligen Fluktuationen durch“.<sup>44</sup> Und noch schärfer umreißt Marx den der verdinglichten Objektivität widerspruchsvoll entgegnetretenden Tatbestand des Zufälligen in der folgenden Äußerung: „Und sowohl die Rückerstattung der in der Produktion vorgeschossenen Werte, wie namentlich der in den Waren enthaltene Mehrwert, scheint nicht in der Zirkulation sich bloß zu realisieren, sondern aus ihr zu entspringen; ein Schein, den namentlich zwei Umstände befestigen: erstens der Profit bei Veräußerung, der von Prellerei, List, Sachkenntnis, Geschick und tausend Marktkonjunkturen abhängt ... In der Wirklichkeit aber ist diese Sphäre die Sphäre der Konkurrenz, die, jeden einzelnen Fall betrachtet, vom Zufall beherrscht ist; wo also das innere [73] Gesetz, das in diesen Zufällen sich durchsetzt und sie reguliert, nur sichtbar wird, sobald diese Zufälle in großen Massen zusammengefaßt werden, wo es also den einzelnen Agenten der Produktion selbst unsichtbar und unverständlich bleibt.“<sup>45</sup>

Wie am Warencharakter, so läßt sich die dialektische Bezüglichkeit von Moment und Ganzem mit all den Folgen für die vertiefte Erkenntnis der Bewegung und des Wesens sowohl der Momente wie des Ganzen auch an zahlreichen anderen ökonomischen Kategorien aufweisen, wenngleich es gewiß kein Zufall ist, daß Marx in der Erforschung des Kapitalismus mit der Darstellung der Warenstruktur begonnen hat. Wir haben gesehen, daß das gesellschaftliche „Warenverhältnis“ die „Zelle“, den „Keim“ für die Entfaltung der übrigen Verhältnisse in sich birgt. Auch haben wir darauf hingewiesen (und werden dies im 7. Abschnitt noch näher begründen), daß der Prozeß dieser Entfaltung nicht beim Ökonomischen stehenbleibt, sondern durch die innere Dynamik der dialektischen Bezüglichkeit bis in die Sphäre des geistigen Seins weitergetrieben wird, so daß schließlich nichts als unabhängig und außerhalb der gesellschaftlichen Totalität existierend begriffen werden kann. Gerade dieses methodisch vom Ganzen des Geschehens ausgehende und nur auf der Basis der Ganzheitsbetrachtung einsehbare dialektische Verhältnis von Ideologie und Ökonomie macht wesentlich den historischen Materialismus aus und keineswegs die noch immer nicht auszurottende theoretische Gewohnheit der bloß äußerlich-mechanistischen Verkoppelung der beiden einander strukturell entgegengesetzten Gegebenheiten des ideologischen und des ökonomischen „Faktors“. Betrachten wir noch kurz die Form des dialektischen Übergangs und Zusammenhangs zwischen dem ökonomischen und dem ideologischen Geschehen an Hand unseres Beispiels der Ware.

Wir haben gesehen, daß der in der Ware eingeschlossene Widerspruch von Versubjektivierung und Verdinglichung [74] eine dialektische Funktion des ebenso der Ware eigenen Widerspruchs von privater Herstellung und gesellschaftlichen Austausch darstellt. (Dieser Widerspruch ist nicht zu verwechseln mit dem innerhalb des privaten Betriebs vorhandenen Widerspruch zwischen gesellschaftlicher Produktion und privater Aneignung durch den Besitzer der Arbeitsmittel; wenn Engels sagt, „Produktionsmittel und Produktion sind wesentlich gesellschaftlich geworden“ und die „großen Werkstätten und Manufakturen“ als die „gesellschaftliche[n] Produktionsmittel“ der Entstehungszeit des Kapitalismus bezeichnet, so meint er eben diese Form der „gesellschaftlichen“ Herstellung der Produkte innerhalb des Betriebes.<sup>46</sup>)

Marx schreibt: „Gebrauchsgegenstände werden überhaupt nur Waren, weil sie Produkte voneinander unabhängig betriebener Privatarbeiten sind ... Da die Produzenten erst in gesellschaftlichen Kontakt treten durch den Austausch ihrer Arbeitsprodukte, erscheinen auch die spezifisch gesellschaftlichen Charaktere ihrer Privatarbeiten erst innerhalb dieses Austausches.“<sup>47</sup> Dieser im Kapitalismus unaufhebbarer Widerspruch zwischen der privaten Herstellung und marktmäßigen Realisierung der Waren erzeugt den Gegensatz von Individualisierung und Fetischisierung, von „Versubjektivierung“ und „Verdinglichung“.

<sup>44</sup> MEW Bd. 25, S. 887.

<sup>45</sup> Ebenda, S. 835 f.

<sup>46</sup> MEW Bd. 19, S. 213.

<sup>47</sup> MEW Bd. 23, S. 87.

Wie äußert sich dieser Widerspruch ideologisch im Bewußtsein der ihm unterworfenen Menschen? Zunächst ist zu sagen, daß er mitten durch das Bewußtsein der in der kapitalistischen Warengesellschaft agierenden Individuen hindurchgeht und dieses selbst widerspruchsvoll gestaltet. Aber damit ist noch bei weitem nicht alles gesagt. Die konkrete dialektische Bezüglichkeit von Sein und Bewußtsein liegt nicht bloß darin, daß das Sein sich im Bewußtsein passiv widerspiegelt – das Stehenbleiben bei dieser Tatsache und die damit vollzogene Vereinseitigung des Problems ist bezeichnend für die mechanistische Interpretation des historischen Materialismus – sondern ebenso sehr darin, daß [75] durch dieses bewußtseinsmäßige Reagieren auf das eigene Sein die ideologische Spiegelung selbst wiederum zu einem wesentlichen Faktor dieses Seins wird und daß dieses Sein dadurch überhaupt erst die geschilderte widerspruchsvolle Existenzform erhält. Versubjektivierung und Verdinglichung sind gleichzeitig sowohl die Wirklichkeit ideologisch verklärende und verkehrende Spiegelbilder des ökonomischen Seins, wie Faktoren, die in die Existenzbedingungen dieses Seins eingehen. Ohne die ideologischen Formen der Versubjektivierung und Verdinglichung kann keine kapitalistische Praxis auch nur einen Tag bestehen. Wir werden bald sehen, daß Marx diese merkwürdige widerspruchsvolle Funktionsweise bestimmter – nicht aller – Ideologien unter den Begriff der „Kategorie“ subsumiert.

Konkret sieht die Sache so aus, daß die Durchsetzung der objektiven Gesetzmäßigkeit auf der Grundlage der subjektiven Zufälligkeit praktisch überhaupt erst möglich wird durch jenes ideologische Verhalten der Individuen, in welchem die widerspruchsvolle Überzeugung sowohl von der Existenz der subjektiven Freiheit wie gleichzeitig objektiv verdinglichter „schicksalhafter“ Naturgesetze, die diese Freiheit gleichzeitig transzendieren und einschränken, vorherrscht. Diese Tatsache, daß bestimmte ideologische Elemente zu „Daseinsformen“ der Praxis werden, erzeugt den Schein, als ob nicht die Wirklichkeit das Denken, sondern das Denken die Wirklichkeit gestalten würde. Vor welcher praktischen Bedeutung der Gegensatz zwischen Versubjektivierung und Verdinglichung aber tatsächlich ist, beweist auch der Umstand, daß die kapitalistischen Individuen gerade aus praktischen Gründen, d. h. weil sie sich durch diesen Widerspruch in ihrem Handeln gestört fühlen und ihn als unerträglich empfinden, sich genötigt sehen, ihn zu „überwinden“, ihm eine erträglichere Form zu geben. Die bürgerliche Ideologie tut dies durch den Begriff der „Kalkulation“. In ihm ist der Widerspruch für den Bereich der Praxis scheinhaft aufgehoben, ohne daß er im bürgerlichen Bewußtsein [76] selbst dem bloßen Schein nach aufgehoben wäre: Im Begriff der Kalkulation herrscht die Vorstellung von der praktischen Möglichkeit der subjektiv-zufälligen, auf Begabung, Gerissenheit und Sachkenntnis beruhenden Berechenbarkeit der objektiven, sich dem individuellen Willen und der individuellen Erkenntnis entziehenden Gesetzmäßigkeit. Dieses durch die gleichzeitige Anerkennung der objektiven Bedingungen und der persönlichen Ungebundenheit ausgezeichnete Gemisch von Berechnung und Spekulation charakterisiert Marx folgendermaßen: „Dieses Recht, innerhalb gewisser Bedingungen ungestört der Zufälligkeit sich erfreuen zu dürfen, nannte man bisher persönliche Freiheit.“<sup>48</sup>

Es kommt also alles darauf an zu verstehen, daß die widerspruchsvollen Gegebenheiten der Versubjektivierung und der Verdinglichung gleichzeitig sowohl ideologisch unvermittelte und daher scheinhafte Formen des bürgerlichen Bewußtseins, wie auch notwendige Bedingungen der kapitalistischen Praxis darstellen. D. h. daß es nicht genügt, nach dem mechanistisch-materialistischen Schema bestimmte Vorstellungen als Formen der falschen Widerspiegelung des widerspruchsvollen Seins des Kapitalismus zu „entlarven“, sondern daß ein entscheidender Schritt weiter gemacht werden muß zum Begreifen dieser Formen als in die Voraussetzungen der kapitalistischen Praxis notwendig eingehende Daseinsformen (Marx). Wo im ökonomischen Prozeß Phänomene auftreten, die diesen durch die dialektischen Widersprüche der Wirklichkeit vermittelten Doppelcharakter aufweisen, einerseits bloßer ideologischer Schein, andererseits in der Form dieses Scheins Existenzbedingung des praktischen Geschehens zu sein, spricht Marx von „Kategorien“. Die große Bedeutung der Erkenntnis der Rolle der Kategorien für die Theorie des historischen Materialismus liegt darin, daß sie die das Sein und das Bewußtsein vermittelnden Bruchstellen des Prozesses darstellen und ausdrücken, die Brennpunkte des dialektischen Umschlagens des ökonomi-[77]schen in das ideologische Sein der Gesellschaft.

---

<sup>48</sup> MEW Bd. 3, S. 75.



Das geht klar aus der Bestimmung des Begriffs der Kategorien durch Marx selbst hervor. Er definiert gerade da, wo es ihm um die Analyse der kategorialen Form der Warenbewegung geht, die Kategorie sehr scharf folgendermaßen: „Die Formen, welche Arbeitsprodukte zu Waren stempeln und daher der Warenzirkulation vorausgesetzt sind, besitzen bereits die Festigkeit von Naturformen des gesellschaftlichen Lebens, bevor die Menschen sich Rechenschaft zu geben suchen nicht über den historischen Charakter dieser Formen, die ihnen vielmehr bereits als unwandelbar gelten, sondern über deren Gehalt ... Es ist aber ebendiese fertige Form – die Geldform – der Warenwelt, welche den gesellschaftlichen Charakter der Privatarbeiten und daher die gesellschaftlichen Verhältnisse der Privatarbeiter verschleiert, statt sie zu offenbaren ...

Derartige Formen bilden eben die Kategorien der bürgerlichen Ökonomie. Es sind gesellschaftlich gültige, also objektive Gedankenformen für die Produktionsverhältnisse dieser historisch bestimmten gesellschaftlichen Produktionsweise, der Warenproduktion.“<sup>49</sup>

Es versteht sich von selbst, daß diese Gedankenformen nicht etwa „objektiv“ sind in dem Sinne, daß sie die Realität richtig widerspiegeln, sondern, wie sich aus der Marxschen Darlegung klar ergibt, in dem Sinne, daß die Kategorien im realen und objektiven ökonomischen Geschehen die Funktion ideologischer Hebel im praktischen Verhalten der Individuen übernehmen. Das ist mit der Marxschen Bestimmung gemeint, daß die Kategorien „gesellschaftlich gültige, also (! d. V.) objektive Gedankenformen“<sup>50</sup> sind.

Es versteht sich ebenso von selbst, daß die Wirkungsweise der Kategorien von der allgemeinen Entwicklungsgesetzlichkeit bestimmt ist, daß ihnen also keinerlei Selbständigkeit zukommt. Dem gesellschaftlichen Bewußtsein, dem diese Kategorien zugehören, erscheinen sie allerdings als [78] selbständige Kräfte, ausgestattet mit der „Festigkeit von Naturformen“, während sie in Wahrheit nur Schein, nur ideologisch verfestigte und verdinglichte Gedankengebilde von großer täuschender Gewalt sind. Sofern sie aber diese Form der verdinglicht-verzerrten Widerspiegelung der gesellschaftlichen Verhältnisse des Kapitalismus darstellen, sind es gleichzeitig diese Verhältnisse selbst, die in dieser Form agieren; deshalb zeigen die Kategorien andererseits auch eine reale Erscheinungsform.

Es macht die Eigenart der Kategorie aus, daß in ihr der Widerspruch zwischen Abstraktion und Realem zur dialektischen Identität gelangt. Nehmen wir z. B. das Geld, und wir bemerken sofort, daß es einerseits eine reale, in den konkreten Prozeß der Ökonomie eingehende Macht ist, andererseits aber und in gleichem Maße ein bloßes ideologisches Gebilde, eine täuschende Vorstellung von etwas anderem, nämlich von den gesellschaftlichen Produktionsverhältnissen (welch' letztere Einsicht sich allerdings erst einstellt auf der Höhe der dialektischen Erkenntnis). Man sieht es „dem Gold und Silber nicht an“, schreibt Marx, „daß sie als Geld ein gesellschaftliches Produktionsverhältnis darstellen, aber in der Form von Naturdingen mit sonderbar gesellschaftlichen Eigenschaften“<sup>51</sup>. Diese „Form von Naturdingen mit sonderbar gesellschaftlichen Eigenschaften“ ist selbstverständlich eine ideologische Form, aber gleichzeitig eine solche, unter der die kapitalistischen Individuen allein praktisch zu handeln vermögen; sie stellt daher eine Kategorie dar. Marx schildert diesen widerspruchsvollen Charakter der Kategorie folgendermaßen: Einerseits drückt sie aus „die Mystifikation der kapitalistischen Produktionsweise, die Verdinglichung der gesellschaftlichen Verhältnisse, ...: die verzauberte, verkehrte und auf den Kopf gestellte Welt, wo Monsieur le Capital und Madame la Terre als soziale Charaktere, und zugleich unmittelbar als bloße Dinge ihren Spuk treiben.“ „Es ist dagegen andererseits ebenso natürlich, daß die wirklichen [79] Produktionsagenten in diesen entfremdeten und irrationellen Formen von Kapital – Zins, Boden – Rente, Arbeit – Arbeitslohn, sich völlig zu Hause fühlen, denn es sind eben die Gestaltungen des Scheins, in welchem sie sich bewegen und womit sie täglich zu tun haben.“<sup>52</sup>

Weil die „bürgerliche“ Wissenschaft ebensowenig wie der mechanische Materialismus, denen beiden die Dialektik fremd ist, den gesellschaftlich bedingten dialektischen Charakter der Kategorie erkennen,

<sup>49</sup> MEW Bd. 23, S. 89 f.

<sup>50</sup> Ebenda, S. 90.

<sup>51</sup> Ebenda, S. 97; ähnlich 3. Bd., S. 835.

<sup>52</sup> MEW Bd. 25, S. 838.

begehen sie bei der theoretischen Bestimmung der Kategorie einen doppelten Irrtum. Einmal erblicken sie in ihm ein unmittelbares Faktum der Realität selbst, während in Wahrheit „die Kategorien ... nur der theoretische Ausdruck“ „der Produktionsverhältnisse“ sind<sup>53</sup>. Zum anderen aber entgeht ihnen das spezifische Merkmal der Kategorie, eine „Daseinsform“, eine Existenzbedingung des subjektiven Handelns darzustellen; sie bleiben bei dem Schein der Kategorie, bloße Natursache zu sein, unvermittelt stehen.

Die Analyse des Phänomens der Kategorie beweist ebenso wie die Analyse der anderen Phänomene des gesellschaftlichen Seins, daß sowohl jede einzelne Erscheinung nur voll begriffen werden kann unter dem Aspekt ihrer Beziehung zum Ganzen, wie auch umgekehrt das Ganze sich stets (in irgendeiner Form) in den Erscheinungen, den „Zellen“ des Geschehens widerspiegelt. In der Kategorie spiegelt sich vor allem die Tatsache wider, daß die Gesellschaft eine dialektische Einheit zwischen Sein und Bewußtsein darstellt, also wiederum ein Ganzes.

Den methodischen Standpunkt des dialektischen Ganzheitsdenkens entwickelt Marx ausführlich in dem Abschnitt der Einleitung der Schrift „Zur Kritik der politischen Ökonomie“, der den Titel „Die Methode der politischen Ökonomie“ trägt. Auch hier beschäftigt sich Marx mit der Frage der Kategorie. Doch bevor er auf diese Frage eingeht, stellt er sich die jener vorausgehende Frage nach den methodischen Voraussetzungen der ökonomischen Wissenschaft überhaupt. [80] Bereits einige Zeilen vor dem erwähnten Abschnitt bemerkt zunächst Marx: „Das Resultat, wozu wir gelangen, ist nicht, daß Produktion, Distribution, Austausch, Konsumtion identisch sind, sondern daß sie alle Glieder einer Totalität bilden, Unterschiede innerhalb einer Einheit.“<sup>54</sup> Hier faßt Marx also die Totalität als Einheit des Verschiedenen. Wie gelangt man aber zur konkreten Erkenntnis der Einheit des Verschiedenen und Gegensätzlichen innerhalb des Ganzen? Marx steht hier vor der gleichen methodischen Schwierigkeit, die schon Hegel aufgezeigt hat als die primäre Schwierigkeit in aller Dialektik, einen Anfang zu machen.

Es liegt nahe, meint Marx, mit dem Ganzen zu beginnen, so etwa bei der Betrachtung eines Landes mit der Bevölkerung, denn diese scheint als der Inbegriff der gesamten gesellschaftlichen Tätigkeit, als das „Subjekt des ganzen gesellschaftlichen Produktionsaktes“<sup>55</sup> auf. Aber diesen Weg ist nichtsdestoweniger falsch, weil die leere Abstraktion des Ganzen, hier den Bevölkerung, „einen chaotischen Vorstellung eines Ganzen“<sup>56</sup> gleichkommt. Es erweist sich vielmehr als erforderlich, durch „nähere Bestimmungen“ auf immer „einfachere Begriffe“ zu kommen, „von dem vorgestellten Konkreten“, d. h. Ganzen, „auf immer dünnere Abstrakta“. Von da geht, schreibt Marx weiter, der Weg zurück zum Ganzen, das nunmehr nicht als eine bloße „chaotische Vorstellung“ erscheint, sondern als eine „reiche[...] Totalität von vielen Bestimmungen und Beziehungen“<sup>57</sup>. Das Aufsteigen von den durch Abstraktion vom Ganzen gewonnenen „mehr oder weniger fixierten“ „einzelnen Momenten“ zum Ganzen oder „Konkreten“ „ist offenbar die wissenschaftlich richtige Methode“. Man versteht jetzt, woraus Marx seine Gleichsetzung der Totalität mit dem Konkreten ableitet:

„Das Konkrete ist konkret, weil es die Zusammenfassung vieler Bestimmungen ist, also Einheit des Mannigfaltigen“ oder „eine reiche Totalität von vielen Bestimmungen und Beziehungen“. Der Weg zur Erkenntnis dieses Konkreten stellt sich „als Prozeß der Zusammenfassung, als Resultat“ [81] oder im gesamten betrachtet folgendermaßen dar: „Im ersten Weg wurde die volle Vorstellung zu abstrakten Bestimmungen verflüchtigt; im zweiten führen die abstrakten Bestimmungen zur Reproduktion des Konkreten im Wege des Denkens.“<sup>58</sup>

Die hier von Marx aufgedeckte doppelseitige Bewegung des Erkenntnisprozesses kulminiert also um die Beziehung von Moment und Ganzem, von Abstraktem und Konkretem. Aber sie erschöpft sich nicht darin. Vielmehr bildet sie bloß die allgemeine methodische Grundlage für die Aufdeckung der

<sup>53</sup> MEW Bd. 4, S. 126.

<sup>54</sup> MEW Bd. 13, S. 630.

<sup>55</sup> Ebenda, S. 631.

<sup>56</sup> Ebenda.

<sup>57</sup> Ebenda, S. 632.

<sup>58</sup> Ebenda, S. 631 f.

inneren Bewegung der Momente, ihrer inneren Widersprüchlichkeit, die ihrerseits wiederum nur Ausfluß der allgemeinen Widersprüchlichkeit des Ganzen ist. Das Enthüllen des Widerspruchscharakters sowohl der Momente wie des Ganzen ist nur durch die Beachtung der ständig sich vermittelnden Bezüglichkeit der Momente untereinander und auf die Totalität möglich, auf dem Wege des allseitigen Aufsuchens des umfassenden Zusammenhangs, des „Gesamtzusammenhangs“, wie Engels sagt; diese Methode der Erkenntnis der realen Widersprüchlichkeit der Erscheinungen ist nichts anderes als die aller nichtdialektischen Wissenschaft entgegengesetzte Methode der Überwindung der scheinhaften Hülle, durch die sich das gesellschaftliche Wesen der Erscheinungen dem Blick des (nichtwissenschaftlichen oder wissenschaftlichen) „Alltagsdenkens“ entzieht; es ist die Methode der Scheidung des Wesens einer Sache von ihrer bloßen Erscheinungsform. Das ist der Erkenntnisweg der Dialektik, wobei die Methode der „Reproduktion des Konkreten im Weg des Denkens“<sup>59</sup> seinen wesentlichsten Teil ausmacht. Marx bemerkt sehr treffend, daß sosehr die Dialektik der Totalität als Inbegriff der reichsten Bewegung der Wirklichkeit im Resultat ausschließlich als „Produkt des denkenden Kopfes, der sich die Welt in der ihm einzig möglichen Weise aneignet“<sup>60</sup>, erscheint, sosehr spiegelt in Wahrheit das Denken nur die Realität, die, je reicher die durch dieses Denken herausgearbeiteten Bestimmungen [82] sind, desto richtiger und tiefer widerspiegelt wird. Dies nicht verstanden zu haben, sagt Marx, war die Illusion Hegels, der deshalb den Denkprozeß idealistisch mit dem Prozeß der Realität absolut identifizierte.

Marx hat in diesem ebenso gedrängten wie erstaunlich reichhaltigen Abriss über den primären Grundzug der materialistischen Dialektik zunächst für die Entwicklung seines eigenen Denkens und in der Folge für die Weiterentwicklung des marxistischen Denkens überhaupt den Boden bereitet. Zwischen den genialen Thesen über Feuerbach aus dem Jahre 1845 und der Niederschrift der zu Beginn unseres Jahrhunderts erst entdeckten Einleitung „Zur Kritik der politischen Ökonomie“ liegen zwölf Jahre. Kein Zweifel, daß Marx in diesem Zeitraum in engstem Kontakt mit Engels (Deutsche Ideologie, Kommunistisches Manifest usw.) sich über die methodisch-dialektischen Voraussetzungen seiner Denkweise vollste Klarheit verschafft hat. Die „Einleitung“ aus dem Jahre 1857 muß daher als eine der wichtigsten Quellen der materialistischen Dialektik betrachtet werden.

In dieser Einleitung gibt Marx bereits das Problem der Kategorien zu schaffen. Die Frage, die Marx hierbei interessiert, ist naturgemäß die Frage nach der dialektischen Beziehung von „abstrakter“ Kategorie und dem Konkreten der vermittelten gesellschaftlichen Beziehungen. Als Beispiele für solche Kategorien führt Marx an: Arbeit, Teilung der Arbeit, Bedürfnis, Tauschwert, Besitz, Geld. Uns berühren hier weniger die Bemerkungen von Marx hierüber, daß bestimmte einfache Kategorien historisch ebensogut früher existieren können als die konkreten Verhältnisse, denen sie eigentlich zugehören, und umgekehrt verhältnismäßig entwickelte Verhältnisse ohne solche Kategorien (z. B. Peru ohne Geld) vorkommen können. Höchst wichtig ist jedoch der Hinweis, daß die tiefste und adäquate Erkenntnis der Wesenheit einer Kategorie – z. B. der Arbeit, die Marx heranzieht – die höchst mögliche geschichtliche Entfaltung [83] der ihr zugehörigen konkreten Totalität der gesellschaftlichen Beziehungen voraussetzt. Nehmen wir die Lohnarbeit. Erst da, wo die Produktionsverhältnisse, in denen die Lohnarbeit eine wesentliche Kategorie darstellt, also die kapitalistischen, ihre höchste Stufe erreicht haben, und damit eine Erkenntnis der umfassenden Bezüglichkeit und Reichhaltigkeit der Totalität der bürgerlichen Gesellschaft möglich wird, erst da kann auch die Denkarbeit diese Kategorie in ihrer Bewegung enthüllen, oder was dasselbe ist, auf die ihr zugrunde liegenden gesellschaftlichen Verhältnisse zurückführen, sie als „fixe“ Kategorien dialektisch aufheben.

Daran erkennt man zweierlei: Erstens, daß der Fortgang der wissenschaftlichen Erkenntnis der Möglichkeit nach gebunden ist an die geschichtliche Entfaltung bestimmter Produktionsverhältnisse – der Möglichkeit nach, weil der Wirklichkeit nach das Auftreten einer interessen- und seinsmäßig auf die objektive Erkenntnis ausgerichteten Klasse den Ausschlag gibt. Zweitens, daß die volle Auflösung des kategorialen Scheins eines Moments letztes Endes zur methodischen Bedingung hat die allseitige

---

<sup>59</sup> Ebenda, S. 632.

<sup>60</sup> Ebenda, S. 633.

dialektische Vermittlung der Momente untereinander innerhalb und in bezug auf eine reichhaltig entfaltete Totalität der gesellschaftlichen Beziehungen.

Wir haben gesehen, daß das Verhältnis zwischen Moment und Ganzem, dem Relativen und Absoluten, sich so gestaltet, daß im Relativen auch Absolutes enthalten ist. Diese innere Bestimmtheit des Moments durch das Ganze, und damit auch der Kategorie durch die Totalität der Produktionsverhältnisse, denen sie zugehört, ist nur möglich und erklärbar dadurch, daß die Momente nicht bloß zufällig in dieser Totalität existieren, sondern notwendige Funktionen eines mit gesetzlichem Charakter ausgestatteten und eine bestimmte Ordnung, eine bestimmte Struktur aufweisenden Prozesses darstellen. Das drückt Marx so aus, daß er sagt: „Es wäre also untubar und falsch, die ökonomischen Kate-[84]gorien in der Folge aufeinander folgen zu lassen, in der sie historisch die bestimmenden waren. Vielmehr ist ihre Reihenfolge bestimmt durch die Beziehung, die sie in der modernen bürgerlichen Gesellschaft aufeinander haben, und die genau das umgekehrte von dem ist, was als ihre naturgemäße erscheint oder der Reihe der historischen Entwicklung entspricht ... Es handelt sich ... um die Gliederung innerhalb der modernen bürgerlichen Gesellschaft.“<sup>61</sup> Aber weil die Kategorien Funktionen eines ihnen übergeordneten und in bestimmter gesetzlicher Weise strukturierten Ganzen sind, ist ihre Funktionsweise nicht bloß einseitig bestimmt durch den Platz, den sie in der Reihe einnehmen, nicht bloß durch die kausale Verbindung zu den in der „Gliederung“ benachbarten Momenten, sondern ebenso sehr von der allgemeinen Bewegung des Ganzen und daher von der Verbindung zu allen Momenten dieses Ganzen, und reicht zu ihrer Erkenntnis das Mittel einer einfachen kausalen Betrachtung nicht aus.

Aus den mehrfachen Äußerungen Lenins über die allseitige, die engen Grenzen der kausalen Erkenntnis überschreitende Betrachtung sei hier nur die folgende Bemerkung zu Hegel aus dem philosophischen Nachlaß herausgehoben: „Die Kausalität, wie sie gewöhnlich von uns verstanden wird, ist nur ein kleines Teilchen des universellen Zusammenhangs, aber (materialistische Ergänzung) ein Teilchen nicht des subjektiven, sondern des objektiv realen Zusammenhangs“<sup>62</sup>. Aber die Beachtung des kausalen Zusammenhangs ist nicht überflüssig, denn jede einzelne Kausalbeziehung stellt wiederum eine „Zelle“ des Ganzen dar, ein Relatives, in dem sich das Absolute ausdrückt. Dazu kommt, daß die kausale Beziehung es ist, die uns erkennen läßt, welche Momente eine primäre und bestimmende und welche eine bloß abhängige und beschränkte Rolle im Gesamtgefüge des Geschehens spielen, d. h. welchen Platz sie in der Gliederung, in der Struktur einnehmen. Marx gibt ein Beispiel, indem er das ursächliche Verhältnis von Grundeigentum [85] und Kapital im Feudalismus und Kapitalismus vergleicht: „In allen Formen, worin das Grundeigentum herrscht, ist [die] Naturbeziehung noch vorherrschend. In denen, wo das Kapital herrscht, das gesellschaftlich, historisch geschaffne Element.“<sup>63</sup> Die Erkenntnis der strukturellen Gliederung einer Gesellschaft, eine Erkenntnis, die methodisch der eigentlichen Analyse der Gesamtbewegung des Ganzen vorausgeht, also einen, wenn auch wiederum nur „vorläufigen“ (Hegel), Anfang bildet, ist, wie wir sehen, eine Angelegenheit der Kausalbetrachtung.

Das hat aber eine noch weitere Bedeutung. Stellt jedes Ganze einer Gesellschaftsordnung einen nach kausalen Abhängigkeitsverhältnissen geordneten Strukturzusammenhang dar, so bedeutet das, daß das Ausmaß der Vermittlungen und Beziehungen, durch die die Einzelercheinungen in ein bestimmtes Verhältnis zu den das Ganze primär bestimmenden Faktoren treten, je nach dem Platz, den sie innerhalb der Gliederung einnehmen, ein größeres oder geringeres, ein komplizierteres oder einfacheres sein kann. Je vermittelter deshalb ein Moment ist, je verknüpfter und verworrener sich seine Beziehung zu den bestimmenden Faktoren innerhalb des Ganzen gestaltet, desto schwieriger und gefahrvoller ist der Weg, durch den die dialektische Bewegung dieses Moments nachgezeichnet werden soll. Darum bereitet die Erforschung der obersten und vermitteltesten Sphäre der gesellschaftlichen Totalität, das Reich der Ideologien, solches Unbehagen, darum ist auch die Neigung zu schablonisieren, die Dialektik zu vernachlässigen, nirgends größer als da, wo die materialistische

<sup>61</sup> Ebenda, S. 638.

<sup>62</sup> LW Bd. 38, S. 151.

<sup>63</sup> MEW Bd. 13, S. 638.

Geschichtsauffassung sich konkret bewähren soll; darum auch kritisiert Engels schärfstens jene, die ihn nur die „Etikette“ entnehmen, um sie mechanisch auf „alles und jedes“<sup>64</sup> aufzuleben.

Wir haben gesehen, daß Marx „die Methode, vom Abstrakten zum Konkreten aufzusteigen“, als „die Art für das Denken ..., sich das Konkrete anzueignen“<sup>65</sup>, bezeichnet hat. (Vgl. oben.) Durch diese Methode kommt das Denken der Wahrheit [86] näher, indem es befähigt wird, die reiche Mannigfaltigkeit des Ganzen „geistig ... zu reproduzieren“<sup>66</sup>.

Auch für Lenin ist das Allgemeine nicht ein „abstraktes Allgemeines“, sondern ein Allgemeines, das mit allem „Reichtum des Besonderen“<sup>67</sup> erfüllt zu betrachten ist. In diesem Zusammenhang hat das Wort „abstrakt“ die Bedeutung von leer. Aber sofern Lenin an die wissenschaftliche Verallgemeinerung, an das Aufheben des einzelnen im Allgemeinen und Ganzen denkt, z. B. als der einfachsten Form der Verallgemeinerung durch das naturwissenschaftliche Gesetz, in welchem die Einzelercheinung bereits eine genauere, wesentlichere Bestimmung erfährt, spricht er gleichfalls von Abstraktion. Es ist klar, daß die höchste Form der Abstraktion für Lenin nur die dialektische, vom Einzelnen zur Bewegung des Ganzen aufsteigende sein kann. Das Einzelne ist bei Lenin dem Ausdruck nach das Konkrete. Deshalb kann Lenin sagen: Dadurch, daß das „Denken vom Konkreten zum Abstrakten aufsteigt, entfernt [es] sich nicht ... von der Wahrheit, sondern nähert sich ihr“<sup>68</sup>. Man sieht, daß der Unterschied zwischen Marx und Lenin nur ein zufälliger, nur ein terminologischer ist. Jeder Versuch, hier einen Gegensatz der dialektischen Theorie zu konstruieren, scheitert an der Eindeutigkeit der marxistischen Auffassung der Dialektik selbst.

Aber selbst dieser zentrale Begriff des „Aufsteigens“, den wir sowohl bei Marx wie bei Lenin wiedergefunden haben, bleibt unzulänglich, wenn man ihm im Sinne der gewöhnlichen Logik faßt. Es handelt sich in der Dialektik um kein stufenweises Emporklimmen von einem Moment zum andern, sondern um das Begreifen der in der Gliederung (vgl. oben), in der konkreten Form der Stufenfolge aufscheinenden Momente, in ihrer gleichzeitigen Gegensätzlichkeit und Identität.

Aber es wäre irrtümlich zu meinen, daß die Verschiedenheit und der Widerspruch in der Identität vollkommen aufgehen, somit etwa die von Engels im „Ludwig Feuerbach“ [87] erwähnte „Identität von Denken und Sein“<sup>69</sup> eine vollkommene wäre. Die Negierung der Weiterexistenz des Moments in der Identität führt zur absoluten Identität, deren Unzulänglichkeit wir bereits an Schelling aufgezeigt haben. Deshalb kritisiert Marx James Mill in der folgenden Weise: „Wo das ökonomische Verhältnis – also auch die Kategorien, die es ausdrücken – Gegensätze einschließt, Widerspruch und eben die Einheit von Widersprüchen ist, hebt er das Moment der *Einheit* der Gegensätze hervor und leugnet die *Gegensätze*.“<sup>70</sup> Ähnlich kritisiert Lenin im „Materialismus und Empirio-kritizismus“ an Bogdanow, daß in seiner Theorie der Identität von Sein und Bewußtsein das Moment des Gegensatzes verlorengeht.<sup>71</sup>

Es ist, hoffen wir, aus dem bisherigen klar genug hervorgegangen, von welcher grundlegenden Bedeutung das Denken in der Totalität für die dialektische Methode ist. Wenn, wie wir zeigten, die Kategorien in der Form, in der sie sich dem Alltagsdenken darbieten, nicht das sind, was sie scheinen, nicht Dinglichkeit schlechthin, sondern Ausdruck von gesellschaftlichen Verhältnissen, die sich in den Schein dinglicher Beziehungen kleiden, so kann die Auflösung dieses Scheins nur auf dem Wege des Aufsuchens der totalen dialektischen Verknüpfung der Momente gelingen. Selbst die allgemeine Erkenntnis, die Marx im „Elend der Philosophie“ dahin formuliert, daß die Kategorie nur theoretischer Ausdruck der Produktionsverhältnisse sind (vgl. Anm. 53), setzt bereits eine tiefe Einsicht in die dialektische Bewegung des gesellschaftlichen Ganzen voraus. Das Erklimmen der freien Höhe

<sup>64</sup> MEW Bd. 37, S. 436.

<sup>65</sup> MEW Bd. 13, S. 632.

<sup>66</sup> Ebenda.

<sup>67</sup> LW Bd. 38, S. 91.

<sup>68</sup> Ebenda, S. 160.

<sup>69</sup> MEW Bd. 21, S. 276.

<sup>70</sup> MEW Bd. 26.3, S. 84.

<sup>71</sup> LW Bd. 14, S. 328.

des Totalitätsdenkens bedeutet gleichzeitig die theoretische Entwicklung aller der Bewegung der Wirklichkeit innewohnenden und untereinander dialektisch identischen Formen dieser Bewegung, des Prozesses, des Widerspruchs, des Umschlagens der Quantität in Qualität (Sprung), der Identität, der Entwicklung des Inhalts aus der Form (des Wesens aus dem Schein) wie auch umgekehrt usw.<sup>72</sup>).

[88] Unter den zahlreichen, der Sache nach identischen Bestimmungen, die Lenin von der Dialektik gibt, ist daher die alle übrigen in sich schließende und damit weitgehendste jene, die das dialektische Verhältnis von Moment und Ganzem, von Relativem und Absolutem zum Ausgangspunkt nimmt: „Die Dialektik besteht unter anderem darin, daß in der (objektiven) Dialektik auch der Unterschied zwischen Relativem und Absolutem relativ ist.“<sup>73</sup> Solche Definitionen, wie z. B.: die Dialektik ist „die Erforschung des Widerspruchs *im Wesen der Dinge selbst*“<sup>74</sup>; „Dialektik ist die Lehre, wie die *Gegensätze identisch sein können*“<sup>75</sup>; Dialektik ist „die Lehre von der Einheit der Gegensätze“<sup>76</sup>; „Spaltung des Einheitlichen und Erkenntnis seiner widersprechenden Bestandteile ... ist das *Wesen ... der Dialektik*“<sup>77</sup> usf. sind Definitionen, die nur möglich sind, wenn ihnen eine tiefe Erkenntnis des Charakters der Wirklichkeit, einen Zusammenhang der Erscheinungen darzustellen, d. h. wesentlich Totalität zu sein, vorausgegangen ist. Die Begeisterung Lenins für solche Aussprüche Hegels, in denen das Allgemeine „[n]icht nur“ als „abstrakt Allgemeines, sondern als das den Reichtum des Besonderen in sich fassende Allgemeine“<sup>78</sup>, d. h. als dialektische Bezüglichkeit von Qualität und Totalität begriffen wird, erklärt sich aus der richtigen Einschätzung der grundlegenden Bedeutung dieser Begriffsbestimmung für die Dialektik. An den Rand zu diesem Zitat schreibt Lenin: „vgl. ‚Kapital‘“ und fährt dann fort: „Eine ausgezeichnete Formulierung: ‚Nicht nur abstrakt Allgemeines, sondern ein Allgemeines, das den Reichtum des Besonderen, des Individuellen, Einzelnen (allen Reichtum des Besonderen und des Einzelnen?) in sich faßt‘ (...)!! Très bien!“<sup>79</sup> Daß Lenin hier das Allgemeine tatsächlich mit der Totalität gleichsetzt, läßt sich leicht aus dem achten seiner sechzehn Grundsätze der Dialektik ersehen, wo es heißt: „Die Beziehungen jedes Dinges (jeder Erscheinung etc.) sind nicht nur mannigfaltig, sondern allgemein, universell. Jedes Ding (Erscheinung, Prozeß etc.) ist mit *jedem* verbunden.“<sup>80</sup> (Das Wort „jedem“ [89] ist bezeichnenderweise von Lenin selbst unterstrichen.) Das sieht ganz anders aus als jene leider noch sehr verbreitete Einengung der Dialektik auf „hölzerne[...] Trichotomien“ (Marx<sup>81</sup>) und auf „die Manipulation der allereinfachsten Kunstgriffe“ (Engels<sup>82</sup>), in der von der methodisch „epochemachende[n] Auffassung der Geschichte“<sup>83</sup> durch Hegel nun noch eine kümmerliche Schablone übrig bleibt, von den Lenin sagt, daß sie „tot, farblos, trocken“<sup>84</sup> ist.

[90]

<sup>72</sup> Vgl. Stalin, J., Über den dialektischen und historischen Materialismus, 1946, S. 5 f. und LW Bd. 38, S. 212 f.

<sup>73</sup> LW Bd. 38, S. 339.

<sup>74</sup> Ebenda, S. 240

<sup>75</sup> Ebenda, S. 99

<sup>76</sup> Ebenda, S. 214.

<sup>77</sup> Ebenda, S. 338.

<sup>78</sup> Ebenda, S. 91.

<sup>79</sup> Ebenda.

<sup>80</sup> LW Bd. 38, S. 213.

<sup>81</sup> MEW Bd. 32, S. 9.

<sup>82</sup> MEW Bd. 13, S. 472.

<sup>83</sup> Ebenda, S. 474

<sup>84</sup> LW Bd. 38, S. 339.

## 5. Die dialektische Struktur des Verstandes

*„Die Tätigkeit des Verstandes gerät somit in Gegensatz zur Wirklichkeit: sie ist bestrebt, das zu isolieren, was in Wirklichkeit zusammenhängt.“*

Chasschatschich

Wir haben gesehen: Widerspruch, Identität, Wechselwirkung usf. sind Begriffe, die in der Theorie der Dialektik eine ganz andere und völlig veränderte Bedeutung erhalten gegenüber dem, was in der formalen Logik unter diesen Begriffen verstanden wird. Schon die methodische Form der Betrachtung und Aneignung solcher Begriffe zeigt den tiefgehenden Unterschied beider Systeme. Während sie in der formal-logischen Denkweise nicht anders zu fassen sind, denn als isolierte Einzelvorgänge von beschränktem Wirkungsbereich, sind sie in der Dialektik umgekehrt nur begreifbar als Funktionen des Gesamtprozesses, und ihr Geltungsbereich bezieht sich auf einen mehr oder weniger größeren Zusammenhang von Erscheinungen und Vorgängen. Mit Hilfe der Dialektik wird die Wirklichkeit tiefer und richtiger widergespiegelt.

Ist dem aber so, so entsteht die wichtige Frage, womit es eigentlich zusammenhängen mag, daß der Standpunkt der formalen Logik und der auf ihn beruhenden – nach dem Begriff der Dialektik – „metaphysischen“ Wissenschaft nicht nur der ältere ist und durch lange Zeiträume fast alleinherrschende war, sondern noch heutigentags dem „gesunden Menschenverstande“ und einem großen Teil der Wissenschaft als der natürlichere und „logischere“ erscheint? Wie ist es zu erklären, daß die Theorie der Dialektik auf so unendlich große Schwierigkeiten der Anerkennung und des Verständnisses stößt, wo sie doch von sich behauptet, allein in der Lage zu sein, den wahren Weg zur richtigen Erkenntnis der objektiven Realität zu weisen?

[91] Die vom Standpunkt der Dialektik selbst zu gebende Antwort kann nur lauten: Dies hängt mit der Eigenart des menschlichen Denkvermögens selbst, mit der Struktur des Verstandes zusammen. Der historische Grund, der sich der Anerkennung der Dialektik als einer zuinnerst revolutionären Denkweise entgegenstellt, haben wir hier nicht zu betrachten; die Tatsache, daß ganze revolutionäre Bewegungen, Theorien und Epochen nichts von der Dialektik wußten, beweist, daß es noch einen anderen als den bloß historischen Grund für die Schwierigkeit geben muß, die der Anerkennung und Ausbreitung der Dialektik entgegensteht; dabei ist selbstverständlich dieser Grund nicht zu unterschätzen.

Schon Vico ist es aufgefallen, daß der Verstand die Eigenart besitzt, die einheitliche Wirklichkeit zu zerteilen. Die für seine Zeit genial zu nennende Kritik am Prinzip des Zerteilens der Wirklichkeit im Cartesischen Rationalismus führte Vico zur selbständigen Entdeckung der methodischen Bedeutung der Totalität und machte ihn zu einem der bedeutendsten Vorläufer der Dialektik. Die Tiefe seines Denkens zeigt sich vor allem darin, daß er die zerteilende Rolle der (in der mathematischen Naturwissenschaft am klarsten sich äußernden) Verstandesfunktion theoretisch formulierte und es, wenn auch noch mit unzulänglichen Mitteln, unternahm, einen Weg der Rückkehr zum Ganzheitsdenken zu finden. Sein Irrtum bestand hauptsächlich darin, daß er hinsichtlich der Naturwissenschaft resignierte und nur für die geschichtliche Welt einen solchen Weg für möglich hielt. Nach Vico hat erst Hegel den Faden aufgenommen und weitersponnen. Seine Theorie des „Verstandes“ ist gleichsam die negative Kehrseite der Theorie der Totalität und bildet mit dieser zusammen die eigentliche Grundlage seines gesamten Systems der Dialektik.

Was hat die Theorie der Dialektik zu diesem Problem zu sagen? Zunächst sei vorausgeschickt, daß das ganze Problem der Dialektik gar kein Problem wäre, wenn nicht der Wider-[92]spruch zwischen der wesenhaften Einheitlichkeit des realen Prozesses und der auf die Teilerscheinung gerichteten Einseitigkeit des menschlichen Verstandesvermögens bestünde. Trotzdem verhält sich die Sache noch weitaus komplizierter. Denn weder ist die Wirklichkeit bloße, inhaltlich unterschiedslose Einheit und Ganzheit, noch reagiert das Denken auf diese Wirklichkeit bloß in der Weise, daß es sie zerstückelt; vielmehr verhält es sich so, daß die Wirklichkeit der Teil, die Qualität, die Einzelercheinung zum Moment hat, und daß das Denken in einer besonderen, gleich darzustellenden Weise, auf den Zusammenhang der Erscheinungen zu reagieren vermag, d. h. daß es sie auch schon in der spontanen,

vortheoretischen, unbewußten Aktion des Alltagsdenkens als Einheit widerspiegelt. Wie die objektive Realität in ihrer Gänze vom Widerspruch zwischen Besonderheit und Einheit durchzogen ist, so ist auch der die Realität widerspiegelnde Verstand dialektisch widerspruchsvoll, indem er schon seiner ganzen Anlage nach gleichzeitig den Prozeß vereinheitlichend und zerteilend sich verhält.

Woher kommt diese dialektisch widersprüchliche Struktur unseres Bewußtseins? Sie erklärt sich aus der natürlich-praktischen Funktion des Bewußtseins, d. h. aus der Tatsache, daß die menschliche Intelligenz in ihrer biologisch-historischen Entstehungs- und Entwicklungsgeschichte sich unter dem Zwange der Notwendigkeit, mit der Realität fertig zu werden, ihrer widerspruchsvollen Seinsweise anpaßte und eine dieser Realität kongruente Form der gedanklichen Reaktionsfähigkeit erhielt. Der Widerspruchscharakter des Bewußtseins erklärt sich also auf die natürlichste Weise. Einerseits muß der menschliche Kopf das Individuum befähigen, in seiner Tätigkeit, zuerst in der praktischen, der Befriedigung der Lebensnotdurft dienenden Arbeit von der Vielfalt und verwirrenden Verknüpftheit der realen Beziehungen und Zusammenhänge das im Augenblick aus einem bestimmten Grunde sein Interesse fesselnde Einzelne herauszulösen, es gleichsam zu abstrahieren. Andererseits ist [93] gleichzeitig jegliche menschliche Tätigkeit stets gebunden an die auch außerhalb seines unmittelbaren Interesses liegenden Erscheinungen; selbst für das einseitig auf ein bestimmtes Objekt der Tätigkeit gerichtete Bewußtsein steht immer dieses Objekt gleichzeitig auch in einer engen Berührung mit der großen Masse der zumindest in seiner unmittelbaren Nähe sich bewegenden Erscheinungen. Und das kann gar nicht anders sein, denn erst durch diesen Umstand erhält die Arbeit jenen ihr eigenen Zug der Beweglichkeit, der sich vor allem in der aller Tätigkeit innewohnenden Tendenz äußert, über die bewußt gesetzte und eng begrenzte Aufgabe hinaus spontan neue Wege zu beschreiten, sich „schöpferisch“ zu verhalten. Aber selbst dann, wenn wir uns einen Arbeitsakt so vorstellen, daß ihm ein bloß eng begrenztes und scharf umrissenes Ziel zugrunde liegt, erweist er sich nicht als durchführbar, wenn nicht der Kontakt mit dem allgemeinen Zusammenhang der Erscheinungen aufrechterhalten bleibt, was allerdings in einer spontanen, d. h. dem Individuum unbewußten Weise der Fall ist. Schon da also, wo wir die Reaktionsweise des Bewußtseins in ihrer einfachsten und ursprünglichsten Form beobachten, bemerken wir die innere Widersprüchlichkeit in der bewußtseinsmäßigen Aneignung der Umwelt, was ganz der widerspruchsvollen Struktur der Realität selbst entspricht, nämlich sowohl qualitative Erfülltheit (Gegensätzlichkeit), als auch Einheit zu sein. In der Sprache der Dialektik ausgedrückt, kann man sagen, daß der Verstand sich unmittelbar und vermittelnd zugleich verhält.

Da aber die Praxis ein einseitiges, wenn auch stets wechselndes, Sichkonzentrieren der Tätigkeit auf ein isoliertes Objekt erfordert – z. B. Beerensammeln –, wird die unmittelbare, einem bestimmten und eng umschriebenen Ziele dienende und daher von der ganzen Vielfalt des Zusammenhangs der Erscheinungen abstrahierende Reaktionsform des Bewußtseins zur primären und herrschenden. Demgegenüber sinkt die Fähigkeit zum „vermittelnden“ Schöpfen aus [94] dem Ganzen der Erscheinungswelt gleichsam zur „Begleiterscheinung“ der Ratio, zur Tendenz herab, sich einzustellen, sobald die Notwendigkeit dazu aus der zwingenden Notwendigkeit der Bewältigung der Wirklichkeit im Dienste des Lebens sich ergibt. Es kann aber nicht genug betont werden, daß diese Tendenz in jedem Handeln und stets gegenwärtig ist, wenngleich sie nur unbewußt und spontan wirkt, und mehr als im Hintergrunde der Bewußtseinsaktion stehend zu betrachten ist – besonders, wenn man sie mit der abstrahierend-isolierenden Seite des Verstandes vergleicht. Die Fähigkeit des Denkens, aus dem allgemeinen Zusammenhang der Erscheinungen, der zum (wenn auch unbewußten) Erlebniskreis des Bewußtseins gehört, zu schöpfen, nennt man, zumeist ohne sich der wahren Bedeutung dieses Begriffs, der tatsächlich abseits der Dialektik nicht begreifbar ist, bemächtigt zu haben, „Intuition“. Die manchen so geheimnisvoll scheinende Fähigkeit des Bewußtseins, im Prozeß scharf umrissener Überlegungen plötzlich und unerwartet auftretende „Einfälle“ zu produzieren, ist nichts anderes als die Fähigkeit, spontan aus dem, alle Verstandestätigkeit begleitenden Erlebnis des realen Zusammenhangs der Erscheinungen zu schöpfen.

Die beiden einander entgegengesetzten Reaktionsformen des Bewußtseins sind insofern auch identisch, als der Verstand nur unter der Bedingung des „intuitiven“ Ganzheitserlebnisses und dieses nur unter der Bedingung der isolierenden Aneignung der Wirklichkeit existieren kann. Beide Seiten



gehören zusammen, und nur da, wo von der Philosophie nachträglich die eine Seite gegen die andere ausgespielt wird, kann der Schein entstehen, als ob es von der bewußten Einstellung abhinge, welche Form des Denkens, die „rationalistische“ oder die „intuitive“ (die „aufklärerische“ oder die „romantische“) zur Anwendung kommt.

Geschichtlich sieht die Sache allerdings so aus, daß die Erkenntnis des Ganzheitsdenkens jener aus den oben erwähnten Gründen sich primär aufdrängenden isolierend-[95]„verstandesmäßigen“ Seite des Denkens nachhinkt und dies durchaus nicht bloß aus rein historischen Ursachen, sondern weil die Tatsache des Ganzheitserlebnisses natürlicherweise dem theoretischen Geiste länger verborgen bleibt als das zerstückelnde Verhalten des „gesunden Menschenverstandes“. Vereinzelt haben geniale Denker schon früher die Ahnung gehabt, daß es möglich sein müsse, die Erscheinungen als Einheit zu begreifen, und daß dies eine höhere Form der Erkenntnis darstelle. Die „coincidentia oppositorum“ des Nikolaus von Cues ist ein Beweis dafür. Aber erst unter der Voraussetzung einer bestimmten, ihrerseits allerdings durch eine bestimmte Reife der gesellschaftlichen Entwicklung bedingten – Lukács weist auf die Wirkung der französischen Revolution und der englischen Verhältnisse auf die Entwicklung der Dialektik beim jungen Hegel hin – Höhe des philosophischen Denkens konnte jenes Schwanken zwischen den beiden einander scheinbar völlig ausschließenden Polen des einseitigen „Rationalismus“ und des einseitigen „Intuitionismus“ überwunden und ihre dialektische Identität nachgewiesen werden. Von diesem dialektischen Standpunkt aus besehen, muß tatsächlich jede nur eine dieser Seiten methodisch berücksichtigende Betrachtungsweise als metaphysisch angesehen werden, weil sie dem Charakter der Wirklichkeit, Einheit von Moment und Ganzem zu sein, nicht adäquat sein kann.

Wenn Engels in der „Naturdialektik“ gegen den sturen, die Wirklichkeit in ihrer metaphysischen Erscheinungsweise unkritisch hinnehmenden Empirismus – wovon der „Rationalismus“ im Grunde nur eine Spielart ist – die besondere Fähigkeit des Denkens, in schöpferischer Weise, und zwar in der Form der Hypothese dem exakt nachprüfbaren Resultat vorzugreifen, unterstreicht, so ist diese Fähigkeit nur zu verstehen aus der von uns oben besprochenen Eigenschaft des Bewußtseins, die Realität, noch bevor die bewußte, zerteilende und daher metaphysische „Erfahrung“ sich ihrer bemächtigt, als Ganzes, als fließenden Zusammenhang, in [96] dem alle Erscheinungen einander bedingen, berühren, ineinander übergehen usf., zu erleben. Die Einseitigkeit und Unzulänglichkeit der bloß „empirisch“-induktiv vorgehenden Erkenntnis wohl begreifend, fordert Engels die Ergänzung dieser induktiven Verallgemeinerung durch die deduktive. Diese ist aber nur möglich, weil dem Denken die Fähigkeit eigen ist, aus dem ihm unbewußt stets gegenwärtigen Zusammenhang der Wirklichkeit mit Hilfe des Schlusses und der Ableitung zu schöpfen und hypothetisch zu verallgemeinern, d. h. das unbewußt gegebene auf Wege der Anknüpfung an das bereits bekannte, ins volle Bewußtsein zu heben. Nichts anderes meint Engels, wenn er im „Anti-Dühring“ schreibt, „hier versagen die Methoden der Empirie, hier kann nur das theoretische Denken helfen“<sup>85</sup>.

Aber noch deutlicher und ausführlicher nimmt Engels in seiner „Dialektik der Natur“ Stellung: „Es zeigt sich hier handgreiflich, welches der sicherste Weg von der Naturwissenschaft zum Mystizismus ist. Nicht die überwuchernde Theorie der Naturphilosophie, sondern die allerplatteste, alle Theorie verachtende, gegen alles Denken mißtrauische Empirie ... Und so straft sich die empirische Verachtung der Dialektik dadurch, daß sie einzelne der nüchternsten Empiriker in den ödesten aller Aberglauben, in den modernen Spiritismus führt.“<sup>86</sup> Die schlimmste aller Formen der Metaphysik ist also nicht so sehr die immerhin die Natur als Zusammenhang betrachtende und daraus „intuitiv“ schöpfende Naturphilosophie, sondern vielmehr der Standpunkt, der „auf die bloße Erfahrung pochend, das Denken mit souveräner Verachtung behandelt und es wirklich in den Gedankenlosigkeit auch am weitesten gebracht hat“<sup>87</sup>. Selbstverständlich ist die Methode der Ganzheitserfassung in der konkreten Dialektik eine andere als in der Naturphilosophie. Was dort unbewußt, sporadisch, willkürlich und zufällig geschieht, deshalb aus der Metaphysik nicht herauskommt und von geringem wissenschaftlichen Wert ist, geht hier in der Form der – allerdings auf der Induktion beru-[97]henden – deduktiven Hypothese

<sup>85</sup> MEW Bd. 20, S. 330.

<sup>86</sup> Ebenda, S. 345, 346.

<sup>87</sup> Ebenda, S. 337.

vor sich, die nachträglich, sei es durch das Experiment in der Naturwissenschaft, durch die Quelle in der Geschichtswissenschaft zu verifizieren ist. (Das, was man in der Geschichtswissenschaft die Deutung nennt, ist grundsätzlich dasselbe, was in der Naturwissenschaft die Hypothesen genannt wird.)

Das aber, was die spezielle Schranke der nichtdialektischen Wissenschaften und für das Nichtbegreifen der Dialektik ausmacht, ist die zerteilende Funktion des Verstandes. Betrachten wir daher dieses Faktum etwas näher.

Der sowjetische Erkenntnistheoretiker Chasschtschich spricht sich darüber sehr klar aus: „Die Tätigkeit des Verstandes gerät somit in Gegensatz zur Wirklichkeit: sie ist bestrebt, das zu isolieren, was in Wirklichkeit zusammenhängt.“<sup>88</sup> Auch Lenin äußert sich mit der gleichen Klarheit. Wir haben gesehen, daß Lenin dem Denken die Fähigkeit zuspricht, sich auf dem Wege der Verallgemeinerung, des Aufsteigens vom Konkreten zum Abstrakten, der Wahrheit anzunähern. Aber diese Fähigkeit zur Verallgemeinerung setzt die andere der Isolierung voraus, denn was nicht vorher isoliert gedacht ist, kann nicht in einen allgemeinen Zusammenhang gebracht werden. Lenin zitiert folgende Stelle aus Hegels Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie: „Was die Schwierigkeit macht, ist immer das Denken, weil es die in der Wirklichkeit verknüpften Momente eines Gegenstandes in ihrer Unterscheidung auseinanderhält.“<sup>89</sup> (Es ist darauf zu verweisen, daß Hegel an zahlreichen Stellen seiner Schriften diese Verhaltungsweise des Denkens als „verstandesmäßig“ bezeichnet, ja schlechthin mit „Verstand“ gleichsetzt.) Lenin schreibt nun an den Rand dieses Zitats: „richtig!“ und setzt dann erklärend fort: „Wir können uns die Bewegung nicht vorstellen, wir können sie nicht ausdrücken, ausmessen, abbilden, ohne das Kontinuierliche zu unterbrechen, ohne zu versimpeln, zu vergrößern, ohne das Lebendige zu zerstückeln (! – d. V.), zu töten. Die Abbildung der Bewegung durch das Denken ist immer eine [98] Vergrößerung, ein Abtöten – und nicht nur die Abbildung durch das Denken, sondern auch durch die Empfindung, und nicht nur die Abbildung der Bewegung, sondern auch die jedes Begriffes.“

Und darin liegt das *Wesen* der Dialektik. *Gerade dieses Wesen* wird auch durch die Formel ausgedrückt: Einheit, Identität der Gegensätze.<sup>90</sup>

Die Beurteilung der „metaphysisch“-zerteilenden Funktionsweise des Verstandes ist bei allen Klassikern des Marxismus einheitlich. Wie schon Hegel die einseitige und daher metaphysische Reaktionsweise des Verstandes mit dem unwissenschaftlichen „gemeinen Menschenverstand“<sup>91</sup> gleichsetzte, so spricht auch Engels in gleichem Sinne vom „gesunden Menschenverstand“, der bei den „unvermittelten Gegensätzen“ stehen bleibt<sup>92</sup>. Engels bemerkt hier, daß diese metaphysische Denkweise noch in der Forschung heimisch sei. Ebenso kritisiert Engels in dem Aufsatz über Marx' Schrift „Zur Kritik der politischen Ökonomie“ die Metaphysik des „bürgerlichen Alltagsverstandes“<sup>93</sup>, und Marx ironisiert im 3. Bd. des „Kapital“ das „Rationale“ der Bürgervorstellung<sup>94</sup>. Eine interessante Stelle finden wir in der „Heiligen Familie“, wo Marx den naiven Materialismus eines Roger Baco dem späteren Materialismus gegenüberstellt. Während in jenem, sagt Marx, „die Materie ... in poetisch-sinnlichem Glanze den ganzen Menschen“ anlacht und „die Keime einer allseitigen Entwicklung in sich“ birgt, wird der spätere Materialismus „einseitig“ und „tritt auf als *Verstandeswesen*“. „Die Sinnlichkeit verliert ihre Blume und wird zur abstrakten Sinnlichkeit des *Geometers*.“<sup>95</sup>

Die Entdeckung des Charakters der metaphysisch-„verstandesmäßigen“ Funktion unseres Bewußtseins hat vor allem jenen Begriff in ein völlig neues Licht gerückt, der in der Verhüllung eines mit kristallener Klarheit und mit der Waffe der Exaktheit ausgerüsteten Verstandeswesens sein geisterhaft-metaphysisches Unwesen treibt: der Begriff der Tatsache. Die Stärke dieser von der Geschichtswissenschaft

<sup>88</sup> Chasschtschich, F., Über die Erkennbarkeit der Welt, 1949, S. 56.

<sup>89</sup> LW Bd. 38, S. 246.

<sup>90</sup> Ebenda.

<sup>91</sup> Hegel, G. W., Wissenschaft der Logik, 1. Bd., 1948, S. 26.

<sup>92</sup> MEW Bd. 20, S. 21.

<sup>93</sup> MEW Bd. 13, S. 473.

<sup>94</sup> MEW Bd. 25, S. 826.

<sup>95</sup> MEW Bd. 2, S. 135, 136.

geradezu als göttlich verehrten Kategorie der „Tatsache“ besteht in [99] dem ihr anhaftenden Schein, aller Metaphysik den Rücken zu kehren, ja, den deus ex machina in der Überwindung jeglicher metaphysischer Denkweise darzustellen. Wie aber aus hier nicht darzulegenden historischen Gründen im bürgerlichen Denken, zunächst besonders in der Naturwissenschaft seit dem 16. und 17. Jahrhundert, in der Philosophie seit dem 17. und 18. Jahrhundert, seit dem 19. Jahrhundert in stärkstem Maße auch in den Geschichtswissenschaft, die Konzentration des theoretischen Forschens auf das „faktisch Gegebene“, d. h. isoliert Faßbare und „exakt“ Beschreibbare sich bis zum grotesken Fanatismus steigert, tritt auch verhältnismäßig früh die Reaktion dagegen ein. Es entsteht die Ahnung, daß die säuberlich herausgearbeiteten Einzeltatsachen in einen sinnvollen Zusammenhang gebracht werden müssen und daß die auf ihre Pedanterie so stolze Tatsachenwissenschaft nur selten die Tatsachen in ihrem inneren Gehalt erkennt und deshalb vielfach geradezu in Widerstreit mit der objektiven Wahrheit gerät. Die um sich greifende Unsicherheit findet im vorigen und in unserem Jahrhundert ihren Ausdruck in solchen krisenhaften Erscheinungen wie den Diskussionen um die Methode der Geschichtswissenschaft und um das sogenannte „Verstehen“. Etwas stärker treten hierbei die Nationalökonomien mit ihrem Streit, ob die Einzelforschung oder die Erforschung von Gesetzen den vornehmlichen Gegenstand der Wirtschaftswissenschaft bilde, und der Streit der Historiker darüber, ob das Einzelfaktum oder das Ganze als die methodische Grundlage der Betrachtung zu wählen sei, hervor.

In der Festrede anlässlich des 70. Geburtstages Adolf Wagners im Jahre 1905 führte dessen theoretischer Gegner Gustav Schmoller folgendes aus: Wagner gehört zu jenen Gelehrten, deren „Aufgabe es ist, den gegebenen Stoff des Wissens rational zu meistern, einheitlich zu begreifen, systematisch unter Begriffe und Prinzipien zu ordnen. Der Kern ihres Wesens ist spekulativ; sie wollen Gegenwart und Vergangenheit als ein Ganzes verstehen“<sup>96</sup>. Für Below, [100] der vollends die Wirtschaftsge-  
schichte in gesellschaftskritisch geprüfte Einzelfakten aufgelöst wissen möchte, die nachträglich nur sehr vorsichtig in eine Geschehensreihe gebracht werden sollen, geht wiederum Schmoller zu weit, wenn er die Dinge als einen „historischen und organischen Zusammenhang“ zu betrachten versucht. Below äußert sich, hier gegen Sombart polemisierend, über Schmoller folgendermaßen: „Endlich haben wir eine Erklärung des Irrwegs, den Sombart geht, wohl auch darin zu suchen, daß er nicht diejenigen Grundsätze den Quellenforschung befolgt, die die heutige Geschichtsforschung nun einmal verlangt. Sein Lehrer Schmoller berichtet in einer Anzeige von Goldschmidts Universalgeschichte des Handelsrechts folgendes (Jahrb. f. Ges., 1892, S. 302): ‚G. untersucht wesentlich nur die ganz sicheren Urkundenreste und interpretiert sie aus sich heraus bzw. dem ihm geläufigen Vorstellungskreis. Ich versuche mir aus der Gesamtheit der Nachrichten ein Bild von der Zeit und den Menschen zu machen, und schließe daraus unter Heranziehung der Urkunden. Er geht stets vom einzelnen aus; ich suche vom Ganzen aus vorzudringen ... Der erstere Weg ist der vorsichtiger und sicherer, der zweite ist leichter dem Irrtum unterworfen, gibt aber vom historischen und organischen Zusammenhang der Dinge vielleicht doch oft das richtigere Bild.‘ Man nehme hinzu, daß Schmoller sein Verfahren das ‚exakte‘ nennt ... Offenbar hat er (Schmoller) überhaupt keine klare Vorstellung über die Art, wie man Quellen studiert ... Regelmäßig ist bei ihm die Totalansicht zuerst da ... Wir schätzen vom Standpunkt der rückschauenden Betrachtung des Historikers die Aufschlüsse und Anregungen, die wir Schmoller verdanken, nicht gering. Aber gegenüber der Geringschätzung, wie Schmoller und Sombart den ‚Historiker‘ wiederholt gewidmet haben, ist es doch notwendig daran zu erinnern, daß nur der mühsame Weg der historischen [101] Methode zum schließlich sichern Ziel führt ... Bleiben wir bei dem Vorbild, das uns Niebuhr und Ranke gegeben ....“<sup>97</sup>

Untersuchen wir den hier dargestellten theoretischen Gegensatz unter der kritischen Lupe der Dialektik, so kommen wir zu dem Resultat, daß keiner der beiden Standpunkte das richtige trifft und daß beide auf einem sehr unsicheren Grunde stehen. Der Gegensatz ist in Wahrheit gar nicht so tief, wie es auf den ersten Blick scheinen mag. Denn wie sehr sich die auf die Erfassung des Geschehens als ein Ganzes tendierenden Historiker bemühen mögen, die Grenzen der Einzelercheinung zu überschreiten, so sehr bleiben auch sie, ganz wie die vorsichtigeren Vertreter der Einzelforschung, an der

<sup>96</sup> Jahrbuch für Gesetzgebung, Verwaltung und Volkswirtschaft, N. F. 29, Jhg. 1905.

<sup>97</sup> Below, G. v., Probleme der Wirtschaftsgeschichte, 1920, S. 494 f.

Oberfläche der Erscheinungen hängen. Auf der methodisch undialektischen Grundlage ihres Denkens verschließt sich ihnen notwendig das Problem des Gegensatzes von Erscheinung und Wesen, das sie entweder auf den rein technischen Gegensatz von sicherer und unsicherer, richtiger und entstellter Überlieferung reduzieren, oder nach subjektiven Gesichtspunkten durch willkürliches „Deuten“ zu lösen versuchen. Ihr Ganzheitsdenken besagt im wesentlichen nichts anderes, als daß sie vom Bestreben erfüllt sind, mit mehr Mut, als dies die starr auf ihre quellenkritische Methodik zurückziehender Wissenschaftler wagen, die Wirklichkeit nachzuzeichnen.

Aber Mut ist ein rein subjektiver Faktor und ersetzt nicht die richtige Methode. Jedenfalls ist das, was sie nachzeichnen, nur die bloße Oberfläche, der äußere Ablauf. Daß ihre „Deutung“ tatsächlich die Gefahr willkürlicher Konstruktion in sich schließt, wie ihre Gegner ganz richtig erkannt haben, hängt notwendig mit dem Widerspruch zwischen dem faktischen Stehenbleiben bei der äußeren Erscheinungsweise der Tatsachen, beim unkritischen Hinnehmen ihrer Faktizität und dem irrigen Glauben, durch die bloße formale „Herstellung“ eines Zusammenhangs sich dem Wesen der Erscheinungen anzunähern. Dabei muß das Hin-[102]nehmen des Faktizitätscharakters, d. h. des täuschenden Scheins, mit dem sich die Tatsachen dem „verstandesmäßig“-metaphysischen Denken darbieten, sich gerade durch die „kritische“ Säuberung des Überlieferten von allen Irrtümern und Entstehungen sachgemäßer Natur nur noch weiter versteifen. Es ist eben jener nichtdialektische, mißverständene Begriff des Zusammenhangs, den die Historiker vertreten, jener mechanische Begriffe des Ganzen, der die seinsbedingten Einbildungen der die Nachrichten überliefernden geschichtlichen Individuen und die eigenen Einbildungen für die Wahrheit nimmt, und der an dem Umstand vorbeigeht, daß jede über die gewöhnlichste Reproduktion von „Plattheiten und Gemeinplätzen der ärgsten Art“ (Engels<sup>98</sup>) hinausgehende historische „Tatsache“ bereits eine „gesellschaftliche Hieroglyphe“ (Marx<sup>99</sup>) darstellt. Der unüberbrückbare Gegensatz zwischen der metaphysischen und der dialektischen Betrachtung der Geschichte ist durch die äußerliche Annäherung einzelner Wissenschaftler an den Ganzheitsstandpunkt nicht einmal gemildert. Eher ist das Gegenteil der Fall, weil unter der Maske der Verwandtschaft sich ein tiefer Abgrund auftut.

Wir wollen uns zur Erhellung unseres Standpunktes eines Beispiels bedienen: Alfred von Martins Darstellung der Renaissance. Dieses Beispiel scheint uns deshalb besonders geeignet, weil der Verfasser sich bemüht, die gesamte Erscheinungswelt der Renaissance aus einem einheitlichen Prinzip zu erklären und als Zusammenhang darzustellen.

Schon Jacob Burckhardt hat empfunden, daß sich die Eigenart der Renaissance nicht in ihrer politischen Geschichte erschöpft. Es ist Martin als Verdienst anzurechnen, daß er nicht bloß Burckhardts Weg fortsetzt, sondern überdies dessen subjektivistisch-ästhetisierende Anschauungsweise ins Soziologische zu transportieren versucht. Jedoch verläuft dieser Versuch mangels jeglicher Dialektik im Sande. Trotz seiner scharfen Apostrophierung jener, „deren wissenschaftliches Ideal eine geistlose ‚Vollständigkeit‘ ist“, wird Martin [103] seiner eigenen Intention, zum „Wesen“<sup>100</sup> der Erscheinungen vorzudringen, nicht gerecht. Selbst wenn man in der Kunst Martins, die verschiedenen Phänomene der Renaissance zu charakterisieren, einen wesentlichen Schnitt über die traditionellen Schranken der Geschichtsschreibung hinaus erblickt, kann man nicht umhin festzustellen, daß der Verfasser im „verstandesmäßigen“ Beschreiben stecken geblieben und ihm das vom schemenhaften Hieroglyphencharakter zum Wesen der Tatsachen vordringende (dialektische) Erklären und Erkennen noch fremd ist. Man kann nicht einmal sagen, daß die Schuld daran die gewiß falsche soziologische Methode des Verfassers trägt, die sich starr am „Typischen“<sup>101</sup> und „Idealtypischen“<sup>102</sup> orientiert, denn in der Untersuchung selbst spielt diese methodologische Konstruktion eine geringe Rolle. Vielmehr zeichnet sich die Darstellung durch ein ernstes Bemühen aus, die Erscheinungen in ihrer Einheit und in ihrem fließenden Zusammenhang zu begreifen.

<sup>98</sup> MEW Bd. 20, S. 83.

<sup>99</sup> MEW Bd. 23, S. 88.

<sup>100</sup> Martin, A. v., Soziologie der Renaissance, 1949, S. 15.

<sup>101</sup> Ebenda, S. 16.

<sup>102</sup> Ebenda, S. 23.

Das erwähnte Prinzip, mit dessen Hilfe Martin die Epoche der Renaissance als etwas Einheitliches zu verstehen unternimmt, ist sogar ein ökonomisches: die „Geldwirtschaft“<sup>103</sup>. In ihm erblickt Martin die letzte Wurzel der „Versachlichung“ des gesellschaftlichen Lebens der Renaissance. Es bedeutet sogar, besonders wenn man Martins Auffassung mit jener anderer Geschichtswerke über den gleichen Gegenstand vergleicht, einen gewissen Tiefblick, wenn er feststellt, daß in der Renaissance die Gesellschaft zwar „versachlichte“, aber trotzdem „die ratio noch nicht über dem Menschsein“ stand, die gesellschaftlichen Verhältnisse noch nicht „entmenschlichte“<sup>104</sup>, welchen Ausdruck er offenbar für die marxistischen Begriffe der „Entfremdung“ und „Verdinglichung“ setzt. Man hat hier den zwingenden Eindruck, daß sich Martin von Engels' Charakterisierung des Renaissancebürgertums, das überhaupt im Mittelpunkt seines Interesses steht, inspirieren ließ. Engels schreibt in der Einleitung zu seiner „Dialektik der Natur“: [104] „Es war die größte progressive Umwälzung, die die Menschheit bis dahin erlebt hatte, eine Zeit, die Riesen brauchte und Riesen zeugte, Riesen an Denkkraft, Leidenschaft und Charakter, an Vielseitigkeit und Gelehrsamkeit. Die Männer, die die moderne Herrschaft den Bourgeoisie begründeten, waren alles, nur nicht bürgerlich beschränkt ... Die Heroen jener Zeit waren eben noch nicht unter die Teilung der Arbeit geknechtet, deren beschränkende, einseitig machende Wirkungen wir so oft an ihnen Nachfolgern verspüren ... Daher jene Fülle und Kraft des Charakters, die sie zu ganzen Männern macht.“<sup>105</sup>

Vergleichen wir die Erklärung, die die dialektische Methode zu geben hat, mit jener Martins, und wir haben den ganzen methodischen Unterschied vor uns. Für den Marxisten erklärt sich dieses eigenartige Phänomen aus dem Zusammenhang von sich ausbreitender Warenproduktion und der Tatsache, daß der Mensch der Renaissance noch nicht unter die „knechtende Unterordnung der Individuen unter die Teilung der Arbeit“ (Marx<sup>106</sup>) geraten war. Einerseits tritt auf dem Boden der Warenwirtschaft das Individuum aus der naturalwirtschaftlichen Bindung heraus und als (formal) gleichberechtigter Warenbesitzer den anderen Individuen gegenüber, wobei die hierbei vollzogene Individualisierung und Rationalisierung des Bewußtseins sich in einem starken Persönlichkeits- und Freiheitsempfinden fortsetzt. Andererseits kommt gerade wiederum auf der Grundlage des Warenverkehrs eine umfassendere, reichhaltigere und lebendigere Form des Zusammenlebens der Menschen zur Entfaltung, die sich umso fruchtbarer auf das geistige Leben und die Entwicklung der Persönlichkeit auswirkt, als die später einsetzende, das Individuum zum „Teilarbeiter“ herabwürdigende und die Tätigkeit bis in die Sphäre des Geistigen hinein zerstückelnde Arbeitsteilung noch nicht spürbar zur Wirkung gelangt.

Anders Martin. Ihm erscheint die „Geldwirtschaft“ als das letzte heranzuziehende Erklärungsmoment. Damit versucht [105] er zwar eine ökonomische Erklärung zu geben, vermag aber nicht, die Fesseln des mechanisch-fetischistischen Ökonomismus, der im historischen Idealismus immer wieder aufscheinenden Kehrseite – man denke nur an die Rolle der geographischen Bedingungen in der bürgerlichen Historie – zu sprengen. Der Verfasser formuliert sein Prinzip der Geldwirtschaft greifbar unter dem Einfluß von Simmels „Philosophie des Geldes“, und das bedeutet, daß er es nur in seinem grobsinnlichen, d. h. in dem dem metaphysischen Alltagsverstande in einer täuschenden Oberflächen-sicht sich anbietenden, verdinglichten und fetischisierten Hieroglyphencharakter zu erfassen vermag. Schon sprachlich kommt dies zum Ausdruck, so wenn Martin von der „Macht des Geldes“, das die Individuen selbständig „macht“ spricht.<sup>107</sup> Wie Martin dies verstanden haben will, erklärt er selbst: „Während auf der naturalwirtschaftlichen Stufe noch überall menschliche, persönliche Beziehungen herrschen, bedeutet die Geldwirtschaft eine Versachlichung aller Verhältnisse“<sup>108</sup>. Aber Martin übersieht hierbei – und seine Darstellung, die beim kategorialen Schein der „Versachlichung“ (einfach) stehen bleibt, beweist dies –, daß die Versachlichung die menschlichen Beziehungen nicht aufhebt, sondern nur verdeckt, und daß der Wissenschaft gerade die Aufgabe gestellt ist, die den scheinhaften Verdinglichungsformen zugrunde liegenden gesellschaftlich-menschlichen Verhältnisse, die sich

<sup>103</sup> Ebenda, S. 21, 25, 26, 30, 33, 39, 47, 48.

<sup>104</sup> Ebenda, S. 22.

<sup>105</sup> MEW Bd. 20, S. 312.

<sup>106</sup> MEW Bd. 19, S. 21

<sup>107</sup> Martin, A. v., Soziologie der Renaissance, 1949, S. 25 und 30.

<sup>108</sup> Ebenda, S. 25.

unter einer Hülle „unmenschlicher“ Gegebenheiten verstecken, aufzudecken. Der Verfasser hätte nicht bei der „Macht des Geldes“ stehen bleiben dürfen; er hätte sich durch den wichtigen Hinweis von Marx wenigstens bedenklich stimmen lassen müssen, der lautet: Man sieht es „dem Gold und Silber nicht an, daß sie als Geld ein gesellschaftliches Produktionsverhältnis darstellen“<sup>109</sup>. Erst recht drücken bei Marx und Engels die grundlegenden Begriffe der Warenstruktur und Warenwirtschaft nichts anderes als lebendige Beziehungen zwischen Menschen aus, wengleich Beziehungen, die sich aus der [106] Natur- und Sachgebundenheit des menschlichen Lebens, aus der Notwendigkeit der Befriedigung der materiellen Bedürfnisse ergeben. Bezeichnend ist, daß Martin die Warenproduktion durch die „Geldwirtschaft“ ersetzt, was schon darin augenfällig zum Ausdruck kommt, daß er sie nur einmal – S. 37 – erwähnt, und überdies nur in einer Note, die aus einem Zitat von Kautsky besteht.

Wenn wir aus unserer kurzen Auseinandersetzung mit der Methode Martins das Facit ziehen, so ergibt sich folgendes. Alfred von Martin unterliegt, je tiefer er in die Zusammenhänge der geschichtlichen Erscheinungen einzudringen vermeint, desto sicherer den, das Bild dieses historischen Prozesses beherrschenden „Hieroglyphen“, wie Marx sagt, d. h. den ordinären Vorstellungen, die in entfremdeter Gestalt das Bewußtsein sich unterjochen. Der Irrtum Martins ist, was seine konkrete Untersuchung betrifft, ein doppelter. Einerseits unterliegt er dem entfremdeten Schein seiner eigenen Zeit, den er auf andere Epochen, durch eine gewisse natürliche Verwandtschaft aller Stufen der bürgerlichen Geschichte irreführt, überträgt. Dies beweisen seine Vorstellungen von der „Macht des Geldes“ und von der „Versachlichung“. Andererseits bleibt er bei diesen von ihm als der Renaissance wesentlich zugeschriebenen Phänomenen, d. h. aber bei ihren entfremdeten Erscheinungsformen unkritisch stehen und macht daher nicht den Versuch, der allein zur Wesenserkenntnis führt: durch eine umfassende Vermittlung aller Momente innerhalb der gesellschaftlichen Totalität die letzte Wurzel dieser Phänomene aufzudecken und damit als Phänomene „aufzuheben“.

Zunächst überträgt also Martin Vorstellungen aus der verdinglichten Ideologie der Jetztzeit auf ganz anders geartete Zustände, denn die Renaissance selbst kennt noch kein aus der inneren Struktur der gesellschaftlichen Verhältnisse erfließendes Bewußtsein der Verdinglichung. Jene einfache Vorstellung von der Geld heckenden Kraft des Geldes verdeckt noch nicht die gesellschaftlichen Beziehungen zwischen den Menschen und hat noch nichts mit der Vorstellung zu tun, daß „unmenschliche“ ökonomische Kräfte in das Menschenschicksal eingreifen. Die gesellschaftlichen Beziehungen und die Auswirkungen des menschlichen Tuns sind noch zu durchsichtig und verständlich, als daß ein ernsthafter Widerspruch zwischen der individuellen und der objektiven Seinsweise, welcher Widerspruch erst die Voraussetzung für die Verdinglichung und Versachlichung des Bewußtseins bildet, im gesellschaftlichen Prozeß spürbar würde. Zu einem wirklichen Erleben eines solchen Widerspruchs kommt es erst sehr spät, eigentlich erst seit dem 18. Jahrhundert. „Erst in dem 18. Jahrhundert, in der ‚bürgerlichen Gesellschaft‘, treten die verschiedenen Formen der gesellschaftlichen Zusammenhangs dem Einzelnen als bloßes Mittel für seine Privatzwecke entgegen, als äußerliche Notwendigkeit“, schreibt Marx<sup>110</sup>. Das Bewußtsein des Renaissancemenschen ist noch das der uneingeschränkten Herrschaft der individuellen Ratio und Freiheit (mit der einzigen randmäßigen Einschränkung der Furcht vor Naturgewalten, wozu bezeichnenderweise auch die Kriege gezählt werden). Sofern überhaupt in beschränktem Maße bereits eine soziale Gesetzesvorstellung existiert, beruht sie, wie auch Cassirer in seinen treffenden Bemerkungen über die Astrologie der Renaissance bestätigt, auf der Übertragung des naturphilosophischen und astrologisch umgestalteten Gesetzesbegriffes auf die Menschenwelt. Die Denkweise Martins ist nichts anderes, als die Denkweise der bürgerlichen „ordinären Vorstellungen“ seiner eigenen Zeit, die er unkritisch auf eine ganz andere Zeit überträgt. Das Wort, das Marx auf die Vulgärökonomie geprägt hat, paßt auch auf die vulgäre Geschichtswissenschaft: „In je mehr entfremdeter Form sie daher die Formationen der kapitalistischen Produktion auffaßt, um so näher ist sie dem Element der gewöhnlichen Vorstellung, also um so mehr schwimmt sie in ihrem Naturelement.“<sup>111</sup>

<sup>109</sup> MEW Bd. 23, S. 97.

<sup>110</sup> MEW Bd. 13, S. 616.

<sup>111</sup> MEW Bd. 26.3, S. 493.

Welchen Standpunkt vertritt demgegenüber die konkrete Dialektik?

[108] Hegel war sich dessen nicht bewußt geworden, daß er seine umwälzende Lehre von der notwendigen Stufenfolge der Erkenntnis, von der Bewegung der Erkenntnis „in der Richtung vom Subjekt zum Objekt“<sup>112</sup>, oder was dasselbe ist, von der Erscheinung zum Wesen der praktischen Bewegung der bürgerlichen Welt abgeschaut hat. Er hat nicht geahnt, daß die von ihm untersuchte Entwicklung des Erkenntnisprozesses in der gleichen Form auf keine andere als auf die bürgerliche Gesellschaftsformation anwendbar ist. Die vorkapitalistischen Gesellschaften zeichnen sich gegenüber den kapitalistischen dadurch aus, daß im Bereiche der menschlichen Beziehungen selbst, infolge der relativen Durchsichtigkeit des ökonomischen Prozesses, Erscheinung und Wesen mehr oder weniger zusammenfallen oder zumindest doch ein einfacheres und unvermittelteres Verhältnis zueinander zeigen. Gerade deshalb, weil die bürgerliche sich von allen vorbürgerlichen Gesellschaften strukturell so grundlegend unterscheidet, und weil damit die tiefgehende Widersprüchlichkeit zwischen der zum „Faktischen“ erstarrten Scheinhaftigkeit der Einzelercheinungen und vor dem Alltagsverstande sich verbergenden Totalität damals noch nicht existierte, gab es auch in der Philosophie keinen wesentlichen Gegensatz zwischen dem isolierenden und dem Ganzheitsdenken. Die Irrationalisierung und Mystifizierung der Wirklichkeit entsprang weitaus mehr dem Bedürfnis der herrschenden Klassen, wurde allerdings in ihrer konkreten feudal-mittelalterlichen Gestalt ermöglicht durch die Tatsache, daß der Mensch von damals nicht nur von der ihn umgebenden äußeren Natur in einer viel unmittelbarer Weise abhängig war als heute, sondern sie nicht anders als eine irrational-mystisch wirkende Gewalt erleben konnte (vgl. meine „Geschichte der bürgerlichen Gesellschaft“, 1. Kapitel).

Die allmähliche Loslösung von dieser unmittelbaren Abhängigkeit von der Natur und vor allem des praktischen Interesses der seit dem 16. Jahrhundert im Produktionsprozeß [109] stehenden und anti-feudal revolutionär gesinnten Bourgeoisie waren es, die eine ungeahnte Entfaltung der objektiven Erkenntnis erzwangen und keineswegs etwa die grundsätzliche Überlegenheit der bürgerlichen Erkenntnisfähigkeit über die vorbürgerliche. Es ist bezeichnend, daß die bürgerliche Wissenschaft vornehmlich auf dem Gebiete der Naturwissenschaft ihre Erfolge zu verzeichnen hatte, und daß die bürgerliche Philosophie ihre Kräfte hauptsächlich aus den mathematisch-naturwissenschaftlichen Erkenntnissen sog. Wir wissen, daß das spontane Ganzheitsdenken, das tendenzmäßig in der vor- und frühbürgerlichen Zeit weitaus kräftiger wucherte, sich mit der steigenden Individualisierung und Atomisierung des gesellschaftlichen Prozesses immer mehr verlor, und die Spezialisierung der Wissenschaft mit der Begleiterscheinung der Vergöttlichung des isolierten Einzelfaktums sich überall durchsetzte. Was das moderne Bewußtsein als einen so gewaltigen Erfolg der Wissenschaft seit dem 16. und 17. Jahrhundert anzuerkennen geneigt ist, war in Wahrheit erkaufte durch den Verzicht auf die Erkenntnis der Realität als einheitliches Ganzes. Die Reichhaltigkeit und Vielseitigkeit der Einzeleinsichten verdeckte die Armseligkeit hinsichtlich der Erkenntnis des Wesens des Ganzen.

Zwar litt die Naturwissenschaft, verglichen mit der Geisteswissenschaft, nicht allzusehr unter dieser Entwicklung, denn unter der Voraussetzung, daß in der Natur die Erscheinungen sich unendliche Male wiederholen<sup>113</sup>, bedeutete bereits jede Erforschung einer einzigen Seite des Naturprozesses eine Verallgemeinerung von weittragender Bedeutung. Hier setzte sich die Dialektik mehr oder weniger, wenn auch auf unbewußtem Wege, durch. Wesentlich anders steht es mit den Gesellschaftswissenschaften. Nicht bloß daß sich hier das Interesse der Bourgeoisie hemmend auswirkte, was schon zu einer Zeit der Fall war, als sie sich noch im revolutionären Aufstieg befand.

Was in der vorkapitalistischen Zeit, in der das Bewußtsein [110] noch nicht einseitig individualistisch deformiert war, bloß die natürliche dialektisch-widerspruchsvolle Form des Verstandes, sich die Realität anzueignen, darstellte, wird unter der Bedingung der objektiven Zerrissenheit des Geschehens im Kapitalismus zu einer unüberwindlichen Schranke: Von den beiden, von uns oben dargestellten, spontanen Fähigkeiten des Bewußtseins, die Wirklichkeit sowohl in ihren Teilen, als auch in ihrer Ganzheit gedanklich zu bewältigen, wird unter den besonderen Bedingungen der bürgerlichen

<sup>112</sup> LW Bd. 38, S. 316.

<sup>113</sup> MEW Bd. 20, S. 83

Gesellschaft die eine und zwar die zerteilende Fähigkeit über die Grenzen ihrer natürlich-psychologischen Funktionsfähigkeit hinaus zum Boden für bestimmte inhaltlich-ideologische, nämlich „metaphysische“ Bildungen im Sinne der inadäquaten, weil rationalistisch-zerteilenden Erfassung der Wirklichkeit.

Ein Blick auf die Vergangenheit des Menschengeschlechts zeigt uns, daß auch das umgekehrte möglich ist. Wir wissen, daß in den einfachen Formationen der Gesellschaft sich der Mensch weniger als Individuum, denn als Kollektivwesen erlebt, als bloßes Organ eines übergeordneten Ganzen. „Je tiefer wir in der Geschichte zurückgehen“ schreibt Marx, „je mehr erscheint das Individuum, daher auch das produzierende Individuum, als unselbständig, einem größeren Ganzen angehörig“<sup>114</sup>. Man kann mit gutem Gewissen, d. h. ohne sich einer willkürlichen Konstruktion schuldig zu machen, annehmen, daß unter diesen von Marx charakterisierten Umständen besonders jene Anlage des Bewußtseins die ideologischen Bildungen der Individuen der menschlichen Frühzeit fördert, die auf die Erfassung des Zusammenhangs der Erscheinungen tendiert. Jedenfalls erlaubt die Untersuchung der gesellschaftlichen Verhältnisse des Kapitalismus einen solchen Rückschluß. Wenn Lenin Hegels Gedanken, „[w]as die Schwierigkeit macht, ist immer das Denken“<sup>115</sup>, weil es die Wirklichkeit zerstückelt, zustimmt, so denkt er gewiß nur an die formale, d. h. allem Denken eigene, überhistorisch-psychologische (wie wir zeigten, [111] unter den beiden entgegengesetzten Funktionen primäre) Funktion des Bewußtseins. Daß aber diese Tatsache gerade in unserer Epoche zu einem besonderen philosophischen Problem, ja geradezu zum Schicksal unserer gesamten Wissenschaft geworden ist, und daß die Dialektik, was ihr Verständnis und ihre Anerkennung betrifft, auf besondere Schwierigkeiten stößt, das hat nicht zuletzt seine Gründe in der Individualisierung und Atomisierung der bürgerlichen Gesellschaft, durch die die Sicht auf das Ganze des Prozesses verdeckt wird.

Aber auch umgekehrt: Nur weil die Struktur unseres Verstandes so geartet ist, daß er primär zur Zerstückelung der Wirklichkeit neigt, kann unter den extrem individualistischen Bedingungen des bürgerlichen Seins diese rein psychologische Tendenz des Bewußtseins sich dem ideologischen Denken als allein geltend aufdrängen, den Schein einer solchen einseitigen Eigentümlichkeit des Verstandes erzeugen. Die von uns geschilderte formale, weil allem Denken eigene und von sich aus die ideologischen Inhalte niemals und in keiner Weise bestimmende dialektische Funktionsweise des Bewußtseins bleibt hierbei selbstverständlich unangetastet; sie wirkt spontan und ist dem Denken während seiner Aktion nicht bewußt. Erst a posteriori bemächtigt sich die Wissenschaft dieses Phänomens und macht sich seine Gesetzmäßigkeit bewußt; aber dieses Reflektieren des Denkens über sich selbst liegt auf einer ganz anderen Ebene der Betrachtung und hebt die Tatsache der Spontaneität ebenso wenig auf, wie das Reflektieren über die Verdauung diese aufhebt.

Wie dem auch sei, und wie immer man sich die noch nicht geklärte Beziehung zwischen der formal-psychologischen und der historisch-ideologischen Funktionsweise des Denkens vorstellen mag, eines ist unbestreitbar: In keiner Gesellschaft konnte das Phänomen der zerteilenden Funktion des „Verstandes“ mit dem gleichen Radikalismus zum Problem erhoben werden als gerade in jener, in der infolge [112] der Zersplitterung des Prozesses in unzählige Teilfunktionen die „verstandesmäßig“ einseitige und „zufällige“ Form der Tätigkeit sich dem theoretischen Beobachter selbst als eines der größten Probleme aufdrängen mußte, d. h. in der bürgerlichen.

Daraus erklärt sich, daß das Problem der Dialektik in seinem ganzen Umfang und in seiner ganzen Bedeutung erst auf einer verhältnismäßig hohen Stufe der Entwicklung des Kapitalismus zum bewußten Problem werden konnte. Hegels Irrtum war der, nicht bemerkt zu haben, daß die von ihm aufgestellten und als mit den Seinsstufen der objektiven Realität identisch nachgewiesenen Stufen der Erkenntnis ausschließlich der bürgerlichen Welt angehören und von keiner ewigen Geltung sind. Gleichzeitig sind damit auch die formalen Bedingungen der Bewegung jeder Erkenntnis aufgedeckt. Der grundlegende Unterschied zwischen der Stufe der „Existenz“ (in der ein Moment in seinem faktischen Sosein hingenommen wird) und der „Wirklichkeit“ (in der dieses Moment in seiner vermittelten

---

<sup>114</sup> MEW Bd. 13, S. 616.

<sup>115</sup> LW Bd. 38, S. 246.



Beziehung zum Ganzen begriffen wird) hat in dieser Stufenfolge die gleiche Bedeutung für die Erforschung des Feudalismus wie des Kapitalismus. Aber die konkreten Inhalte und damit die Reichhaltigkeit und qualitative Unterschiedlichkeit sowohl der inneren Bewegung der kategorialen Scheinexistenz der Wirklichkeit wie der Wirklichkeit selbst sind in den verschiedenen Gesellschaftsformationen völlig andere. Daraus resultiert, daß die überhistorisch und formal sich gebenden (psychologischen) Stufen der Erkenntnis nur in ihren größten Umrissen allgemeine Geltung besitzen, in Wahrheit aber für jede Gesellschaftsordnung eine ihrem konkreten Sein angepaßte Theorie der wissenschaftlichen Erkenntnis herausgearbeitet werden müßte. Die Lehre von den Kategorien z. B., die sich bei Marx findet, ist in dieser Form kaum auf nichtkapitalistische Epochen anwendbar; der kategoriale Schein ist hier zu sehr an das Phänomen der Verdinglichung geknüpft, um in gleicher Weise etwa im Feudalismus [113] vorfindbar zu sein. Wenn solche besonderen Theorien der wissenschaftlichen Erkenntnis für jede Epoche in der Praxis der wissenschaftlichen Arbeit sich als entbehrlich zeigen, so nur deshalb, weil die jeweils am höchsten entwickelte Erkenntnisstufe naturgemäß und automatisch die tieferen Formen der Erkenntnis in sich schließt und ohne weiteres möglich macht, worauf Marx in seinen Schriften mehrfach hinweist.

Es besteht jedenfalls, für den Dialektiker zumindestens, kein Zweifel, daß der ersten und unmittelbarsten Stufe des Herankommens an die Realität, der Stufe des Hinnehmens des isolierten Moments in seiner scheinhaften Faktizität, dasjenige Phänomen zugehört, das man „Tatsache“ nennt. Je „sauberer und exakter“ eine Tatsache auf dem Wege der Aneignung und kritischen Überprüfung der Quellen herausgearbeitet wird, desto eindeutiger präsentiert sie nur den kategorialen Schein, den sie ausdrückt. Diese Einsicht bedeutet nun keinesfalls, daß etwa dieser Akt der technischen Tatsachenfeststellung und -sammlung überflüssig wäre. Gerade im Gegenteil bedeutet er den ersten Schritt, um im folgenden die Erkenntnis in der Richtung der Überwindung der, der „Tatsache“ notwendig gesetzten, scheinhaften Schranke fortschreiten zu lassen. Der Unterschied zwischen der metaphysischen und der dialektischen Betrachtung der Geschichte ist der, daß während die erstere von einer grenzenlosen Tatsachengläubigkeit erfüllt ist, umgekehrt die Dialektik die „Tatsachen“ als Ausdruck der am wenigsten vermittelten und primitivsten Stufe der Erscheinungsweise der geschichtlichen Wirklichkeit begreift und ihnen daher mit den denkbar größten Mißtrauen begegnet. Schein und Wesen der Erscheinungen fallen in der Theorie der historischen Dialektik nicht nur zufällig auseinander, sondern sie zeigen einen notwendigen und unendlichen, stets aus den konkreten Bedingungen in seiner konkreten Form ableitbaren Abstand, wobei sie gleichzeitig insofern auch identisch sind, als sie eine aus den gleichen [114] Bedingungen zu begreifende notwendige Zusammengehörigkeit aufweisen. Die dialektische Methode des Aufdeckens dieser komplizierten konkreten Beziehung zwischen Schein und Wesen und damit der Enthüllung des Wesens der Erscheinungen ist die Methode des Aufsuchens des realen Vermitteltseins der einander entgegengesetzten Tatsachen im Prozeß des Ganzen (vgl. den letzten Abschnitt).

Drückt aber die sogenannte Tatsache nichts als eine, irgendeine Seite der Wirklichkeit mit bestimmter Notwendigkeit abstrakt und verzerrt widerspiegelnde, ideologische Kategorie aus, so ist es klar, daß sie selbst etwas völlig anderes bedeuten muß innerhalb verschiedener gesellschaftlicher Beziehungen. Zum Beispiel die in sich unkomplizierte und einfach zu verstehende Tatsache der Ausbreitung der Weltbürgerschaftsidee (des Kosmopolitismus) zu Beginn unserer Zeitrechnung verdeckt völlig andere Inhalte als die scheinbar gleiche Tatsache unserer Zeit. Die Tatsache des „imperialistischen“ Überfalls auf ein fremdes Land im Mittelalter bedeutet etwas ganz anderes als das gleiche Ereignis im Zeitalter des Imperialismus. Ihrer „tatsächlichen“ Gestalt nach untereinander ähnliche Freiheitsbewegungen können unter verschiedenen Bedingungen geradezu etwas Entgegengesetztes bedeuten. Vergleichen wir beispielsweise die Freiheitsbewegung der französischen Bauern im Mittelalter, die Jacquerie, mit der reaktionären, aber dem äußeren Bilde nach im Dienste der „Freiheit“ getätigten Erhebung der Bauern in der Vendée zur Zeit der großen Revolution, so wird der Unterschied sofort klar. Oder erinnern wir uns, wie unter dem kategorialen Schein unveränderlicher juristischer, religiöser und moralischer Vorstellungen sich höchst bewegliche Inhalte verbergen. Ja, selbst die einfachste statistische Zahl drückt nur etwas Scheinhaftes aus, wenn sie nicht ihrem „Sinn“ nach durch Einordnung in das Gesamtgefüge des Prozesses, dem sie zugehört, in ein Moment des Ganzen aufgelöst wird. Mit

Recht hat Shdanow in seiner Kritik an Alexandrows philosophiegeschichtlichem Werk [115] hervor-gehoben, daß der Versuch Alexandrows, allein aus der Tatsache, daß Deutschland Ende des 18. Jahr-hunderts nur 25 Prozent städtischer Bevölkerung gehabt hat, auf die Rückständigkeit dieses Landes zu schließen, verfehlt ist. Shdanow zieht zum Vergleich das weitaus reifere Frankreich heran, das um die gleiche Zeit nur zehn Prozent Stadtbevölkerung aufwies<sup>116</sup>.

Im Jahre 1822 hat Hegel mit folgenden, heute noch ihre Richtigkeit bewahrenden Worten gegen die einseitige quellenkritische Methode Niebuhrs, Rankes Lehrer, Stellung genommen: „Auch der ge-wöhnliche und mittelmäßige Geschichtsschreiber, der etwa meint und vorgibt, er verhalte sich nur aufnehmend, ... ist nicht passiv in seinem Denken und bringt seine Kategorien mit und sieht durch sie das Vorhandene.“<sup>117</sup> Diese Kategorien erzeugt der „gewöhnliche und mittelmäßige Geschichtsschrei-ber“ ebenso wie der „geniale“ aber nicht willkürlich, sondern sie kommen mit einer bestimmten, von ihm unverschuldeten, Notwendigkeit aus der Wirklichkeit in seinen Kopf. Diese Wirklichkeit ist aber der Mensch unter bestimmten gesellschaftlichen Verhältnissen. Es ist zunächst die formale, metaphy-sisch-einseitige, die „verstandesmäßige“ Form der Aneignung der Wirklichkeit durch den Menschen, die unter bestimmten Bedingungen sich zur ideologischen und kategorialen Form, eine gegebene Wirklichkeit zu erleben, verdichtet und von hier aus in die Köpfe der Wissenschaftler dringt. Solche Wissenschaftler, die ihrer eigenen kategorialen Befangenheit nicht entgegenzutreten vermögen, un-terliegen oft der Täuschung, daß je „einfacher, *naturgemäßer* und gemeinnützlicher“, sie sich verhalten, je „entfernter von aller theoretischen Spitzfindigkeit“, wie Marx sagt<sup>118</sup>, sie sich dünken, desto unbeeinflußter von jeglicher subjektiver Irreführung bleiben zu können glauben. Sie halten daher die ihrer Denkweise entgegengesetzte Dialektik für metaphysische Spitzfindigkeit und die aus der dia-lektischen Methode erfließende bewegliche, die Chronologie oft verletzende und den scheinbar [116] festen Grund der „Tatsächlichkeit“ aufgrabende Handhabung des Materials für reinste Willkür. Es gibt nicht wenig marxistische Historiker, die sich von dieser „Kritik“ imponieren lassen.

Die tiefe Kluft zwischen der dialektischen und der metaphysischen Geschichtsbetrachtung drückt sich nicht zuletzt auch in der Darstellungsform aus. Was den Vertretern der „exakten Tatsachenforschung“ oft Unbehagen bereitet und von ihnen als bloße Verworrenheit angesehen wird, ist die Beweglichkeit und scheinbare Eigenwilligkeit in der Stoffbehandlung. Aber in Wahrheit stellt diese Art der Stoff-behandlung den einzigen Weg zur adäquaten Erfassung der Wirklichkeit dar. Wir haben bereits darge-legt, daß der gesellschaftliche Prozeß keine einfache kausale Ordnung kennt, sondern ein komplizier-tes Gebilde von netzartigen Verknötungen darstellt, deren innere Gesetzmäßigkeit sich in einer struktu-rellen Gliederung ausdrückt. Marx sagt, daß die gesellschaftlichen Erscheinungen alle gleichzeitig sind und einander bedingen. Zwar ist auch von der rationalistischen Wissenschaft eingesehen worden, daß die chronologische Ordnung des Geschehens dem wirklichen Ablauf geradezu widerspricht. Aber sie hat noch nicht begriffen, daß die einseitig kausale Verknüpfung der Ereignisse nur die Scheinexistenz, d. h. die kategoriale Faktizität der Momente herausstellt und bei ihnen stehenbleibt.

Eine Methode, die der komplizierten Bewegung der Wirklichkeit gerecht werden will, muß selbst bis zum äußersten beweglich sein, die Starrheit des kategorialen „Tatsachendenkens“ überwinden und die Fähigkeit entwickeln, den verschlungenen Wegen der Wirklichkeit nachzufolgen. Marx drückt das in einem Brief an Kugelmann so aus: Lange „hat keine Ahnung davon, daß die ‚freie Bewegung im Stoff‘ durchaus nichts anderes ist als die Paraphrase für die *Methode*, den Stoff zu behandeln – nämlich die *dialektische Methode*.“<sup>119</sup> Es ist überhaupt bis jetzt so gut wie ganz übersehen worden, daß Marx in dieser Frage wichtige Hinweise [117] gegeben hat. Wir meinen hier nicht die aus den Werken von Marx und Engels herauszulesende, ihnen innewohnende Methode schlechthin. Was diese Methode betrifft, hat schon Lenin bemerkt: „Wenn Marx auch keine ‚Logik‘ ... hinterlassen hat, so hat er doch die *Logik* des ‚Kapitals‘ hinterlassen.“<sup>120</sup> Mit einzelnen Seiten dieser Logik haben wir

<sup>116</sup> Marxistische Forschung, Mitteilungen des Forschungsinstituts für den wissenschaftlichen Sozialismus, 1949, S. 106.

<sup>117</sup> Hegel, G. W., Die Vernunft in der Geschichte, 1917, S. 7.

<sup>118</sup> MEW Bd. 26.3, S. 493.

<sup>119</sup> MEW Bd. 32, S. 686.

<sup>120</sup> LW Bd. 38, S. 316.

uns befaßt. Wir wollen aber auf zwei Stellen hinweisen, in denen Marx ausdrücklich zu unserem Problem Stellung nimmt.

In der „Deutschen Ideologie“ wirft Marx Feuerbach vor, daß seine „Auffassung“ der sinnlichen Welt [sich] beschränkt ... auf die bloße Anschauung derselben“ und daß da, wo er versucht, „mit der Sinnlichkeit fertig (zu) werden“, er dies nur durch die „Brille“ des *Philosophen* tut, d. h. mit Hilfe eines metaphysischen Begriffs des „wahr[e]n Wesen[s]“ der Dinge<sup>121</sup>. Unter „Sinnlichkeit“ versteht Marx in diesem Zusammenhang „das auf platter Hand Liegende, den sinnlichen *Schein*“<sup>122</sup> (von Marx unterstrichen), und Marx betont, daß es gerade nicht der Fehler Feuerbachs war, diesen Schein der „durch genauere Untersuchung des sinnlichen Tatbestandes konstatierten sinnlichen Wirklichkeit unterzuordnet“<sup>123</sup>. In welcher Weise methodisch vom „sinnlichen Schein“ zur „sinnlichen Wirklichkeit“ fortgeschritten werden soll, erklärt Marx kurz vorher. Marx stellt hier die „abstrakten Empiriker“ und die „Idealisten“ einander gegenüber. Während die Idealisten sich nur mit „eingebildeten Aktionen“ „eingebildeter Subjekte“ befassen, beschäftigen sich die „abstrakten Empiriker“ mit der „Sammlung toter Fakta“<sup>124</sup>. Demgegenüber faßt die dialektisch-materialistische Betrachtung die Geschichte als „tätigen Lebensprozeß“, als „wirklichen empirisch anschaulichen Entwicklungsprozeß“<sup>125</sup>. (Die Bezeichnungen „anschaulich“ und „anschauend“ drücken in der Marxschen Sprache das genau Entgegengesetzte aus. – Vgl. auch weiter unten.

Es ist aber von besonderer Bedeutung, wenn Marx dann darlegt, daß die Erkenntnis dieses Prozesses und „[d]ie [118] Schwierigkeit“ dieser Erkenntnis „im Gegenteil erst da (beginnt), wo man sich ... an die wirkliche Darstellung gibt“<sup>126</sup>, d. h. wo man sich daranmacht, den auf platter Hand liegenden sinnlichen Schein als Schein aufzulösen und die ihm zugrunde liegenden Wesenheit, die sinnliche Wirklichkeit, freizulegen. Ganz ähnlich äußert sich übrigens Marx auch im „Kapital“. Auch hier unterstreicht er, daß es bei der Erforschung des Gesellschaftlichen darauf ankomme, ungeachtet des Mißverständnisses jener, die darin eine „Konstruktion a priori“ erblicken möchten, die dem Stoff zugrunde liegende „wirkliche Bewegung“, oder wie er auch sagt, das „Leben des Stoffs“ darzustellen<sup>127</sup>. Die Aneignung des Stoffs im Detail, die Aufgabe, „seine verschiedenen Entwicklungsformen zu analysieren und deren innres Band aufzuspüren“<sup>128</sup>, ist nach Marx bloße Vorarbeit. Die eigentliche Arbeit beginnt, „erst nachdem diese Arbeit vollbracht“<sup>129</sup> ist. Was die philisterhaften Entsteller des historischen Materialismus zu einem vulgären Mechanismus so oft als das Wesen der Dialektik ausgeben, nämlich das Aufspüren des kausalen „inneren Bandes“ der Erscheinungen, ist für Marx erst ein vorbereitendes, rein beschreibendes und den Schein noch nicht antastendes Tun, das der eigentlichen dialektischen Arbeit erst vorausgeht.

Es wäre aber völlig irrtümlich, das dialektische Fortschreiten von den „Tatsachen“ und ihrer Ordnung zum Wesen der Erscheinungen als etwas zu betrachten, das in Widerspruch zur Forderung der Genauigkeit und „Exaktheit“ der Forschung steht. Es ist vielmehr, trotz aller Schwierigkeit ihrer Handhabung, nichts exakter als die Dialektik, die die dem dialektischen Charakter der Realität allein adäquate Methode darstellt. Es ist dies im Gegenteil die „rationalistische“ Forschung, die, sobald sie sich von der gewöhnlichen Kompilation von Tatsachen unbefriedigt fühlt und zu einer lebendigen und wesenhaften „Auffassung“ des Tatsächlichen gelangen will, unweigerlich in den regellosesten und willkürlichsten Subjektivismus verfällt. Sie spricht dann von [119] der „Kunst“ der historischen Darstellung. „Das ist eben meine Auffassung“, hört man oft sagen. Und ungefähr das gleiche meint Ranke, wenn er im Vorwort zur „Englischen Geschichte“ die beiden möglichen Aufgaben der

<sup>121</sup> MEW Bd. 3, S. 42, 43.

<sup>122</sup> Ebenda, S. 43.

<sup>123</sup> Ebenda.

<sup>124</sup> Ebenda, S. 27.

<sup>125</sup> Ebenda.

<sup>126</sup> Ebenda.

<sup>127</sup> MEW Bd. 23, S. 27.

<sup>128</sup> Ebenda.

<sup>129</sup> Ebenda.

Geschichtsschreibung herausstellt: Sie bestehen darin, entweder „noch unbekannte Informationen über Tatsachen mitzuteilen“, oder „eine neue Auffassung des schon Bekannten aufzustellen“.

Für den Dialektiker ist beides notwendig identisch. Und sofern die Vorarbeit der sogenannten „reinen“ Tatsachenfeststellung nicht zu umgehen ist, erscheint sie im eigentlichen Grunde nicht als eine wissenschaftliche, sondern als eine technische Arbeit, möge ihre Bewältigung noch so viele „Kenntnisse“ erfordern. Die auf diese Weise gewonnenen Tatsachen sind und bleiben so lange bloße „Hieroglyphen“, d. h. abstrakte Gebilde von scheinhaftem ideologischen Charakter, bis ihre Reproduktion auf der Stufe ihrer Bestimmung als Moment einer reichgegliederten und dialektisch vermittelten Ganzheit gelungen und damit das metaphysische Stehenbleiben bei den „unvermittelten Gegensätzen“ (Engels<sup>130</sup>) der „rationalistischen“ Geschichtsschreibung überwunden ist. Es wird die Aufgabe der ferneren Darlegungen sein, dies genauer zu begründen.

An dieser Stelle unserer Ausführungen müssen wir nochmals auf die von uns geschilderte Fähigkeit des Bewußtseins zurückkommen, sich nicht nur „verstandesmäßig“ („rational“) zerteilend, sondern auch aus dem Zusammenhang der Erscheinungen schöpfend zu verhalten. Wir verwiesen hinsichtlich der letzteren Erscheinungsweise auf die Gegebenheit der „Intuition“, deren Beachtung sich für die Erkenntnis der Wesenheit der Dialektik als besonders wichtig herausstellte. Hier könnte nun das folgenreiche Mißverständnis entstehen – und ein solches Mißverständnis ist bei der von uns vorgenommenen kritischen Abgrenzung gegen die metaphysisch-„rationale“ Verhaltensweise des nichtdialektischen Denkens naheliegend – als ob der Marxismus, [120] dessen dialektische Methode wir in dieser Schrift studieren und interpretieren, infolge seines dialektischen Ganzheitsdenkens genötigt wäre, der Tatsache der „Intuition“ in der Weise Rechnung zu tragen, daß er seine gesamte Methode eben nicht „verstandesmäßig“, sondern intuitiv begründe. Das würde bedeuten, daß die marxistische Dialektik der metaphysischen „Ratio“ den methodischen Irrationalismus entgegenstelle. Aber eine solche Unterstellung wäre nicht nur irrtümlich, sondern geradezu tragisch, denn sie würde jeder Grundkonzeption der marxistischen Lehre ins Gesicht schlagen.

Im Gegensatz zu einer solchen Auslegung ist zu betonen, daß die marxistische wissenschaftliche Dialektik sich streng im Rahmen des stets begrifflich Abgeleiteten, somit – diesen Ausdruck nunmehr in Abgrenzung gegen jeglichen methodischen Irrationalismus gebraucht – Rationalen bewegt. Im Falle des „intuitiven“ Ausgerichtetseins unseres Bewußtseins haben wir es mit einer psychologischen Grundtatsache zu tun, die uns deshalb besonders interessierte, weil sie uns zur Erkenntnis der widerspruchsvollen Struktur unseres Verstandes hinführte, besonders der Ausgerichtetheit des Bewußtseins auf den prozeßhaften Zusammenhang der Realität. Im Falle der wissenschaftlichen dialektischen Denkweise dagegen haben wir es mit der stets bewußten und logisch geordneten, d. h. rationalen Handhabung der Fähigkeit des Verstandes, sich nicht nur zerteilend, sondern auch „vermittelnd“ der in sich zur „Totalität“ gefügten Wirklichkeit zu bemächtigen, zu tun. Im historischen Materialismus erhält diese Methode ihren klarsten Ausdruck. Gerade dadurch erscheinen nunmehr Einzelnes und Ganzes, Moment und Prozeß als wissenschaftlich-rational begreifbare Beziehungen. Daß der Begriff des Rationalen je nach seiner logischen Funktion im gerade gemeinten Zusammenhang sehr verschiedene Bedeutung erhalten kann, ist wiederum eine Angelegenheit der Dialektik.

[121]

---

<sup>130</sup> MEW Bd. 20, S. 21.

## 6. Die dialektische Struktur des historischen Materialismus

*„Zweitens aber ist es nun einmal nicht zu vermeiden, daß alles, was einen Menschen bewegt, den Durchgang durch seinen Kopf machen muß – sogar Essen und Trinken“.*

Engels

In einer Diskussion versuchte einmal ein Gegner des Marxismus die Lehre vom Widerspruch zwischen den Produktivkräften und den, wie er sagte, gesellschaftlichen Verhältnissen als mechanistisch-metaphysisch zu glossieren, indem er sie mit der sinnwidrigen Vorstellung vom „Widerspruch“ zwischen dem schlagenden Stock und dem geschlagenen Hunde verglich. Die Unterstellung einer mechanisch-naturhaften und gegenständlichen Selbsttätigkeit in der Interpretation des Begriffs der Produktivkräfte ist nichts Neues, gehört vielmehr zu den ältesten Mißverständnissen. Es kann aber nicht verleugnet werden, daß die Lebensdauer dieses „Arguments“ vor allem verschuldet ist durch die Nachwirkung mechanistischer Residuen aus der Vorstellungswelt des alten nichtdialektischen Materialismus. Wenngleich in dieser extremen und karikaturistischen Form selten, so ist es doch sehr bezeichnend, daß in derselben Diskussion das von einem Anwesenden dem Kritiker entgegengehaltene folgende Zitat bei einigen Freunden des Marxismus keine Zustimmung fand, weil sie es für idealistisch hielten. Sie wußten nämlich nicht, daß dieser Ausspruch von Engels<sup>131</sup> stammt, und verteidigten ihren „Materialismus“ mit dem Einwand: Essen und Trinken seien keine Angelegenheiten des Kopfes, sondern des Darms. Engels schreibt:

*„Zweitens aber ist es nun einmal nicht zu vermeiden, daß alles, was einen Menschen bewegt, den Durchgang durch seinen Kopf machen muß – sogar Essen und Trinken.“*

[122] Die Furcht mancher Sozialisten vor dem – wie noch zu zeigen – in aller marxistischen Gesellschaftslehre grundlegenden Begriff des Hindurchgehens durch den Kopf („Durchgang durch den Kopf“, sagt Engels) oder kurz des Bewußtseins ist tatsächlich vielfach noch daran schuld, daß sie ihre mechanische Rückständigkeit nicht überwinden können. Eine der stärksten Wurzeln dieses Verhaltens ist die unausrottbare Verwechslung der idealistischen Vorstellung von der Gestaltung der Geschichte durch das Bewußtsein mit der dialektisch-materialistischen, daß die Geschichte sich durch den menschlichen Kopf, durch das Bewußtsein hindurch gestaltet.

Die primäre Leistung des historischen Materialismus liegt darin, die hervorragende Rolle des gesellschaftlichen Bewußtseins, das bis dahin der Idealismus für sich reklamiert und der Materialismus vernachlässigt hatten, anerkannt und gleichzeitig materialistisch erklärt zu haben. Es ist von geradezu entscheidender Bedeutung für das Verstehen des historischen Materialismus zu begreifen, daß die Erkenntnis dieser Rolle des Bewußtseins direkt und notwendig aus den allgemeinen Erkenntnissen der dialektischen Philosophie resultiert. Aber auf welche Weise?

Wir haben ausgeführt, daß die konkrete Dialektik niemals subjektiv und abstrakt das Wesen des Bewußtseins zu ergründen versucht, sondern objektiv und konkret im Zusammenhang mit seiner Entstehungsgeschichte. So besehen, erscheint das Bewußtsein als Produkt eines objektiven Naturprozesses, aber gleichzeitig als eine völlig neue Qualität, durch die eine von den übrigen völlig unterschiedene Stufe des Seins nicht bloß eingeleitet wird, sondern in ihrer gesamten Existenz sich charakterisiert. (Man erinnere sich an die Pawlowschen Versuche und an seine in der Sowjetunion voll anerkannte Ansicht von der qualitativen Irreduzierbarkeit der Bewußtseins- auf die tierische Instinktqualität.) Es bedarf an dieser Stelle keiner Wiederholung der aller Dialektik selbstverständlichen Vorstellung, daß das [123] Entstehen einer neuen Qualität das Ergebnis einer widerspruchsvoll sprunghaften Entwicklung ist. Aber sofern, wie dies beim Bewußtsein der Fall ist, diese Qualität zum konstituierenden Merkmal einer neuen Stufe in der natürlichen Entwicklung wird, muß ihr Vorhandensein und ihre Wirkung bis in die letzten Verästelungen dieser Seinsstufe spürbar sein. Es handelt sich bei dieser Erkenntnis um einen Grundsatz jeder, selbst der materialistischen Dialektik, dessen Mißachtung die bizarrsten Inkonsequenzen nach sich zu ziehen pfllegt.

---

<sup>131</sup> MEW Bd. 21, S. 281, und ganz ähnlich S. 298.

Es wird die Aufgabe dieses Kapitels sein, zu zeigen, wie die Anerkennung der Bewußtseinstatsache als eines qualitativ die Stufe des gesellschaftlichen Seins charakterisierenden Faktors in keiner Weise dem dialektisch-materialistischen Standpunkt widerspricht, und daß die Beanspruchung der Bewußtseinsqualität zur Begründung der idealistischen Geschichtsauffassung zwar außerhalb der Dialektik ihre guten Gründe hat, aber nichtsdestoweniger auf einem grundlegenden Irrtum beruht.

Hegel bemerkt einmal, daß es darauf ankomme, die Substanz ebenso als Subjekt aufzufassen, d. h. die Realität als tätigen, in qualitativen Widersprüchen und deren Aufhebung sich selbst setzenden Prozeß zu begreifen, oder was dasselbe ist, als aus der inneren dialektischen Bewegung der Beziehung der Momente zu begreifende Gesetzmäßigkeit. Es ist klar, daß eine solche Forderung, wenn sie an den Anfang gestellt wird, die Historisierung aller Erkenntnisobjekte in sich schließt, d. h. ihre Betrachtung in ihrer Genesis. Auf dieser Grundlage gibt es „das“ Bewußtsein nicht mehr, sondern nur noch die Genesis des Bewußtseins und die aus ihr abzuleitende Wesenheit des Bewußtseins. Über die umwälzende Bedeutung der historisch-genetischen Betrachtungsweise für die Lösung der erkenntnistheoretischen Problematik (im engeren Sinne) haben wir ausführlich gesprochen. Es ist nun an der Zeit, eine andere, aus der Betrachtung des genetischen Zusammenhangs von Sein und Bewußtsein [124] erkennbare Seite aufzuzeigen, und zwar jene, durch die sich der historische Materialismus erkenntnistheoretisch begründet.

Die Einsicht, daß das Bewußtseinsphänomen das Ergebnis eines widerspruchsvollen Entwicklungsganges der Natur ist, und daß seine Seinsweise wesentlich gebunden erscheint an jenen Zustand, den das Leben auf der höchsten Stufe seiner Existenz erreicht hat, an die „Praxis“, erschließt gleichzeitig seine wesenhaft praktische, d. h. einem allgemeinen Seinszusammenhang wesenhaft zugehörige Funktion. Vom Standpunkt der genetischen Betrachtung kann das Bewußtsein und seine Tätigkeit logisch widerspruchslos nicht anders begriffen werden, denn als Funktion eines praktischen Lebensprozesses. Als solche ist sie allerdings grundlegend unterschieden von allen solchen Lebensfunktionen, die einer tieferen Stufe der Entwicklung zugehören, etwa vom Instinkt des Tierreichs. Es würde deshalb nur einen Rückfall in den mechanischen Materialismus bedeuten, wenn man das Bewußtsein auf den Instinkt und vielleicht diesen noch auf mechanische Vorgänge reduzieren wollte, wie dies in der Geschichte der Philosophie tatsächlich der Fall war (Hobbes, teilweise Descartes, einige Materialisten des 18. Jahrhunderts). Die qualitative Eigenart der bewußtseinsbegabten menschlichen Natur bleibt im dialektischen Weltbild völlig unangetastet. Dies sei gegen die ständigen Mißverständnisse unterstrichen.

Aber gerade diese qualitative Besonderheit wird andererseits nur begreifbar, wenn man sie nicht abstrakt, sondern als Besonderheit einer bestimmten Entwicklungsstufe des Lebens, d. h. gleichzeitig als Nichtbesonderheit, als Moment eines allgemeinen Beziehungsanzuges betrachtet. Und diese Stufe ist die gesellschaftliche, auf der die Auseinandersetzung des Lebens mit der Natur – und jedes Leben ist nichts anderes als tätige Auseinandersetzung mit der Natur – die Form einer auf Zwecke gerichteten Tätigkeit annimmt, oder was dasselbe ist, der Arbeit. Die auf der Arbeit beruhende [125] Gesamtheit dieser Tätigkeit heißt Praxis.

Es kann nicht unsere Aufgabe sein, die bei Engels und in der Nachfolge mehrfach dargestellte Entstehungsgeschichte des Menschen zu wiederholen, wobei speziell die Rolle von Arbeit und Werkzeug zu beachten wäre. Was uns hier aber interessieren muß, das ist vor allem die aus dieser Entstehungsgeschichte begreifbare funktionale Gebundenheit des Bewußtseins an die Praxis.

Der praktisch tätige Mensch kann nicht anders gedacht werden, denn als ein mit Hilfe seines Kopfes tätiger, d. h. als bewußtseinsbegabter Mensch. Die Fähigkeit, durch das Bewußtsein hindurch zu agieren, heißt aber nichts anderes als die Fähigkeit, sich bestimmte Ziele zu setzen und auf die Erreichung dieser Ziele hinarbeiten. Darüber schreibt Engels: „Nun aber erweist sich die Entwicklungsgeschichte der Gesellschaft in einem Punkt als wesentlich verschiedenartig von der der Natur. In der Natur sind es ... lauter bewußtlose blinde Agenzien, die aufeinander einwirken ... Dagegen in der Geschichte der Gesellschaft sind die Handelnden lauter mit Bewußtsein begabte, mit Überlegung oder Leidenschaft handelnde, auf bestimmte Zwecke hinarbeitende Menschen; nichts geschieht ohne bewußte Absicht, ohne gewolltes Ziel.“<sup>132</sup>

---

<sup>132</sup> Ebenda, S. 296.

Aber dieses Ziel selbst ist seinerseits durch die augenblicklichen Bedürfnisse und durch die Verhältnisse, in denen sich das Individuum bewegt, bestimmt; die bewußtseinsmäßige Tätigkeit erweist sich als ein Element der Praxis. Zum anderen geht, je entwickelter eine Gesellschaft ist, desto mehr, dem Akt des bewußtseinsmäßigen Setzens von Zielen ein Akt der Überlegung über den Sinn und den Wert dieser Ziele, d. h. über deren Richtigkeit und Übereinstimmung mit den vorgefundenen Gegebenheiten und Bedingungen der eigenen Existenz voraus. Eine solche Überlegung bedeutet so viel wie den Versuch, sich über das eigene Sein Klarheit in Hinsicht auf die zu wählenden Ziele zu verschaffen (was in keiner Weise heißt, daß dem Ergebnis objektive [126] Richtigkeit zukommt). Man kann diesen Akt als einen Akt der Selbsterkenntnis bezeichnen. Denn in ihm wird eine bestimmte Vorstellung über das eigene Sein produziert, das eigene Sein im eigenen Denken zurückgespiegelt, aber keineswegs aus irgendeiner bloßen Neugierde heraus und willkürlich, sondern aus Lebensnotwendigkeit und in einer diesem Sein notwendig entsprechenden Weise.

Wie aus diesen primären Bedingungen sich der ganze widerspruchsvolle, im Gegensatz von subjektiv bewußtem und objektiv unbewußtem Denken sich bewegende ideologische Prozeß entfaltet, wird weiter unten darzulegen sein. Für unseren thematischen Zusammenhang erschließt sich aus dem bisher dargelegten in ausreichendem Maße die Einsicht, daß sofern das Phänomen des Bewußtseins nicht bloß abstrakt, sondern genetisch untersucht wird, insofern sich auch mit unverrückbarer Notwendigkeit die Erkenntnis einstellt, daß die Bewußtseinstätigkeit nur eine innerhalb und durch die Praxis durchgehend bestimmte Funktion darstellt, d. h. daß sie an die allgemeinen Bedingungen der gesellschaftlichen Existenz gebunden ist. Die konkrete Verifizierung dieser Erkenntnis mag dann am geschichtlichen Material selbst vorgenommen werden.

Die aus der Betrachtung der Genesis einsehbare und als Praxis sich äußernde dialektische Einheit von Sein und Bewußtsein präsentiert sich der theoretischen Analyse auf der untersten Stufe des komplizierten strukturellen Zusammenhangs als Einheit von Kausalität und Zwecksetzung. Es geht hierbei nicht etwa um jene mehr oder weniger teleologische Vorstellung von der Bewegung des Kosmos auf einen ihm innewohnenden Endzweck und der passiven Unterordnung der kausalen Verknüpfung unter diesen. Noch bei Vico, dem genialen Begründer der neueren Geschichtsphilosophie, spielt die theologische Zweckidee eine entscheidende Rolle. Der Begründer der Deszendenztheorie Lamarck war von ihr nicht ganz frei, was für seine Zeit noch verständlich war, denn er konnte sich die geordnete Ent-[127]wicklung der Gattungen nicht anders vorstellen, als durch einen geheimnisvollen Zweck geleitet. Aber was soll man sagen, daß selbst in unserer Zeit Naturwissenschaftler so denken, als ob sie im 18. Jahrhundert lebten?

Untersucht man diese Vorstellungsweise näher, so ergibt sich, daß ihr eine unkritische Übertragung von Merkmalen der menschlich-geschichtlichen Welt auf die gesamte Natur zugrunde liegt. In der Menschenwelt hat tatsächlich das Prinzip der Zwecksetzung Geltung. Aber es ist vollkommen mißverständlich, die Zweckgerichtetheit des Handelns über ihren subjektiven Rahmen hinaus auf das objektive, überindividuelle Geschehen zu übertragen. Der Zusammenhang von subjektiver zweckgerichteter Tätigkeit und objektivem Prozeß bildet vielmehr einen Widerspruch in der Weise, daß selbst ihr Aufscheinen als dialektische Einheit im konkreten Ablauf des Geschehens ihre sich widersprechenden Merkmale in keiner Weise aufhebt: sie bilden keine absolute, sondern eine dialektische Einheit, die gerade durch den Widerspruch als solche möglich wird. Wäre das objektive Geschehen im Sinne eines metaphysischen Telos zweckgerichtet, dann wäre der subjektive Zweck nichts als bloßer Abdruck des objektiven, und der Tätigkeitscharakter des gesellschaftlichen Seins verblaßte zu einem passiven Schein, er bliebe faktisch unerklärbar. Es ist das bedeutende an der Dialektik der materialistischen Geschichtsauffassung, daß sie die sich widersprechenden Elemente in ihrer Geltung in keiner Weise beschneidet, ihre Einheit nicht als metaphysisch-absolute, sondern als eben Einheit des Widerspruchs faßt.

Bis hierhin war aber ein weiter Weg zurückzulegen. Es bedeutete gewiß einen gewaltigen Schritt nach vorwärts, daß die bürgerliche Philosophie des 17. und 18. Jahrhunderts gegen die theologische Idee der alles umfassenden Wirkung eines göttlichen Zwecks das Kausalprinzip betonte. Hobbes und Spinoza erklären den Zweck als bloßen subjektiven Schein, der durch die Einbildung der Individuen,

nach frei-[128]gewählten Motiven zu handeln, entsteht. Nach ihrer Anschauung bewegt sich alles, selbst die Menschenwelt, streng und ausschließlich nach dem Prinzip der mechanischen Kausalität. Descartes ist der Meinung, daß nur dasjenige wirkliche Objekt des wissenschaftlichen Interesses sein kann, was als klare Vorstellung faßbar ist, und das ist hinsichtlich der konkreten Vorgänge der Außenwelt nur das, was einen mathematischen formulierbaren mechanischen Vorgang darstellt; die „moralische“ Welt des Menschen, die auf einer anderen Ebene (offenbar der des Zwecks) sich bewegt, entbehrt der Möglichkeit, sich nach klaren (offenbar mathematisch-physikalischen, d. h. kausalen) Prinzipien ordnen zu lassen und ist daher nicht geeignet, Objekt der Wissenschaft zu werden. Haben Hobbes und Spinoza in konsequenter Anwendung der Erkenntnisse der mechanischen Naturwissenschaft auf die Gesellschaft noch den Zweck als bloße Täuschung erklärt, so verwickelt sich der Materialismus des 18. Jahrhunderts, der wegen seiner revolutionären Tendenzen die aktive, d. h. die Wirklichkeit tätig und bewußt verändernde Seite im sozialen Leben nicht negieren konnte, in den folgenden Widerspruch: einerseits behauptete er die Abhängigkeit der Gesellschaft von strengen Gesetzen, andererseits aber gesteht er unvermittelt eine Sphäre freiwilligen Denkens und Handelns neben der Gesetzlichkeit zu. Was in der folgenden subjektivistischen Philosophie Kants und Fichtes als ein unverrückbarer Gegensatz zwischen Natur und Menschenwelt, Kausalität und Zweckgerichtetheit, gesetzlich bestimmtem Müssen und freiwählendem Sollen, Notwendigkeit und Freiheit, blinder Naturhaftigkeit und Sittlichkeit aufschien, war in der alten materialistischen Sozialphilosophie ein unaufgelöster antinomistischer Gegensatz im Gesellschaftlichen selbst geblieben. Plechanow spricht daher mit Recht von den Antinomien dieser Philosophie<sup>133</sup>.

Das Verdienst des (subjektiven) Idealismus, die tätige Seite des Menschen beachtet zu haben, wurde wieder zunichte [129] durch die starre Trennung von naturhaftem Leben und freigesetztem Ideal, d. h. durch die subjektivistische Einseitigkeit, als deren Ergebnis ein völlig unzulänglicher, eben subjektivistischer Begriff der menschlichen Praxis sich einstellte. Vergleicht man damit den Materialismus des 18. Jahrhunderts, so erkennt man, daß er nicht trotz, sondern gerade weil er dem genau entgegengesetzten Standpunkt der Herrschaft mechanischer Gesetze in der Menschenwelt zuneigt, in der gleichen Zerrissenheit der Erscheinungen steckenbleibt, den Gegensatz zwischen Gesetz und Freiheit nicht zu überwinden vermag. Objektives Sein und subjektives Wollen kommen hier ebensowenig zu einer Einheit wie im Subjektivismus Kants und Fichtes. Deshalb erhält in weiterer Folge der materialistische Humanismus, der in der Idee von der harmonischen Entwicklung der menschlichen Persönlichkeit in einer harmonischen Gesellschaft gipfelt, einen ebensolchen träumerisch-utopischen Charakter wie bei den gleichfalls Bewegung und Ziel idealistisch auseinanderreißenden subjektiven Idealisten (besonders Fichte) und allen Utopisten. Marx charakterisiert daher den Standpunkt des alten Materialismus mit folgenden Worten: „Die materialistische Lehre ... kommt daher mit Notwendigkeit dahin, die Gesellschaft in zwei Teile zu sondern, von denen der eine über der Gesellschaft erhaben ist.“<sup>134</sup>

Aber immerhin war der Materialismus des 18. Jahrhunderts eine höchst fortschrittliche Anschauung und fand naturgemäß in der Naturwissenschaft, die bereits auf großartige Erfolge in Physik, Chemie, Astronomie und Medizin hinweisen konnte, und die auf empirischem Wege, d. h. ohne Beihilfe von Gott, Theologie und mystische Spekulation zu ihren Erkenntnissen gekommen war, die beste Stütze. Der große Begründer des ersten geschlossenen nationalökonomischen Systems François Quesnay war nicht zufällig Arzt von Beruf. Indem er die Gesellschaft mit dem Blutkreislauf verglich, entwarf er ein Bild des streng gesetzlichen Kreislaufs des ökonomischen Prozesses.

[130] Die große Schule der Physiokraten, zu der sich so bedeutende Männer wie Turgot und der ältere Mirabeau bekannten, war stolz darauf, die Methode der Naturwissenschaft auf die Gesellschaft in Anwendung gebracht zu haben. Aber auch die übrigen Sozialphilosophen des 18. Jahrhunderts, mochten sie sonst in ihren Ideen weit auseinandergeschieden sein, lehnten sich in dieser oder jener Weise an das mechanische Weltbild an. Hatte schon ein Jahrhundert vorher der strenge naturforschende Empirist Gassendi ein festes Band zwischen seiner Naturanschauung und seiner sich an

<sup>133</sup> Plechanow, G. W., Beiträge zur Geschichte des Materialismus, S. 64/65.

<sup>134</sup> MEW Bd. 3, S. 533, 534.



Epikur anlehndenden Sittenlehre gewoben, und der Naturforscher und Theologe Mersenne die Ansichten der Gottesleugner in einer Weise zu widerlegen unternommen, daß die Atheisten daraus die besten Argumente für sich herausklauben konnten (F. A. Lange), so fanden umgekehrt die Sozialtheoretiker des 18. Jahrhunderts leicht den Weg von ihrer naturwissenschaftlichen Auffassung der Gesellschaft zur Methode der Naturwissenschaft selbst. Viele von ihnen beschäftigten sich mit naturwissenschaftlichen Problemen, vornehmlich der Physik, wie z. B. Voltaire und Rousseau und selbstverständlich die Materialisten. Sie trieben aber die Anlehnung an die Naturwissenschaft so weit, daß sie direkt außermenschliche Faktoren wie Naturbedingungen oder Vorgänge der Atomistik für das individuelle und gesellschaftliche Sein des Menschen als bestimmend ansahen. Montesquieu ist ein Beispiel für das eine: Klima und Geographie erschienen ihm als die Faktoren, durch deren Einfluß die Entwicklungsgesetze der Gesellschaft geformt werden. Ein Beispiel für den Versuch, die Atomtheorie auf den Menschen anzuwenden, ist der nach Frankreich eingewanderte Materialist Holbach, dessen sozialphilosophisches Hauptwerk den bezeichnenden Titel trägt „Système de la Nature“. Plechanow hat seine Ansichten ausführlich analysiert. Nach Holbach ist der Mensch ein rein physisches, man möchte fast sagen physikalisches Wesen. Die menschliche Handlungsweise und die menschliche Moral können von der Medizin [131] und der Physiologie her erklärt werden. Letzten Endes sind es nur Atome und Moleküle, die den Verlauf der historischen Ereignisse bestimmen. Ein Sandkorn in der Blase Cromwells hätte vielleicht das Gesicht der Welt verändert. Konsequenterweise entwickelt Holbach seine Ansichten dahin weiter, daß wie die Zusammensetzung der Atome den Menschen in seiner konkreten Gestalt erzeugt, so ist das menschliche Individuum selbst wiederum nur so ein Atom, aus dem sich die Gesellschaft zusammensetzt.

Eine ungeheure Leidenschaft, alles naturgemäß und nach dem Vorbilde der Mechanik zu betrachten, hatte die fortschrittliche Philosophie des 18. Jahrhunderts erfaßt. Descartes hatte noch nicht gewagt, den Menschen als eine Maschine aufzufassen; er ist deshalb dabei stehengeblieben, nur im Tiere eine komplizierte Maschine zu erblicken. Lamettrie wagt den entscheidenden Schritt. Schon im Titel seines Hauptwerkes „L’homme machine“ ist seine Ansicht festgelegt. Aber Descartes hatte bekanntlich den Sitz der Seele in die Zirbeldrüse verlegt und damit seinem Menschenbegriff eine materialistische Note verliehen. Man muß sich die Wirkung, die Descartes, Galilei und Newton auf die Geister ausübten, ähnlich vorstellen, wie ein Jahrhundert später die Wirkung der Entdeckung Darwins auf das große Publikum und auf die Gelehrtenwelt: alles versuchte, das Prinzip des „Kampfs ums Dasein“ auf die Gesellschaft zu übertragen.

So revolutionär diese Denkweise gewesen sein mochte, im wissenschaftlichen Ergebnis hat die Sozialphilosophie des 18. Jahrhunderts völlig versagt. Selbst Helvétius, der eine weniger naive Auffassung von der sozialen Gesetzmäßigkeit hat, verwickelt sich in schwere Widersprüche. Helvétius geht bereits in genialer Weise über die Grenzen hinaus, die den meisten anderen Materialisten seiner Zeit gesetzt sind, und die Plechanow als im „metaphysischen Charakter des Materialismus seiner Zeit“<sup>135</sup> liegend erkennt.

Das Bedeutsame an der Auffassung, die Helvétius vertritt, [132] besteht darin, daß er die Wurzel der gesellschaftlichen Gesetze nicht in außergesellschaftlichen (klimatischen, physikalischen oder physiologischen) Faktoren sucht, sondern bereits in der Sphäre des gesellschaftlichen Geschehens selbst. Helvétius erblickt im sozialen Milieu, ja teilweise sogar schon in den ökonomischen Beziehungen die Grundlage für das gesellschaftliche Geschehen. Die Völker haben, lehrt er, in der gleichen Lage den gleichen Geist und die gleichen Leidenschaften. Deshalb findet man bei den Indianern die gleichen Sitten wie bei den alten Germanen. Der Charakter des ackerbautreibenden Volkes unterscheidet sich notwendig vom Charakter eines Nomadenvolkes. Überdies weiß Helvétius schon einiges darüber zu erzählen, daß jede Gesellschaft in verschiedene soziale Gruppen zerfällt, wodurch sich die Interessen und die Ideen der ihnen angehörenden Individuen verschieden gestalten. Fast glaubt man einen Vertreter des historischen Materialismus vor sich zu haben. Aber in diesem „fast“ liegt eben der große Unterschied. Indem nämlich Helvétius, ganz den Intentionen seiner Zeit folgend, die soziale Gesetzlichkeit so faßt, daß die tätige Seite in ihr zum passiven Objekt des Prozesses

<sup>135</sup> Plechanow, G. W., Beiträge zur Geschichte des Materialismus, S. 99.

herabsinkt, nur zum Schein existiert, verwickelt er sich in den gleichen Widerspruch wie der subjektive Idealismus, die nicht zu negierende tätige Seite von der gesetzlichen völlig zu trennen und ihr eine eigene Wirkungssphäre, vornehmlich im Reiche des Gedankens zuzugestehen. Er begeht die Ungereimtheit, alle Ideen, die dem Reiche der „Vernunft“, der Philosophie und dem sogenannten – im Denken des 18. Jahrhunderts eine große Rolle spielenden – „wohlmeinenden Interesse“ angehören, von der sozialen Bedingtheit auszunehmen und ihnen völlige Freiheit zuzugestehen.

Im genialen Utopismus wirkt der gleiche Widerspruch noch nach in derselben Form der starren Entgegensetzung von Wirklichkeit und Ideal, wobei für das praktische Bedürfnis dieser Widerspruch scheinhaft überwunden wird durch die naive Erwartung, daß sich die Wirklichkeit dem Ideal unter-[133]werfen werde. „Die Traumlaterne scheint bei abstrakten Utopisten in einen leeren Raum, das Gegebene hat sich der Idee zu fügen“, bemerkt treffend Ernst Bloch.<sup>136</sup>

Auf diesem philosophischen Hintergrunde hebt sich mit monumentaler Genialität der Versuch Hegels ab, Kausalität und Zwecksetzung in einen dialektischen Zusammenhang zu bringen. Georg Lukács hat in seinem „Jungen Hegel“ die Leistung Hegels scharfsinnig herausgearbeitet. Natürlich enthält Hegels Standpunkt noch viel Unvollkommenes, und die richtigen Ansätze stecken in einer dicken Schale idealistischer Entstellungen. Erst die Säuberung, „Umstülpung“ und Neugestaltung hat die Lösung gebracht.

Wir haben erkannt, daß das Begreifen der Wesenheit der Bewußtseinsfunktion gebunden ist an die Erforschung ihrer Genesis. Somit ist aber auch erkannt, daß jede einzelne Seite des Bewußtseins nur in Verfolgung ihres genetischen Ursprungs begreifbar ist. Fragen wir also nach dem Charakter der allgemeinen Beziehung von Kausalität und Zweckgerichtetheit im gesellschaftlichen Prozeß, so sind wir zunächst genötigt, den genetischen Ursprung dieser Beziehung aufzudecken, oder was auf dasselbe herauskommt, den Blick auf die zeitlich früheste und damit funktionell primärste ihrer Formen zu richten.

Gehen wir daher auf die in der Verfolgung der Genesis letzten Elemente des menschlichen Seins zurück. Wie dem Tiere bietet auch dem Menschen die Natur die Mittel zur Erhaltung des Lebens. Aber während das Tier in instinktmäßiger Passivität, d. h. passiv Nervenreizen folgend, sich diese Mittel aneignet, bedarf der Mensch, um zum Ziel zu gelangen, der durch das Bewußtsein hindurchgehenden Reaktion, der Vermittlung seines denkenden Kopfes. Diese Vermittlung besteht in dem vorangehenden Sichbewußtwerden über den zu vollziehenden Akt und in der daraus notwendig erfließenden Ausrichtung des Denkens auf ein Ziel. Dazu äußert sich Marx im „Kapital“ in folgender Weise: „Was aber von vornherein den schlechtesten Bau-[134]meister vor der besten Biene auszeichnet, ist, daß er die Zelle in seinem Kopfe gebaut hat, bevor er sie in Wachs baut. Am Ende des Arbeitsprozesses kommt ein Resultat heraus, das beim Beginn desselben schon in der Vorstellung des Arbeiters, also schon ideell vorhanden war. Nicht daß er nur eine Formveränderung des Natürlichen bewirkt; er verwirklicht im Natürlichen zugleich seinen Zweck“<sup>137</sup>. Die tätige Verwirklichung des vorschwebenden praktischen Ziels ist aber die Arbeit. Das Tier kennt keinen Zweck und daher auch keine Arbeit. Aber wie die Setzung von Zielen nicht willkürlich vor sich geht, sondern abhängig von den Naturobjekten, also kausal bestimmt ist, so auch die Arbeit. Erstens muß sich die Arbeit nach den Arbeitsobjekten richten, zweitens nach den Hilfsmitteln, mit denen sie die Naturgegenstände zu ihren Objekten macht und umformt, den Werkzeugen. Schon an diesem Punkte der Beziehung von Natur und Mensch ist die Einheit des Widerspruchs zwischen Kausalität und Zweckansetzung deutlich greifbar. Aber so wahr es ist, daß damit eine entscheidende dialektische Erkenntnis gewonnen ist, so falsch wäre es, bei diesem Punkte stehenzubleiben. Das Stehenbleiben bei den gegenständlichen Bedingungen als dem letzten bestimmenden Faktor bedeutet, so oft ein solcher Standpunkt heute noch angetroffen werden mag, einen Rückfall in den mechanistischen Materialismus. Die gegenständlichen Bedingungen stellen einen mehr oder weniger konstanten Faktor dar, aus dem sich die gesellschaftliche Dynamik nicht ableiten läßt. Wir denken hierbei an die äußeren Naturbedingungen. Die Werkzeuge

<sup>136</sup> Bloch, E., Freiheit und Ordnung, 1947, S. 150.

<sup>137</sup> MEW Bd. 23, S. 193.

sind zunächst selbst Produkt menschlicher Tätigkeit und ein Element einer von Menschen selbst geschaffenen Welt von Bedingungen.

Es gehört zu den wichtigsten Entdeckungen der marxistischen Gesellschaftslehre, daß die ökonomische Gesetzmäßigkeit nirgends den Rahmen der gesellschaftlichen Verhältnisse selbst überschreitet. Deshalb löst Marx die dem Schein nach dinghaft bestimmten Verhältnisse in rein [135] gesellschaftliche Verhältnisse auf, indem er sie als kategoriale Phänomene der Verdinglichung nachweist (Geld, Maschine, Kapital, Ware, Wert). Aber gleichzeitig bleibt die Dinggebundenheit insofern bestehen, als alle ökonomischen Beziehungen eben nur aus der Form der notwendigen Orientierung jeder ökonomischen Tätigkeit der Menschen auf Naturgegenstände begreifbar ist. Was jedoch die Vulgarsoziologie übersieht, das ist, daß sich die zur Aneignung der Naturgegenstände des Werkzeugs bedienende Arbeit nur insofern den spezifischen Eigenschaften der in der Natur vorgefundenen Gegenstände unterwirft, als dies eine bestimmte Entwicklungshöhe der Gesellschaft zuläßt, und diese bestimmt sich bekanntlich nicht durch Naturgegenstände, sondern durch die „[i]n der gesellschaftlichen Produktion ihres Lebens“ von den Menschen eingegangenen Verhältnisse, die ihrerseits „einer bestimmten Entwicklungsstufe ihrer materiellen Produktivkräfte entsprechen“<sup>138</sup>. Und da die Abfolge der „Stufen“ der Produktivkräfte, ihre Entwicklung, nur zu begreifen ist als die Entwicklung der Anwendungsweise von Naturkräften in der Produktion (unter gegebenen Produktionsverhältnissen, zu denen dann die auf diese Weise höherentwickelten Produktivkräfte in Widerspruch geraten), so ist auch hier an keinem einzigen Punkte der Rahmen des Gesellschaftlich-Tätigen überschritten. Unter der Entwicklung der Produktivkräfte ist, allgemeiner ausgedrückt, nichts anderes zu verstehen, als die von Menschen selbst vollzogene Entwicklung der Produktionsinstrumente, d. h. der Werkzeuge im weiteren Sinne, einschließlich der organisch zu ihnen gehörigen Faktoren wie Mensch und Arbeitserfahrung. Marx, der statt Produktionsinstrumente „Arbeitsmittel“ sagt, schreibt daher, die tätige Seite in der Beziehung von Mensch und Natur unterstreichend: Der Arbeiter „benutzt die mechanischen, physikalischen, chemischen Eigenschaften der Dinge, um sie als Machtmittel auf andre Dinge, seinem Zweck gemäß, wirken zu lassen“<sup>139</sup>.

[136] In diesem Prozeß ist die Natur mit ihrem Reichtum die allgemeine Voraussetzung und das Objekt der menschlichen Tätigkeit, jedoch keinesfalls umgekehrt. Die Natur ist nur, sagt Marx, „der allgemeine Gegenstand der menschlichen Arbeit“, wobei er diese Bezeichnung selbst unterstreicht<sup>140</sup>. Mit welcher Konsequenz Marx den Naturgegenstand als Objekt der Tätigkeit dieser selbst gegenüber zurücktreten läßt, erkennt man besonders deutlich an dem Satz: „Nicht was gemacht wird, sondern wie, mit welchen Arbeitsmitteln gemacht wird, unterscheidet die ökonomischen Epochen.“<sup>141</sup> Will man also einen letzten Faktor ausfindig machen in der Verfolgung der genetischen Wurzel der „ökonomischen Verhältnisse“, so erkennt man ihn in der auf die Aneignung der Naturgegenstände gerichteten Tätigkeit, in der Arbeit. „Im Arbeitsprozeß bewirkt also die Tätigkeit des Menschen durch das Arbeitsmittel eine von vornherein bezweckte Veränderung des Arbeitsgegenstandes.“<sup>142</sup> Nicht umgekehrt! Und die Erde bildet hierbei das passive Objekt, die gegenständliche Voraussetzung, „das allgemeine Arbeitsmittel“, „denn sie gibt dem Arbeiter den locus standi (Standort) und seinem (Arbeits- d. V.) Prozeß den Wirkungsraum (field of employment)“<sup>143</sup>.

So allgemein gefaßt, ist der Begriff der Arbeit aber noch eine leere Abstraktion. Denn Arbeit gibt es nur als gesellschaftliche Arbeit. Ist auch die Arbeit „zunächst ein Prozeß zwischen Mensch und Natur, ein Prozeß, worin der Mensch seinen [eigenen] Stoffwechsel mit der Natur durch seine eigne Tat vermittelt, regelt und kontrolliert“, und entwickelt der Mensch in der Arbeit die in der Natur „schlummernden Potenzen und unterwirft das Spiel ihrer Kräfte seiner eignen Botmäßigkeit“<sup>144</sup>, so ist diese

<sup>138</sup> MEW Bd. 13, S. 8.

<sup>139</sup> MEW Bd. 23, S. 194.

<sup>140</sup> Ebenda, S. 193.

<sup>141</sup> Ebenda, S. 195.

<sup>142</sup> Ebenda.

<sup>143</sup> Ebenda.

<sup>144</sup> Ebenda, S. 192.

„seine eigne Tat“ doch nur möglich als gesellschaftliche Tat, denn der Mensch ist ein vergesellschaftetes Wesen, d. h. ein Wesen, „das nur in der Gesellschaft sich vereinzeln kann“<sup>145</sup>. Welches ist aber das Prinzip, das diesen Zustand der Verge-[137]sellschaftung erzeugt, durch das der Mensch in eine notwendige und unauflösbare Beziehung zum Mitmenschen gerät? Wiederum die Arbeit. Da das Tier nicht arbeitet, ist es zutreffend, wenn in der „Deutschen Ideologie“ gesagt wird: „Für das Tier existiert sein Verhältnis zu andern nicht als Verhältnis.“<sup>146</sup>

Arbeit und Gesellschaft stehen also in einer dialektisch-funktionalen Wechselbeziehung zueinander. Diese Einsicht wirft ein verändertes Licht auf die Frage nach der Beziehung von zweckgerichteter Tätigkeit und kausaler Gebundenheit. Konnten wir auch mit einem gewissen Recht behaupten, daß die Arbeit abhängt von den Naturobjekten, also schon hierin eine kausale Abhängigkeit zeigt, so erweist sich nunmehr diese Bestimmung, sofern sie als für sich Bestehendes genommen wird, als eine höchst einseitige und eben wegen dieser Einseitigkeit auch unrichtige. Denn die Form der kausalen Gebundenheit des Arbeitsprozesses an die Eigenschaften der Naturgegenstände ist keine durch die einmalige Form der Naturgegenstände selbst bestimmte und starre, sondern eine im stärksten Maße veränderliche: ein und derselbe Naturgegenstand mit ganz bestimmten und unveränderlichen Eigenschaften kann je nach der Entwicklungshöhe der gesellschaftlichen Anwendungsweise der Produktivkräfte auf die vielfältigste Weise Objekt der Arbeit werden. Die kausale Bedingtheit der Arbeit durch den Gegenstand ist nicht zu leugnen, aber die konkrete Form dieser Kausalität bestimmt nicht in metaphysischer Selbständigkeit der Gegenstand, sondern die innere gesetzliche Bewegung der Gesellschaft, die die wirkliche Basis für den ganzen Prozeß der Wechselwirkung zwischen Natur und Mensch bildet.

Die Art und Weise, wie der Mensch in der Arbeit die Naturgegenstände und Naturkräfte verwendet, enthält einen dialektischen Widerspruch. Das hat schon Hegel bemerkt, wie Lukács zeigt. Das was in der Arbeit herauskommt, ist „zugleich neu und nicht neu“<sup>147</sup>. Einerseits kann der [138] Mensch zum Wesen der Naturkräfte nichts hinzufügen; ihre Gesetzmäßigkeit bleibt immer dieselbe. Andererseits ist es gerade wiederum die menschliche Zwecksetzung, die den Naturgegenständen eine neue Bestimmung gibt, „diesen Gesetzmäßigkeiten neue, bisher unbekannte oder nur zufällig auftretende Wirkungsmöglichkeiten“ entlockt<sup>148</sup>. Aber gerade diese dynamische Seite ist es, die in den gesellschaftlichen Prozeß eingeht, die starre Gegenständlichkeit der Natur – natürlich ist diese „Starrheit“ nur relativ, nur im Vergleich zur gesellschaftlichen Dynamik eine solche – „aufhebt“ und in Fluß bringt.

Und damit verhält es sich nicht zufällig so; die Einbeziehung und Vergesellschaftung der Naturobjekte ist nicht ein willkürliches Ergebnis eines unberechenbaren Glücksspiels der Natur, sondern ein notwendiges Ergebnis der sprunghaften Herausbildung einer neuen Qualität, des Bewußtseins, als dem durchgehenden Existenzmerkmal einer neuen Stufe der Naturentwicklung, der „mit Bewußtsein begabten“ Menschenwelt. Die Entwicklung dieser Qualität ist eine Funktion der sprunghaft aus dem Tierischen sich herausentwickelnden neuen Verhaltensweise der Individuen gegenüber der Natur, der Arbeit. Aber einmal vorhanden, so ist wie auf jeder Stufe auch hier die am höchsten entwickelte Qualität die alles durchdringende, so daß die dieser Stufe eigene Gesetzlichkeit wesentlich geformt erscheint durch die Wirkungsweise dieser Qualität. Für das durch die Qualität des Instinkts hindurchgehende Lebens- und Entwicklungsgesetz der Tiergattung sind die mechanischen Gesetze ebensowenig bedeutsam wie die stets auf uns wirkende Anziehungskraft der Erde, auf der das Fallgesetz beruht, für das Gesetz des tendenziellen Falls der Profitrate; wie dort die Gesetze der Instinktwelt, so sind sie hier Gesetze der Bewußtseinswelt und können weder untereinander noch zur physikalischen Gesetzmäßigkeit in eine Beziehung gebracht werden. Was wir die Einheitlichkeit der Gesetzmäßigkeit einer Naturstufe nennen, jene zunächst [139] erstaunliche Erscheinung, daß die für eine bestimmte Stufe geltenden Gesetze untereinander ein geschlossenes, nach einem bestimmten Prinzip geordnetes System bilden, erklärt sich aus der Verwurzelung aller dieser Gesetze in einer diese Stufe durchgehend

<sup>145</sup> MEW Bd. 13, S. 616.

<sup>146</sup> MEW Bd. 3, S. 30.

<sup>147</sup> Lukács, G., *Der junge Hegel*, Zürich 1948, S. 439–441.

<sup>148</sup> Ebenda, S. 429.

durchziehenden Qualität. Die angesichts der gesetzmäßigen Einheit einer Stufe sich aufdrängende Frage nach der Möglichkeit der Einheit der an sich widerspruchsvollen Erscheinungen dieser Stufe findet hierin ihre natürliche Erklärung.

Von dieser erkenntnistheoretischen Einsicht ausgehend ist es (nun einmal) nicht abzustreiten, daß die das gesellschaftliche Leben von allen übrigen Seinsstufen unterscheidende und es als eigene Stufe konstituierende Qualität das Bewußtsein ist. Das bedeutet aber, daß es keine einzige Seite des gesellschaftlichen Lebens geben kann, keine Beziehung und keine Tätigkeit, die nicht durch das Bewußtsein hindurch („hindurch“!) sich gestaltet. Und wo aus dem Mißverständnis heraus, daß ein solcher Standpunkt in letzter Konsequenz zum Rückfall in den Idealismus führen müsse, die Rolle der Naturbedingungen in undialektischer und ungebührlicher Weise hervorgehoben wird, da feiert der vulgärmaterialistische Mechanismus seine leichterrungenen Triumphe. Aber die Befürchtungen sind völlig unbegründet. Der Hinweis auf die durchgehende Funktionalität des Bewußtseins innerhalb der gesellschaftlichen Ganzheit ist sogar sehr gut zu vereinen mit einem strengen und kompromißlosen Materialismus. Der „materialistische“ Charakter dieser Auffassung liegt eben darin, daß die tätige, auf Ziele ausgerichtete Seite im gesellschaftlichen Prozeß ungeachtet der Unterstreichung ihrer wichtigen Rolle im dialektischen Zusammenhang als letzten Endes abhängig und wesentlich bestimmt von den aus dieser Tätigkeit erfließenden objektiven gesellschaftlichen Bedingungen erkannt wird. Wir werden darüber noch ausführlich sprechen. So besehen erscheint der gesellschaftliche Prozeß im Gegensatz zur Anschauung des alten Materialismus, der die tätige Seite als bloßen [140] Schein oder als außerhalb der Gesetze stehend und in eine rein gedankliche Sphäre gedrängt vorstellte, in seiner Gesamtheit als durch das Bewußtsein hindurchgehende Praxis, in der sowohl die subjektive wie die objektive Seite des Prozesses identisch sind, oder philosophisch ausgedrückt, als Subjekt-Objekt-Beziehung.

Die Subjekt-Objekt-Beziehung als dasjenige dialektische Prinzip des gesellschaftlichen Prozesses, in dem alle Momente sich zur dialektischen Ganzheit zusammenfassen, kann nur richtig verstanden werden als eine Beziehung, in der die subjektive Tätigkeit ebenso Bedingung für das Entstehen der objektiv-gesetzlichen Gegebenheiten ist, wie auch umgekehrt die objektive Gesetzlichkeit Bedingung für die subjektive Tätigkeit. Die Schwierigkeit ist nicht, die Subjekt-Objekt-Beziehung empirisch festzustellen und zu beschreiben; sie liegt vielmehr darin, zu erklären und zu verstehen, warum gesellschaftliches Sein und diese Beziehung zusammenfallen, d. h. ein und dasselbe ausdrücken, und weshalb alle Momente des gesellschaftlichen Prozesses nur Momente einer solchen Subjekt-Objekt-Beziehung darstellen können.

Um diesen Punkt zu klären, sind wir genötigt, nochmals auf die Frage nach der Beziehung zwischen Mensch und Natur zurückzukommen. Wir haben gesehen, daß selbst der kleinste Baustein in dieser wie überhaupt in der Gesamtheit der gesellschaftlichen Beziehungen immer nur Tätigkeit und zwar gesellschaftliche Tätigkeit sein kann. Viel Verwirrung hat die unzulängliche gedankliche Bewältigung des Umstandes gestiftet, daß die allgemeinen Naturbedingungen sich hemmend oder fördernd auf die gesellschaftliche Entwicklung auswirken können; man hat daraus geschlossen, daß die letzte nicht weiter ableitbare Gegebenheit die Gegenständlichkeit der Natur ist. Man hat dabei aber übersehen, daß die notwendig auf die Naturobjekte gerichtete Tätigkeit immer so geartet ist, daß sie die Naturgegenstände in ihre eigene Sphäre einbezieht und niemals umgekehrt, [141] wie wir bereits darlegten.

Abstrakt besehen, scheint die natürliche Gegenstandswelt sich die Tätigkeit zu unterwerfen. Dieser Schein entsteht dadurch, daß der Mensch nur das zum Objekt seiner Tätigkeit machen kann, was er vorfindet, und das, was er vorfindet, ist naturgemäß in seiner qualitativen Gesetzlichkeit unveränderlich. Aber dieser Schein schwindet, sobald wir nach den Bewegungsgesetzen der Gesellschaft fragen, d. h. unsere Aufmerksamkeit von der metaphysisch aus der gesellschaftlichen Gesamtbeziehung herausgerissenen Einzelbeziehung zwischen Individuum und Natur weg und auf den ganzen Prozeß lenken. Bei dieser Veränderung unseres theoretischen Gesichtswinkels drängt sich sofort die Tatsache auf, daß trotz aller Gebundenheit des Menschen an die natürlichen Bedingungen und unter der Voraussetzung, daß überhaupt der entsprechende natürliche Bewegungsraum vorhanden ist (was z. B. in der Wüste nur sehr beschränkt der Fall ist), die innere Gesetzlichkeit dieses Prozesses sich sowohl gegen die Einmaligkeit und Starrheit der Natur wie gegen die verschiedenen örtlichen Besonderheiten

durchsetzt. Die Entwicklung des Kapitalismus in England folgt den gleichen immanenten Gesetzen wie in der Schweiz. „So kann von einer Naturbasis des Mehrwerts gesprochen werden, aber nur in dem ganz allgemeinen Sinn, daß kein absolutes Naturhindernis den einen abhält, die zu seiner eignen Existenz nötige Arbeit von sich selbst ab- und andern aufzuwalzen“, schreibt Marx<sup>149</sup>. Und weiter: „Die Gunst der Naturbedingungen liefert immer nur die Möglichkeit, niemals die Wirklichkeit der Mehrarbeit“<sup>150</sup>. Die hier von Marx getroffene Unterscheidung zwischen Möglichkeit und Wirklichkeit löst das ganze Geheimnis, das um das Verhältnis von Gesellschaft und Natur schwebt. Die Wirklichkeit besteht in der tätigen, d. h. durch den Kopf hindurchgehenden und daher zweckgerichteten Ausnützung der natürlichen Möglichkeit, die schon im durchschnittlichen Zustande unendlich und unerschöpflich ist, und deren Verwirklichung [142] deshalb wesentlich nicht abhängt vom Charakter der Gegenständlichkeit selbst, sondern von der dem gesellschaftlichen Prozeß immanenten Gesetzmäßigkeit. Nicht etwa das Vorhandensein einer Naturkraft an sich, sondern „[d]ie Notwendigkeit, eine Naturkraft gesellschaftlich zu kontrollieren, damit hauszuhalten, sie durch Werke von Menschenhand auf großem Maßstab erst anzueignen oder zu zähmen, spielt die entscheidendste Rolle in der Geschichte der Industrie.“<sup>151</sup> Die sogenannten „ökonomischen Bedingungen“ sind die aus der, im Dienste der materiellen Bedürfnisbefriedigung getätigten Arbeit, aus der „Produktion und Reproduktion des unmittelbaren Leben“<sup>152</sup> erfließenden gesellschaftlichen Verhältnisse. Was Proudhon „nicht begriffen hat“, sagt Marx, „ist, daß die bestimmten sozialen Verhältnisse ebensogut Produkte der Menschen sind, wie Tuch, Leinen etc.“<sup>153</sup>

Aber gleichzeitig gehen diese Verhältnisse ihrerseits historisch-konkret einer bestimmten Form der Tätigkeit insofern jeweils voraus, als die Tätigkeit, aus deren Schoß sie entsprungen, selbst nur unter bestimmten vorangehenden Verhältnissen möglich war. In der „Deutschen Ideologie“ wird diese Beziehung klar umschrieben: „Diese (materialistische) Geschichtsauffassung“ „zeigt, daß ... auf jeder Stufe ein materielles Resultat, eine Summe von Produktionskräften, ein historisch geschaffenes Verhältnis von Natur und der Individuen zueinander sich vorfindet, die jeder Generation von ihrer Vorgängerin überliefert wird, eine Masse von Produktivkräften, Kapitalien und Umständen, die zwar einerseits von der neuen Generation modifiziert wird, ihr aber auch andererseits ihre eignen Lebensbedingungen vorschreibt und ihr eine bestimmte Entwicklung, einen speziellen Charakter gibt – daß also die Umstände ebensosehr die Menschen, wie die Menschen die Umstände machen.“<sup>154</sup>

Marx unterstreicht die innerlich geschlossene, weil auf einem einheitlichen Prinzip beruhende und daher ein orga-[143]nisches Ganzes darstellende gesellschaftliche Naturstufe nicht nur allgemein, so z. B. wenn er im „Elend der Philosophie“ sagt: „Die Produktionsverhältnisse jeder Gesellschaft bilden ein Ganzes“ ... „in dem alle Beziehungen gleichzeitig existieren und einander stützen“<sup>155</sup>. Er konkretisiert seinen Standpunkt noch schärfer, wenn er ausdrücklich die Unübersteigbarkeit der Grenzen des Gesellschaftlich-Tätigen, der Selbstproduktion des Prozesses betont. So spricht er mehrfach davon, daß die Beziehung zwischen Natur und Mensch sich nur innerhalb der Grenzen des gesellschaftlichen Geschehens abspielen kann: „In der Produktion beziehen sich die Menschen nicht allein auf die Natur. Sie produzieren nur, indem sie auf eine bestimmte Weise zusammenwirken und ihre Tätigkeit gegeneinander austauschen. Um zu produzieren, treten sie in bestimmte Beziehungen und Verhältnisse zueinander, und nur innerhalb dieser gesellschaftlichen Beziehungen findet ihre Beziehung zur Natur, findet die Produktion statt.“<sup>156</sup> Daß diese Formulierung nicht zufällig ist, zeigt ihre Wiederholung: „Alle Produktion ist Aneignung der Natur von seiten des Individuums innerhalb und vermittels einer bestimmten Gesellschaftsform.“<sup>157</sup>

<sup>149</sup> MEW Bd. 23, S. 534.

<sup>150</sup> Ebenda, S. 537.

<sup>151</sup> Ebenda.

<sup>152</sup> MEW Bd. 21, S. 27.

<sup>153</sup> MEW Bd. 4, S. 130.

<sup>154</sup> MEW Bd. 3, S. 37, 38.

<sup>155</sup> MEW Bd. 4, S. 130, 131.

<sup>156</sup> MEW Bd. 6, S. 407.

<sup>157</sup> MEW Bd. 13, S. 619.

Wir haben das Problem der Beziehung von Natur und Gesellschaft so ausführlich besprochen, um den zumeist in einer mißverständlichen Lösung dieses Problems wurzelnden Entstellungen des historischen Materialismus rechtzeitig entgegenzutreten. Die mechanistische Mißdeutung hat eine aus der Opposition geborene idealistische nach sich gezogen. So konnte ein sonst guter Kenner des Marxismus folgende irrtümliche Formulierung sich gestatten: „Nicht die Vorherrschaft der ökonomischen Methode in der Geschichtserklärung unterscheidet entscheidend den Marxismus von der bürgerlichen Wissenschaft, sondern der Gesichtspunkt der Totalität.“<sup>158</sup> Das ist vor fast drei Jahrzehnten geschrieben, aber als Beispiel für ein idealistisches Abgleiten der Erwähnung wert. Der Irrtum dieses Stand-[144]punktes liegt in der Nichtbeachtung der Tatsache, daß das Begreifen der Geschichte als einen dialektisch identischen und einem einheitlichen Gesetz folgenden Prozeß, als „Totalität“, nur möglich ist, weil in der Selbstbewegung dieser Totalität die „ökonomischen“ Bedingungen (wie wir sie interpretiert haben) den alle anderen Momente bestimmenden und vereinheitlichenden Faktor ausmachen, den Faktor, der die Totalität erzeugt. Diese Ansicht akzeptieren heißt aber nicht, sich in einen endlosen empiristischen, bloß mit Beispielen operierenden Streit darüber einzulassen, ob dem ökonomischen oder dem ideologischen Faktor die Priorität gebührt; ein solcher Streit ist auch auf rein empiristischem Wege schwer entscheidbar, weil jede Partei, wie die alltägliche Erfahrung lehrt, sich bemüht, so viel „Beweise“ für ihr Recht als nur möglich beizubringen, was ihr, da es nichts geduldigeres gibt als die Geschichte, bei einiger Geschicklichkeit auch gelingt. Es kommt vielmehr vor allem, d. h. bevor diese Ansicht durch das Tatsachenmaterial verifiziert wird, darauf an, die Priorität des Ökonomischen erkenntnistheoretisch aus dem Wesenscharakter des Gesellschaftlichen und als unbedingte Notwendigkeit zu erweisen. Deshalb übt auch Lenin Kritik an der Gewohnheit, das Wesen der Dialektik an bloßen Beispielen zu demonstrieren, was seiner Meinung nach nur zum Zwecke der Popularisierung, nur „aus Gründen der Gemeinverständlichkeit“ zulässig ist<sup>159</sup>.

Der Nachweis der notwendigen Abhängigkeit der geistigen Erscheinungen von den gesellschaftlichen Bedingungen läßt sich einseitig deskriptiv nicht ausreichend führen, sondern nur bestätigen. Er läßt sich vielmehr nur führen auf dem Wege der Aufdeckung der genetischen Wurzel des Menschen, oder genauer, der ihn „erzeugenden“ Faktoren, so in erster Linie der ihn vom Tiere wesentlich unterscheidenden Faktoren wie Arbeit und Bewußtsein. Von da erst kann die Untersuchung weitergehen zur konkreten Darstellung des historischen Seins des Bewußtseins, seiner Inhalte und For-[145]men. Eine solche von der Genesis ausgehende und deshalb, wie wir in früheren Abschnitten gezeigt haben, allein richtigen Untersuchung führt zwangsläufig dahin, die menschliche Tätigkeit und ihr Zusammenfallen mit der gesetzlichen Veränderung der Umstände als „*umwälzende Praxis*“<sup>160</sup> einzusehen. Das heißt aber nichts anderes, als die ideelle Seite des Prozesses, den geistigen Faktor in seiner Bestimmtheit und Abhängigkeit von den gesellschaftlichen Bedingungen innerhalb dieser praktischen Selbsterzeugung der Gesellschaft zu begreifen. Oder dieselbe Erkenntnis konkret formuliert: Da die auf die Aneignung und Veränderung von Naturgegenständen im Dienste des Lebens gerichtete Arbeit, wie die Analyse der Genesis des Menschengeschlechts zeigt, die Menschwerdung des Menschen einleitet, an seinem Beginn steht, so kann das Denken nur als ein abhängiges Element der Arbeit und der Praxis, nur als ihr Mittel richtig verstanden werden. Die Komplizierung der gesellschaftlichen Beziehungen durch die Höherentwicklung der Gesellschaft kann nichts an diesem Prinzip ändern. Gerade die Herausarbeitung der konkreten Beziehung von Sein und Bewußtsein im Begriff der Praxis begründet jenen echten und nicht bloß leeren, der Realität wirklich adäquaten Begriff der gesellschaftlichen Totalität, der im historischen Materialismus eine so große Rolle spielt. Aber eben weil der historische Materialismus zeigt, wie Einheit des Entgegengesetzten, in unserem Falle von Sein und Bewußtsein, praktisch möglich ist, und damit beweist, daß die Gesellschaft ein alle ihre gegensätzlichen Momente dialektisch vermittelndes Beziehungsganzes darstellt, ist andererseits eine einseitige Überbetonung des „ökonomischen Faktors“ ebenso falsch wie die im obigen Zitat zum Ausdruck kommende Überbetonung der Totalität auf Kosten des ökonomischen Faktors.

<sup>158</sup> Georg Lukács, *Geschichte und Klassenbewußtsein*, 1923, S. 39.

<sup>159</sup> LW Bd. 38, S. 338.

<sup>160</sup> MEW Bd. 3, S. 534.

Die Entdeckung des ökonomischen Faktors macht keineswegs bereits die materialistische Geschichtsauffassung aus. Selbst die Besonderheit und Richtigkeit des marxistischen [146] Begriffs des ökonomischen Faktors gegenüber jenen nichtmarxistischen Vorstellungen, die gleichfalls einen solchen Begriff akzeptieren, hervorgehoben, müßte genau gesagt werden, worin dieser Vorzug besteht, was nicht so ohne weiteres auf der Hand liegt. Engels bemerkt 1894 in einem Brief an W. Borgius: „Wenn Marx die materialistische Geschichtsauffassung entdeckte, so beweisen Thierry, Mignet, Guizot, die sämtlichen englischen Geschichtsschreiber bis 1850, daß darauf angestrebt wurde, und die Entdeckung derselben Auffassung beweist, daß die Zeit für sie reif war und sie entdeckt werden mußte.“<sup>161</sup> Und Mehring hebt hervor, daß seit mindestens 1815, wenn nicht schon seit der Durchführung der großen Industrie, es in England keinem Menschen mehr ein Geheimnis war, daß dort der ganze politische Kampf sich drehte um die Herrschaftsansprüche zweier Klassen. In Frankreich erkannten die Geschichtsschreiber der Restaurationszeit dieses Faktum als maßgebend für die französische Geschichte seit dem Mittelalter<sup>162</sup>. Wenn Mehring zu den von Engels genannten Historikern noch Thiers hinzufügt, so können noch einige andere genannt werden, die den Klassengegensatz als grundlegende Einrichtung der Gesellschaft erkannt hatten z. B. Disraeli, Carlyle, Tocqueville, Lorenz von Stein. Den ökonomischen Faktor in dieser oder jener Form kannten bereits Montesquieu, Helvétius, Iselin, Pagano, Herder, die Romantiker, Kant, Schläzer, Louis Blanc usw. Schläzer sagt z. B. einmal: Die Sprache wie die Entwicklung der menschlichen Vernunft sind demnach auch Ergebnis des gesellschaftlichen Lebens, und die Geschichte der Menschheit ist vor allem zu betrachten als Geschichte der Erfindungen, Entdeckungen und der Technik.

Aber Marx und Engels unterscheiden sich hinsichtlich der Entdeckung des ökonomischen Faktors sehr wesentlich von ihren Vorgängern. Bestünde ihre Leistung in nichts anderem als darin, „auch“ einen ökonomischen Faktor entdeckt zu haben, so wären sie längst in Vergessenheit geraten. Der [147] Vorzug ihrer Entdeckung ist auch nicht bloß der, eine genauere Einsicht in die Grundlagen des gesellschaftlichen Geschehens gewonnen zu haben – das ist natürlich die Voraussetzung –, sondern daß sie zum ersten Male den Weg zeigten zum Begreifen der Vielfältigkeit und Widersprüchlichkeit der Momente als Einheit, zur Erfassung der scheinbar völlig auseinanderfallenden Seiten und Erscheinungen des menschlichen Seins als notwendig zusammengehörige Faktoren eines einheitlichen Ganzen. Scharfsinnig hat schon Plechanow das Wesen des historischen Materialismus erkannt. In seiner Schrift „Über materialistische Geschichtsauffassung“ schreibt er, nachdem er eine eingehende Kritik der vulgärsoziologischen Theorie des ökonomischen Faktors gegeben hat: „Der sozialhistorische Faktor ist eine *Abstraktion* ... Dank dem Prozeß des Abstrahierens nehmen die verschiedenen *Seiten* des gesellschaftlichen Ganzen die Gestalt gesonderter *Kategorien* an, und die verschiedenen Äußerungen und Ausdrucksarten der Tätigkeit des gesellschaftlichen Menschen – Moral, Recht, ökonomische Formen usw. – werden in unserem Kopfe zu besonderen Kräften, die gleichsam diese Tätigkeit hervorrufen und bedingen, die als ihre letzten Ursachen erscheinen.

Ist einmal die Theorie der Faktoren entstanden, so müssen notgedrungen Diskussionen darüber entstehen, welcher Faktor als der dominierende zu betrachten sei.“<sup>163</sup> Und Plechanow kommt zu dem Ergebnis:

„Aber wie berechtigt und nützlich die Theorie der Faktoren zu ihrer Zeit auch gewesen sein mag, heute hält sie keiner Kritik stand. Sie zergliedert (lies: zerreißt, d. V.) die Tätigkeit des gesellschaftlichen Menschen, verwandelt deren verschiedene Seiten und Äußerungen in besondere Kräfte, die angeblich die historische Entwicklung der Gesellschaft bestimmen. In der Entwicklungsgeschichte der Gesellschaftswissenschaft hat diese Theorie dieselbe Rolle gespielt wie die Theorie der einzelnen physikalischen Kräfte in der Naturwissenschaft. Die Errungen-[148]schaften der Naturwissenschaft haben zur Lehre von der *Einheit* dieser Kräfte, zur modernen Energielehre geführt. Ebenso mußten auch die Errungenschaften der Geschichtswissenschaft dazu führen, daß die Theorie der Faktoren

<sup>161</sup> MEW Bd. 39, S. 207.

<sup>162</sup> Mehring, F., Über den historischen Materialismus, 1947, S. 23 f.; stützt sich auf Engels, Ludwig Feuerbach, MEW Bd. 21, S. 298 f.

<sup>163</sup> Plechanow, G. W., Über materialistische Geschichtsauffassung, Berlin 1982, S. 77.



als Resultat einer gesellschaftlichen Analyse durch eine *synthetische Auffassung des gesellschaftlichen Lebens* ersetzt wurde. Die synthetische Auffassung des gesellschaftlichen Lebens ist keine Besonderheit des heutigen dialektischen Materialismus. Wir finden sie schon bei Hegel, der seine Aufgabe darin sah, den ganzen gesellschaftlich-historischen Prozeß, in seiner Gesamtheit genommen, wissenschaftlich zu erklären, d. h. unter anderem samt allen jenen Seiten und Äußerungen der Tätigkeit des gesellschaftlichen Menschen, die dem abstrakt denkenden Menschen als einzelne Faktoren vorschwebten.<sup>164</sup>

Um diese Stelle voll zu verstehen, muß man sich vorstellen, daß das Wort „Faktoren“ ständig in Anführungszeichen gestellt ist. Nicht, daß es verschiedene Seiten des gesellschaftlichen Lebens überhaupt gibt, wird von Plechanow bestritten, sondern daß ihnen spezielle Selbständigkeit gegenüber den übrigen Seiten zugesprochen werden kann – womit die Einheit des Prozesses vernichtet wird. Die Plechanowsche Kritik ist heute noch so modern wie je, denn die Vulgärsoziologen haben die im Marxismus bereits erreichte und von allen vorangehenden „ähnlichen“ Ansichten wesentlich unterschiedene Erkenntnishöhe wieder vollkommen „vergessen“.

Das Verhältnis von ökonomischem Faktor und dem gesellschaftlichen Ganzen ist zusammenfassend dahin zu formulieren, daß die „Ökonomie“, das ist die im Dienste der Produktion und Reproduktion des gesellschaftlichen Lebens stehende Praxis, wie die Untersuchung der Genesis des Menschen beweist, jene bestimmende Kraft darstellt, durch die sich der geschichtliche Prozeß als eine alle Momente zur dialektischen Einheit gestaltende Ganzheit konstituiert. Die [149] sich daraus ergebende und für unsere Darstellung entscheidende Einsicht ist hierbei die, daß in einer so begriffenen Theorie des einheitlichen Ganzen oder der Totalität der Prozeß nicht mehr einseitig „nur unter der Form des Objekts“<sup>165</sup>, d. h. naturmechanisch unter Ausschaltung oder Herabminderung der Rolle der durch das Bewußtsein hindurchgehenden Tätigkeit gefaßt werden kann, wie Marx dem alten Materialismus in der ersten These über Ludwig Feuerbach vorwirft; aber auch nicht mehr allein unter der Form der subjektiven Tätigkeit, wie dies im System des Idealismus der Fall ist. Sinnlichkeit und Tätigkeit, kausale Gesetzlichkeit und bewußte Zwecksetzung, bilden vielmehr eine dialektisch-widerspruchsvolle Einheit, die „sinnlich[e] ... Tätigkeit, Praxis“<sup>166</sup>. Wo der Prozeß als ohne Mitwirkung des Bewußtseins vollzogen, d. h. so begriffen wird, als ob der Mensch nicht durch Einschaltung seiner denkenden Überlegung und Selbstbetrachtung in den Prozeß, sondern nur durch nachträgliches Anschauen des bereits Vollzogenen, nur kontemplativ zum Teilnehmer am Geschehen würde, sprechen Marx und Engels vom Standpunkt der „Anschauung“ oder nennen ihn „anschauend“. (Vgl. oben und folgend.) Sowohl in den „Thesen“ wie in der „Deutschen Ideologie“ werfen Marx und Engels dem Materialismus, besonders dem Feuerbachschen vor, seine „Auffassung‘ der sinnlichen Welt beschränkt sich ... auf die bloße Anschauung derselben“<sup>167</sup>. Der marxistische Begriff der „sinnlichen Tätigkeit“ oder der „Praxis“ widerstrebt ebenso der mechanistischen Ausdeutung des historischen Materialismus, durch die die wahre Rolle des Bewußtseins im gesellschaftlichen Prozeß „übersehen“ wird, wie der idealistisch-subjektivistischen, die die „ökonomische“ Gebundenheit alles gesellschaftlichen Geschehens aus ihrer Betrachtung ausschaltet.

Das idealistische Mißverständnis ist ebenso traditionell wie das mechanische. Während aber der Idealismus außerhalb des marxistischen Lagers steht, wuchert die mechanistische Vulgärsoziologie selbst noch im Denken vieler Anhänger [150] des Marxismus weiter, wobei es nicht viel ausmacht, daß sie, wenn sie bei ihrer Schwäche ertappt werden, sich regelmäßig durch ein verbalistisches Zugeständnis an die „Mitwirkung des Denkens“ zu rechtfertigen versuchen. Nicht die formale Bejahung der Rolle des Bewußtseins kennzeichnet aber den materialistischen Dialektiker, sondern das Begreifen der komplizierten und widerspruchsvollen dialektischen Beziehung von „Sinnlichkeit“ und „Tätigkeit“ in der menschlichen Praxis. Die bloß formale Bejahung enthält eine unvermittelte Konzession, die sich bei näherem Zusehen als eine Konzession an den rationalistischen Idealismus entpuppt.

<sup>164</sup> Ebenda, S. 80 f.

<sup>165</sup> MEW Bd. 3, S. 5, 533.

<sup>166</sup> Ebenda.

<sup>167</sup> Ebenda, S. 142.

Wie schon im Materialismus des 18. Jahrhunderts die einseitige naturmechanische Deutung des sozialen Prozesses zur Antinomie von Unterworfenheit der Gesellschaft unter ein Gesetz und freier gedanklicher Bewegung: führte, so finden wir eine ähnliche, wenngleich mehr versteckte Tendenz in dem, von der Vulgarsoziologie mit großer Vorliebe ins Feld geführten, undialektischen und daher „leeren“ und „nackten“ Begriff der „Wechselwirkung“. Die „Rückwirkung“ auf die materielle Grundlage wird hier ganz als ein autonomer Akt des Denkens aufgefaßt, also idealistisch. Dies geschieht selbstverständlich ungewollt, ist aber die unvermeidliche Folge der mechanistischen Ausgangsposition.

Fragt man sich aber, woher die mechanistischen Mißverständnisse eigentlich kämen, so findet man ihre Wurzel in der vulgären Verwechslung der Begriffe bewußtseinsmäßig und bewußt. Die Behauptung einer durchgehend bewußten Gestaltung des geschichtlichen Prozesses durch den Menschen ist natürlich Idealismus, und zwar subjektivistischer Idealismus. Sie widerspricht selbst einer idealistischen Dialektik: erinnern wir uns an Hegels „List der Vernunft“, wonach im objektiven Resultat etwas ganz anderes herauskommt, als die Individuen wünschen, erstreben und erwarten. Das tätige und somit durch den Kopf hindurch gehende, sich Ziele setzende, also bewußtseinsmäßige Verhalten voll-[151]zieht sich insofern gleichzeitig zum weitaus überwiegenden Teil unbewußt, als diese Tätigkeit verursacht wird von Bedingungen, die dem Individuum nicht zum Bewußtsein kommen und im Ergebnis von ihm weder vorausberechnet, noch als Resultat der eigenen Tätigkeit eingesehen werden können. Erinnern wir uns auch an den von Marx an der Ware aufgezeigten Widerspruch zwischen Versubjektivierung und Verdinglichung (vgl. oben), und wir haben den ganzen dialektischen Gegensatz von Bewußtseinsmäßigem und Bewußtem vor uns.

Marx zeigt, wie die dialektische Beziehung von Zufälligkeit und Gesetz geradezu zusammenfällt mit der Beziehung von subjektivistischer Willkürlichkeit und dem die subjektive Bewußtheit transzendierenden und daher bewußtlos sich durchsetzenden objektiven Prozeß. Wir haben hier gleichzeitig das Prinzip der dialektischen Einheit des Widerspruchs von Subjekt und Objekt vor uns. Die letzte Grundlage der Verwirklichung dieses Prinzips ist die Arbeit. Arbeit ist jenes tätige Verhalten zur Sachwelt, aus dem ein bestimmtes Verhältnis zum Mitmenschen herauswächst. Dadurch wird die Arbeit zum „Knotenpunkt individueller Bestrebungen“ und „gesellschaftlicher Interessen“, in ihr „schlägt das Subjektive ins Objektive“ um<sup>168</sup>. Aber dieses Umschlagen des Subjektiven ins Objektive vollzieht sich völlig unbewußt. Die dialektische Wechselbezüglichkeit zwischen dem Umschlagen der subjektiven Tätigkeit in objektives Geschehen und dem Umschlagen dieses zur Bedingung werdenden objektiven Geschehens in subjektive Tätigkeit stellt die allgemeinste Form der sozialen Gesetzmäßigkeit dar, die sich über die Köpfe der Individuen hinweg durchsetzt, ihnen vollkommen unbewußt bleibt. Der Widerspruch zwischen dem Durch-die-Köpfe-hindurch und dem Über-die-Köpfe-hinweg, zwischen Subjektivität und Objektivität, zielstrebigem Tätigkeit und gesetzlicher Abhängigkeit kommt zur dialektischen Aufhebung in der allgemeinen Bewegung der gesellschaftlichen Totalität.

[152] Aber die Unbewußtheit hinsichtlich der eigenen Geschichte bedeutet wie jeder weiß keineswegs, daß sich die Menschen keine Gedanken über sie machen. Ganz im Gegenteil, je widerspruchsvoller der gesellschaftliche Prozeß wird, je undurchsichtiger und düsterer er sich gestaltet, desto heftiger reagiert auch das Denken auf die dem Menschen entgegnetretenden unbeherrschbaren Mächte. Nicht zufällig entsteht – wenn man von dem zu Ende des 17. Jahrhunderts wegen seiner Beachtung von Arbeit und Natur wichtigen Vorläufer Petty absieht – die Nationalökonomie erst im 18. Jahrhundert. D. h. sie entsteht auf jener gesellschaftlichen Entwicklungshöhe, auf der infolge der Komplizierung des ökonomischen Prozesses der (allem sozialen Sein formal zugrunde liegende) dialektische Widerspruch zwischen subjektiver Tätigkeit und objektivem Gesetz, indem er die historisch-konkrete Form des kapitalistischen Gegensatzes zwischen dem Wollen der Individuen und den objektiven ökonomischen Möglichkeiten annimmt, sich unendlich vertieft und ins Bewußtsein der Menschen dringt. Damit erst beginnt diese vorher verdeckte Dialektik zwischen dem individuellen und dem gesellschaftlichen Sein zum gedanklichen Problem zu werden. Die Folge ist die überall auftretende

<sup>168</sup> Lukács, G., Der junge Hegel, 1948, S. 613.

Neigung, das Wesen der überindividuell wirkenden, gesetzlichen Mächte zu durchschauen, was zunächst in der Weise geschieht, daß man die schon von der Naturwissenschaft entwickelte Vorstellung vom Gesetz auf die Gesellschaft zu übertragen versucht. Marx bestätigt diese Ansicht von der Entstehung der Nationalökonomie indirekt, indem er schreibt: „Erst in dem 18. Jahrhundert, in der ‚bürgerlichen Gesellschaft‘, treten die verschiedenen Formen der gesellschaftlichen Zusammenhänge dem Einzelnen als äußerlich Notwendigkeit“ entgegen<sup>169</sup>. Wir wissen, welche optimistische Erwartung die Denker des 18. Jahrhunderts, besonders die Physiokraten, an die neu gewonnene Einsicht in die Spaltung zwischen individuellem Interesse und objektivem Gesetz knüpften, indem sie glaubten, bei Herstellung der [153] individuellen Freiheit, des Zustandes des „laissez faire“, werde der natürliche Ausgleich der Interessen sich herstellen und die Gesellschaft die Höhe der vollsten Harmonie erreichen. Nimmt man hinzu, daß Marx und Engels die Nationalökonomie tatsächlich mit Quesnay beginnen lassen<sup>170</sup> und daß auffallenderweise auch die Gesetze aufstellende Geschichtsphilosophie erst im 18. Jahrhundert entsteht – die gesamte vorhergehende Sozialphilosophie war trotz ihrer formalen Berufung auf das Gesetz durch und durch individualistisch<sup>170a</sup> – so ist das Bild vollständig. Für uns ist dieser historische Tatbestand deshalb von besonderem Interesse, weil wir in ihm ein glänzendes Beispiel haben für die gleichzeitige Steigerung des Grades der Unbewußtheit und der Anstrengung, sich das Wesen des Geschehens bewußt zu machen.

Die Einsicht in diesen Zusammenhang ist in doppelter Beziehung von theoretischer Wichtigkeit:

Erstens. Es geht aus ihr hervor, daß der vom ökonomischen Sein her bestimmte Versuch, sich über die eigene Existenz Klarheit zu verschaffen, notwendig die Form des „falschen Bewußtseins“ annimmt, also die Sphäre des Unbewußten nicht verläßt. Der Zustand der Verdinglichung und Entfremdung spiegelt sich im Denken wider, wobei diese Widerspiegelung keine unmittelbare und direkte, keine geradlinige sein kann, a) weil Verdinglichung und Entfremdung schon an sich einen Zustand bedeuten, der die eigentlichen gesellschaftlichen Verhältnisse als solche unerkennbar macht, b) weil hierbei das besondere Interesse der verschiedenen Klassen, deren Bewußtsein der Verdinglichung unterliegt, gestaltend mitwirkt und c) weil überdies noch die subjektiv-zufällige Art und Weise, auf die allgemeinen Verhältnisse zu reagieren, eine Rolle spielt. Was das letztere betrifft, so brauchen wir uns nur an den von uns im ersten Abschnitt geschilderten Gegensatz zwischen Schelling und Hegel, die beide unter den gleichen Verhältnissen lebten und die gleiche Klassenideologie teilten, zu vergegenwärtigen, um dies zu verstehen. Dabei ist aber andererseits nicht zu übersehen, daß auch hier das Moment der Zufälligkeit nur ein Faktor der Notwendigkeit ist, das heißt in unserem Beispiel, daß die Entwicklung der Dialektik auf Hegelscher Art eine gesellschaftlich bedingte Notwendigkeit war, und die zufällige Persönlichkeit Hegels das Mittel hierzu darbot. Und was das Verhältnis von objektiver Entfremdung des Prozesses gegenüber dem Individuum und dem Klasseninteresse angeht, so ist das Klasseninteresse, so sehr es den leitenden Faktor darstellt, durchaus nicht in gerader Linie dominierend, sondern selbst nur im konkreten Falle aus seinem Momentsein in einem allgemeinen, dialektisch strukturierten Zusammenhang zu verstehen. Die vereinfachende, undialektische und phrasenhafte Rückführung der geschichtlichen Ideologien aus dem Klasseninteresse nennt Marx eine bornierte Vorstellung: „Man muß sich nur nicht die bornierte Vorstellung machen, als wenn das Kleinbürgertum prinzipiell ein egoistisches Klasseninteresse durchsetzen wolle. Es glaubt vielmehr, daß die *besonderen* Bedingungen seiner Befreiung die *allgemeinen* Bedingungen sind, innerhalb deren allein die moderne Gesellschaft gerettet und der Klassenkampf vermieden werden kann“<sup>171</sup>.

Die vulgärsoziologische Heranziehung des Klasseninteresses bei der Erklärung ideologischer Strömungen erklärt in Wirklichkeit gar nichts. Es muß erst selbst aus den konkreten gesellschaftlichen Verhältnissen erklärt werden, damit es seinerseits zur Erklärung herangezogen werden kann. Die formalistische und phrasenhafte Rückführung der geschichtlichen Ideologien und Bewegungen auf das Klasseninteresse ruft eine Kritik von Marx in Erinnerung, die sich auf eine ganz ähnliche

<sup>169</sup> MEW Bd. 13, S. 616.

<sup>170</sup> MEW Bd. 20, S. 140 f.

<sup>170a</sup> Vgl. Kofler L., Zur Geschichte der bürgerlichen Gesellschaft, 1948 u. 1949.

<sup>171</sup> MEW Bd. 8, S. 141 f.

Anwendungsweise der Vorstellung „Kampf ums Dasein“ bezieht. Marx macht mit dieser Kritik klar, daß wenn an die Stelle der konkreten und komplizierten historischen Prozesse, die auf der Grundlage der selbst wiederum ständig in Bewegung befindlichen und komplizierten ökonomischen Bedingungen sich entfalten, [155] eine zur Platitude diminuierte Abstraktion tritt, etwa „das“ Interesse oder „der“ Kampf ums Dasein, so mag die dieser Abstraktion zugrunde liegende Einsicht noch so sehr der Wirklichkeit entnommen erscheinen, mit ihr läßt sich nichts mehr erklären. Am 27. Juni 1870 richtet Marx an Kugelmann einen Brief, in dem er sich gegen die Methode Albert Langes wendet: „Statt also den ‚struggle of life‘, wie er sich geschichtlich in verschiedenen bestimmten Gesellschaftsformen darstellt, zu analysieren, hat man nichts zu tun, als jeden konkreten Kampf in die Phrase ‚struggle of life‘ ... umzusetzen. Man muß zugeben, daß dies eine sehr einbringliche Methode – für gespreizte, wissenschaftlich tuende, hochtrabende Unwissenheit und Denkfaulheit ist.“<sup>172</sup>

Zweitens. Die komplizierten Formen der mit der Bewegung des falschen Bewußtseins zusammenfallenden Versuche, das gesellschaftliche Sein zu erkennen, sind nichts Zufälliges – wenngleich oft in zufälligen Gestalten auftretend – sondern notwendige Resultate des gesellschaftlichen Prozesses. Aber ihre Notwendigkeit wäre nicht zu begreifen, wenn die Ideologien nichts anderes als bloße „Spiegelbilder“ des Seins wären: denn da sie ohnehin dieses Sein verzerrt und scheinhaft widerspiegeln, wäre es vollkommen gleichgültig, in welcher zufälligen Form dies geschieht. Erst wenn man begriffen hat, daß das ideologische Bewußtsein eine gesellschaftlich praktische Aufgabe zu erfüllen hat, versteht man auch, daß seine Form keine willkürliche sein kann, sondern wie ein Baustein in einem Gebäude in bestimmter Weise dem Ganzen des Prozesses angepaßt sein muß. Die Ideologen sind nicht bloß passive Spiegelbilder, in denen sich der Mensch neugierig bestaunt, sondern vielmehr Ausdruck neben jenes Hindurchgehens durch den menschlichen Kopf, an das jedes menschliche Tun und Wollen gebunden ist. Um handeln zu können, muß die Gesellschaft ganz ebenso, wie sie es in der Urzelle aller Tätigkeit, in der Arbeit hält, den Plan, wie Marx sagt, schon vorher im Kopfe haben, bevor sie ihn in Wirklichkeit umsetzt. Der Mensch denkt also nicht [156] bloß, um nachträglich das bereits Geschehene zu betrachten, er verhält sich nach einem Ausdruck von Marx nicht bloß „anschauend“, sondern um mit Hilfe des Denkens am Geschehen selbst teilzunehmen. Das Sichbewußtwerden über das eigene Sein ist die Form (richtiger Bedingung, wenn diese Bezeichnung nicht mißverstanden wird), durch die nicht allein in der unmittelbar praktischen Tätigkeit der Zweck gesetzt wird, sondern darüber hinaus und gesamtgeschichtlich betrachtet die Form, durch die eine Klasse in die Lage kommt, sich historische Ziele zu setzen und die für sie geschichtlich notwendigen nächsten Schritte zu tun.

Die konkrete Kompliziertheit und Vielfalt der ideologischen Erscheinungen mag diese Funktion der Ideologie verschleiern, die Ideologen selbst mögen sich einreden, ausschließlich der „reinen“ Erkenntnis der Realität dienstbar zu sein und einem interesselosen Interesse zu folgen, ihre Gedanken über das Objekt sind in Wahrheit Gedanken des Objekts, sie sind notwendige und daher abhängige Momente im Prozeß des Sichselbstmachens der Geschichte. Die tätige Seite in diesem dialektisch Tätigkeit und Passivität, Subjekt und Objekt, Denken und Sein zur Einheit vermittelnden Prozeß ist nicht begreifbar ohne die Einbeziehung der gedanklichen Tätigkeit. Wo die gesellschaftliche Tätigkeit bloß mechanisch als passiver Ausdruck des „Gesetzes“, also bloß objektivistisch, d. h. ohne Berücksichtigung des Umstandes, daß Tätigkeit immer nur subjektive, mit Hilfe des Denkens agierende und auf bewußte Ziele gerichtete Tätigkeit sein kann, aufgefaßt wird, wird das Zugeben der wesentlichen Rolle der Tätigkeit im gesellschaftlichen Prozeß zur leeren Behauptung und zur theoretischen Phrase. In einer solchen Auffassung handelt der Mensch nur zum Schein, verharrt er in Passivität, denn sein Denken ist hier nur eine Abfolge von Gedanken über etwas bereits Vollzogenes, es kann niemals in Tätigkeit umschlagen.

Selbst Hegel, der Begründer der Lehre von der dialektischen Einheit von Subjekt und Objekt wird wegen der idealisti-[157]schen Schranken seiner Auffassung mit dem Problem nicht fertig. Es ist lehrreich, die Kritik, die Marx und Engels an Hegel üben, kennenzulernen. Im „Ludwig Feuerbach“

---

<sup>172</sup> MEW Bd. 32, S. 685 f.

bemerkt Engels kritisch, daß Hegel sich die Verwirklichung der absoluten Idee als Verwirklichung eines von vornherein feststehenden Zieles vorstellt. Die Annahme eines solchen von vornherein feststehenden und daher die Geschichte gleichsam von außen her leitenden Telos steht naturgemäß in einem krassen Widerspruch zu Hegels eigener Grundauffassung von der Selbstverwirklichung der Geschichte in der Form der Identität von Subjekt und Objekt des Geschehens. Und Marx wirft Hegel dieselbe Unaufgehobenheit des Zwiespalts zwischen Denken und Sein, Subjekt und Objekt vor, er wirft ihm vor, daß sein Subjekt nicht wahrhaft an dem „Machen“ der Geschichte teilhat, weil es erst nachträglich – erst in der Philosophie – zu sich selbst kommt, weil es statt als subjektiver Träger der historischen Selbsterkenntnis des objektiven Prozesses an der Geschichte unmittelbar teilzunehmen, erst nachträglich das Vollzogene zu erkennen vermag. Marx kritisiert, daß der absolute Geist Hegels „nur zum Schein die Geschichte macht“. Diese Kritik lautet:

„Schon bei Hegel hat der *absolute Geist* der Geschichte an 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 [158] machen läßt. Da der absolute Geist nämlich erst *post festum* im Philosophen als schöpferischer Weltgeist zum *Bewußtsein* kommt, so existiert seine Fabrikation der Geschichte nur im Bewußtsein, nur in der spekulativen Einbildung.“<sup>173</sup>

Für die vorliegende Themenstellung ist es äußerst wichtig zu beachten, daß es sich bei dieser Dualität um das ganz gleiche metaphysische Auseinanderreißen und mechanische Gegenüberstellen von bewegendem und bewegtem Prinzip und damit auch von Denken und Sein handelt wie in der bürgerlichen und materialistischen Vulgarsoziologie. Wenn bei Hegel der absolute Geist, d. h. ein mythologisches und nicht materialistisches Prinzip, die Funktion der Naturumgebung des alten Materialismus oder des „ökonomischen Faktors“ in der heutigen vulgarsoziologischen Entstellung des Marxismus übernimmt, so macht dies vom Standpunkt der Dialektik keinen grundsätzlichen Unterschied aus. Denn methodologisch läuft beides auf dasselbe hinaus: auf die Unfähigkeit der Geschichte, sich die denkend-tätige Seite zu eigen zu machen, d. h. auf die Unfähigkeit sowohl der idealistischen wie der vulgärmaterialistischen Philosophen, den geschichtlichen Prozeß als eine dialektische Einheit von Tätigkeit und Gesetz, Denken und Sein zu begreifen. Wie in der mechanistischen Geschichtstheorie ein mechanisch aufgefaßtes „Gesetz“, so bewegt in der Hegelschen Philosophie der „absolute Geist“ von außen her die Geschichte; die Kontemplativität bleibt in beiden Fällen unangetastet. Deshalb kann Marx gegen Hegel, der trotz seines vielfach 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 die wirkliche Bewegung „unbewußt“ vollbringt, und daß er, da er deshalb gleichsam außerhalb der Geschichte steht, nur zum Scheine die Geschichte macht; die Geschichte bewegt sich bei Hegel demnach ebenso blind, wie in der mechanistischen [159] Geschichtstheorie. Wirklich und nicht bloß zum Scheine erzeugte der absolute Geist dann die Geschichte, wenn er durch seine ihm von Hegel zugeschriebene Rolle, deren Selbsterkenntnis zu sein, praktische Bedeutung erhalte, d. h. in jedem Augenblick des historischen Prozesses zum notwendigen Moment des dialektisch-gesetzlichen Sichselbstmachens dieses Prozesses, eben des dialektischen Subjekt-Objekt-Verhältnisses würde.

[160]

---

<sup>173</sup> MEW Bd. 2, S. 90.

## 7. Die Dialektik der Verdinglichung

*„Die Kultur selbst war es, welche der neueren Menschheit die Wunden schlug.“*

Schiller

Wir haben gesehen: In der Arbeit schlägt die subjektive Tätigkeit der Individuen in objektive, über den bewußten Willen der Individuen hinweg sich durchsetzende Verhältnisse um. Dieser Vorgang läßt sich in weiterer theoretischer Verallgemeinerung seines dialektischen Charakters, wie wir gleichfalls gezeigt haben, formulieren als die Einheit des Widerspruchs von Zufälligkeit und Gesetzmäßigkeit, von subjektiver Bewußtheit und objektiver Unbewußtheit, und schließlich von subjektivem und objektivem „Machen“ der Geschichte.

Der nächste Schritt in der aus der Wesenheit der Arbeit resultierenden allgemeinen Bestimmung des dialektischen Grundcharakters des Gesellschaftlichen, der zu tun ist, ist der zu zeigen, daß die konkrete Erscheinungsweise der dialektischen Beziehung von Subjekt und Objekt von den wechselnden historischen Bedingungen abhängt und sich daher ständig verändert. Ihr dialektischer Widerspruchscharakter kompliziert und vertieft sich mit der Entwicklung der Produktivkräfte.

Die höchste Form dieser Widersprüchlichkeit ist erreicht in der kapitalistischen Gesellschaft, in der der Widerspruchscharakter sich so weit steigert, daß die entgegengesetzten Elemente sich gegeneinander zu verselbständigen scheinen. Für das Bewußtsein dieser Epoche fallen daher Subjektivität und Objektivität auseinander; sie treten einander als fremde Gegebenheiten starr gegenüber, so etwa als Freiheit und Notwendigkeit, Willkür und Verdinglichung, Geist und Natur usw. Das Sichbewußtwerden über den Widerspruch von Subjektivität und Objektivität stellt die höchste Form [161] des gesellschaftlichen Sichbewußtwerdens im Rahmen des „falschen Bewußtseins“ der Klassengesellschaft dar, wie auch gleichzeitig die tiefste, denn das Hinnehmen der unvermittelten Gegensätze, wie sie dem Denken als solche erscheinen, bedeutet die größte Entfernung vom Begreifen des Prozesses als dialektischer Einheit. Bedenkt man, daß die formalen und technischen Voraussetzungen für den Wissenschaftsbetrieb in unserer Zeit besonders dank der Erziehung, die die exakten Wissenschaften unserem Denken angedeihen ließen, weitaus günstigere sind als im Mittelalter, und daß es damals überdies wegen des noch fehlenden Hervortretens des Widerspruchs zwischen Tätigkeit und Gesetz noch keine Sozialphilosophie im eigentlichen Sinne geben konnte, so überrascht die Dürftigkeit der Ereignisse der bürgerlichen Gesellschaftswissenschaft selbst etwa im Vergleich mit den mittelalterlichen Systemen des Marsilius von Padua und Thomas von Aquino.

Was noch dem Menschen vergangener Epochen verborgen bleiben mußte, erkennen wir heute mit relativer Leichtigkeit, denn wie nach einem Worte von Marx die Anatomie des Menschen den Schlüssel liefert zur Anatomie des Affen<sup>174</sup>, so gewährt die bürgerliche Ökonomie als die höchste und entwickeltste ihr „zugleich Einsicht in die Gliederung und die Produktionsverhältnisse aller der untergegangenen Gesellschaftsformen“<sup>175</sup>. Auch in einfacheren gesellschaftlichen Formationen mit einfacher Arbeitsteilung, d. h. da, wo die Verhältnisse noch völlig durchsichtig sind, besteht der Widerspruch zwischen Subjektivem und Objektivem und seine Dialektik. Aber die Menschen werden sich dieses Widerspruchs eben wegen dieser Durchsichtigkeit, d. h. weil ihnen der objektive Prozeß nicht als etwas Unverständliches und Fremdes gegenübertritt, nicht bewußt. Die Abhängigkeit der individuellen Existenz von den allgemeinen gesellschaftlichen Bedingungen erscheint ihnen noch in urwüchsiger Weise als eine durch die Menschen selbstgeschaffene Abhängigkeit. Es entsteht hier der Schein, daß die objekti-[162]ven gegenseitigen Abhängigkeitsverhältnisse mit vollem Bewußtsein und in gewollter Absicht erzeugt sind, der Schein der Vorherrschaft der bewußten Tätigkeit des Menschen. Sofern gleichzeitig unbeherrschbare Mächte eine wesentliche Rolle bei der Ausgestaltung der Ideologie spielen, stellen sie sich nicht als gesellschaftliche, sondern als von außen her in die Gesellschaft hineinspielende Mächte dar, als Natur und Gott, beide irrationaler Ausdruck einer unbeherrschbaren und sich den Menschen unter ihre undurchschaubare Gesetzmäßigkeit unterwerfende Naturgewalt und beide im letzten Grunde identisch.

---

<sup>174</sup> MEW Bd. 13, S. 636.

<sup>175</sup> Ebenda.

Mit der Ausdehnung der Warenproduktion und der von ihr gefolgt Arbeitsteilung verändert sich das Bild vollkommen, um im Stadium des entwickelten Kapitalismus in seiner neuartigen Wesenheit voll hervortreten. Die Tatsache der Arbeitsteilung selbst wurde selbstverständlich schon zu einer Zeit, bevor Marx und Engels ihre zentrale Funktion in der Gestaltung der Struktur der kapitalistischen Klassengesellschaft entdeckten, bemerkt und beschrieben. Sie bildete in der Entwicklung der kapitalistischen Produktivkräfte einen viel zu wichtigen Faktor, um übersehen zu werden. Schon vor und unabhängig von Adam Smith haben Philosophen und Ökonomen des 18. Jahrhunderts mit großer Bewunderung die ungeahnte Steigerung der Produktivkräfte durch die Verfeinerung des arbeitsteiligen Herstellungsgangs verfolgt. Und gerade aus der optimistischen Erwartung heraus, die an die Vervollkommnung der Produktivkräfte und die Herstellung der vollen Bewegungsfreiheit der Individuen geknüpft wurde, haben tieferblickende Denker auch schon den inneren Widerspruch erkannt, der in der Arbeitsteilung verborgen liegt.

Der revolutionäre Humanismus der Ideologen des aufsteigenden Bürgertums zog seine Kräfte vor allem aus der Überzeugung, daß der natürliche Ausgleich der individuellen Interessen im freien Spiel der Kräfte automatisch zu einer Harmonisierung der ganzen Gesellschaft auf der [163] Grundlage der Teilnahme aller Gesellschaftsmitglieder am ständig sich steigernden gesellschaftlichen Reichtum und an den Kulturgütern führen müsse. Wurde aber an diesem Humanismus festgehalten, so stand ihm entgegen die offensichtliche Tatsache, daß die den Reichtum vermehrende Arbeitsteilung die Individualität des arbeitenden Menschen nicht bloß in ihrer Entfaltung hemmt, sondern geradezu durch völlige Unterwerfung unter einen mechanischen, sich dem Arbeiter gegenüber immer mehr verselbständigten Prozeß vernichtet. Sogar bei Adam Smith tritt, wie Marx zeigt, dieser Widerspruch auf in der Weise, daß er sein Hauptwerk „mit einer Apotheose der Teilung der Arbeit“ beginnt, um sie aber nachträglich im Anschluß an seinen Lehrer Ferguson preiszugeben<sup>176</sup>. Mit Bezugnahme auf diese Stelle spricht Lukács von der „paradoxen Lage“ des alten bürgerlichen Humanismus, der ungeachtet der ökonomisch progressiven Rolle der Arbeitsteilung ihre „unmenschliche“ Wirkung erkannte<sup>177</sup>.

Nur scheint ein verhältnismäßig geringer Teil unter den alten Humanisten diesen Widerspruch als unerträglich empfunden zu haben. Die wirkliche Paradoxie bestand vielmehr darin, daß man sich auf der einen Seite vom humanistischen Ideal der allbeglückenden bürgerlichen Zukunftsgesellschaft leiten ließ, auf der anderen Seite aber keinerlei Bedenken trug, das für die Entwicklung des Kapitalismus unentbehrliche Werkzeug, das Proletariat, einer unmenschlichen Arbeitsteilung auszuliefern.

Es gehört überhaupt zu den traditionellen Vorurteilen die Überschätzung des humanistischen Charakters der alten bürgerlich-revolutionären Ideologie. Einen glänzenden Beweis für die Widersprüchlichkeit des bürgerlichen Humanismus finden wir in der Tatsache, daß die bürgerliche philosophische Rechtslehre zwar die revolutionäre Volkssouveränitätsidee ausbildete, an der das Bürgertum durch Jahrhunderte festhielt, gleichzeitig aber die bürgerlichen Ideologien sich nicht genierten, das Volk von jeglicher Teilnahme an [164] den bürgerlichen Freiheitsrechten auszuschließen. Diese Haltung läßt sich bei zahlreichen Ideologen, angefangen von John Milton über John Locke bis Kant und über ihn hinaus nachweisen. Erwähnen wir bloß ein charakteristisches Beispiel aus der Zeit, da die Bourgeoisie gerade daran ging, ihre Ideale zu verwirklichen, aus der Zeit der Französischen Revolution. Am 22. Oktober 1789 spricht der physiokratische Delegierte Dupont de Nemours folgendes aus: „Wer nichts hat, gehört nicht in die Gesellschaft ... Staatsverwaltung und Gesetzgebung sind Eigentumsangelegenheiten, daher kann nur ein Eigentümer an ihnen ein wirkliches Interesse haben.“ (Übrigens ähnlich Locke in seinen „Zwei Versuchen über die Regierung“, daß der Sklave als vollkommen besitzlos und weil er im Dienste anderer steht, nicht Mitglied der Gesellschaft sein kann.) Der Besitzlose ist also nicht „Person“, er gehört nicht in die Gesellschaft. Diese eigenartige Einstellung zum Menschen, dessen Identifizierung mit seinem Eigentum, haben schon Marx und Engels durchschaut, wenn sie gegen die Bourgeoisie den Vorwurf erheben, daß sie „unter der Person niemand anders versteht, als den Bourgeois, den bürgerlichen Eigentümer“<sup>178</sup>. Für die widerspruchsvolle Denkweise

<sup>176</sup> MEW Bd. 23, S. 137. Fußnote 78.

<sup>177</sup> Lukács, G., Der russische Realismus in der Weltliteratur, 1949, S. 165.

<sup>178</sup> MEW Bd. 4, S. .

der Ideologen der Bourgeoisie ist es höchst bezeichnend, daß nachdem auf Grund der Annahme des Dupontschen Antrags Zweidrittel des französischen Volkes vom Wahlrecht ausgeschlossen worden war, unentwegt in den Reden der beiden ersten Nationalversammlungen der Begriff des Allgemeinwillens gebraucht wurde. Schon Lorenz von Stein stellt deshalb die treffende Frage:

„Mit welchem Recht schied man die aktiven und passiven Staatsbürger, während die Declaration des droits ausdrücklich erklärt im Art , – ,les hommes sont naissent et demeurent égaux en droits‘? Wie konnte sie die große Masse der Nichtbesitzenden von der Gesetzgebung ausschließen und doch im Art. 6 sagen, das Gesetz sei der Ausdruck der ,volonté générale‘? Mit welchem Recht [165] schloß sie von der Nation, der sie die Souveränität zuspricht, diejenigen aus, die keine direkten Abgaben bezahlten, während sie doch indirekt beitragen mußten und verpflichtet waren, die Waffen zu ergreifen? Oder wie wollte sie den Widerspruch rechtfertigen, zugleich im Teil 1 Art. 1 zu sagen, ,daß die Bürger keinen anderen Unterschied unter sich kennen, als den der Tugend und der Talente‘, während sie dennoch den Unterschied des Besitzes so wesentlich eingreifen ließ?“<sup>179</sup>

Wir wollten mit diesen Bemerkungen auf den wirklichen Charakter der von der Geschichtsschreibung noch nicht genügend beachteten Widersprüchlichkeit des alten bürgerlichen Humanismus hinweisen, um uns vor der irrigen Meinung zu bewahren, daß die revolutionären Ideologen des 18. Jahrhunderts unter dem Anblick der entmenslichenden Wirkung der Arbeitsteilung gelitten und sie bekämpft hätten. Das war vielmehr nur in Ausnahmefällen der Fall. Es ist richtig, von einer heroischen Selbsttäuschung der bürgerlichen Humanisten zu sprechen, die an ihr Ideal von der freien und harmonischen bürgerlichen Gesellschaft als der Grundlage für eine ungeahnte Entfaltung der menschlichen Persönlichkeit aller Gesellschaftsmitglieder aufrichtig glaubten. Aber die kapitalistische Wirklichkeit war stärker als ihre aus der kritischen Überwindung der feudalen Beschränktheiten geborenen Träume; zwischen Praxis und Ideal bestand eine unüberbrückbare Kluft, wie dies bei dem Versuch, die bürgerliche Eigentumsordnung mit dem Humanismus zu versöhnen, gar nicht anders sein konnte. Gerade darum fanden die wenigsten den Weg zu einer kritischen Beurteilung der Arbeitsteilung; im Dilemma zwischen ihrer Verherrlichung und Kritik siegte zumeist die erstere.

Um so bewundernswerter sind die Ausnahmen. Wir müssen uns mit ihnen etwas beschäftigen, weil die Bewunderung, die sie verdienen, den historischen Hintergrund bildet, auf dem sich das Originelle und Tiefe in der Ansicht von Marx um so deutlicher abhebt.

[166] Als einen der frühesten Kritiker der kapitalistischen Arbeitsteilung erwähnt Marx „John Bellers, ein wahres Phänomen in der Geschichte der politischen Ökonomie, begriff schon Ende des 17. Jahrhunderts mit vollster Klarheit die notwendige Aufhebung der jetzigen Erziehung und Arbeitsteilung“<sup>180</sup>. Zwischen John Bellers und den großen Utopisten des vorigen Jahrhunderts, die gleichfalls der Arbeitsteilung kritisch begegneten und der Zeit nach knapp Marx und Engels vorausgingen, bilden Rousseau, Schiller und Hegel die bemerkenswertesten Höhepunkte. Sie bezeichnen Höhepunkte, weil sie nicht einfach wie die meisten übrigen bei der subjektiven Wirkung der Arbeitsteilung auf die einzelnen Individuen stehen bleiben, sondern schon das Problem der objektiven Auswirkung auf die ganze Gesellschaft erahnen, ohne allerdings das Problem in seiner Gänze begriffen zu haben.

Zwar kommt hierin Hegel am weitesten, aber seiner Theorie der Entfremdung fehlt andererseits die bewußte gesellschaftskritische Note. Daß aber die Kritik der Hegelschen Auffassung immanent ist, hat schon der junge Marx bemerkt. In „Nationalökonomie und Philosophie“ schreibt er: „... aber insofern sie (die Phänomenologie) die *Entfremdung* des Menschen ... festhält, liegen in ihr *alle* Elemente der Kritik verborgen und oft schon in einer weit den Hegelschen Standpunkt überragenden Weise *vorbereitet* und *ausgearbeitet*.“<sup>181</sup> Damit ist auch schon programmatisch ausgesprochen, wohin die Untersuchung von Marx selbst tendiert. Hegel entwickelt seinen Begriff der Entfremdung aus der Arbeit, was Marx an ihm lobt. Tatsächlich spricht Hegel mehrfach über die Arbeit. Dabei kommt es zu sehr bedeutsamen Einsichten.

<sup>179</sup> Stein, L. v., Geschichte der sozialen Bewegung in Frankreich, 1. Bd., S. 243.

<sup>180</sup> MEW Bd. 23, S. 513. Fußnote 309.

<sup>181</sup> MEW Bd. 40, S. 573.



Sein Gedankengang ist (ungefähr) der folgende. Anfänglich dient die Arbeit der Befriedigung des Bedarfs des Einzelnen, aber allmählich wird sie zur Tätigkeit, durch die nicht bloß individuelle Bedürfnisse des Augenblicks, sondern allgemeine Bedürfnisse, wie sie allein in der Allgemeinheit mög-[167]lich sind, befriedigt werden. So entsteht eine allgemeine Abhängigkeit der Arbeitenden untereinander. Die dialektische Kehrseite dieser zur überindividuellen Allgemeinheit gewordenen Arbeit ist die Arbeitsteilung als unmittelbarer Ausdruck der gegenseitigen Abhängigkeit der Individuen. Damit kompliziert sich aber auch die Beziehung der Menschen zu den Objekten ihrer Arbeit, zu den Gegenständen der Natur. Diese Komplizierung der Beziehung zwischen Mensch und Natur bewirkt, daß der Mensch sich zwar einerseits die Natur immer mehr unterwirft, er jedoch gleichzeitig in immer größere Abhängigkeit von anderen Naturformen gerät. Zwar tritt ihm nunmehr die Natur nicht mehr als Natur schlechthin entgegen, aber als eine durch die Arbeitsteilung erzeugte Beziehung von Gegenständen, der sich der einzelne unterordnen muß. Man erkennt deutlich, wie sehr bereits in der Hegelschen Auffassung jenes Problem anklingt, das in der Lehre von Marx und Engels als das Problem der Vernichtung der menschlichen Selbständigkeit und Persönlichkeit durch eine verdinglichte Notwendigkeit, die die arbeitsteilige Gesellschaft beherrscht, aufscheint.

Anders Rousseau und Schiller. Beide fassen die Entfremdung noch sehr einseitig subjektiv, wengleich ihre Einsichten bereits an der Grenze des Umschlagens ins Objektive stehen.

Man hat Rousseaus Verteidigung des Gefühlsstandpunkts gegen den Rationalismus der „Philosophen“ als ein völlig unverständliches Aus-der-Rolle-Fallen und als einen bloßen Ausfluß seiner persönlichen Eigenart zu erklären versucht.

In Wahrheit ist dieser Standpunkt der methodische Ausdruck des Gegensatzes zu der vernünftlerischen Begründung der bürgerlichen Gesellschaft, mit der sich der weitaus kritischere und daher tieferblickende Rousseau nicht befreunden konnte. Wenn überhaupt von der Psychologie Rousseaus die Rede sein kann, so nur in dem Sinne, daß ein eigenartiges persönliches Schicksal sein Organ für die Beurteilung gesellschaftlicher Zustände schärfte und ihn auf die [168] Bahn einer scharfsinnigen, soziologisch als kleinbürgerlich-revolutionär zu beurteilenden Kritik drängte. Was für die meisten Ideologen seiner Zeit als ein Segen galt, war ihm ein Greuel, so vor allem die Arbeitsteilung, von der er sich allerdings keinen sehr klaren Begriff machte. Für die Entartung der Gesellschaft im Zustande der Kultur machte er wesentlich die Arbeitsteilung verantwortlich. Alle Kultur galt ihm als Ausfluß der Arbeitsteilung. War dem aber so, dann mußte Rousseau einen zuverlässigen Maßstab der Kritik finden, einen Maßstab, den er im Bereiche der „Vernunft“ nicht finden konnte. Erschien doch die Arbeitsteilung selbst als reinste Inkarnation der Ratio und nicht minder alle übrigen Formen des Lebens, die seiner Meinung nach das Ursprüngliche und Echte verdarben. Nur im Über- und Vorvernünftigen ließ sich noch das Wahre und Gute finden. Es war ein gewaltiges Wagnis, als Rousseau gegen die eben sich durchsetzenden und wengleich nach einer anderen Richtung, so doch nicht minder kritischen Vorstellung seines Jahrhunderts die Vernunft angriff und sie durch das Empfinden ersetzte. Aber von seinem Standpunkt der rücksichtslosen Kritik an der Deformation des Menschen aus bot sich ihm unter den damaligen theoretischen Verhältnissen kein anderes Mittel als das des methodischen Rückwärtsschreitens hinter die erreichte Höhe des Rationalismus. Dieser Rückschritt war jedoch nur formaler Art, nur ein methodisches Hilfsmittel im Dienste seiner Gesellschaftskritik. Rousseau mußte die Vernunft schuldig sprechen, sobald sie in den Dienst der Deformation des Menschen gestellt wurde. Gerade was er brauchte, konnte ihm der aufklärerische Rationalismus nicht bieten: einen allgemeingültigen, an keine einseitig die kapitalistische Produktion rechtfertigende Apologetik gebundenen Maßstab. Er fand ihn in der „Natur“, die sich in ihrer ursprünglichen Überlegenheit nur auf dem Wege des sentimental und daher irrationalen Sichversenkens in ihr Wesen einsehen ließ.

Daß Rousseau seinen Begriff der Natur tatsächlich metho-[169]disch faßt – was durchaus nicht ihrer pädagogischen Bewertung, die auch den Rationalisten nicht fremd war, widerspricht –, zeigt die Vorrede zur Abhandlung „Über die Ungleichheit unter den Menschen“. Das Natürliche wird hier als eine bloße Idee erklärt, als gedankliches Maß menschlicher Vollkommenheit, durch das die gegenwärtigen künstlichen Zustände gemessen werden können, und durch das die Möglichkeit gewonnen werden

soll, ein erstrebenswertes Ziel der menschlichen Vollkommenheit aufzustellen. Der Rousseausche Humanismus bleibt nicht bei dem Dilemma der Unvereinbarkeit von Ideal und Wirklichkeit stehen, sondern macht den ernsthaften Versuch, in kritischer Überwindung der dem Ideal feindlichen Praxis seine Verwirklichung möglich zu machen. Es fällt auf, daß Schiller, der entsprechend den gesellschaftlichen Bedingungen Deutschlands sich in einem noch idealistischeren Gewande bewegt als Rousseau, einen methodisch ähnlichen Weg einschlägt wie dieser, um eine gesicherte Grundlage für seine soziale Kritik zu finden. Man wird sich hierbei natürlich über die grundverschiedenen theoretischen Ausgangspunkte nicht hinwegtäuschen dürfen; für den Kantianer Schiller bedeuten die Begriffe selbstverständlich etwas anderes als für Rousseau, der sich in einer weitaus weniger auf das Abstrakte orientierten Atmosphäre bewegt. Aber gerade deshalb überrascht um so mehr die Ähnlichkeit, ein Beweis dafür, daß eine unter ähnlichen allgemeinen gesellschaftlichen Bedingungen gewonnene kritische Einstellung zur Wirklichkeit zu ähnlichen Ergebnissen zu führen pflegt.

Gleich zu Beginn der Abhandlung „Über naive und sentimentale Dichtung“ schreibt Schiller: „Natur in dieser Betrachtungsart ist nichts anderes als das ... Bestehen der Dinge durch sich selbst, die Existenz nach eigenen und unabänderlichen Gesetzen.“ Aber es ist eine in den Naturgenständen „dargelegte Idee, was wir in ihnen lieben“. Bei dieser Bestimmung kommt es Schiller gar nicht auf die Natur selbst an, sondern auf den Menschen, der sich von [170] seiner ursprünglichen Vollkommenheit entfernt hat und der eines Wegweisers zur Wiedergewinnung seiner verlorenen menschlichen Totalität bedarf. So setzt Schiller die Natur in eine unmittelbare Beziehung zum Menschen: „Sie (die Naturgegenstände) sind, was wir waren; sie sind, was wir wieder werden sollen.“ Und erklärend fügt er hinzu: „Wir waren Natur wie sie ... Sie sind also zugleich Darstellung unserer verlorenen Kindheit, die uns ewig das Teuerste bleibt; daher kann sie uns mit einer gewissen Wehmut erfüllen. Zugleich sind sie Darstellung unserer Vollendung im Ideale.“ In dieser Gleichsetzung von Natur und Ideal als Idee wird die Verwandtschaft mit Rousseau offenbar, und zwar bis in die in ihr enthaltenen kritischen Absichten hinein.

Selbstverständlich war sich Schiller ebensowenig wie Rousseau bewußt, daß seine kritische Entgegensetzung von Natur und Zivilisation nichts anderes enthält als einen in idealistische Ausdrucksformen gekleideten Vergleich zwischen den vorkapitalistischen und den – wie wir bald sehen werden – auf der Arbeitsteilung beruhenden kapitalistischen Zuständen. Nach Schillers Ansicht findet das Ideal der Natur seine vollkommenste Verwirklichung im Griechentum. Die Schillersche Idealisierung der Antike wird zur ebenso scharfen wie geschickt geführten Waffe, die die unmenschlichen Verhältnisse des Kapitalismus mitten ins Herz trifft. In der Dichtung enthüllt sich der Gegensatz am greifbarsten. Wenn die Dichtung der Griechen, führt Schiller aus, deshalb „naiv“ gewesen ist, weil sie problemlos den ganzen, ursprünglichen, unzerteilten Menschen zu ihrem Gegenstand machen konnte, so ist die moderne Dichtung von der Sehnsucht nach diesem Menschen, den es nicht mehr gibt, der unter den Bedingungen der Arbeitsteilung der „Depravation“ verfallen ist, erfüllt und daher „sentimental“.

Schiller gibt sich große Mühe, diese von ihm als verloren erklärte menschliche Individualität näher zu bestimmen. Ihr [171] Wesen erkennt er in der Ganzheit, in der ungestört sich entwickelnden Harmonie der Vielfalt ihrer Veranlagungen. Um einen diesem Ganzen, der individuellen Totalität entsprechenden Ausdruck zu finden, unterscheidet Schiller die ihm aus der Beobachtung der Praxis bekannte deformierende Arbeit von jener Form der Betätigung, die dem noch nicht der Arbeitsteilung verfallenen Menschen angemessen ist, vom sogenannten „Spieltrieb“. Der Mensch ist nach Schiller nur da ganz Mensch, wo er spielt, d. h. im freien und umfassenden Gebrauch seiner Kräfte und Anlagen die Vollgestaltigkeit seiner Persönlichkeit bewahrt, entwickelt und bereichert. Wie wenig die Bedeutung des Begriffs des Spieltriebs für Schillers Auffassung verstanden wird, beweist der „berühmte“ Vertreter einer formalistischen Ästhetik Benedetto Croce, der sich über diesen Begriff mokiert. Aber vom Standpunkt einer unhistorischen und von Schillers Gesellschaftskritik losgelösten Beurteilung läßt sich dieser für die Auffassung Schillers geradezu zentrale Begriff auch gar nicht verstehen. Den sozialkritisch und nicht anders zu verstehenden und gemeinten Begriff des Spielens hat Schiller einfach und mit bewundernswerter Konsequenz aus der Kritik der Arbeitsverhältnisse

seiner Zeit gewonnen. Schiller meint im Grunde dasselbe wie Marx, der im „Kapital“ vom „Spiel der physischen und geistigen Lebenskräfte“ spricht.<sup>182</sup>

In klarer Weise nimmt Schiller zum Problem der Arbeitsteilung in seinen Briefen über die ästhetische Erziehung des Menschen Stellung, die er in den Jahren 1793 und 1794 niederschrieb. Im fünften und sechsten Brief ist folgendes zu lesen: „Auf der anderen Seite geben uns die zivilisierten Klassen den noch widrigeren Anblick der Schlawheit und einer Depravation des Charakters, die desto mehr empört, weil die Kultur selbst ihre Quelle ist ... Mitten im Schoße der raffiniertesten Geselligkeit hat der Egoismus sein System begründet.“ Wen erinnert das nicht an Rousseau? Schiller lobpreist die „ehemalige“, d. h. vorkulturelle und [172] dem Sinne nach vorkapitalistische „griechische“ Gesellschaftsform, deren Kontrast zu der „heutigen Form der Menschheit“ ihn „in Verwunderung setzt“. Und worin besteht nun dieser Kontrast?

„Die Kultur selbst war es, welche der neueren Menschheit die Wunde schlug ... Auseinandergerissen wurden jetzt der Staat und die Kirche, die Gesetze und die Sitten; der Genuß wurde von der Arbeit, das Mittel vom Zweck, die Anstrengung von der Belohnung geschieden. Ewig nur an ein einzelnes Bruchstück des Ganzen gefesselt, bildet sich der Mensch selbst nur als Bruchstück aus; ewig nur das eintönige Geräusch des Rades, das er umtreibt, im Ohre, entwickelt er nie die Harmonie seines Wesens, und anstatt die Menschheit in seiner Natur auszuprägen, wird er nur zu einem Abdruck seines Geschäfts (oder) seiner Wissenschaft. Aber selbst der karge fragmentarische Anteil, der die einzelnen Glieder noch an das Ganze knüpft, hängt nicht von Formen ab, die sie sich selbständig geben ..., sondern wird ihnen mit skrupelloser Strenge durch ein Formular vorgeschrieben, in welchem man ihre freie Einsicht gebunden hält. Der tote Buchstabe vertritt den lebendigen Verstand, und ein geübtes Gedächtnis leitet sicherer als Genie und Empfindung.“

In der hier ausgesprochenen Tatsache, daß der „Mensch selbst sich nur als Bruchstück ausbildet“, erkennt Schiller auch schon klar die rationalisierende, nur das Teilstück und nicht den ganzen Zusammenhang erfassende, an der Totalität der Erscheinungen blind vorübergehende Grundstruktur des Denkens des bürgerlichen Individuums. Daher sagt er: Wenn die moderne Gemeinschaft „das Amt zum Maßstab des Mannes macht ... an dem einen seiner Bürger nur die Memoire, an dem anderen den tabellarischen Verstand, an einem dritten nur die mechanische Fertigkeit ehrt, wenn sie hier, gleichgültig gegen den Charakter, nur auf die Kenntnisse dringt ... wenn (sie) zugleich diese Fertigkeit zu einer ebenso großen Intensität will getrieben wissen, darf es uns [173] da wundern, daß die übrigen Anlagen des Gemüts vernachlässigt werden?“

Aber nichtsdestoweniger erkennt Schiller mit erstaunlichem historischen Weitblick in der individualisierenden und rationalisierenden Zerstückelung der urwüchsigen menschlichen Anlagen ein unvermeidliches Durchgangsstadium der Entwicklung; ebenso bereits in der Zerreißung der gesellschaftlichen Ganzheit in antagonistisch gegeneinander wirkende Teilakte: „Dieser Antagonismus der Kräfte ist das große Instrument der Kultur“ – doch fügt er gleich hinzu –, „aber auch nur das Instrument, denn solange (dieser Zustand) dauert, ist man erst auf dem Wege zu dieser“ Kultur. Und Schiller schließt den sechsten Brief mit folgender Betrachtung: „Wie also auch für das Ganze der Welt durch diese getrennte Ausbildung der menschlichen Kräfte gewonnen werden mag, so ist nicht zu leugnen, daß die Individuen, welche sie trifft, unter dem Fluch dieses Weltzweckes leiden. Durch gymnastische Übungen bildet sich zwar der athletische Körper aus, aber nur durch das freie und gleichförmige Spiel der Glieder die Schönheit.“ Mit dieser wunderbaren bildlichen Gegenüberstellung von einseitig rationalisierter Gymnastik und der Schönheit der Ausbildung der Totalität der Anlagen übt Schiller die schärfste Kritik an dem von ihm beobachteten Mißbrauch des Menschen im Dienste der bürgerlichen Ordnung. So lauten die letzten Worte des Briefes: „Es muß also falsch sein, daß die Ausbildung einzelner Kräfte das Opfer ihrer Totalität notwendig macht; oder wenn auch das Gesetz der Natur noch so danach strebte, so muß es bei uns stehen, diese Totalität in unserer Natur, welche die Kunst (d. h. der künstliche, weil sich von der Natur entfernende, Bau der Gesellschaft, d. V.) zerstört hat, durch eine höhere Kunst wieder herzustellen.“

---

<sup>182</sup> MEW Bd. 23, S. 280.

Der Weg aus der Misere der Wirklichkeit ist also die resignierte Flucht in die Kunst. Sosehr diese nur eine Angelegenheit weniger sein kann, so soll sich doch der Staat um die ästhetische Erziehung der Menschen bekümmern. Aber [174] nicht der Staat, wie er ist, nicht der „Staat der Not“, sondern der künftige „Staat der Freiheit“. Am Ende des vierten Briefes heißt es mit revolutionärer Voraussicht: „Totalität des Charakters muß also bei einem Volk gefunden werden, welches fähig und würdig sein soll, den Staat der Not mit dem Staat der Freiheit zu vertauschen.“

Schillers Kritik an der kapitalistischen Arbeitsteilung führt ihn bis hart an die Grenze der Erkenntnis der Hilflosigkeit, mit der das Denken des von der Arbeitsteilung geknechteten Menschen der zerrissenen Totalität begegnet. Das arbeitsteilige und zur einseitigen Abstraktion gezwungene Individuum zerteilt auch da die Wirklichkeit, wo sie zum Objekt der Wissenschaft wird. In der akademischen Antrittsrede vom Jahre 1798 berührt Schiller mehrfach dieses Thema. Hier sei nur folgende Stelle wiedergegeben: „Nur der abstrahierende Verstand hat jene Grenzen gemacht, hat jene Wissenschaften voneinander geschieden. Wo der Brotgelehrte trennt, vereinigt der philosophische Geist.“

In der kritischen Würdigung der Arbeitsteilung waren einige Denker, wie wir sehen, Hegel überlegen. Aber Hegel war ihnen überlegen in der Erkenntnis der dialektischen Bezüglichkeit von geteilter Arbeit der Individuen und dem objektiven Prozeß der Entfremdung. Trotzdem gibt Hegel nur eine sehr allgemeine Formulierung des Problems und überdies in vielfach idealistischer Verkleidung. Die konkrete Lösung mit allen in ihr enthaltenen Möglichkeiten der Aufdeckung der verschlungenen dialektischen Bewegung des gesellschaftlichen Prozesses des Kapitalismus konnte nur das historisch-kritische Denken von Marx und Engels finden. Die Entdeckung der widerspruchsvollen Dialektik in der Beziehung von subjektiver Unterworfenheit unter die Arbeitsteilung und objektiver Entfremdung und Verdinglichung des Gesamtprozesses ist daher das ausschließliche gedankliche Besitztum der Meister des Marxismus. Der Materialist Feuerbach kam der Lösung nicht einmal nahe, denn sein Begriff der Entfremdung war nicht aus der [175] konkreten Bewegung der Ökonomie, die er nicht verstand, abgeleitet.

Was aber eine unerläßliche Voraussetzung für diese Entdeckung bildete, das war, wovon Rousseau, Schiller und Hegel keine Ahnung hatten, und was von den Utopisten nur angedeutet, aber in keiner Weise ausgewertet wurde, die Erkenntnis der Einheit von kapitalistischem Privateigentum und kapitalistischer Arbeitsteilung. Marx und Engels weisen schon frühzeitig auf die Identität zwischen Privateigentum und Arbeitsteilung hin. Im Hinblick auf den Kapitalismus bedeutet diese Identität folgendes: Die Arbeitsteilung bezieht sich unter der Bedingung des Privateigentums auf den Herstellungsprozeß der Ware, wie das Privateigentum sich unter der Bedingung der Arbeitsteilung auf dieselbe Ware als Produkt bezieht. In der „Deutschen Ideologie“ heißt es dementsprechend: „Übrigens sind Teilung der Arbeit und Privateigentum identische Ausdrücke – in dem Einen wird in Beziehung auf die Tätigkeit dasselbe ausgesagt, was in dem Andern in bezug auf das Produkt der Tätigkeit ausgesagt wird.“<sup>183</sup>

Es kann daher keine ernsthafte Untersuchung der Struktur des Kapitalismus, die sich als Warenstruktur darstellt, im allgemeinen, und der Verdinglichung als der der Warenstruktur zentral innewohnenden Erscheinung im besonderen geben, ohne die ständige Berücksichtigung der Einheit von kapitalistischem Privateigentum und kapitalistischer Arbeitsteilung. Ebenso ist es unmöglich, diese Untersuchung zu führen, wenn nicht das Wissen ihr vorausgeht, daß diese komplizierte Beziehung zwischen dem Privateigentum und der Arbeitsteilung keine dingliche Beziehung ausmacht, sondern eine Beziehung zwischen Menschen. (Wir haben bereits gezeigt, daß alle ökonomischen Kategorien keine dinglichen, sondern gesellschaftliche Verhältnisse ausdrücken, wenngleich unter dem Schein dinglicher Verhältnisse.) Die Schwierigkeit liegt darin, daß diese Erkenntnis einerseits Voraussetzung der Untersuchung des Kapitalismus ist, [176] andererseits jedoch nichts anderes sein kann, als ihr Resultat. Wir haben es hier mit der gleichen Schwierigkeit zu tun, wie die Dialektik überhaupt, worüber wir ausführlich gesprochen haben. Es kommt also darauf an, einen vorläufigen Anfang zu setzen, wie Hegel sagt, und das Denken hilft sich, wenn es von einem Punkte ausgeht, der außerhalb des gestellten

---

<sup>183</sup> MEW Bd. 3, S. 32.

Problems liegt, um von da aus sich schrittweise der Totalität der Erscheinungen zu bemächtigen. Gehen wir vom mittelalterlichen Handwerk aus.

Im Mittelalter war die Ausbeutung des Menschen hauptsächlich eine feudale; ihre gesellschaftliche Organisation lag auf dem Lande, war an die Bearbeitung des Bodens gebunden und spielte sich ab zwischen ländlichem Arbeiter und adeligem Herrn. In den mittelalterlichen Städten herrschte in der Produktion – wenn man von den Ausnahmen Florenz und Flandern absieht – noch vorwiegend das Handwerk. Das Handwerk war noch weit davon entfernt, eine Mehrwertpresse im modernen Sinne darzustellen. Das Ausbeutungsverhältnis zwischen Meister und Gesellen war unausgebildet und sporadisch. Der Grund lag in der geringen Produktivität der mit bloßem Handwerkszeug und ohne wesentliche Arbeitsteilung vollführten Arbeit. Bei der Beschränkung der Gesellenzahl durch die Zunft mußte der Meister selbst noch mitarbeiten, er war selbst noch Arbeiter. Dazu kam, daß der Geselle zumeist die beste Aussicht besaß, selbst zum Meister aufzurücken.

Unter dieser Voraussetzung der relativ geringen sozialen Differenzierung wirkte sich in besonderer Weise der Umstand aus, daß innerhalb der handwerklichen Spezialität noch so gut wie keine Arbeitsteilung existierte. Einerseits erhielt sich unter der Bedingung der geringen sozialen Differenzierung das natürliche Selbstbewußtsein des Arbeiters; andererseits erlaubte das fast vollständige Fehlen der innerbetrieblichen Arbeitsteilung diesem Arbeiter, sich des ganzen Gegenstandes zu bemächtigen, was die schöpferische Kraft der Arbeit oft bis zur künstlerischen Gestaltung steigerte [177] und dem Individuum jene Weite des Betätigungsraums gab, die ihm die spätere Arbeitsteilung wieder raubte. Selbst die Abgrenzung der handwerklichen Zweige gegeneinander war trotz aller Eifersucht nicht streng durchführbar. „Die Teilung der Arbeit war in den Städten zwischen den einzelnen Zünften ... und in den Zünften selbst zwischen den einzelnen Arbeitern gar nicht durchgeführt. Jeder Arbeiter mußte in einem ganzen Kreis von Arbeiten bewandert sein“.<sup>184</sup> Bei einer solchen Arbeitsweise konnten begreiflicherweise noch die individuellen Wünsche der Kunden, deren individuelle Eigenart und Geschmack weitgehend berücksichtigt werden – Burckhardt macht z. B. auf die Farbigkeit und große Vielfalt der mittelalterlich-städtischen Kleidung aufmerksam –, was gleichfalls zu einer Ausweitung und künstlerischen Verlebendigung des Arbeitsprozesses führen mußte. Der vorkapitalistische Mensch, der seine Bedürfnisse durch die Beihilfe des ökonomischen Partners befriedigt sehen wollte, präsentierte sich noch als ganze, von den anderen Individuen unterschiedene Persönlichkeit. Man vergleiche damit die Seinsweise des heutigen Individuums, daß unter der äußeren Form einer aus der Verdinglichung des Prozesses resultierenden grenzenlosen Individualisierung der maßlosen Uniformierung anheimgefallen ist. Die im Gegensatz dazu im Mittelalter noch unvermeidliche Berücksichtigung des ganzen Menschen und seiner individuellen Eigenschaft bedingt wiederum die Bewertung der qualitativen Vielfalt der Gegenstände nach ihrer subjektiven Dienstbarkeit. Gleichzeitig drückt auch der Arbeiter den Gegenständen seinen persönlichen Stempel auf, denn noch vernichtet die Arbeitsteilung nicht die Verwertung seiner persönlichen Qualitäten und Fähigkeiten. Der hohe künstlerische Stand der damaligen Massenkunst, deren Produkte unsere Museen füllen, und die uns in berechtigtes Erstaunen versetzen, ist die Folge der lebendigen Beziehung der Menschen der vorkapitalistischen Zeit in der Produktion.

Auf dieser Basis vollzieht sich, bei ständiger Ablöse von den [178] feudalen Beschränktheiten und in steigender bewußter Opposition zu diesen, jene eigenartige Verlebendigung der ganzen Gesellschaft, die uns in der Renaissance begegnet. Gewiß gilt dies noch mehr als für die Handwerker, die aus der spießbürgerlichen Enge der kleinen Städte kaum herauskamen, für das von aller unmittelbaren Gebundenheit an eine bestimmte Arbeit befreite und in seiner Tätigkeit die Grenzen des Wohngebietes und vielfach die nationalen Grenzen überschreitende Patriziat. In der Einleitung zur „Dialektik der Natur“ spricht Engels im Hinblick auf diesen Menschenschlag von der Zeit der „Riesen“ und „Heroen“, die „eben noch nicht unter die Teilung der Arbeit geknechtet“<sup>185</sup> waren. (Die Renaissance ist vom historisch-materialistischen Standpunkt aus noch so gut wie gar nicht untersucht worden, obwohl die zahlreichen Hinweise und Anregungen, die uns Marx und Engels geben, Handhabe genug dazu

<sup>184</sup> Ebenda, S. 52.

<sup>185</sup> MEW Bd. 20, S. 312.

bieten. Statt sich an die Arbeit zu machen, begnügen sich die Vulgarisierer des Marxismus damit, ständig bloß von den „unverrückbaren Grundsätzen“ der marxistischen Theorie und ihrer Richtigkeit zu reden, d. h. mit allgemeinen Hinweisen die Sache abzutun.)

Mit der warenwirtschaftlichen Durchdringung der ganzen Gesellschaft auf der Grundlage der nunmehr nicht mehr handwerklichen, sondern betrieblichen und arbeitsteiligen Massenproduktion verkehrt sich das gesellschaftliche Bild ins Gegenteil. Die arbeitsteilige Massenproduktion der Waren erfordert ein genaues System der rationalen Zerlegung einerseits des Gegenstandes, andererseits der Tätigkeit des Arbeiters in einzelne, voneinander getrennte Elemente. Die qualitative Eigenheit der Produkte wie der Produzenten wird nach Möglichkeit vernichtet. Schon allein die Trennung des Arbeiters von den Produktionsinstrumenten, in deren Besitz er sich nicht mehr wie früher der Geselle setzen kann, und die damit auf die gesamte Lebenszeit ausgedehnte Unterwerfung unter den fremden Willen des Kapitalisten verändert den menschlichen Habitus des Arbeiters grundlegend. Diese Unterwerfung ist aber gleichzeitig eine Unterworfenheit unter die arbeitsteilige Maschinerie, die jede individuelle Regung zermalmt und im Massenware ausspeienden eintönigen Gang jede schöpferische Anlage ertötet. 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 weiterer Mechanisierung der Arbeitskraft, sondern auch nach rationellerer Auswertung der Naturkräfte.

Die Kritik, die Marx und Engels an zahlreichen Stellen ihres Schrifttums an der verheerenden Wirkung der kapitalistischen Arbeitsteilung üben, ist zu bekannt als daß wir ausführlich auf sie eingehen müßten. Erinnern wir uns nur (sporadisch), daß Engels an die Forderung der Vernichtung der „bisherige[n] Knechtung der Menschen unter ihre eignen Produktionsmittel“ die Erwartung knüpft, daß „namentlich ... die alte Teilung der Arbeit verschwinden“ wird und daß „die produktive Arbeit, statt Mittel der Knechtung, Mittel der Befreiung der Menschen wird, indem sie jedem einzelnen die Gelegenheit bietet, seine sämtlichen Fähigkeiten, körperliche wie geistige, nach allen Richtungen hin auszubilden und zu bestätigen“<sup>186</sup>. Wie später im „Gothaer Programm“, so verknüpfen Marx und Engels schon in der „Deutschen Ideologie“ die Befreiung des Arbeiters, des „Teilmenschen“<sup>187</sup>, von der kapitalistischen Ausbeutung mit der Wiederherstellung seiner „universellen Betätigungsweise“ und der allseitigen originellen Entwicklung seiner Fähigkeiten. Die Verwirklichung dieses Zieles ist nur möglich „[i]nnerhalb der kommunistischen Gesellschaft, der einzigen, worin die originelle und freie Entwicklung der Individuen keine Phrase ist“<sup>188</sup>.

Aber mit der Lupe der materialistischen Dialektik besehen, erweist sich dieser scheinbar so einfache, schon vor Marx und Engels bemerkte und kritisierte Tatbestand der Arbeits-[180]teilung unter den Bedingungen des kapitalistischen Privateigentums als eine die ganze Gesellschaft und ihr Schicksal in eigenartiger Weise sich unterordnende Gewalt. Das Schicksal des Arbeiters wird gerade durch sie zum Schicksal der ganzen Gesellschaft. Denn wie sich innerhalb der Arbeitsstätte der Arbeitsprozeß dem Arbeiter gegenüber verselbständigt und ihn unterjocht, so verselbständigt sich im Bereiche des Gesamtgeschehens der ökonomische Prozeß der Gesellschaft gegenüber, um sie zu unterjochen.

Die verselbständigten und verdinglichten ökonomischen Mächte bleiben aber nicht in der Geschehenssphäre des Ökonomischen stehen, sondern unterwerfen sich den ganzen Menschen einschließlich seines Denkens und seiner Ideologie. Engels weist z. B. auf den Zusammenhang zwischen der Unbeherrschbarkeit der objektiven ökonomischen Vorgänge und der calvinistischen Gnadenwahllehre hin<sup>189</sup> und in einer allgemeineren Form wiederholt er denselben Gedanken, wenn er schreibt: „der Mensch denkt und Gott (das heißt die Fremdherrschaft der kapitalistischen Produktionsweise) lenkt“<sup>190</sup>. Und das gleiche Problem im Auge, stellt Marx die Frage:

<sup>186</sup> Ebenda, S. 273, 274.

<sup>187</sup> MEW Bd. 23, S. 674.

<sup>188</sup> MEW Bd. 3, S. 424.

<sup>189</sup> MEW Bd. 19, S. 534.

<sup>190</sup> MEW Bd. 20, S. 295.

„Wie kommt es, daß die persönlichen Interessen sich ... immer zu Klasseninteressen fortentwickeln, ... welche sich den einzelnen Personen gegenüber verselbständigen, in der Verselbständigung die Gestalt *allgemeiner* Interessen annehmen ... Wie kommt es, daß innerhalb dieser Verselbständigung der persönlichen Interessen zu Klasseninteressen das persönliche Verhalten des Individuums sich versachlichen, entfremden muß und zugleich als von ihm unabhängige, durch den Verkehr hervorgebrachte Macht ohne ihn besteht, sich in gesellschaftliche Verhältnisse verwandelt, in eine Reihe von Mächten, welche ihn bestimmen, subordinieren und daher in der Vorstellung als ‚heilige‘ Mächte erscheinen?“<sup>191</sup>

Diese Fragestellung ist schon deshalb besonders interessant, weil ihr nicht nur die Tendenz zur Lösung des Verdingli-[-181]chungsproblems überhaupt innewohnt, sondern weil sie zugleich das Problem der Verselbständigung und Entfremdung der ideologischen Gebilde dem Einzelnen gegenüber aufwirft, wie übrigens ähnlich auch die obigen Bemerkungen von Engels.

Zunächst ist dazu zu sagen, daß es im Wesen des Klasseninteresses selbst liegt, sich als überindividuelles „heiliges“ Interesse auszugeben und mit dem Allgemeininteresse zu identifizieren. Aber daß ihm dies überhaupt gelingt, daß es als gleichsam übermenschliche Gewalt auftreten kann, behaftet mit dem Schein des Ewigen, das liegt nicht in ihm, sondern in objektiven Gegebenheiten, von denen der Mensch abhängig ist und die er nicht zu beherrschen vermag. In der vorkapitalistischen Gesellschaft ist der Zusammenhang verhältnismäßig einfach: die den Menschen beherrschende und ihm mystisch erscheinende Natur gibt ihm die Handhabe, sein eigenes Sein zu mystifizieren und seine Philosophie dieser Tendenz zur Mystifizierung anzupassen. Die Mystifizierung ist hier allerdings nur die Form der Ideologie, deren Inhalt sich bestimmt nach dem jeweiligen konkreten Klasseninteresse, mögen sich diese noch so abstrakter Gedankengebilde zu ihrem Ausdruck bedienen.

Unvergleichlich komplizierter verhält es sich in der kapitalistischen Gesellschaft. Hier wird die Mystifikation nicht (von außen in die Gesellschaft hineingetragen, sondern ist ihr Wesen. Einerseits zwar wird in der Sphäre des bürgerlich-städtischen Seins die unmittelbare Abhängigkeit von der äußeren Natur zugunsten eines „freieren“ Gebrauchs der Produktivkräfte zurückgedrängt, die Arbeit selbst in gesteigertem Maße der Verstandestätigkeit untergeordnet und durch die Ausbreitung des Warenaustausches die Beziehung zwischen den Individuen immer mehr auf das freie Vertragsverhältnis reduziert, das jetzt an die Stelle der traditionalistisch-irrationalistischen Abhängigkeitsverhältnisse der ländlich-feudalen Gesellschaft tritt. Selbstverständlich ist dieses freie, auf dem Vertrag beruhende Verhältnis, wie [182] wir bald sehen werden, nur die Form, hinter der sich die ökonomische Zwangsläufigkeit in der Verhaltensweise der Individuen verbirgt. Der Unterschied zum feudalen Mittelalter ist aber ein grundlegender. Die früher dinghaft und äußerlich scheinenden Naturkräfte werden vergesellschaftet; im bürgerlichen Denken verliert die Natur allmählich das Aussehen des Unbegreiflichen und Unbeherrschbaren, und durch die bewußte, d. h. auf dem Wege der rationalen Erkenntnis und Berechnung vollzogene Einbeziehung der Naturkräfte in die Tätigkeit wird die Dinghaftigkeit der Natur immer mehr ihres irrationalen Verdinglichungscharakters entkleidet. Der Mystizismus der Natur wird durch die Ratio aufgelöst, die nunmehr zum herrschenden Faktor im gesellschaftlichen Bewußtsein wird.

Aber diese Rationalisierung des Prozesses und des Bewußtseins ist andererseits nur eine ideologische, eine formelle. Denn unter der Form der Rationalisierung des Seins schreitet mit der Komplizierung der warenwirtschaftlichen Beziehungen auf der Grundlage der arbeitsteiligen Entwicklung der Produktivkräfte die Verdunkelung und Irrationalisierung des Prozesses mit steigender Heftigkeit fort. Das Verhältnis ist ein gerade umgekehrtes; wie in der vorkapitalistischen Epoche der Durchsichtigkeit der Beziehungen eine von der Natur geliehene mystische Hülle umgehängt wurde, so wird unter den Bedingungen der individualistischen Warengesellschaft dem undurchsichtig und unbeherrschbar gewordenen Prozeß eine, der kristallklaren und majestätisch mit dem Rechenstift einherschreitenden Ratio entlehene Verkleidung umgehängt. Die Täuschung kommt daher, daß im eigentlichen Bereiche der individuellen Tätigkeit, d. h. im eng begrenzten gesellschaftlichen Teilgebiet die Herrschaft

---

<sup>191</sup> MEW Bd. 3, S. 228 f.

des Verstandes sich uneingeschränkt ausdehnen kann. Diese Rationalisierung des Teilgebietes ist geradezu, wie noch zu zeigen, die Voraussetzung für die Mystifizierung des Ganzen.

So wahr es ist, daß das bürgerliche Individuum das Teilge-[183]biet, in dem es sich bewegt, voll beherrscht – natürlich nur soweit die „Vernunft“ selbst die Rücksichtnahme auf die äußeren Verhältnisse gebietet –, so wahr ist es auch, daß die Voraussetzungen, unter denen dies geschieht, unerkant bleiben. Sie müssen unerkant bleiben, weil das Teilgebiet nur dem Scheine nach autonom ist, in Wahrheit Bestimmungen in es hineinspielen, die aus der Bewegung des Gesamtprozesses stammen. Die wichtigsten dieser Voraussetzungen sind gerade solche, die ausschließlich dem Teilgebiet anzu gehören scheinen, nämlich Arbeit und Produkt, deren wertmäßige Festsetzung aber nach Gesetzen vor sich geht, die außerhalb des Teilgebietes existieren, und die deshalb sich der Begreifbarkeit durch die individuelle Ratio entziehen. Es ist falsch, wie dies so oft geschieht, die Mystifikation des kapitalistischen Gesamtprozesses allein aus der Zersplitterung dieses Prozesses in unabhängige Teilakte, aus der kapitalistischen Anarchie zu erklären. Diese Anarchie ist nur die allgemeine Bedingung für die Irrationalisierung des Ganzen, für das Sichdurchsetzen überindividuelle und unbeherrschbarer Gesetze. Ebenso wenig wie z. B. sich die Konkurrenz zur Erklärung ökonomischer Vorgänge heranziehen läßt, ebensowenig kann die Verdinglichung aus der Anarchie erklärt werden. Daher gilt für den Begriff der Anarchie dasselbe, was Marx über die Konkurrenz sagt: Die „[w]issenschaftliche Analyse der Konkurrenz ist nur möglich, sobald die innere Natur des Kapitals begriffen ist, ganz wie die scheinbare Bewegung der Himmelskörper nur dem verständlich, der ihre wirkliche, aber sinnlich nicht wahrnehmbare Bewegung kennt.“<sup>192</sup> Daß die kapitalistische Anarchie allein nichts erklärt, sondern selbst erst einer Erklärung bedarf, erkennt man aus der folgenden Überlegung. Wäre das Einzelgebiet für alle daran beteiligten Individuen nicht nur in ihrer Einbildung, sondern in Wirklichkeit vollkommen durchsichtig und erkennbar, dann wäre trotz der gesellschaftlichen Anarchie auch der Gesamtprozeß kein Rätsel, die wissenschaftlichen Versuche seiner Erkenntnis wären [184] überflüssig. Der Begriff der Anarchie ist zumeist auch nur als ein Synonym für den zersplitterten und undurchsichtigen Gesamtprozeß genommen, der erst analysiert werden muß, wenn etwas erklärt werden soll.

Daher beginnt Engels seine berühmte Schilderung des Widerspruchscharakters der kapitalistischen Ökonomie im „Anti-Dühring“ auch nicht mit der Tatsache der Anarchie, sondern mit der Verwandlung der „Produkte aus Produkten einzelner in gesellschaftliche Produkte“ und dem daraus resultierenden Ergebnis, daß keiner der Arbeiter sagen kann: „Das habe *ich* gemacht, das ist *mein* Produkt.“<sup>193</sup> Die Ursache hierfür ist die Arbeitsteilung. Erst von diesem Punkte der Irrationalisierung der Beziehung zwischen Arbeiter und Produkt ausgehend läßt sich der gesamte Prozeß der Verdinglichung verfolgen und verstehen.

Diese Irrationalisierung der Beziehung zwischen Arbeiter und Produkt ermöglicht es, daß auf dem Markte die Waren gegeneinander ausgetauscht werden können, ohne daß auch nur im entferntesten die Erinnerung an das in sie gesteckte Arbeitsquantum eine Rolle zu spielen braucht und spielt. Der Zunftgeselle des Mittelalters braucht nur seinen Wochenlohn, den er für z. B. vier Paar wöchentlich hergestellter Schuhe erhält, mit dem Erlös des Meisters zu vergleichen, um zu wissen, daß er „betrogen“ wurde. (Daß, wie Marx zeigt, Mehrwert und Profit nicht gewöhnlicher Betrug sind, sondern aus dem Gegensatz Arbeitskraft – Arbeit resultiert, konnte er nicht wissen.) Aber er nahm in seiner besten Zeit den „Betrug“ hin, weil er ihn als unvermeidliches Lehrgeld betrachtete und hoffte, bald selbst Mitglied der Zunft zu werden.

Die modernen Arbeiter können den Zusammenhang nicht spontan durchschauen, selbst wenn sie – sofern ihnen nicht die Wissenschaft zur Hilfe kommt – sich darum bemühen. Ist bereits innerhalb des Betriebes das Verhältnis zwischen Arbeitsquantum und Produkt infolge der arbeitsteiligen Herstellungsweise verschleiert, so verselbständigt sich die [185] Ware gegenüber dem Menschen erst recht auf dem Markte, wo ihr Wert sich gerade auf Grund der vorangegangenen Verselbständigung im Betrieb nunmehr nach rein dinglichen Verhältnissen zu bestimmen scheint. Die Ware tritt hier als

<sup>192</sup> MEW Bd. 23, S. 335.

<sup>193</sup> MEW Bd. 19, S. 212.



naturhaft-unmenschliches, oder wie Marx sagt, „vertracktes Ding“<sup>194</sup> auf, die mit ihrer unberechenbaren Bewegung den Menschen beherrscht, statt von ihm beherrscht zu werden. Dieser so begonnene Prozeß der Verdinglichung nimmt aber seinen Fortgang. Denn auch der Wert der Arbeit (die von der Arbeitskraft im naiven Bewußtsein nicht unterschieden wird), der nach der Menge der zu ihrer Wiederherstellung notwendigen Waren bemessen wird, erscheint hier als ein nach rein dinglichen Voraussetzungen sich bestimmender Faktor, und es kann so der Schein entstehen, als ob der Arbeiter den vollen Gegenwert für die verausgabte Arbeit erhielte. (Wo sein Elend den Arbeiter zeitweilig dazu drängt, das Gegenteil anzunehmen, erscheint ihm der zu geringe Lohn als gewöhnlicher Betrug und die entsprechende Lohnerhöhung als die Beseitigung dieses Betrugs.) „Alle Arbeit erscheint“, sagt Marx, „als bezahlte Arbeit.“ „[D]er Wert der Arbeit (ist) nur ein irrationaler Ausdruck für den Wert der Arbeitskraft“<sup>195</sup>, der sich nach völlig entfremdeten und verdinglichten Wertbeziehungen zu bestimmen scheint.

Ebenso zeigt Marx, wie in dieser kategorialen Vorstellungswelt der Verdinglichung selbst die einfachsten Prozesse notwendig dem verdinglichten Schein unterliegen, undurchsichtig und irrational werden. So z. B. wenn er sagt: „Die Form des Stücklohns ist ebenso irrational als die des Zeitlohns.“<sup>196</sup> Ist das aber der Fall, so kann im eigentlichen Sinne von einer Rationalisierung des Teilgebietes nicht die Rede sein. Aber diese Rationalisierung existiert, und zwar innerhalb gewisser Grenzen, die die vom Standpunkt des bürgerlichen Bewußtseins unbegreifbaren und daher irrationalen Faktoren offen lassen. Diese Faktoren selbst werden einfach als allgemeine Bedingungen, als dingliche und in ihrem Sosein [186] hinzunehmende Voraussetzungen für das Handeln hingenommen und daher als für das rationale Handeln nicht hinderlich erlebt. Aber gerade deshalb ist die Rationalisierung des Teilgebietes nur eine solche vom Standpunkt des bürgerlichen Individuums, nur eine scheinhafte und „kategoriale“. Dieser Standpunkt bedeutet eine Kategorie und nicht etwa eine philosophische Floskel, weil er trotz seines ideologischen Charakters ein notwendiges Element der bürgerlichen Praxis, ja eine unerläßliche Voraussetzung dieser Praxis bildet, d. h. eine Existenzform oder Daseinsbedingung der im Gegensatz Versubjektivierung-Verdinglichung sich bewegenden praktischen Tätigkeit des kapitalistischen Menschen. (Über den marxistischen Begriff der Kategorie vgl. unseren Abschnitt über die „Methode der konkreten Dialektik“.)

Der Prozeß der Entfremdung zwischen Arbeit und Produktion innerhalb des Betriebes wird noch wesentlich verstärkt durch die Rückwirkung der aus eben dieser Entfremdung sich herausentwickelnden allgemeinen Fetischisierung der Tauschakte auf dem Markte auf die Vorgänge im Betrieb; die Undurchsichtigkeit der Wertbeziehung der Produkte und der Arbeit wird bis zur letzten Möglichkeit gesteigert; der Wert erscheint als eine einseitig durch die naturhafte Bewegung der Dinge auf dem Markte bestimmte Größe. „Es handelt sich“, schreibt Marx, für das kapitalistische Bewußtsein „nicht darum, den Wert des Stücks durch die in ihm verkörperte Arbeitszeit zu messen, sondern umgekehrt die vom Arbeiter verausgabte Arbeit durch die Zahl der von ihm produzierten Stücke.“<sup>197</sup> Unter der Bedingung der völligen Irrationalisierung des Prozesses kann das bürgerliche Individuum nur dank dieser fetischistischen Verkehrung mit Überzeugung so handeln, als ob die individuelle Ratio der bestimmende Faktor in aller Tätigkeit wäre. Denn gerade diese Verkehrung erzeugt die Möglichkeit der Einbeziehung aller Faktoren des Teilgebietes ins Dinglich-Berechenbare, d. h. die Möglichkeit der Rationalisierung der [187] Tätigkeit für das bürgerliche Bewußtsein. Wir stehen also zunächst vor der eigenartigen Tatsache, daß die Einkleidung bestimmter grundlegender Phänomene des Teilgebietes in Erscheinungsformen der Verdinglichung, d. h. ihre Irrationalisierung, für das bürgerliche Individuum eine Steigerung der Anwendungsmöglichkeit der Ratio bedeutet, und die rationale Beherrschbarkeit, wie sie das bürgerliche Individuum als solche erlebt, nicht etwa, wie auf den ersten Blick zu erwarten, vermindert, sondern steigert. Das ist gar nicht verwunderlich, wenn man sich vergegenwärtigt, daß in der Verdinglichung die menschlichen Beziehungen sich in solche von Dingen verkleiden, und daß die

---

<sup>194</sup> MEW Bd. 23, S. 85.

<sup>195</sup> Ebenda, S. 562, 561.

<sup>196</sup> Ebenda, S. 576.

<sup>197</sup> Ebenda.

quantitativen Verhältnisse von Dingen der rationalen Berechenbarkeit zugänglicher sind, als die primär qualitativen, weil als Tätigkeit sich darstellenden Beziehungen von Menschen, Beziehungen, deren quantitativen Maßverhältnisse erst auf Umwegen eingesehen werden können.

Das bedeutet aber, daß gerade die Momente des Irrationalen in den Teilgebieten zur notwendigen Voraussetzung für eine erhöhte Rationalisierung der individuellen Tätigkeit werden. Die Verdunkelung der Wesenheit der ökonomischen Phänomene bei gleichzeitiger Steigerung ihrer rechenhaft-dinglichen Erscheinungsform drängt das Individuum auf die Bahn des ungehemmten Sichauslebens seiner (dem Scheine nach innerhalb des von ihm beherrschten Teilgebietes unbehinderten) Verstandestätigkeit.

Da aber das kapitalistische Individuum nicht nur mit den Gegebenheiten seines Teilgebietes rechnen muß, sondern ebenso sehr mit den sich seinem Begreifen entziehenden und daher als irrational erlebt Gegebenheiten des objektiven „naturgesetzlichen“ Gesamtprozesses, schlägt auf einer bestimmten Höhe des sich ständig verschärfenden Widerspruchs zwischen dem Teilgebiet und dem allgemeinen Prozeß die subjektive „Freiheit“ der Ratio ins Spekulative und damit Irrationalistische um. Die „Kalkulation“, die den Weg des praktischen Ausgleichs zwischen den einander [188] fremd und unvermittelt gegenüber tretenden Sphären des Teilgebiets und des objektiven überindividuellen Prozesses darstellt, verliert immer mehr den Charakter der „Berechnung“ der Erfolgchancen und schlägt ins Willkürlich-Irrationalistische um. Diese Bestimmung des widerspruchsvollen Charakters des bürgerlich-individuellen Bewußtseins auf dem Wege seiner Ableitung aus den ökonomischen Verhältnissen des Kapitalismus stimmt ganz mit der Beobachtung überein, daß tatsächlich der heutige Bourgeois viel mehr der Spekulation zuneigt als der auf seine „kühle Berechnung“ so stolze „solide“ Unternehmer von einst. (Die Spekulation war mehr eine Domäne der Finanzbourgeoisie. Was die Orientierung auf die Rechenhaftigkeit betrifft, so geben Benjamin Franklins Vorstellungswelt und seine Ratschläge, wie man reich wird, ein gutes Beispiel.)

Die Ahnungslosigkeit, mit der das Individuum der kapitalistischen Gesellschaft den verdinglichsten Schein der Phänomene des Teilgebiets für wahr nimmt, gibt ihm zwar formell die Möglichkeit zu einer gesteigerten Rationalisierung seiner Tätigkeit und damit das Gefühl der „Freiheit“, versperrt ihm aber vollends den ohnehin schon durch die Tatsache der Atomisierung des gesellschaftlichen Prozesses in zahllose Einzelakte getrüben Blick auf die Beziehung von Teil und Ganzem. D. h. es wird ihm gerade das unerkennbar, was die eigentliche und wirkliche Bedingung seines Handelns ausmacht, nämlich die Tatsache, daß sich der Gesamtprozeß die Teilgebiete unterwirft, ihre „Freiheit“ aufhebt, daß er die individuelle Tätigkeit, wenngleich dieser unbewußt, mit Hilfe der rein dinglich scheinenden Momente wie Wert (Preis) der Arbeit, Wert des Produkts etc. in eine bestimmte Richtung drängt. Das bedeutet gleichzeitig, daß sofern die Verdinglichung bestimmter Momente des Teilgebiets keine zufällige und willkürliche ist, sondern ihre konkrete Form von der Gesetzlichkeit des Ganzen erhält, diese verdinglichten Momente, ohne daß der Schein der „Freiheit“ davon beeinträchtigt würde und dem Individuum unbewußt, zu [189] vermittelnden Kettengliedern zwischen dem Teilgebiet und dem Ganzen werden, oder was dasselbe ist, die Bedingung für das Umschlagen der subjektiven Tätigkeit in objektive Gesetzlichkeit darstellen.

Nehmen wir z. B. das Verhältnis von Arbeit und Produkt. Wir wissen bereits, daß in der arbeitsteiligen Produktion sich das Produkt der Arbeit gegenüber verselbständigt und damit sein Wert unerkennbar wird. Welchen Wert es wirklich erhält, richtet sich für das bürgerliche Bewußtsein danach, nach welchen „Preisen“ es auf dem Markte verhandelt werden kann, d. h. nach undurchsichtigen Regeln, die in der Sphäre der Gesamtbeziehungen der Austauschakte herrschen. Diese Regeln erscheinen aber als Regeln der unmenschlichen Dingbeziehung. Der Unternehmer zerbricht sich daher über sie nicht weiter den Kopf, sondern setzt einfach die ihm vom Markt diktierten Werte als naturhafte Bedingungen für das Funktionieren seines Teilgebiets voraus. Die Beziehung zwischen Teilgebiet und Ganzem erscheint ihm ausschließlich als durch die subjektive „Kalkulation“ hergestellt, also nicht in seiner inneren gesetzlichen Notwendigkeit, die er nur als für die objektiven „naturgesetzlichen“, d. h. abseits und unabhängig von seiner Tätigkeit existierenden Zusammenhänge geltend anerkennt. Innerhalb seines unmittelbaren Tätigkeitsgebietes gelten ihm solche Fakten wie Wert oder Preis der Arbeit und

des Produkts nur als allgemeine dingliche Voraussetzung seiner Tätigkeit genau wie alle übrigen Naturdinge, deren er bedarf, auch.

Diese aus dem geschilderten Prozeß resultierende Unfähigkeit, den gesetzlichen Zusammenhang zwischen der subjektiven Tätigkeit und der objektiven Bewegung des Ganzen zu durchschauen, steigert also gleichzeitig auf der einen Seite das Gefühl der „Freiheit“, auf der anderen Seite das Gefühl der Unterworfenheit unter unbeherrschbare Mächte. Dieser Widerspruch, der in Wirklichkeit nur ein dialektischer Widerspruch ist, nur ein Widerspruch innerhalb der Einheit [190] von Subjektivität und Objektivität, spiegelt sich im verdinglichten Bewußtsein des bürgerlichen Individuums als unaufheb- bare Antinomie wider. Es bleibt daher dem Individuum unbewußt, daß die Art und Richtung seiner scheinbar „freien“ Tätigkeit sich in Wahrheit in jedem Augenblick der objektiven Notwendigkeit unterwirft. Dies geschieht in der Weise, daß das Individuum, gerade indem es von dem Scheine nach rein dinglichen und naturhaften Phänomenen in seiner auf die Rationalisierung des Teilgebiets gerichteten Tätigkeit ausgeht, dieser Tätigkeit nur solche Ziele „frei“ zugrunde legt, die ihm unter Vermittlung durch eben diese von ihm wesenhaft unerkannten Phänomene von der ökonomischen Gesetzmäßigkeit des Ganzen aufgezwungen werden. Die „Kalkulation“ ist es, die jenen gedanklichen Spielraum schafft, in dessen Grenzen in einer dem Individuum unbewußt bleibenden Weise die Anpassung der individuellen „Freiheit“ an die objektive Notwendigkeit zustande kommt.

Gewiß bleibt hierbei ein enger Spielraum wirklicher Freiheit dadurch bestehen, daß es bis zu einem gewissen Grade tatsächlich der Tüchtigkeit und Überlegenheit der Individuen überlassen ist, ob ihnen die „kalkulatorische“ Angleichung des Teilgebietes an den Gesamtprozeß gelingt oder nicht. Bei der chronischen Krisenhaftigkeit der kapitalistischen Ökonomie muß die Konkurrenz der Individuen untereinander sich dahin auswirken, daß eher jene die Zeche bezahlen, die ein geringeres Ausmaß subjektiver Gerissenheit und Erfahrung in Dingen kapitalistischer Manipulation besitzen als ihre Konkurrenten. Aber im wesentlichen und im Durchschnitt, „in der Masse“, wie Marx sagt, wird die Tätigkeit der Individuen geleitet von den Erfordernissen der sich gleichzeitig durch die Köpfe der Individuen hindurch wie über ihre Köpfe hinweg durchsetzenden Gesetzmäßigkeit. Das was ausschließlich als Ausfluß der individuellen Ratio erscheint, nämlich die strenge Ordnung und Rechenhaftigkeit des Teilgebietes, ist in Wahrheit [191] Ausdruck der Abhängigkeit des Teilgebietes von der objektiven Gesetzmäßigkeit des Ganzen.

Je entwickelter und komplizierter die Beziehungen der kapitalistischen Ökonomie sich gestalten, je undurchsichtiger und verdinglichter sie daher wird, desto mehr verstärkt sich auch die Unbegreiflichkeit und Jenseitigkeit der die Gesellschaft beherrschenden „Naturgesetze“, und desto unnachsichtiger sieht sich das tätige Individuum auf den Standpunkt der Kontemplation zurückgedrängt. Tätigkeit und Gesetz bilden für das kapitalistische Bewußtsein zwei unvermittelte Sphären, zwei völlig voneinander geschiedene Welten. Aber der Unfähigkeit, diese Kluft erkenntnismäßig zu überwinden, steht die praktische Notwendigkeit entgegen, einen Ausgleich zwischen ihnen zu finden. Das Mittel, dessen sich das Individuum hierbei bedient, ist, wie bereits erwähnt, jenes Verhalten, in dem sich in eigenartiger Weise Berechnung und Spekulation mischen, die „Kalkulation“. Wie die alten Florentiner sich bei politischen Aktionen auf nichts mehr verließen, als auf die Berechnungen ihres Verstandes, es gleichzeitig aber nicht unterließen, die unberechenbaren Mächte durch den staatlich beschäftigten Astrologen zu befragen und das Resultat korrigierend mit in Rechnung zu stellen, so stehen auch in den Überlegungen des bürgerlichen Individuums kalte Berechnung und Befragung des „Fingerspitzengefühls“, Selbstsicherheit und Unsicherheit, Ratio und Spekulation unvermittelt nebeneinander.

Die Kalkulation bedeutet aber immerhin einen, wenn auch nur im Praktischen beschlossenen und daher nur sehr sporadischen Versuch, die Totalität des Geschehens gedanklich zu bewältigen. Aber es bleibt nicht dabei. Auch den „unpraktischen“ Ideologen der bürgerlichen Klasse, der sich bloß „abstrakt“ mit den Problemen beschäftigt, bleibt der Widerspruch zwischen der Rationalität des Teilgebietes und der Irrationalität des Ganzen, also das Problem der Totalität nicht verborgen. Er versucht daher in immer neuen Anläu-[192]fen – und dies oft mit „geistreichen“ Mitteln und einer exakten Kenntnis der Einzeltatsachen – das Geheimnis der Totalität theoretisch zu lüften. Die bürgerliche

Philosophie beginnt verhältnismäßig früh, sich mit ihm zu beschäftigen. Die Problemgestalten von Sein und Denken, Sein und Sollen, Notwendigkeit und Freiheit usw. werden mit oft bewundernswerter Schärfe herausgearbeitet, aber nirgends die für die Lösung unerläßliche Reduktion auf die Realität-Tätigkeit-, Subjekt-Objekt-Beziehung vollzogen. Die letzte Wurzel für das Scheitern dieser Versuche der bürgerlichen Theorie liegt darin, daß der in einem widerspruchsvollen Prozeß hineingestellte, die Widersprüche dieses Prozesses zwar wohl empfindende, aber interessenmäßig an die eigenen Seinsbedingungen gebundene und daher sich ihnen gegenüber unkritisch verhaltende bürgerliche Ideologe am kategoriellen Schein haften bleibt, und damit auch über die rationell-„exakte“ Betrachtung der kategoriellen Erscheinungsweise des Teilgebiets als dem dem bürgerlichen Bewußtsein „empirisch“ Gegebenen, von dem aus das Ganze notwendig unbegreiflich ist, nicht hinauskommt.

Ist dem bürgerlichen Bewußtsein das Ganze als Ganzes längst entschwunden, so läßt es sich von diesem Bewußtsein nicht mehr empirisch, sondern nur noch spekulativ begreifen, d. h. aber schließlich nichts anderes, als daß die bürgerliche Wissenschaft sich immer mehr gedrängt fühlt, das Problem der Totalität, sofern sie dieses überhaupt als berechtigt einsieht, der „philosophischen“ Spekulation zu überlassen, wo es nunmehr tatsächlich auf metaphysische Weise „gelöst“ wird. Es bedarf keiner Erläuterung, daß diese Lösung nur abseits des Wissens um die konkrete dialektische Bezüglichkeit der Wirklichkeit zustande kommen, nur eine Scheinlösung sein kann. Immerhin hat die bürgerliche Wissenschaft so viel zuwege gebracht, die Bemühungen um die Frage der Totalität in einem Maße zu diskreditieren, daß manchmal selbst der Dialektik zuneigende Denker davor zurückschrecken, sich mit ihr zu beschäftigen. Diese Erfah-[193]rung bestärkt wiederum jene bürgerlichen Ideologen, die von Anfang an und zwar aus der Befangenheit im kategoriellen Denken heraus dem Sichbescheiden mit dem „exakten“ Teilgebiet, dem einseitigen Spezialistentum den Vorzug gegeben haben. Aber die Beherrschung des Spezialgebiets steht nicht in Widerspruch zur Forderung der Ausrichtung jeder Erkenntnis auf die Erkenntnis der dialektischen Gesetzmäßigkeit der Totalität. Berücksichtigung des Standpunkts der Totalität heißt in erster Linie und hauptsächlich soviel wie methodisches Ausgerichtetsein auf den Zusammenhang der Gebiete, auf ihre dialektische Bezüglichkeit als jener Existenzform der Wirklichkeit, durch deren Erkenntnis allein auch der Teil erkannt werden kann. Die bürgerliche Wissenschaft macht mit ihrer Ablehnung des Totalitätsstandpunktes nur aus der Not eine Tugend, denn in der faktischen und methodischen Unfähigkeit, die Wirklichkeit als Totalität zu begreifen, liegt ihre für sie unüberwindliche Hauptschranke. Die methodische Ausrichtung auf die Totalität ist nicht voraussetzungslos, sondern an bestimmte Voraussetzungen gebunden, die von der interessenmäßig auf das bürgerliche Sein orientierten und daher im kategorialen Schein steckenbleibenden Wissenschaft nicht erfüllt werden können. Die wichtigste dieser Voraussetzungen ist die Überwindung der Kontemplativität, d. h. des aus verdinglichten ökonomischen Struktur resultierenden Scheins, daß gesellschaftliches Naturgesetz und subjektives Denken unvermittelte, nebeneinander herlaufende Erscheinungen seien, und daß das Denken nur die Funktion erfüllt, das zu begreifen, was im Prozeß bereits vollzogen ist; das Denken hat an diesem Prozeß selbst nach dieser Vorstellung keinen Anteil. Ein solcher Standpunkt schließt aber schon die Zerrissenheit der Totalität in sich. Die Überwindung dieses Standpunktes setzt wiederum die Einsicht in das Wesen der Subjekt-Objekt-Beziehung voraus, also wiederum in das Wesen der Totalität, die ihrerseits nur erkannt werden kann, wenn die kategorielle Zerrissenheit des Gan-[194]zen in unabhängige Teilgebiete überwunden wird. Wir haben also eine geschlossene Schlinge vor uns, aus der das bürgerliche Denken nicht herauskommt: einmal setzt die Erkenntnis der Totalität die Erkenntnis der Subjekt-Objekt-Beziehung voraus; diese setzt wiederum die Überwindung des Scheins der Zerrissenheit der Wirklichkeit in unabhängige Teilgebiete voraus; und schließlich setzt die Überwindung dieses Scheins die Erkenntnis der Totalität (als Subjekt-Objekt-Beziehung) voraus.

Was also dem bürgerlichen Denken u. a. den Weg zum Begreifen der Totalität versperrt, das ist die Tatsache, daß ihm das Ganze als System dinghafter gesetzlicher Beziehungen im Sinne des Naturgesetzes erscheint, demgegenüber das Denken äußerlich, kontemplativ bleibt: indem das Denken – das, wie wir bereits wissen, nichts anderes darstellt als ein notwendiges Element der subjektiven und in Objektivität umschlagenden Tätigkeit – sich selbst durch Entgegensetzung von Denken und Sein aus

dem Ganzen ausschließt, wird ihm von vornherein das Ganze zum Teil, das die bürgerliche Theorie aber für das Ganze ausgibt. Hierin liegt z. B. die gemeinsame Schranke für die zahlreichen Systeme der bürgerlichen „gesetzesuchenden“ Soziologie verborgen. Es ist nur ein Ausdruck der Hilflosigkeit in der theoretischen Bewältigung der Wirklichkeit, wenn unabhängig und abseits von den auf die Erforschung der Gesetze ausgerichteten Wissenschaften (Soziologie, Nationalökonomie, Sozialpsychologie) die Freiheit und allseitig bestimmende Funktion des Denkens proklamiert wird (Geschichte, Philosophie, Rechtswissenschaft, Ethik). Diese Zwiespältigkeit im äußeren Bild des bürgerlichen Wissenschaftsbetriebes ist ein Beweis mehr für die Unfähigkeit des bürgerlichen Denkens, Subjektivität und Objektivität, Tätigkeit und Gesetz, Denken und Geschehen als Einheit zu begreifen. Wie die Kontemplativität aus dem Stehenbleiben beim verdinglichten Schein resultiert, so ist das Hinnehmen dieses Scheins ebensogut das Resultat des Stehenbleibens bei der Kontem-[195]plativität, denn beides ist identisch. In einer solchen Vorstellungsweise erscheint das Denken ebensowenig in das Gesetz einbezogen, wie das Gesetz in das Denken. Die Wirklichkeit fällt hier auseinander in die Sphäre der Notwendigkeit und in die Sphäre der Freiheit. Innerhalb der Sphäre der Freiheit geht die Zerrissenheit noch weiter, indem der praktisch tätige Mensch nicht bloß vom reinen „Denker“ unterschieden, sondern ihm als völlig unvermittelt gegenübergestellt wird. Aber trotz der eben bezeichneten Identität von Kontemplativität und Verdinglichung ist es richtiger zu sagen, daß die Befangenheit in der Kontemplativität nicht die Ursache für die Unüberwundenheit der Verdinglichung im bürgerlichen Denken ist, sondern umgekehrt die Befangenheit in die Verdinglichung die Ursache für die Unüberwundenheit der Kontemplativität. Nichtsdestoweniger ist es wahr, daß innerhalb dieser Beziehung die kontemplative Denkweise die methodische Schranke darstellt für das Durchschauen der verdinglichten Struktur des bürgerlichen Bewußtseins.

Die Frage, die hier auftaucht, ist die, auf welche Weise es trotzdem an bestimmten Punkten der geschichtlichen Entwicklung gelingen kann, diesen verzauberten Kreis zu durchbrechen, d. h. zur Kritik der Verdinglichung vorzustoßen und das Wesen der gesellschaftlichen Totalität der Erkenntnis zu erschließen. Darauf ist zu antworten, daß der Standort der entgegengesetzten Klassen in der kapitalistischen Gesellschaft für die Erkenntnis etwas ganz Verschiedenes bedeutet. Objektiv sind es die immer unerträglicher werdenden kapitalistischen Widersprüche, die die unter diesen Widersprüchen am meisten leidende Klasse, das Proletariat und seine Ideologen zu einer neuen Betrachtung der Wirklichkeit hindrängen; subjektiv ist es das aus dieser historischen Stellung erfließende Interesse des Proletariats und seiner Theoretiker, die Waffe der Kritik an alles und jedes zu setzen und jene Methode zu entwickeln, die „jede gewordne Form ... auch nach ihrer vergänglichen Seite [196] auf- faßt, sich durch nichts imponieren läßt, ihrem Wesen nach kritisch und revolutionär ist“, wie Marx schreibt, die Methode der konkreten Dialektik<sup>198</sup>.

Im Zusammenhang mit dem uns hier beschäftigenden Problem der dialektischen Beziehung von Teil und Ganzem drängt sich die Frage auf, wie sich die am konkreten Phänomen des Kapitalismus aufgezeigte Dialektik zu dem – von uns im Abschnitt über „die dialektische Struktur des Verstandes“ dargestellten – Problem der dialektischen Beziehung von Relativem und Absolutem, die wir als eine Verstandesfunktion erkannt haben, verhält. Daß ein solches Verhältnis existieren muß, ist für die marxistische Dialektik, die die Verstandesfunktion als eine Funktion des Lebens und der Praxis auf- faßt, selbstverständlich. Die Schwierigkeit liegt darin, nachzuweisen, an welchem konkreten Punkte der Realität die beiden, scheinbar auf einer ganz verschiedenen Ebene des Geschehens liegenden Vorgänge sich kreuzen und zur dialektischen Einheit verschmelzen. Das Resultat sei vorweggenom- men mit dem Hinweis, daß sich die Dialektik des Verstandes und die Dialektik der – hier kapitalisti- schen – Realität zueinander verhalten wie Wirklichkeit und Möglichkeit.

Wir haben gezeigt, daß die dialektisch-widerspruchsvolle Aktionsweise des Bewußtseins eine allge- meingültige ist, oder wie man in der Philosophie zu sagen pflegt, eine „formale“, d. h. sie gilt aus- nahmslos für alle Objekte des Seins, deren sich der Verstand bemächtigt. Sie besteht darin, daß das Denken einerseits im Prozeß der Aneignung der Wirklichkeit diese zunächst in Einzellerscheinungen

---

<sup>198</sup> Ebenda, S. 28.

zerstückelt und hierbei eine Auswahl jener Erscheinungen trifft, die ihn aus praktischen Gründen in einem bestimmten Augenblick der Tätigkeit interessieren. Gleichzeitig und andererseits ist diese verstandesmäßige Abstraktion vom natürlichen Zusammenhang der Dinge nur eine scheinbare, denn die Ausrichtung des Verstandes auf diesen Zusammenhang bleibt erhalten. Dies äußert sich in der Fähigkeit des [197] Denkens, in seiner Tätigkeit spontan über die von ihm selbst gesetzten Grenzen des Objekts hinaus aus der Totalität der Erscheinungen zu schöpfen, weil sie ihm, wenn auch nicht in bewußter, so doch in irgendeiner Form stets gegenwärtig ist. Die Philosophie hat für diese Fähigkeit des Verstandes noch keine spezielle Bezeichnung gefunden; in der Psychologie spricht man von der „intensiven“ Fähigkeit des Denkens, die sich aus der dem verstandesmäßigen Zerteilen der Wirklichkeit vorausgehenden Erlebnis der Wirklichkeit als einen Zusammenhang erklärt. Der vielfach metaphysische Mißbrauch, der mit dem Begriff der Intuition getrieben wurde, kann uns nicht daran hindern, ihn richtig zu verstehen. (In der Assoziation z. B. haben wir eine konkrete Form der intuitiven, spontan aus dem Erlebnis der Wirklichkeit als Ganzheit seiner Erscheinungen schöpfenden Fähigkeit des Verstandes vor uns.) Die Verstandestätigkeit ist also eine widerspruchsvoll-dialektische und findet ihren klarsten theoretischen Ausdruck in der dialektischen Formulierung des Verhältnisses des Relativen zum Absoluten.

Prinzipiell müßte an die Erkenntnis dieser dialektischen Funktionsweise des Verstandes die Erwartung geknüpft werden, daß in letzter Wirkung die dem Verstande innewohnende, wenngleich dialektisch-widerspruchsvoll sich verwirklichende Tendenz auf die Erfassung der Totalität hin mit dem Entstehen und der Entwicklung des theoretischen Denkens wenigstens im Bereiche der Wissenschaft sich durchsetzt und die Oberhand gewinnt. Denn zweifellos ist das Interesse aller wissenschaftlichen Anstrengungen primär auf das Begreifen der Realität als Ganzes gerichtet. Es zeigt sich aber, daß dies absolut nicht immer, ja sogar nur verhältnismäßig selten der Fall ist. Was wirklich aus dieser Tendenz wird, das hängt von den konkreten historischen Bedingungen ab. Die konkrete Form der Lösung der allem Denken gestellten Frage nach dem Verhältnis des Relativen zum Absoluten ist eine geschichtliche und das heißt eine gesellschaftlich bedingte. Je tiefer in einer Epoche die Widersprüche den Prozeß aufwühlen und je zerrissener er dem Bewußtsein erscheint, desto stärker wird die Antinomie, d. h. die unaufhebbare Widersprüchlichkeit der entgegengesetzten Momente zur Form der Widerspiegelung der Wirklichkeit im Bewußtsein dieser Epoche. Das Erlebnis dieser Antinomien bedeutet aber den Sieg des zerteilend-metaphysischen Denkens über das Begreifen der Wirklichkeit als Totalität. Nicht als ob die allgemeine Funktionsweise des Bewußtseins in einer solchen Epoche zurückgedrängt oder auch nur deformiert würde; die innere Gesetzmäßigkeit des Verstandes ist in allen Zeiten des vollentwickelten Menschseins die gleiche, sie ist daher „formal“. Aber sofern der Mensch (ungeachtet der Tatsache, daß in aller Bewußtseinstätigkeit das Erleben des Zusammenhangs der Dinge der praktischen Verstandesaktion vorausgeht) entsprechend der Struktur seines Verstandes genötigt ist, vom Einzelnen zum Allgemeinen, vom Relativen zum Absoluten fortzuschreiten, wird unter bestimmten gesellschaftlichen Bedingungen der Raum für diese Bewegung eingeengt: die Kategorie des Relativen gewinnt das Übergewicht mit der Konsequenz, daß entweder das relative Einzelne die Sicht auf das Ganze vollkommen zerstört, oder bestenfalls das Ganze als antinomisches, die gegensätzlichen Erscheinungen in ihrer Zerrissenheit nicht aufhebbares Gebilde begriffen wird, was auf dasselbe, d. h. auf den Vorrang des Relativen vor dem Absoluten herauskommt.

Diese Einsicht nunmehr auf den Kapitalismus angewendet, bedeutet das: Da die Atomisierung der Warengesellschaft in unzählige (scheinbar) voneinander unabhängige Teilgebiete dazu führt, daß der Prozeß vom Bewußtsein nur in seiner verdinglichten Form erfaßt wird, d. h. das Stehenbleiben bei der Einzelercheinung und der kontemplativen Beziehung zum Ganzen die unüberwindliche Erkenntnis-schranke für das bürgerliche (und das heißt das herrschende) Bewußtsein bildet, so kann das von der allgemeinen Verstandesfunktion aus betrachtet nur heißen, daß die Tendenz des Verstandes [199] auf die Totalität der Erscheinungen hin nur im engsten Bereiche sich auswirken kann, und die einseitige Erkenntnis des Relativen zur beherrschenden Erkenntnisform werden muß. Aber diese Erkenntnis ist selbstverständlich nur eine Scheinerkenntnis, nur metaphysisches, falsches Bewußtsein, weil es eine objektive Erkenntnis des Relativen ohne die Erkenntnis seiner konkreten dialektischen

Bezüglichkeit zum Absoluten gar nicht geben kann. Die auf ihre „exakten“ Tatsachenerkenntnis so stolzen Spezialwissenschaften werden zur Form der Verunmöglichung wirklicher, der Realität adäquater Tatsachenerkenntnis. Daran ändert auch die äußerliche Konstruktion eines „Zusammenhangs“ der Tatsachen, von dem auch die metaphysischen Wissenschaftler (z. B. in der Geschichtswissenschaft) reden, gar nichts, auch nichts, daß man ein Relatives für das Absolute ausgibt (z. B. der alles durchdringende „Geist“ des 18. Jahrhunderts, denn das 18. Jahrhundert besteht aus weitaus mehr als aus seinem „Geist“, der nur ein Moment, ein Relatives in der Totalität der Erscheinungen ausmacht).

Es liegt also zwar jeder Verstandestätigkeit die Tendenz zur Erkenntnis der Totalität verborgen zugrunde, oder mit einem anderen Ausdruck: die Möglichkeit hierzu, aber diese Möglichkeit wird nur unter bestimmten historischen Bedingungen zur Wirklichkeit. Im konkreten ist das Umschlagen der Möglichkeit in Wirklichkeit ein komplizierter Prozeß, und in geringerem oder größerem Maße auch als vollziehbar zu denken, noch bevor die Dialektik als bewußte Methode der Erkenntnis sich herausgebildet hat; aber da in diesem Stadium der Entwicklung der Theorie – wiederum aus gesellschaftlichen Gründen – nicht alle Hemmungen überwunden sind, bleibt das Ergebnis noch notwendig widerspruchsvoll und unvollkommen, die Grenzen des falschen Bewußtseins sind hier noch nicht überschritten.

In ihrem jeweiligen Stadium des historischen Vorwärtsdrängens hat jede Klasse der bisherigen Geschichte die Kritik zu ihrer Waffe gemacht und die Philosophie zu einer Waffe der [200] Kritik. Man hat behauptet, daß aber erst auf der gesellschaftlichen Erkenntnisgrundlage des Proletariats die Kritik zum Hebel der Herausbildung einer Philosophie der objektiven und richtigen Erkenntnis der Totalität, der Herausbildung der Dialektik wird. Über den Grund für diese Besonderheit des historischen Standorts des Proletariats wurde schon viel gestritten. Als der entscheidende Grund wird angeführt, daß dieser Standort sich dadurch auszeichnet, daß hier zum erstenmal in der Klassengeschichte wirklich und nicht bloß in der Einbildung das besondere Klasseninteresse mit dem Allgemeininteresse zusammenfällt, oder philosophisch und im Hinblick auf das Erkenntnisproblem ausgedrückt, das Relative mit dem Absoluten. (Über die anderen Gründe vgl. meinen Artikel im Handbuch für Soziologie, 1955 von Prof. H. Ziegenfuss herausgegeben und meine Schrift „Marxistischer oder ethischer Sozialismus?“.)

Die Erfahrung lehrt aber, daß es sich faktisch viel komplizierter verhält. Denn da gleichzeitig das Proletariat unter den Bedingungen des Kapitalismus zu leben gezwungen ist, und die objektiven und widerspruchsvollen Gegebenheiten des kapitalistischen Seins das Bewußtsein des Proletariats ständig bestürmen und es, wenngleich in einer unterschiedlichen Weise als das Bewußtsein der Bourgeoisie und der anderen Klassen formen, so kann der Schritt zur gedanklichen Überwindung der Verdinglichung kein einmaliger Akt sein. Er vollzieht sich vielmehr in der Form eines ständigen, von zahlreichen Rückfällen und sowohl individuellen wie auch die ganze Klasse treffenden tragischen Zusammenbrüchen begleiteten Kampfes gegen die herrschende bürgerliche Ideologie. Marx weist einmal darauf hin, daß die Ideologie der Herrschenden zumeist auch die herrschende Ideologie ist<sup>199</sup>. Die materielle Überlegenheit, mit deren Hilfe die herrschende Klasse den Beherrschten ihre Ansichten aufzwingt, wird in der bürgerlichen Gesellschaft zur bloßen Stütze für jenen viel mächtigeren Einfluß auf das [201] Bewußtsein der beherrschten Klassen, der aus der Unterworfenheit der Individuen aller Klassen unter der verdinglichten Struktur des Kapitalismus resultiert und der gleichsam automatisch sich das Bewußtsein unterwirft und es deformiert. Das ständige Unterliegen der Individuen unter die Einflüsse der Verdinglichung hat seinen Grund vor allem darin, daß sie in ihrer Tätigkeit von den verdinglichten Gegebenheiten nicht nur auszugehen gewohnt sind – man erinnere sich an Lenins Theorie der Gewöhnung –, sondern von ihnen ausgehen müssen. Die Notwendigkeit, von den Erscheinungen der Verdinglichung auszugehen, erfließt aus der einfachen Tatsache, daß die Tätigkeit der Individuen selbst nur ein Moment der verdinglichten Struktur des kapitalistischen Prozesses darstellt und sich zwangsläufig in der Form der ständigen Anpassung an diesen Prozeß vollzieht. Wenn z. B. ein Arbeiter seine Arbeitskraft verkauft, mißt er ihren Wert ebenso wie der Unternehmer nach

---

<sup>199</sup> MEW Bd. 3, S. 46.

der Menge der zu ihrer Wiederherstellung notwendigen Waren, deren Wert ihm wiederum als durch die dinglichen (fetischisierten) Verhältnisse des Marktes bestimmt erscheint.

Das Erwachen zum Selbstbewußtsein bedeutet für die proletarische Klasse keineswegs, daß für alle ihre Mitglieder die Unterworfenheit unter die Verdinglichung mit einem Schlage überwunden ist. Wir sprechen damit nichts Neues aus. Aber worauf bisher noch zu wenig Aufmerksamkeit verwandt wurde, das ist die Tatsache, daß das Unterliegen unter die Verdinglichung sich in einer sehr indirekten Weise durchsetzt und die Form einer Vorstellungsweise annimmt, in der sich unüberwundene starke Reste verdinglichten Denkens mit dem subjektiven Bekenntnis zur materialistischen Dialektik vermischen und verschmelzen. Die für die Entwicklung der marxistischen Theorie (und damit bis zu einem gewissen Grade auch der Praxis) gefährlichste, weil in ihrer Zurückgebliebenheit hinter der bereits erreichten Höhe am schwersten zu erkennende Form des Haftenbleibens an der verdinglichten Erscheinungsweise der kapitalistischen Umwelt ist jene, die in unkritischer oder ungenügend kritischer Weise die „in der Praxis“ vorgefundenen „Tatsachen“ zur Grundlage theoretischer Verallgemeinerungen macht und deshalb methodisch über die Schranken der bürgerlichen Theorie nicht hinauskommt.

Das heißt nun keineswegs, daß auch die Resultate dieselben sein müssen wie in der bürgerlichen Theorie. Ganz im Gegenteil kommt es infolge der speziell revolutionären Orientierung zu einer scharfen Entgegensetzung zur bürgerlichen Darstellung des Objekts der Untersuchung. Aber diese aus der „Gesinnung“ allein resultierende Einstellung verbürgt keineswegs die volle Überwindung des verdinglichten „Tatsachen“ Scheins und die von der Dialektik geforderte Erkenntnistiefe. Es reicht z. B. keineswegs aus, die Achtundvierziger Revolution einfach „umgekehrt“, d. h. „vom Standpunkt des revolutionären Klasseninteresses“ zu interpretieren, woran auch gar nichts Wesentliches gebessert ist, daß man hierbei in an sich berechtigtem Mißtrauen das von der bürgerlichen Wissenschaft gebrauchte Tatsachenmaterial einer „kritischen“ Sichtung unterzieht. (Wir kommen im letzten Abschnitt auf diesen Punkt noch ausführlich zurück.) Eine solche, die ganze komplizierte Dynamik der Totalität mißachtende Forschungsweise bleibt letzten Endes trotz ihrer revolutionären Form an der Oberfläche der Erscheinungen haften, und ihre Ergebnisse unterscheiden sich bei näherem Zusehen von jenen der bürgerlichen Untersuchung nur dadurch, daß im Grunde dieselben „Tatsache“, ohne daß ihre für das metaphysische Bewußtsein zwangsläufig scheinhafte Erscheinungsform überwunden worden wäre, nur anders interpretiert werden. Man erinnert sich angesichts dieser scheinrevolutionären Forschungsmethode unwillkürlich an die Kritik, die Engels an den „wahren Sozialisten“ übt. Sie „begnügen sich“, sagt Engels, „damit, entweder philosophisch zu konstruieren oder einzelne Unglücksfälle und *soziale Casus* in ein langweiliges [203] und trockenes Register einzutragen.“<sup>200</sup> Die hier gewonnenen Ergebnisse wirken nur auf jene überzeugend, die ohnehin schon den gleichen Standpunkt teilen; sie sind deshalb ebenso bloße Apologie, bloße, jedes echten Beweises entbehrende, subjektive Meinung wie der entgegengesetzte, aus einem reaktionären Interesse geborene bürgerliche Standpunkt. Ebenso wenig wie die Verherrlichung eines Helden in einem lyrischen Gedicht selbst unter der Voraussetzung der Richtigkeit der Schilderung zu beweisen vermag, ob dieser Held auch vom Standpunkt der geschichtlichen Entwicklung richtig gehandelt hat, ebensowenig vermag dies eine unter „proletarischer“ Flagge segelnde undialektische und daher dem Schein der Verdinglichung mehr oder weniger unterliegende vulgäre „Tatsachenforschung“ zu leisten.

Der auf seine Tatsachenfestigkeit so stolze und alle von ihm abweichenden Standpunkte einfach als idealistisch verschreiende Vulgärmarxismus stellt bei genauerer Untersuchung seines Wesens sich selbst bloß als das eigenartige Resultat der Berührung zwischen Abwehrversuchen gegen die Einflüsse der bürgerlichen Ideologie und dem gleichzeitigen unbewußten Unterliegen unter die ideologisch und theoretisch nicht überwundene kapitalistische Verdinglichung, unter den bürgerlichen Tatsachenfetischismus.

Das unkritische und metaphysische Verhalten zu den „Tatsachen“ findet seinen extremsten Ausdruck im Positivismus, der als „Richtung“ der Soziologie und der Geschichtsschreibung heute zwar

---

<sup>200</sup> MEW Bd. 4, S. 217.



verschwunden ist, aber faktisch noch große Teile der zum sogenannten „exakten“, in Wahrheit noch immer positivistischen Denken sich bekennenden bürgerlichen und vulgärmaterialistischen Wissenschaft beherrscht. Es ist daher aktuell und interessant, die Kritik kennenzulernen, die Marx gegen die positivistische Behandlung des Tatsachenmaterials richtet, der er, wie er sich ausdrückt, „die freie Bewegung im Stoff“ als der „Paraphrase ... für die dialektische *Methode*“<sup>201</sup> entgegenstellt. Marx geht hierin so weit, selbst dem Dialektiker Hegel, der [204] zweifellos einen Antipoden der Positivisten darstellt, nicht nur „unkritischen Idealismus“, sondern auch „unkritischen Positivismus“ vorzuwerfen.<sup>202</sup>

Aber es wäre ungerecht, Hegel einfach auf die gleiche Stufe mit jenen bürgerlichen Wissenschaftlern zu stellen, die nicht einmal das Hegelsche Bewußtsein von der Gefahr des Steckenbleibens in der entfremdeten Erscheinungsweise der Tatsachen entwickelt haben. Das „Klebenbleiben am Empirischen“ hat bei Hegel eine andere Wurzel als das scheinbar gleiche Verhalten der nichtdialektischen Wissenschaft. Für diese Wissenschaft ist das Hinnehmen der empirischen Fakten in ihrem „Sosein“, in ihrer äußerlichen Erscheinungsweise – woran ihre „quellenkritische“ Prüfung gar nichts ändert – Ausfluß der unkritischen Gleichsetzung des möglichst lückenlosen und nach Ursache und Wirkung geordneten Stoffs mit dem wahren Inhalt der Geschichte. Und es ist höchst bezeichnend, daß, wo in der nichtdialektischen Geschichtsbetrachtung die Ahnung von der Unzulänglichkeit dieser Methode durchbricht, der Versuch der Vertiefung mit Hilfe theoretischer Verallgemeinerungen auf Kosten der Materialbeherrschung, d. h. konstruktiv und willkürlich unternommen wird; für die bürgerliche Wissenschaft gibt es keinen dialektisch vermittelnden Weg zwischen der äußeren Tatsachen- und der inneren Bewegung der Geschichte. Das Dilemma ist hier unaufhebbar: Einerseits behauptet, wie Engels sagt, „die alte Zopfwissenschaft ... ihr Terrain durch Überlegenheit an positivem Wissen“<sup>203</sup>, andererseits hat sich von der Dialektik Hegels „nur die Manipulationen der allereinfachsten Kunstgriffe“ erhalten, die überdies noch mit „lächerlichem Ungeschick“ gehandhabt werden<sup>204</sup>. Die bürgerliche und vulgärmaterialistische Wissenschaft steht vor dem Dilemma, stets zwischen Positivismus und Formalismus wählen zu müssen. Nicht zufälligerweise war einmal die sogenannte „Formale Soziologie“, die es nach einem Ausspruch ihres Hauptvertreterers Leopold von Wieses mit „ausgehöhlten Schalen“ gleichenden Gesetzesbegriffen [205] zu tun hat, die anerkannteste Richtung der bürgerlichen Soziologie, während gleichzeitig und von ihr unberührt die in Stoffkompilation versinkende bürgerliche Geschichtsschreibung das Forschen nach Gesetzen ablehnt. Selbst der bedeutendste bürgerliche Soziologe unseres Jahrhunderts Max Weber war wegen seiner überbetonten Hochschätzung der Tatsachenkenntnis in Wahrheit, wie alle seine konkret mit Problemen der Geschichte sich befassenden Arbeiten, auch seine Religionssoziologie, beweisen, wesentlich Historiker; eine ernstliche innere Verbindung empirischer Tatsachenforschung und soziologischer Verallgemeinerung ist ihm nirgends ganz gelungen.

Völlig anders verhält es sich mit Hegel. Wo Hegel gleichfalls im „unkritischen Positivismus“ verharrt, ist diese Schwäche gerade im Gegenteil nur Ausdruck der Tendenz, den Anforderungen der Dialektik voll gerecht zu werden: denn gerade die Dialektik verlangt die ständige Rücksichtnahme auf die ganze Konkretheit und qualitative Reichhaltigkeit des Prozesses, den sie als dialektisch-widerspruchsvolle Einheit der Vielfalt begreift, und das heißt nichts anderes, als Rücksichtnahme auf die ganze Fülle der „Tatsachen“. Hegels Schwäche liegt vielmehr darin, daß ihn seine idealistische Grundkonzeption daran hindert, mit der Welt der Tatsachen auf dialektische Weise voll und ganz fertig zu werden: sein an der Dialektik geschulter gesunder Tatsachensinn verhindert eine völlige Unterwerfung des empirisch gegebenen Materials unter sein unempirisches und mystisch-idealisiertes Geschichtsbild, so daß eine ganze Reihe von Tatsachen gleichsam draußen und in ihrem positiven Sosein unberührt bleiben. Die zeitweise und unbewußte Annäherung des großen Tatsachenkenners Hegel an die positivistische Betrachtung der Tatsachen bedeutet hier nur eine spontane Durchbrechung der idealistischen Schranke, aber aus der aller Dialektik innewohnenden Tendenz

<sup>201</sup> MEW Bd. 32, S. 686.

<sup>202</sup> Zitiert nach Lukács G., *Der junge Hegel*; 1948, S. 358.

<sup>203</sup> MEW Bd. 13, S. 472.

<sup>204</sup> Ebenda.

heraus, die qualitative Reichhaltigkeit der Wirklichkeit möglichst umfassend und exakt zu berücksichtigen. Was wir aus dieser Gegenüberstel-[206]lung lernen können, das ist, daß es nur ein oberflächliches Mißverständnis ausmacht, wenn der Dialektik Konstruktionssucht als Folge einer nicht genügend genauen Beachtung des Tatsachenmaterials vorgeworfen wird.

Die methodische Schranke der bürgerlichen Wissenschaft erweist sich bei genauerer Untersuchung als eine Schranke der bürgerlichen Praxis, der Verdinglichungsstruktur des Kapitalismus. Greifen wir, um unsere Behauptung an einem konkreten Beispiel zu erproben, nochmals auf die Marxsche Frage zurück, wie es eigentlich kommt, daß das egoistische Klasseninteresse sich der Gesellschaft gegenüber gleichsam verselbständigen und sich als Gesamtinteresse ausgeben kann. Uns interessiert hier natürlich die kapitalistische Erscheinungsform dieses Phänomens.

Sie kompliziert sich durch zwei Momente: erstens dadurch, daß das kapitalistische „Gesamtinteresse“ sich als im Staate inkarniert auszugeben pflegt, und zweitens dadurch, daß der Staat sich nicht nur als Instrument des Gesamtinteresses ausgibt, sondern dem verdinglichten Bewußtsein notwendig als solcher erscheint. Nicht allein in der Lüge, in der bewußten Täuschung der Herrschenden liegt das Problem, sondern nicht zuletzt in der Tatsache ihrer Selbsttäuschung. Wäre die Ideologie der Herrschenden nur bewußter Betrug, dann wäre die von Marx und Engels aufgezeigte Erscheinung nicht zu erklären, daß die Ideologie der Herrschenden zumeist auch die herrschende Ideologie ist. Die bürgerlichen Ideologen konstruieren und lehren ihre harmonistischen Staatstheorien nicht nur als Kriegslüge, sondern sie sind selbst von deren Richtigkeit überzeugt. Die organistische Staatslehre, z. B. Spencers und darüber hinaus, hat ebenso Epoche gemacht wie die ihr scheinbar entgegengesetzte normative Kelsen oder die von beiden gleicher Weise sich unterscheidende und in verschiedenen Formen bis zum heutigen Tage nachwirkende Hegel-Fichtesche, weil die objektiven gesellschaftlichen Bedingungen (allerdings nur, wie sie sich notwendig im Kopfe der bürgerlichen Individuen spiegeln) die [207] „Richtigkeit“ ihrer harmonistischen Auffassung zu bestätigen schienen.

Ein Vergleich des bürgerlichen mit dem christlich-feudalen Staat erleichtert die theoretische Auflösung des Scheins, dem die bürgerliche Gesellschaft zwangsläufig unterliegt. In der feudalständischen Gesellschaft traten die gegenseitigen Abhängigkeits- und Ausbeutungsverhältnisse offen zutage. Ihre Stabilisierung war daher nur möglich, indem das Herrschaftsinstrument der feudalen Klassen, der Staat, sich offen in den Dienst der feudalen Ordnung stellte und unverblümt die Notwendigkeit des Zwangs zum Schutze des Privateigentums und zur Ermöglichung der mit diesem verbundenen Ausbeutung proklamierte. Er tat dies allerdings unter Berufung auf den Sündenfall und den göttlichen Willen; er gab seiner Dienstfertigkeit den Herrschenden gegenüber eine religiöse Weihe, und zwar deshalb, weil ihm zufolge der Einfachheit und Durchsichtigkeit der gesellschaftlichen Verhältnisse ein anderes Mittel der Gleichsetzung des Interesses der Herrschenden mit dem Gesamtinteresse nicht zur Verfügung stand; die allen sichtbare Nacktheit der Herrschaft des egoistischen Interesses kleidete sich religiös verschämt in das durchsichtige Gewebe des Gemeininteresses.

Anders der bürgerliche Staat. Während der christlich-feudale Staat sich offen in den Dienst des Klassenegoismus stellt, ihn, obgleich unter dem Vorwande einer höheren Bestimmung, als Egoismus nicht verleugnet, tritt der bürgerliche Staat von Anfang an auf als das Instrument des Ausgleichs der entgegengesetzten egoistischen Interessen, des Gesamtinteresses der Gesellschaft. Gleichzeitig rechtfertigt er diese seine Rolle, indem er den Egoismus als natürlich anerkennt und vorgibt, sich über ihn zu erheben. Er gibt nicht, wie der christliche Staat dem Klassenegoismus eine besondere Weihe, aber er erweckt im Gegensatz zu dem sich offen in den Dienst des Klasseninteresses stellenden Feudalstaat den Schein, selbst keinem einzelnen Interesse zu dienen. Der feudale Staat gibt sich daher offen als Zwangsap-[208]parat im Dienste des Privateigentums zu erkennen. Der bürgerliche Staat dagegen, der den Zwang als äußeres Mittel der „Ordnung“ nicht verleugnet, als Instrument der bürgerlichen Gleichheit aller Individuen. Der bürgerliche Staat kann dies tun, weil die komplizierten und für den Einzelnen undurchsichtigen gesellschaftlichen Verhältnisse des Kapitalismus einen solchen Schein erlauben. Die Identifizierung des bürgerlichen Klasseninteresses mit dem Gesamtinteresse vollzieht sich also nicht bloß durch (religiöse oder andere) „Argumentation“, sondern hinter dem Rücken der Gesellschaft und auf unsichtbare Weise. Die nach egoistisch-individualistischen Prinzipien lebende

kapitalistische Gesellschaft unterliegt der tatsächlichen Illusion, im Staate das Instrument der ausgleichenden Gerechtigkeit zu besitzen. Deshalb bezeichnen Marx und Engels den Staat, wiewohl bloß den bürgerlichen Staat, sehr treffend als „illusorische Gemeinschaftlichkeit“<sup>205</sup>. Das Entscheidende für unseren Zusammenhang ist hierbei, daß die Form, unter der der bürgerliche Staat sich dem Bewußtsein der kapitalistischen Gesellschaft präsentiert, der Schein ist, daß der staatliche Zwang nicht wie zur Zeit des Feudalismus direkt in die Regelung der gesellschaftlichen Beziehungen eingreift, sondern sich zuschauend verhält, und nur in Aktion tritt, wenn Außernormales, das auf der privaten Vertragsgrundlage sich stets automatisch herstellende Gleichgewicht Störendes sich einstellt.

Das unter dem Schleier der kapitalistischen Atomisierung und Verdinglichung verdunkelte, an der dialektischen Beziehung von Subjektivität und Objektivität, Zufälligkeit und Gesetz notwendig vorübergehende bürgerliche Bewußtsein vermag selbstverständlich auch nicht bis zur Erkenntnis der Dialektik in der Beziehung zwischen dem „Normalen“ und „Außernormalen“ durchzudringen, die nur einen Spezialfall der dialektischen Beziehung von Zufälligkeit und Gesetz ist. Das Normale ist in der kapitalistischen Gesellschaft die Vielfalt der Interessen, deren [209] Gegensätzlichkeit im Prozeß des Umschlagens der subjektiven Tätigkeit in den objektiven, sich über die individuellen Ziele hinweg durchsetzenden Prozeß jene Widersprüchlichkeit ergibt, deren Auswirkungen dem nicht dialektischen Denken als bloße Störungen erscheinen. Das bürgerliche Bewußtsein begreift nicht, daß die Form des scheinbar „außernormalen“ Eingreifens des staatlichen Zwangs nur ein notwendiges Moment im Prozeß der Erhaltung und Wiederherstellung der durch die innere Widersprüchlichkeit ständig gestörten „gesellschaftlichen Gleichgewichts“<sup>206</sup> des Kapitalismus darstellt. Der Schein, als ob es sich bei der Zwanganwendung und ihren Opfern nur um ein subjektives und zufälliges Verhalten handelte, die Strafe nur die Folge eines rein zufälligen Rechtsbruchs sei, bleibt die unaufhebbare Schranke jeder Freiheit und Zwang in einer nichtdialektischen Weise einander entgegengesetzten Staatstheorie. Die „Notwendigkeit“ des Zwangs wird hier nur äußerlich deduziert, etwa aus dem unvermeidlichen Schutz der Gesellschaft vor Rechtsbrechern, die es nach dieser Theorie einfach immer gegeben hat und geben wird, weil die Menschen „von Natur aus“ verschiedene Veranlagungen besitzen. Der Zwang erscheint hier als Schutzmittel der ganzen Gesellschaft gegen diejenigen, die sich selbst aus ihr ausschließen; er und sein Instrument, der Staat, erscheinen deshalb als Einrichtungen, die „allen“ Mitgliedern der Gesellschaft in gleicher Weise dienen, als Werkzeug des Gesamtinteresses.

Diese Täuschung kann aber nur dadurch entstehen, daß unter der Bedingung der von uns geschilderten Verdinglichung des gesellschaftlichen Prozesses die Form des gesellschaftlichen Verkehrs, die sich im „freien“ und vom Staate unbeeinflussten Vertragsverhältnis zwischen den Individuen manifestiert, vom bürgerlichen Bewußtsein nicht in ihrer Beziehung zum ökonomischen Inhalt eingesehen werden kann. Aber schon ein einfacher Blick auf die statistische Regelmäßigkeit – etwa der Verstöße gegen das Eigentum – [210] zeigt, daß die Art und die Zahl der Rechtsbrüche, die ebenso viele Zwangsmaßnahmen nach sich ziehen, das Ergebnis des kapitalistischen Widerspruchs zwischen Freiheit und Abhängigkeit sind, und daß der ganze Komplex von Rechtsbrüchen und Zwangsmaßnahmen nur ein wesentliches Moment der kapitalistischen Gesamtbewegung darstellt.

Es ist klar, daß der Widerspruch zwischen Freiheit und Abhängigkeit nicht studiert werden kann ohne die ernsthafteste Berücksichtigung der Totalität der kapitalistischen Klassenverhältnisse. Die Bourgeoisie hat die von ihrem verdinglichten Standpunkt aus verständliche Gewohnheit, ihre eigenen Verhältnisse, die sich ihr als individualistische Konkurrenz- und Vertragsverhältnisse darbieten – übrigens auch im Zeitalter der Monopole, die sie noch immer als das Ergebnis der Überlegenheit in der Konkurrenz und des freien Vertrags betrachtet – auf die ganze Gesellschaft zu übertragen. In einer solchen Anschauung treten die klassenmäßig bedingten Unterschiede in den Hintergrund; und die individuelle Vertragsfreiheit des gleichberechtigten Warenbesitzers scheint dem Arbeiter ebenso gesichert wie dem Kapitalisten. So wahr dies in formeller Hinsicht ist – und diese formelle Seite wird von der kapitalistischen Ideologie für das Ganze genommen (z. B. erklärt Schumpeter, daß die Eigentumsverhältnisse in der ökonomischen Analyse keine Rolle spielen) – so falsch ist dies in

<sup>205</sup> MEW Bd. 3, S. 33.

<sup>206</sup> MEW Bd. 25, S. 887.

sachlicher. Auch hier läßt sich die dialektische Bezüglichkeit beider Seiten nicht ungestraft ignorieren. Gewiß ist die individualistisch-freiheitliche Form nicht zufällig, sondern ein Resultat der kapitalistischen Warenstruktur, die sich nicht anders durchsetzen kann, als nur unter eben dieser Form der individualistischen Zersplitterung des ökonomischen Prozesses. (Es ist nicht unsere Aufgabe, dieses wirtschaftsgeschichtliche Faktum hier näher zu erörtern.) Aber ebenso wahr ist es, daß die individualistische Lebensform der bürgerlichen Gesellschaft ein Resultat der auf dem Privateigentum an den Produktionsmitteln beruhenden Warenproduktion ist. Das bedeu-[211]tet aber, daß die Tatsache der individuellen (Vertrags-)Freiheit im Kapitalismus für einen großen Teil der Gesellschaft einen höchst widerspruchsvollen Charakter aufgeprägt bekommt, den Engels folgendermaßen schildert: „Der ganze Unterschied gegen die alte, offenerzige Sklaverei ist nur der, daß der heutige Arbeiter frei zu sein *scheint*, weil er nicht auf einmal verkauft wird, sondern stückweise, pro Tag, pro Woche, pro Jahr, und weil nicht ein Eigentümer ihn dem andern verkauft, sondern er sich selbst auf diese Weise verkaufen muß, da er ja nicht Sklave eines einzelnen, sondern der ganzen besitzenden Klasse ist. Für ihn bleibt die Sache im Grunde dieselbe, und wenn dieser Schein der Freiheit ihm auch einerseits einige *wirkliche* Freiheit geben muß, so hat er auf der andern Seite auch den Nachteil, daß ihm kein Mensch seinen Unterhalt garantiert, daß er von seinem Herrn, der Bourgeoisie, jeden Augenblick zurückgestoßen und dem Hungertode überlassen werden kann, wenn die Bourgeoisie kein Interesse mehr an seiner Beschäftigung, an seiner Existenz hat.“<sup>207</sup> Und Marx äußert sich über die Vertragsfreiheit des Arbeiters ähnlich: Der Arbeiter „gehört nicht diesem oder jenem Bourgeois, aber der Bourgeoisie, der Bourgeoisieklasse, und es ist dabei seine Sache, sich an den Mann zu bringen, d. h., in der Bourgeoisieklasse einen Käufer zu finden.“<sup>208</sup>

Aber unter der, zunächst nicht nur für die Bourgeoisie, sondern für alle Klassen der kapitalistischen Gesellschaft existierenden Voraussetzung des ideologischen Stehenbleibens bei der verdinglichten Unvermitteltheit der Geschehenssphären kann das bürgerliche Interesse unentwegt sich darauf berufen, daß auch der Arbeiter an der individuellen Bewegungsfreiheit teil hat und dasselbe Interesse besitzt. Einmal entwickelt und zur Gewohnheit geworden, gestattet eine solche Vorstellung der Bourgeoisie, die zu Beginn ihrer Herrschaft die der individualistischen Lebensform unentbehrlichen bürgerlichen Freiheiten zu gewähren sich einfach weigerte, allmählich dazu überzugehen, auch die unteren [212] Klassen in bürgerlicher Weise zu demokratisieren. Dies verstärkte neuerdings zahlreiche im verdinglichten bürgerlich-freiheitlichen Schein befangenen Individuen der unteren Klassen in ihrem Glauben, ein ebensolches Interesse an der bürgerlichen Freiheit zu besitzen wie die Bourgeoisie. Einem solchen Bewußtsein erscheint naturgemäß der Staat als die Verkörperung des Gemeininteresses, als die Verkörperung der Sicherheit für alle. „Die *Sicherheit*“, schreibt Marx, „ist der höchste soziale Begriff der bürgerlichen Gesellschaft, der Begriff der *Polizei*, daß die ganze Gesellschaft nur da ist, um jedem ihrer Glieder die Erhaltung seiner Person, seiner Rechte und seines Eigentums zu garantieren.“<sup>209</sup> Dieser Begriff der Sicherheit ist aber nur die Kehrseite des Begriffs der Freiheit. Diese beiden Elemente der verdinglichten bürgerlich-demokratischen Ideologie sind die Säulen, auf denen sich die „illusorische“ Gleichsetzung von bürgerlich-egoistischem Interesse mit dem Gesamtinteresse der Gesellschaft aufbaut, und die die Verselbständigung des bürgerlichen Klasseninteresses gegenüber der ganzen Gesellschaft, sein Auftreten als „heiliges“ Interesse ermöglichen.

Es gibt somit kein Phänomen der bürgerlichen Ideologie, dessen Erscheinungsweise, und kein Problem der bürgerlichen Theorie, dessen „Lösung“ sich nicht auf die Verdinglichung zurückführen ließe. Dies gilt ganz besonders für die Nationalökonomie, die die primären Phänomene der Verdinglichung selbst wissenschaftlich untersucht. Dies tut auch die marxistische Wirtschaftswissenschaft. Aber der grundlegende Unterschied ist der, daß die bürgerliche Theorie die verdinglichten Erscheinungsformen der ökonomischen Vorgänge gar nicht als solche durchschaut und sie daher unkritisch zur Grundlage ihrer Untersuchung macht, während die marxistische Theorie „sich durch nichts imponieren läßt“<sup>210</sup>

<sup>207</sup> MEW Bd. 2, S. 310.

<sup>208</sup> MEW Bd. 6, S. 401.

<sup>209</sup> MEW Bd. 1, S. 365 f.

<sup>210</sup> MEW Bd. 23, S. 28.

und ihre Untersuchung mit der Kritik des Scheins beginnt. Der berühmte Abschnitt über den Fetischcharakter der Waren steht nicht zufällig im ersten Kapitel des „Kapital“. [213] Unter den verschiedenen Systemen der bürgerlichen Nationalökonomie hat durch lange Zeit jenes den größten Anklang gefunden, das dem verdinglichten Alltagsbewußtsein am meisten entgegenkommt, nämlich die Grenznutzentheorie. Es ist daher nicht zu umgehen, daß wir noch einen Blick auf die methodischen Voraussetzungen, auf denen sie ruht, werfen.

Die Grenznutzentheorie, die sich selbst als die „subjektive“ Richtung der Nationalökonomie bezeichnet, beginnt mit dem Individuum, also mit einer Abstraktion. Aber diese Abstraktion ist keine „verständige“, wie Marx einmal sagt, keine Abstraktion, die bewußt zum Zwecke der Betrachtung eines bestimmten Teilproblems gemacht wird, auch keine solche im Sinne der wissenschaftlichen Verallgemeinerung, sondern eine absolute, in der sich der verdinglichte Schein der bürgerlichen Gesellschaft, dessen Hauptmerkmal die Atomisierung des Prozesses in unzählige individuelle Akte ist, widerspiegelt. In dieser individualistischen Vorstellung, die sich wesentlich kaum von jener des alten individualistischen Naturrechts unterscheidet, erneuert sich gleichsam die Gesellschaft ständig dadurch, daß die Individuen durch bestimmte Bedürfnisse zueinandergetrieben werden, ähnlich wie in der alten naturrechtlichen Idee von der „causa impulsiva“. Der Unterschied zum marxistischen Gesellschaftsbegriff ist offenbar: für den Marxismus „setzt“ sich das Ganze ebensowenig aus Individuen zusammen, wie es auf geheimnisvolle Weise (wie in manchen metaphysischen Ganzheitslehren von Adam Müller bis Othmar Spann) die Individuen „hervorbringt“; vielmehr begreift der Marxismus den gesellschaftlichen Prozeß als dialektische Einheit von Individuellem und Ganzem, in der das Individuelle der Ort ist, an dem die Subjektivität in Objektivität umschlägt und das Ganze der Ort, an dem die Objektivität die Subjektivität bestimmt. Für den marxistischen Begriff ist der Mensch nicht nur ein „geselliges Tier“, wie das aristotelische *zoon politikon* fälschlicherweise übersetzt wurde, „sondern [214] ein Tier, das sich nur in der Gesellschaft vereinzeln kann“<sup>211</sup>, ein „vergesellschaftetes“ Wesen.

Dieser begriffliche Unterschied zwischen dem „geselligen“ und dem „vergesellschafteten“ Menschen drückt den ganzen Unterschied zwischen der metaphysisch-subjektivistischen und der marxistischen Gesellschaftstheorie aus. Aber voll eingesehen kann dieser Unterschied nur werden, wenn das Prinzip eingesehen wird, durch das die menschliche „Vergesellschaftung“ genetisch geworden ist und dadurch überhaupt möglich ist. Es geht hier um die Frage nach dem Prinzip des Umschlagens der Subjektivität in Objektivität, um die Frage der erkenntnistheoretischen Grundlagen der gesellschaftlichen Subjekt-Beziehung. Für die subjektivistische Anschauung existiert eine solche Frage gar nicht. In ihrer Vorstellung entsteht die Gesellschaft ganz in der Manier des alten bürgerlichen Rationalismus des 17. und 18. Jahrhunderts einfach dadurch, daß die Individuen durch bestimmte Bedürfnisse zueinandergetrieben werden, was aber nicht als eine unaufhebbare Notwendigkeit, nicht als ein unaufhebbares Prinzip des gesellschaftlichen Seins überhaupt begriffen wird, sondern grundsätzlich ebensogut auch anders sein könnte; in dieser Vorstellung herrscht die Idee, daß der „Ursprung eines ökonomischen Verhältnisses, dessen geschichtliche Entstehung ... (sie) nicht kennt ... (bei) Adam oder Prometheus“ zu suchen sei, wie Marx sagt<sup>212</sup>. Die Enge des Gesichtskreises dieser Theorie ergibt sich aus dem Unterliegen unter den verdinglichten Augenschein, dem primär tatsächlich nichts als das Individuum gegeben ist, das zwar wie alles Lebendige in eine Beziehung zur Natur tritt, um sich ihre Gegenstände anzueignen, also arbeitet, aber erst dann als gesellschaftliches Wesen aufscheint, wenn es seine Produkte zum Austausch anderen Individuen anbietet. Die Arbeit erscheint hier als eine allgemeine natürliche Voraussetzung jeglicher ökonomischer Beziehung ganz ebenso, wie z. B. der Umstand, daß der Mensch einen Magen und zwei Augen besitzt, geht aber in [215] diese Beziehung selbst nicht ein. Erst „auf dem Markte“ also wird der Mensch zum Objekt zwischenindividuellen Geschehens, und dies nicht mit Notwendigkeit, sondern von einem bestimmten geschichtlichen Augenblick an, in dem die größere Vielfalt der Bedürfnisse den Austausch erfordert. Erst von da an entsteht jener Prozeß, der zum Objekt ökonomischer Betrachtung werden kann, denn die Bedürfnisse und ihr Sättigungsgrad sind es, die den ihnen dienstbaren Gegenständen den Wert geben; die

<sup>211</sup> MEW Bd. 13, S. 616.

<sup>212</sup> Ebenda.

Ökonomie hat mit der Untersuchung des rein in der individuellen Existenz beschlossenen Geschehens zu beginnen.

Die Grenznutzentheorie kennt also kein Prinzip des notwendigen Umschlagens von Subjektivität in Objektivität, das allem gesellschaftlichen Sein zugrunde liegt; die Gesellschaft „konstituiert“ sich wie ein Kegelklub, man könnte fast sagen auf künstliche Weise, nur daß dort ein Bedürfnis des Konsums, hier dagegen ein solches der Unterhaltung die treibende Kraft ist; die Individuen sind in dieser Theorie nicht „vergesellschaftete“, sondern „gesellige“ Wesen. Das Prinzip, aus dem die Gesellschaft entsteht, ist kein dem Menschsein schlechthin innewohnendes und deshalb notwendiges Prinzip, sondern letztlich zufällig und äußerlich. Die Erfahrung lehrt, daß die ganze Schwierigkeit, kritisch mit der Grenznutzentheorie fertig zu werden, zumeist daraus resultiert, daß man sich zu sehr auf ihre positiven Aussagen einläßt und damit selbst ihre Grundlagen ungewollt akzeptiert, anstatt vorerst ihre erkenntnistheoretischen Grundlagen zu untersuchen. Eine solche Untersuchung würde zeigen, daß die Grenznutzentheorie aus ihrer Befangenheit im verdinglichsten Schein heraus, dem das konsumierende Individuum als die Zelle der ökonomischen Beziehungen gegeben ist, sich nicht bloß einen falschen Begriff von der Gesellschaft macht, sondern gar keinen Begriff, d. h. daß sie in ihrer Theorie von der Gesellschaft überhaupt abstrahiert, und daß schon deshalb ihre Ansichten von höchst unsicheren Voraussetzungen ausgehen. Denn [216] ein Gesellschaftsbegriff, der nicht auf einem die Gesellschaft als solche „erzeugenden“ Prinzip ruht, ist eine leere Abstraktion und unterliegt der Gefahr, daß mit und in ihm gerade von dem abstrahiert wird, was das für ihn wesentliche ausmacht – und gerade das ist bei der Grenznutzentheorie der Fall.

Die Frage, deren Beantwortung die erkenntnistheoretische Bedingung für das richtige Arbeiten einer jeden auf das gesellschaftliche Leben bezogenen Wissenschaft (Ökonomie, Gesellschaftslehre, Geschichte) darstellt, die Frage nach dem die Vergesellschaftung (Subjekt-Objekt-Beziehung) „erzeugenden“ Prinzip beantwortet sich, wie wir gezeigt haben, in genetischer Sicht mit dem Hinweis auf die Rolle der Arbeit. Es ist nicht nur das Unglück der Grenznutzentheorie, sondern jeder metaphysischen Wissenschaft, die in dieser oder jener Weise die Gesellschaft zu ihrem Objekt macht, daß sie gleichsam in der Mitte anfängt. An die Stelle des Ganzen und seiner Dialektik tritt der Teil, den sie dann willkürlich interpretiert. Daraus resultieren die verschiedenen „Meinungen“ der bürgerlichen Wissenschaft. Sie begreift daher in der Arbeit einen Faktor neben anderen Faktoren, sie erkennt nicht die besondere Rolle dieses „Faktors“, und welchen Platz man ihr im System anweist, das hängt dann vom besonderen „Standpunkt“ des betreffenden Wissenschaftlers ab. Geht man aber von der Betrachtung der gesellschaftlichen Totalität und damit auch des genetischen Ursprungs der menschlichen Gesellschaft aus, dann enthüllt sich die zentrale Funktion der Arbeit, die in jeder menschlichen Beziehung unauflösbare Bedingung zu sein, oder erkenntnistheoretisch ausgedrückt: die Arbeit enthüllt sich als das Prinzip, durch das gesellschaftliches Sein überhaupt möglich wird. Fällt aber der Arbeit tatsächlich diese zentrale Rolle zu, so kann es keinen Vorgang, kein Phänomen in der Geschichte der Gesellschaft, die sich aus durch die Arbeit vergesellschafteten Individuen zusammensetzt, geben, das sich nicht letzten Endes auf die soziale Subjekt-Objekt-[217]Beziehung und das sie begründende Prinzip der Arbeit zurückführen ließe, um allerwenigstens in der Nationalökonomie. Damit enthüllt sich die methodische Wurzel der Arbeitswerttheorie, die nicht einfach auch eine Theorie neben anderen darstellt, sondern auf einem erkenntnistheoretisch geprüften und gesicherten Grunde ruht. Die Arbeitswerttheorie läßt sich ernstlich nicht angreifen, ohne daß ihr gesamter Gesellschaftsbegriff angegriffen wird und dieser läßt sich nicht erschüttern, ohne daß die ganze Theorie der Dialektik erschüttert würde – und es ist klar, daß der Standpunkt der Verdinglichung, auf dem die bürgerliche Theorie steht, der weitaus schwächste Punkt ist, von dem aus sich ein solcher Angriff starten ließe. (Dazu Anhang, Punkt 2.)

[218]

## 8. Der Fortschritt der Geschichtswissenschaft vom Beschreiben zum Erkennen

*„Lange hat keine Ahnung davon, daß diese freie Bewegung im Stoff durchaus nichts anderes ist als die Paraphrase für die Methode, den Stoff zu behandeln – nämlich die dialektische Methode.“*

Marx

Wenn man heute von einem System sagen kann, daß es im Mittelpunkt des Streites steht, so trifft dies gewiß in erster Linie auf den Marxismus zu. Aber das war nicht immer so. Über das Schicksal der Vergessenheit, die Marx' Schriften anfänglich betroffen hat, lese man am besten Mehrings Marxbiographie nach. Engels war im allgemeinen nicht viel glücklicher. Noch 1896 konnte Plechanow in der Einleitung zu seinen „Beiträgen zur Geschichte des Materialismus“ feststellen, daß „[w]as Marx anbelangt ... weder die Historiker der Philosophie im allgemeinen noch die des Materialismus im besonderen seine materialistische Geschichtsauffassung auch nur zu erwähnen geruhen“<sup>213</sup>. Ein Blick z. B. in Höffdings Geschichte der Philosophie aus dem gleichen Jahre gibt uns eine treffliche Illustration zu Plechanows Aussage. Marx wird hier nur einmal und dazu äußerst flüchtig im Zusammenhang mit den Junghegelianern erwähnt, obwohl der Verfasser für die Geschichte der Philosophie und Sozialphilosophie weitaus weniger wichtige Denker wie Saint Simon und Darwin ausführlich bespricht. Aber sogar noch im Jahre 1909 konnte Sombart in einer Gedenkschrift zum 25. Todestag von Marx feststellen, daß die marxistische Lehre der gebildeten Welt so gut wie unbekannt sei. Seither hat sich manches geändert. Aber kaum ein System kann mit dem gleichen Recht behaupten, daß selbst unter seinen Anhängern so tiefgehende Unterschiede der Auffassung herrschen wie das marxistische. Wir haben nicht [219] die Absicht, uns hier mit diesen Auffassungen auseinanderzusetzen, denn das ist schon oft genug geschehen. Was uns aber hier interessieren muß, das ist jene bei Gegnern und nicht selten auch bei Anhängern vorhandene Tendenz, die Dialektik aus dem marxistischen System als unwesentlich zu eliminieren oder ihre Bedeutung herabzumindern. In diesem schon auf eine längere Geschichte zurückblickenden Versuch, Marxismus und Dialektik voneinander zu scheiden, liegt einer der wichtigsten Gründe für die seit Engels' Kritik bereits zur Tradition gewordenen mechanistischen Interpretation des historischen Materialismus.

Schon 1892, hier allerdings noch sehr zurückhaltend, dann 1898 deutlicher, hat Eduard Bernstein in der „Neuen Zeit“ dem Neukantianismus seine Reverenz erwiesen und damit sich das Sprungbrett bereitet für seinen bald darauf offenen Angriff auf die Dialektik. Zwischendurch hat der Rechtsphilosoph Rudolf Stammler Wasser auf die gleiche Mühle geleitet, indem er in seiner umfangreichen Auseinandersetzung mit dem historischen Materialismus diesen ohne das geringste Verständnis für seinen dialektischen Charakter darzustellen versuchte. Was aber zu jener Zeit einem bürgerlichen Gelehrten von der subjektiven Ehrlichkeit Stammers nicht einmal zum Vorwurf gemacht werden konnte, das wuchs sich bei Bernstein, dem einstigen persönlichen Schüler von Engels, zu einer nicht hart genug anzuprangernden theoretischen Entstellung des Marxismus aus.

Der offene Angriff auf die Dialektik erfolgt 1899, als Bernstein diese mit dem bekannten Wort von den „Fallstricken des Marxismus“ diffamiert. Bernsteins Argumentation läuft auf die Behauptung hinaus, daß die Dialektik als ein idealistisches und metaphysisches Theorem dem marxistischen „Naturalismus“ widerspreche und die dialektischen Bewegungsgesetze in keiner Weise beweisbar seien, vielmehr auf reiner Konstruktion beruhten.

Bekanntlich war in der Bekämpfung der Dialektik Eugen Dühring mit seiner „Kritischen Geschichte der National-[220]ökonomie“ Bernstein vorausgegangen; aber Dühring behauptete nicht wie Bernstein, Marxist zu sein. Es fällt auf, daß selbst der damalige Gegner Bernsteins Karl Kautsky in seiner kritischen Schrift „Bernstein und das sozialdemokratische Programm“ es nicht für nötig hält, die Dialektik konsequent zu verteidigen, vielmehr sich sehr zurückhaltend über sie äußert. Die von Bernstein begonnene Linie wird von der bürgerlichen Marxkritik aufgegriffen und fortgesetzt. Auch Masaryk entdeckt in seiner Schrift „Die philosophischen und soziologischen Grundlagen des Marxismus“ einen Widerspruch zwischen der Dialektik und der übrigen marxistischen Auffassung. Paul Barth

<sup>213</sup> Plechanow, G. W., Beiträge zur Geschichte des Materialismus, S. 13.

wiederum, mit dem sich Mehring in seinem berühmt gewordenen Anhang zur „Lessinglegende“ auseinandersetzt, bestreitet die Existenz dialektischer Widersprüche. Ludwig Stein behauptet in der Schrift „Die soziale Frage im Lichte der Philosophie“, daß die Dialektik schon bei Hegel ein totgeborenes Kind gewesen sei. Schultze-Gaewernitzsch erklärt in „Marx oder Kant“, daß die Dialektik auf Metaphysik hinauslaufe. Hammachers Schrift „Das philosophische und ökonomische System des Marxismus“ gibt zwar zu, daß die dialektische Methode ein geschicktes Werkzeug der Forschung darstelle, dessen sich die Meister des Marxismus in fruchtbarer Weise zu bedienen gewußt haben, aber in Wahrheit sei sie ohne philosophischen und theoretischen Wert. Wilbrandts „Karl Marx“ stellt die Dialektik völlig auf den Kopf, ähnlich wie Plenges „Marx und Hegel“. In seinem von theoretischen Entstellungen strotzenden Werk „Der proletarische Sozialismus“ nennt Sombart die Dialektik ein „schnurriges“ Verfahren, das völlig unfruchtbar sei. Und als letztes der von uns ausgewählten Beispiele der völligen Verständnislosigkeit für den dialektischen Charakter der marxistischen Lehre sei Hans Kelsen genannt, der die Dialektik in der Schrift „Sozialismus und Staat“ vorwirft, sie sei nichts anderes als eine geschickte Methode zur Verhüllung des unwissenschaftlichen Charakters des Marxismus.

[221] Die unmittelbare Folge der Eliminierung der Dialektik ist jene mechanistische Interpretation des historischen Materialismus, die es seinen Kritikern unendlich leicht macht, ihn zu „widerlegen“. Ein krasses Beispiel für die Kunst der Entstellung des Marxismus haben wir in Sombart. In seiner ebenso umfangreichen wie mit unzähligen groben Verdrehungen angefüllten, gleichermaßen von Pedanterie und Halbwissen strotzenden Schrift über den Sozialismus leistet sich Sombart folgende Charakteristik des historischen Materialismus: Nach Marx ist die „Verschiedenheit des Geistes“ bedingt durch die „Verschiedenheit der Technik“. Diese Auffassung, schreibt Sombart mit einer geradezu erstaunlichen Dreistigkeit, hat Marx „zu hunderten Malen“ geäußert. Obgleich Sombart in dem späteren Werk „Die drei Nationalökonomien“ sich genötigt sieht, diese Interpretation fallenzulassen, bleibt er doch dabei, daß der historische Materialismus ein mechanistisches und daher metaphysisches System darstelle.

Sombart gehört zu jenen Theoretikern, denen nicht einmal ein Mindestmaß subjektiver Ehrlichkeit zugestanden werden kann. Daß er aber mit seinen Ansichten über den Marxismus Menschen finden konnte, die ihm glaubten, hängt nicht zuletzt damit zusammen, daß abseits der Dialektik die materialistische Geschichtsauffassung tatsächlich nicht anders als mechanistisch gefaßt werden kann. Auf einer solchen theoretischen Grundlage darf sich ein bürgerlicher Historiker sogar folgende gegen den Marxismus gerichtete mißverständliche Anspielung erlauben: „Die Gesellschaft ist (nach Lorenz von Stein, d. V.) durch die Besitzverteilung gegliedert, aber die Klassen entstehen erst durch gemeinsame Ideen, die nicht Funktion der Materie des Großhirns sind.“<sup>214</sup> Die hier fälschende Gleichsetzung von Denkfähigkeit, die an die Gehirnmaterie gebunden ist, und Denkinhalt, der den sozialen Bedingungen entspringt, enthält genau den gleichen Fehler, den schon der alte mechanische, der Dialektik entgegengesetzte Materialismus [222] begangen hat. Die Tatsache, daß der Marxismus beide Ansichten am entsprechenden Orte des Systems für richtig hält, wird nicht nur von Salomon, sondern auch sonst oft dazu benützt, um sie in fälschender Weise so zu verbinden, daß daraus eine primitive und leicht zu widerlegende Anschauung wird.

Eine der hauptsächlichsten Ursachen für die irrtümliche Beurteilung der Geschichte durch die bürgerliche Wissenschaft liegt in der isolierenden Betrachtungsweise. Ihr entgegengesetzt ist das Einheitsdenken der Dialektik, in welchem die Erscheinungen als dialektische Funktionselemente einer nach bestimmten Gesetzen geordneten Ganzheit sich darstellen. Wie die Erkenntnis der historischen Genesis der Bewußtseinsfunktion ihre Gebundenheit an das gesellschaftliche Sein erkenntnistheoretisch erschließt, so bestätigt sich diese Erkenntnis in der konkreten Untersuchung der geschichtlichen Epochen. Diese im historischen Materialismus formulierte Entdeckung wurde aber vielfach in einem nichtdialektischen Sinne mißverstanden. Es macht nämlich einen grundlegenden methodischen und sachlichen Unterschied aus, ob man die nach dem Begriff der materialistischen Geschichtsauffassung einander entgegengesetzten strukturellen Momente der Ökonomie und Ideologie als dialektisch widerspruchsvolle, d. h. in dieser Widersprüchlichkeit untrennbar und deshalb einander funktional

<sup>214</sup> Salomon, G., Einleitung zur L. v. Steins Geschichte der sozialen Bewegung in Frankreich, S. XXXIV.



zugeordnete Momente einer gesetzlich-notwendigen Einheit faßt oder bloß als einander äußerlich berührende Faktoren, die aufeinander als etwa so wirkend vorgestellt werden wie der bewegte Stein auf den ruhenden Wasserspiegel.

Die mechanistische Deutung des historischen Materialismus übersieht, daß trotz der Bestimmtheit der Ideologie durch die Ökonomie der historische Gesamtprozeß seine Bewegung nicht anders vollziehen kann als mittels der Ideologie, die eben ein wesentliches, zu seiner Gesetzlichkeit selbst gehörendes Moment dieses Prozesses darstellt (wobei es keinen Widerspruch bedeutet gleichzeitig zugeben, daß [223] zahlreiche Elemente der Ideologie zufälligen, d. h. in ihrer speziellen Erscheinungsform nicht notwendiger Natur sein können). Die in der vulgärmarxistischen Auffassung bewußt oder unbewußt herrschende Vorstellung, daß die Geschichte der ökonomischen Gesetzlichkeit folgt, ohne daß die auf dem Boden des ökonomischen Seins erwachsene Ideologie eine wesentliche Rolle hierbei spielt, zerreißt den historischen Prozeß in ganz gleicher Weise wie der alte Materialismus, der den Menschen am Bande der „Natur“ (Geographie und Klima) gängelnd ließ. Hier wie dort bleibt der Mensch im letzten Grunde nur ein passives Anhängsel eines ihm äußerlichen Gesetzes, hier wie dort ist die dialektische Beziehung zwischen Aktivität und Passivität dem Denken fremd. Daß gleichzeitig in beiden Richtungen unvermittelt und mechanisch dem „Geist“ eine gewisse „Autonomie“ zugestanden wird – man vergleiche nur die Ansicht von der Freiheit der Idee, die außerhalb der Gesetzlichkeit zu stehen kommt, bei Helvétius mit der falsch weil idealistisch aufgefaßten Theorie von der „Wechselwirkung“ des Vulgärmarxismus – beweist zur Genüge, in welche Widersprüche sich die abseits der Dialektik stehende und daher notwendig unausgedachte Anschauung verwickeln muß.

Aber die Mißdeutung der wahren Zusammenhänge der Geschichte hat weitere theoretische Folgen. Da die beiden Faktoren der Ökonomie und der Ideologie nur richtig und voll begriffen werden können, wenn man sie in ihrem dialektischen Zusammenhang, d. h. als notwendige Momente ein- und desselben widersprüchlichen Prozesses betrachtet, werden sie von der mechanistischen Theorie nur oberflächlich und deskriptiv begriffen, jedoch nicht wesenhaft. Das heißt: Da die Momente hier nicht als notwendige Momente eines einheitlichen Prozesses aufgefaßt werden können, erscheinen sie nicht in ihrer inneren Beziehung zueinander und zum Prozeß, sondern bleiben wie Hegel sagt „unbewegt“; das Denken geht nach einem Ausdruck Hegels zwischen ihnen hin und her und so [224] mit „nur auf der Oberfläche vor“.

Diese prinzipielle, das Ganze der historisch-materialistischen Theorie mißdeutende Auffassung wird naturgemäß entscheidend für die konkrete Betrachtung der Geschichte, für die Anwendung des historischen Materialismus auf die geschichtlichen Einzelprobleme. Es ist klar, daß unter der theoretischen Voraussetzung der nichtdialektischen und daher bloß oberflächlich-deskriptiven Betrachtung der Beziehung zwischen Ökonomie und Ideologie die gesamte konkrete Bewegung der Geschichte, der gesamte historische Inhalt in einer ebenso undialektischen und nur deskriptiven Weise erfaßt werden kann. Der historische Zusammenhang der Erscheinungen wird hier in einer ebenso bloß äußerlichen und die metaphysische Isolierung der Objekte nicht wirklich überwindenden Form begriffen wie in der „reinen“ bürgerlichen Geschichtsschreibung. Die trotz der revolutionären Schale oft verblüffende Ähnlichkeit zwischen der vulgärmarxistischen und der bürgerlichen Darstellung eines geschichtlichen Ereignisses hat hierin seine Wurzel. Umgekehrt ist der methodische Gegensatz zwischen der wirklich marxistischen und der vulgärmarxistischen Geschichtsschreibung ein weitaus größerer als zwischen dieser und der bürgerlichen. Man vergleiche beispielshalber die Engelsche Analyse des revolutionären Sektendenkens in seinem „Deutschen Bauernkrieg“ – auf die wir weiter unten zurückkommen – etwa mit der Behandlung des gleichen Themas bei Max Beer, oder den „Achtzehnten Brumaire“ von Marx mit anderen „linken“ Untersuchungen des gleichen Zeitabschnitts und man hat den ganzen tiefen Gegensatz zwischen der dialektischen und der metaphysischen Geschichtsbetrachtung vor Augen. Ähnliche Vergleiche lassen sich auch zwischen Werken, die verschiedene Themen behandeln, ziehen, z. B. zwischen Mehrings meisterhaft dialektischer Untersuchung der Geschichte Preußens in der „Lessinglegende“ mit Valentin Gitermanns „revolutionären“, in Wahrheit methodisch undialektischen und daher die [225] Einzelprobleme nur phrasenhaft lösenden „Geschichte der Schweiz“ usw.

Was in der Dialektik unter dem historischen Zusammenhang verstanden wird, ist also etwas völlig anderes als das, was der historische Mechanismus darunter versteht. Während die Vulgärsoziologie die materielle Bestimmtheit der Ideologie durch die Ökonomie stets auf dem Wege ihrer äußerlichen und starren Vergleichung konstruieren muß, d. h. ohne ernsthafte Verfolgung ihrer inneren Dynamik, durch die allein sich ihre dialektische Beziehung und hieraus ihre Wesenheit gleichsam von selbst enthüllt – das meint Hegel, wenn er sagt, daß der metaphysische „Verstand“ zwischen den Objekten „hin und hergeht“ statt sie sich selbst bewegen zu lassen – ist die dialektische Ganzheitsbetrachtung in der Lage, die Einheit der Momente im Prozeß sowohl als notwendige Bedingung wie gleichzeitig als Resultat dieses Prozesses aufzuzeigen; es werden hier Bedingung und Resultat dialektisch identisch. Wo, wie in der vulgärmarxistischen Auffassung der historische Zusammenhang als etwas bloß im Sinne einer mechanischen Kausalität Zusammenhängendes begriffen wird – vgl. unsere Erwähnung der Kritik Lenins an der einseitigen Kausalität – da findet trotz aller schein-dialektischen Verbrämung der Darstellung jener Rückfall in die metaphysisch-„individualisierende“, den Zusammenhang der Erscheinungen bloß konstruierende Geschichtsschreibung statt, der für diese Richtung so sehr bezeichnend ist.

Aber es wäre vollkommen irrtümlich anzunehmen, daß mit dem Verlassen des metaphysisch-„individualisierenden“ Bodens durch den historischen Materialismus etwa eine Annäherung an die Systeme der Soziologie stattfände, die, wie Rickert sagt, in „naturwissenschaftlicher“, d. h. die individuellen Besonderheiten der Erscheinungen, vernachlässigender Manier viele Objekte unter ein Gesetz zu bringen versucht. Rickert hat völlig übersehen, daß der historische Materialismus, die aus seinem dialektischen Charakter [226] erfließende Eigenart besitzt, weder mit der individualisierenden Methode der bürgerlichen Geschichtsschreibung, noch mit der, wie Rickert ganz richtig erkannt hat, das Qualitative und Individuelle vernachlässigenden „gesetzzuchenden“ bürgerlichen Soziologie etwas gemein hat. Der historische Materialismus ist vielmehr wie alle Dialektik, und eben weil er ein dialektisches System darstellt, notwendig „individualisierend“ und „verallgemeinernd“ zugleich. Denn die Momente und ihre individuellen qualitativen Eigenschaften erscheinen hier als gleichzeitig in ihrer Individualität unaufhebbare, wie sich in und durch die Bewegung des Ganzen setzende und dialektisch aufhebende Momente. Die Frage ist allerdings, wodurch es der historische Materialismus eigentlich fertigbringt, die Momente als gleichzeitig in ihrer qualitativen Besonderheit erhaltene wie in einem Gesetz verallgemeinerte, d. h. einer gesetzlichen Abstraktion unterworfenen Momente zu erfassen.

Diese Leistung vollbringt die materialistische Geschichtsauffassung durch ihre sie grundlegend von jeder anderen Geschichtsbetrachtung und Soziologie unterscheidenden Einschätzung der Rolle der Veränderung der Umstände im historischen Prozeß und damit für das Erkennen der Gesellschaft. Während der nichtdialektische Gesetzesbegriff, wie jedem Logiker bekannt, von der Umstandsveränderung stets abstrahieren muß, um formulierbar zu sein, geht die Dialektik gerade umgekehrt vor. Das den materialistisch-dialektischen Gesetzesbegriff von jeder übrigen Soziologie grundlegend unterscheidende Merkmal besteht in der Einbeziehung des Moments der Veränderung der ökonomischen Bedingungen, ihrer Dynamik, in das Gesetz, wodurch dieses selbst von jeder metaphysischen Starrheit befreit und dynamisch gefaßt wird. Diese Ausrichtung der Betrachtung auf die Veränderung, auf den Prozeß und seine ökonomisch-dynamischen, den Prozeß „erzeugenden“ Bedingungen ermöglicht es, jede Erscheinung sowohl in ihrer Individualität, die durch den Platz, der ihr in der Bewegung zugewiesen ist, [227] sich bestimmt, als auch in ihrer aus derselben Bestimmtheit durch den Prozeß erklärbaren Abhängigkeit und Allgemeinheit zu begreifen.

In dieser aller Dialektik eigenen dynamischen Auffassung der Realität wird also das Individuelle bei gleichzeitigem Begreifen seiner Bestimmtheit durch das Ganze, d. h. seiner Allgemeinheit, nicht nur als Individuelles erhalten, sondern auch, eben weil es als Moment eines sich bewegenden, widerspruchsvoll die Momente setzenden und aufhebenden Ganzen begriffen wird, in seinem dem nichtdialektischen Auge verborgenen Wesen erkannt; es enthüllt sich hier erst seine, unter dem „Tatsachen“-scheine sich verbergende, wahre historische Funktion, worin eben sein „Wesen“ besteht. Wo das bürgerliche Denken vorgibt, gleichfalls das Wesen der einzelnen Erscheinungen aufdecken zu wollen, d. h. sich weder resigniert auf die Sammlung der „reinen“ Tatsachen beschränkt, noch in „soziologischer“ Verallgemeinerung über ihren individuellen Charakter hinwegschreitet, muß sie zur

subjektiven Deutung oder metaphysischen Konstruktion (was beides auf dasselbe hinausläuft) ihre Zuflucht nehmen. Der historische Materialismus löst das Problem, indem er einerseits die konkreten Voraussetzungen für eine dynamische Betrachtung der Geschichte in der (der Wirklichkeit entnommenen) Theorie von dem ständig sich erneuernden Widerspruch zwischen den Produktivkräften und den Produktionsverhältnissen und der aus der Lösung dieses Widerspruchs sich ergebenden Umwälzung der ganzen Gesellschaft schafft; indem er andererseits den derart begriffenen dynamischen Charakter der Gesellschaft gleichzeitig als so geartet nachweist, daß durch ihn alle Momente als wesentlich und notwendig aufeinander bezogen erscheinen, hat er das Prinzip entdeckt, mit dessen Hilfe sich diese Momente sowohl in ihrer Besonderheit herausgehoben wie auch im Ganzen aufgehoben begreifen lassen. Im historischen Materialismus wird damit das Prinzip der das Wesen der Erscheinungen enthüllenden dialektischen [228] Bezüglichkeit von Besonderheit und Allgemeinheit zum theoretischen Prinzip der dialektischen Geschichtsbetrachtung erhoben. In der Betrachtungsweise des historischen Materialismus wird somit nicht, wie Rickert ihr vorwirft, das Besondere und Individuelle an den Erscheinungen im Interesse ihrer Subsumierung unter ein Gesetz unerkannt gelassen, sondern im Gegenteil wird hier ihre Erkennbarkeit erhöht, und der Weg hierzu besteht in der von der Theorie der Dialektik methodisch vorbereiteten Zurückversetzung der für den metaphysischen Verstand nur in ihrer Isoliertheit erfaßbaren „Tatsachen“ in den widerspruchsvollen Prozeß der Totalität, dem sie entstammen.

Dem vulgärsoziologischen Gesetzesbegriff, der viele Objekte einfach als Menge begreift, ist die einmalige und unwiederholbare Qualität uninteressant. Rickert hat ganz recht, wenn er gegen ihn den Vorwurf erhebt, daß er das qualitative Einmalige durch seine Subsumierung unter ein „Gesetz“ auf dem Wege der Ordnung vieler Objekte nach ihnen äußerlichen, weil unwesentlichen Merkmalen vernichtet. Da die aller Dialektik abgewandte mechanistische Soziologie das Einzelne neben Einzelnem als Menge begreift, bemerkt sie den Charakter der Momente, Momente der widerspruchsvollen Bewegung einer Totalität zu sein, gar nicht; sie verfällt daher auf die Idee, zwischen einer die Einzelerrscheinung und ihre Qualität festhaltenden „reinen“ Geschichts-, und einer gesetzlich verallgemeinernden, und das heißt für sie, die qualitative Besonderheit negierenden Gesellschaftswissenschaft zu unterscheiden. Für den historischen Materialismus fallen dagegen Geschichts- und Gesellschaftswissenschaft zusammen. Diese Verschiedenheit ergibt sich aus der verschiedenen methodischen Grundposition. Während die nichtdialektische Soziologie quantitativ-isolierend verfährt – isolierend, weil das Einzelne bei der quantitativen Unterordnung unter ein Gesetz in seiner aus der metaphysischerstückelnden Anschauung der Realität resultierenden Erscheinungsweise [229] unberührt bleibt – verfährt im Gegensatz dazu der historische Materialismus qualitativ-vermittelnd.

Rickert hat die Besonderheit der marxistischen Gesellschaftstheorie, die in der Betrachtung der Gesellschaft als einer infolge des dynamischen Charakters der Bedingungen sich in einer gesetzlichen Weise stets höher entwickelnden Totalität und den aus dieser Betrachtung gewonnenen methodischen Konsequenzen liegt, überhaupt nicht verstanden. Er kennt daher nur die Alternative zwischen einer „individualisierenden“ Geschichtsforschung und einer „generalisierenden“ Soziologie, wobei er sich auf Grund der an sich richtigen Erkenntnis, daß die „Soziologie“ nur eine Gesetze konstruierende, nur die Formen des historischen Geschehens, aber nicht den aus vielfältigen „Individualitäten“ (worum er nicht bloß Personen, sondern auch komplexe Ereignisse und Ideologien versteht) bestehenden historischen Inhalt erfassende Wissenschaft ist, für die erstere entscheidet. Einen Beweis für die Überlegenheit der individualisierenden Geschichte über die Soziologie meint Rickert vor allem darin zu finden, daß das Objekt des historischen Interesses, der Mensch, ein vornehmlich willensbegabtes und „wertendes“, daher der kausalen Bedingtheit nur beschränkt und unterworfenen Wesen sei. Diese Eigenschaft mache den Menschen zu einer unwiederholbaren Individualität, die sich nicht ohne Vernachlässigung des an ihr gerade Wertvollen und Wesentlichen unter ein Gesetz bringen lasse. Durch diese Begründung gelingt ihm die Entwertung der Soziologie vollkommen. Es ist die alte Frage nach der Beziehung zwischen Freiheit und Kausalität, die Rickert nochmals aufwirft und die er in metaphysisch-idealistischer Weise löst, weil sie abseits der Dialektik überhaupt nicht lösbar ist.

Als willensbegabtes und daher niemals ohne seinen Willen agierendes Wesen besitzt der Mensch die Fähigkeit, sein Handeln auf einzelne von ihm gewählte Ziele auszurichten. Diese Fähigkeit, die eine

Fähigkeit des menschlichen, den [230] Menschen grundsätzlich vom bloß instinktbehafteten Tier unterscheidenden Bewußtseins ist, gibt ihm die Empfindung der Selbstbestimmung, d. h. der Freiheit. Diese Empfindung – man könnte auch Erlebnis sagen – ist eine psychologische Bedingung für die Tatsache, daß der Mensch stets seinem Handeln bestimmte Ziele zugrunde legt, eine Bedingung, ohne die diese Verhaltensweise gar nicht möglich wäre. Ohne ein solches Erlebnis der Freiheit hätte er gar kein Interesse, Überlegungen anzustellen, Entschlüsse zu fassen und sich Ziele zu setzen; er würde sich von dem bloß instinktmäßig sich verhaltenden Tiere nicht unterscheiden. Aus der Betrachtung des isolierten Individuums entsteht also notwendig der Schein der unbedingten Freiheit des Willens. Ganz anders stellt sich aber der Zusammenhang dar, sobald man den Menschen nicht isoliert, sondern in seiner sozialen Gebundenheit untersucht. Das dem Bewußtsein eigene Erlebnis der Freiheit des Willens offenbart seine aus dem sozialen Verhältnis zum Mitmenschen und zur ganzen Gesellschaft resultierende, in einen dialektischen Widerspruch zur Freiheit tretende andere Seite: der Mensch paßt sich in einer gleichzeitig durch seinen Willen hindurchgehenden wie durch die allgemeinen Existenzbedingungen bestimmten und daher seinen subjektiven Willen transzendierenden Weise den objektiven Möglichkeiten, die seinem Willensentschluß und dem darauf begründeten Handeln bestimmte Grenzen setzen, an. D. h. im Bereiche des Sozialen erweist sich der Mensch als der Kausalität unterworfen. Die gesellschaftliche Kausalität vernichtet keineswegs die Fähigkeit, sich zwischen verschiedenen Zielen zu entscheiden; sie vernichtet nicht das Bewußtsein der Freiheit. Aber die Gebundenheit des Menschen an die für ihn geltenden und von seinem Willen unabhängig existierenden Lebensbedingungen, d. h. die kausale Verkettung, der der Mensch unterworfen ist, bedient sich gerade dieser Fähigkeit zu ihrer Durchsetzung: die Beziehung von Freiheit und Kausalität stellt nichts anderes dar, als die alles Gesellschaftliche [231] konstituierende Beziehung von Subjektivität und Objektivität, nur diesmal nicht von der allgemein Gesellschaftlichen, sondern von der psychologischen Seite angesehen.

Obgleich also das menschliche Bewußtsein, das das menschliche Individuum vom bloß triebhaften Tier unterscheidet, sich auszeichnet durch die Eigenschaft des Willens, ist der Mensch dennoch nicht nur ein wollendes, sondern gleichzeitig auch ein, von seinem Willen unabhängig existierenden, objektiven Bedingungen unterworfenen Wesen. Wie die objektiven gesellschaftlichen Bedingungen den ständigen Anreiz für den Willen bilden, sich in einer bestimmten Weise „frei“ zu entscheiden, so ist diese Entscheidung ihrerseits die Bedingung für die Herausbildung der objektiven gesellschaftlichen Verhältnisse. Der unterbrochene Prozeß des dialektischen Umschlagens von Subjektivität in Objektivität und umgekehrt stellt die überhaupt allgemeinste Existenzform der Gesellschaft dar, und jeder Versuch, irgendein Phänomen des menschlichen Lebens abseits davon zu erklären, ergibt jene starren, einseitigen und verzerrten Bestimmungen, die einander ständig widersprechen und die Ursache von endlosen und unentschiedenen, weil auf der falschen Voraussetzung der metaphysischen Denkweise jedem der entgegengesetzten Meinungen einen Schein vom Recht gebenden und nicht entscheidbaren theoretischen Streitigkeiten bilden.

Für Rickert ist die Bestimmung des Menschen als eines mit Willen begabten „normativen“ Wesens ein Anlaß zur Behauptung der Unaufhebbarkeit der Individualität, der Einmaligkeit der historischen Erscheinungen. Rickert folgt hierin Kant, der nicht so sehr im gesellschaftlichen als im naturwissenschaftlichen Gesetzesbegriff – den aber Rickert mit dem „soziologischen“ gleichsetzt – jene Form der Ordnung der Erscheinungen erblickt, in der gerade das, jede Einzelercheinung von der anderen unterscheidende Besondere nicht erfaßt werde. Über Kants Standpunkt schreibt Lukács: „Kant kommt in dem berühmten § 76 der ‚Kritik [232] der Urteilskraft‘ zu der – bei ihm freilich nur hypothetischen – Forderung einer solchen Erkenntnis. Er sagt dort, daß für die gewöhnliche menschliche Erkenntnis, die das Besondere immer bloß unter das Allgemeine subsumiere, das Besondere immer etwas Zufälliges bleibe. Mit den Mitteln dieser Erkenntnis wäre jedoch weder die Natur als Ganzes, noch das organische Leben adäquat erfassbar. Er stellt deshalb die hypothetische Forderung einer anderen Intelligenz (intellectus archetypus) auf, für welche dieser Gegensatz zwischen Allgemeinem und Besonderen nicht existiere.“<sup>215</sup>

<sup>215</sup> Lukács, G., Der junge Hegel, 1948, S. 318.

Seit Kant hat aber die Theorie der Dialektik eine großartige Entwicklung durchgemacht und das von Kant durchaus richtig gestellte Problem gelöst.

Die Schranke des vordialektischen naturwissenschaftlichen Begriffs des Gesetzes lag darin, daß es, um formulierbar zu sein, von der Veränderung der Umstände, unter denen die Naturvorgänge sich abspielten, abstrahieren mußte. Damit wurde die Bewegung bestenfalls auf einen ganz engen Umkreis reduziert, hier beobachtet und in eine gesetzliche Formel gebracht. In diesem engen Umkreis des Geschehens war am Objekt nur das von Interesse, was sich dieser Formel einfügen ließ, hingegen blieb jede andere aus der allgemeinen Veränderung der Bedingungen, unter denen ein Naturvorgang existierte, erzeugte qualitative Eigenheit außer Betracht. Die große Leistung der Dialektik war nun die, durch Auffassung der Realität als Prozeß und damit durch Einbeziehung der Veränderung der Umstände in das Gesetz den metaphysischen Gegensatz von Besonderheit und Allgemeinheit überwunden zu haben. Zunächst und weitaus leichter als in der Natur ließ sich die Durchführbarkeit des neuen Standpunkts an der menschlichen Geschichte, an der seit jeher schon das sich Verändernde und Individuelle interessierte, studieren. Hegel hat bekanntlich seinen theoretisch umwälzenden Standpunkt an der Gesellschaft zu erproben versucht und ihn im Verlaufe dieser Bemühungen zur Entwicklung gebracht. Marx und Engels haben dann, [233] von Hegel ausgehend, aber in materialistischer Umstülpung der idealistischen Dialektik die dialektische Theorie der Gesellschaft, den historischen Materialismus, begründet. Aber das Neuartige an der historischen Dialektik des Marxismus, nämlich die Begründung eines konkreten Gesetzesbegriffes, in dem der metaphysische Gegensatz von Besonderheit und Allgemeinheit überwunden ist, haben Rickert und zahlreiche andere Kritiker nicht einmal bemerkt.

In der Dialektik des historischen Materialismus wird also das in der nichtdialektischen Wissenschaft unaufhebbare Dilemma zwischen der bloßen Beschreibung der „reinen“ Geschichtswissenschaft und der leeren Allgemeinheit der „gesetzlichen“ Gesellschaftswissenschaft überwunden. Dieses Dilemma hat ein weiteres zur Folge. Auf der einen Seite wird zwar die qualitative Besonderheit der Einzelercheinungen erfaßt, sie wird hier aber infolge des methodischen Stehenbleibens bei der metaphysisch-„verstandesmäßigen“ Betrachtungsweise nur oberflächlich, nur in seiner, vom metaphysischen Alltagsverstande allerdings als wahr hingenommenen, täuschenden Erscheinungsweise begriffen; die Wissenschaft bleibt hier einseitig deskriptiv. Auf der anderen Seite und der „reinen“ Geschichtsschreibung unvermittelt gegenüber tretend versucht die Soziologie, die sich mit dem Hinnehmen des faktisch Gegebenen nicht zufrieden gibt, das Wesen der Geschichte auf dem Wege der gesetzlichen Verallgemeinerung zu erkennen; aber diese Verallgemeinerung wird vollzogen auf Kosten der qualitativen Besonderheit der historischen Erscheinungen, und sie artet deshalb in leere „gesetzliche“ Konstruktionssucht aus. Wo in bewußter Abkehr von dieser Gesetzesfabrikation besonders der älteren Soziologie „vorsichtiger“ und „exakter“ vorgegangen werden soll, verfällt die Soziologie zumeist einem leeren Formalismus, dem Ergebnis der Steigerung der Abstraktion vom Qualitativen bis zur nichtssagenden Allgemeinheit; hier verschwindet die konkrete Geschichte überhaupt aus der Betrachtung; schließlich bleibt noch der Weg [234] der „empirischen“ Soziologie“ übrig, in welcher der „empirisch“ gegebene entfremdete und verdinglichte Oberflächenschein „gesammelt“, „geordnet“ und „verarbeitet“ wird, wobei als Resultat nur das zum Vorschein kommt, was im scheinhaften „Tatsachen“ material „empirisch“ angelegt und faßbar war. (Auch hierüber vgl. meine Arbeit „Marxistischer oder ethischer Sozialismus?“.) Von „Gesetzen“ ist hier wenig die Rede, dafür herrscht die „empirische“ Oberflächlichkeit in ihrer urwüchsigen Gestalt.

Selbst ein flüchtiger Blick bestätigt unsere Charakterisierung der nichtdialektischen Soziologie. Überall, mit wenigen, zumeist irgendwie vom Marxismus beeinflussten Ausnahmen (z. B. Gumpлович, Ratzenhofer, Oppenheimer, Troeltsch, Max Weber) begegnen wir dem gleichen Formalismus bei äußerlich sehr großen Unterschieden in der Stoffbehandlung. Denken wir nur an die Theorien der bekanntesten Soziologen wie z. B. Comtes physistische Dreistadienlehre, Spencers naturalistischen Überorganismus, Stammlers Lehre von den Normen, an Simmels Gesetz der Wechselwirkung, welche Lehre von seinem Schüler Vierkandt fortgeführt wird, an Wieses Formen des Zwischenmenschlichen, Toennies' Unterscheidung zwischen Wesens- und Kürwille; Spencer findet einen Fortsetzer

in René Worms, Comte in dem Psychisten Tarde mit seinem „Gesetz der Nachahmung“ und Ward mit seiner Theorie der „geistigen Kraft“; ebenso gehört Giddings' Lehre vom Gattungsbewußtsein hierher; der Positivismus Durkheims ist wiederum organistischer gefärbt, und besonders wäre noch auf die neuere empirische Soziologie hinzuweisen usw. Der Rahmen dieser Arbeit gestattet es nicht, ausführlicher auf diese Richtungen einzugehen. Aber jeder, der sich auch nur flüchtig mit der Soziologie beschäftigt hat, weiß, daß sie die Eigenart besitzt, das konkrete historische Material, das doch immerhin wirkliches Objekt der deskriptiven Geschichtsforschung ist, in einer Weise zu verallgemeinern, daß sie es faktisch unberührt läßt und daß sie daher höchst [235] formalistischer Natur ist.

Sofern aber auch die formalistische Soziologie nicht in der Lage ist, die konkrete qualitative Bewegung der Erscheinungen zu verfolgen, bleibt auch sie nur an der Oberfläche des Prozesses. Ihre „Gesetze“ gehen bloß zwischen den Objekten, die in ihrem metaphysischen Sosein unberührt bleiben, in einer oberflächlich-verallgemeinernden Weise hin und her (Hegel), so daß auch sie letzten Endes die Schranken der Oberflächenbetrachtung, die sie im Vergleich zur rein beschreibenden Geschichtsschreibung zu überwinden vermeint, nicht sprengt. Im Gegenteil hat die Betrachtungsweise dieser Soziologie der Geschichtsschreibung gegenüber nur noch den Nachteil, daß ihr die konkrete Geschichte vollkommen entwindet und daß sie nur die allgemeinsten und oberflächlichsten Formen des gesellschaftlichen Lebens erfaßt (z. B. „Wechselwirkung“ zwischen den Individuen oder das „Gesetz der Nachahmung“, sie bestehen als allgemeine psychologische Formen menschlicher Existenz wirklich, aber weder läßt sich mit ihrer Hilfe die konkrete Geschichte erforschen, noch erklären sie irgend etwas). Demgegenüber beschreibt die „reine“ Geschichtsdarstellung wenigstens ihr Objekt wirklich. Aber wir haben gesehen, daß das Stehenbleiben bei der bloßen Beschreibung des geschichtlichen Objekts ein ebensolches metaphysisches, dem Wesen der Erscheinungen nicht adäquates Verhalten ausmacht.

Den Weg des Fortschreitens der Geschichtswissenschaft vom bloßen Beschreiben oder Berichten zum historischen Erkennen weist die materialistische Geschichtsauffassung. Da aber diese nicht nur in ihrer dialektischen, sondern auch in einer ihrem Wesen fremden vulgärsoziologischen Gestalt auftritt, müssen wir uns mit dieser beschäftigen, wobei der Nachweis zu erbringen ist, daß sie bestenfalls eine Form des alten längst überwundenen mechanischen Materialismus darstellt und der „bürgerlichen“ Geschichtsforschung zuinnerst verwandt ist.

[236] Beginnen wir mit dem Zunächstliegenden. Wie die bürgerliche Wissenschaft weiß auch der vulgäre Geschichtsmaterialismus nicht zu unterscheiden zwischen der vorbereitenden Arbeit der Aneignung der Tatsachenerkenntnis und der eigentlichen wissenschaftlichen Erkenntnis des geschichtlichen Prozesses, obgleich sich Marx und Engels mehrfach, unter anderem im „Kapital“ und in der „Deutschen Ideologie“ deutlich genug darüber ausgesprochen haben<sup>216</sup>. Wie wenig Marx und Engels die bloße Tatsachenforschung, möge diese zu noch so „überraschenden“ Aussagen gelangen, einfach mit Geschichtswissenschaft gleichsetzen, beweist ihre deutlich zum Ausdruck gebrachte Bereitschaft, wenn auch nicht ohne kritische Überprüfung, so doch prinzipiell da anzufangen, wo andere Wissenschaftler aufgehört haben: nämlich bei dem von diesen herangeschafften Tatsachenmaterial und den dabei naturgemäß sich stellenden Problemen. Selbst die Resultate der Forschungen Morgans, der sehr selbständig zu arbeiten verstand, galten dem Dialektiker Engels nur als Grundlage für eine noch in dialektischer Weise vorzunehmende Vertiefung der Erkenntnis: „Es war kein geringerer als Karl Marx, der sich vorbehalten hatte, die Resultate der Morganschen Forschung im Zusammenhang mit den Ergebnissen – ich darf innerhalb gewisser Grenzen sagen unsrer – materialistischen Geschichtsuntersuchung darzustellen und dadurch erst ihre ganze Bedeutung klarzumachen.“<sup>217</sup> Engels denkt hierbei, wie sich aus dem Zitat klar ergibt, keineswegs an eine bloße Verbesserung der Morganschen Fehler oder gar an eine bloße Überprüfung des Tatsachenmaterials, sondern im Gegenteil sollen die „Resultate“ der Morganschen Forschung einer grundlegend anderen Betrachtungsweise unterzogen und damit die wesenhaft „ganze Bedeutung“, d. h. des dem nichtdialektischen Auge verborgenen inneren Gehalts der von Morgan entdeckten und beschriebenen Phänomene enthüllt werden.

<sup>216</sup> MEW Bd. 23, S. 18 ff.; MEW Bd. 3, S. 27.

<sup>217</sup> MEW Bd. 21, S. 27.

In der Einleitung zum „Deutschen Bauernkrieg“ stellt sich [237] Engels noch deutlicher auf den Standpunkt, daß es prinzipiell möglich ist, ohne „selbständig erforschtes Material“ zu liefern, durch Verwendung einer fremden „Zusammenstellung des Tatsächlichen“ wichtige historische Entdeckungen zu machen<sup>218</sup>. Er fordert daher die Weiterführung der bloßen Bearbeitung des Stoffs zur Aufdeckung des „inneren Zusammenhangs“. Es ist natürlich ein übles Mißverständnis, hinter dem sich manchmal ein noch übleres Mißwollen verbirgt, dem hier zum Ausdruck gebrachten Standpunkt zu unterschieben, daß er die Quellenforschung unterschätzte oder gar ablehne. Daß dies selbstverständlich nicht der Fall ist, sondern nur die Vernachlässigung der dialektischen Bearbeitung des Stoffes, die nach Marx und Engels die eigentliche Schwierigkeit in der wissenschaftlichen Arbeit ausmacht<sup>219</sup>, bekämpft wird, darüber ist weiter kein Wort zu verlieren. Das geht deutlich auch aus dem Vorwurf Engels' gegen Zimmermann hervor, daß dieser mit „revolutionärem Instinkt“ ausgestattete Historiker, obgleich er die „beste Zusammenstellung des Tatsächlichen“ geliefert hat, eben den „inneren Zusammenhang“ nicht begriffen habe.

Im Bereiche der Geschichtsschreibung ist es gerade in Deutschland und in keiner Zeit mehr denn heute notwendig geworden, nachdrücklichst auf das Spezifische der Marx-Engelsschen Auffassung aufmerksam zu machen. Dieses Spezifische liegt, das von uns bisher Ausgeführte zusammenfassend ausgedrückt, im Wissen vom Unterschied zwischen der Technik und der Methode der Geschichtsforschung. Es gibt nicht wenige „Marxisten“, die der für die bürgerliche Geschichtsschreibung typischen Verwechslung von Technik und Methode unterliegen, wobei sie diese Annäherung an die bürgerliche Wissenschaft nur notdürftig durch eine „revolutionäre“ und „proletarische“ Frisur des Inhalts verdecken. (Wir erinnern an den Zusammenhang von Vulgärmarxismus und „Proletkult“.) Über diese methodisch „bürgerliche“ und deshalb trotz aller revolutionären Umstülpung des Inhalts mechanistisch-oberflächenhaft verfahrenende Ge-[238]schichtsbetrachtung hat sich bereits Engels lustig gemacht. Statt daß der „innere Zusammenhang“ der Geschichte aufgedeckt werde durch Erforschung des Zusammenhangs der „gesellschaftlichen Zustände“ mit den „politischen und religiösen Theorien, in denen diese Parteien über ihre Stellung sich klarzuwerden suchen“, gibt es für Geschichtsschreiber à la Zimmermann „nur Unterdrücker und Unterdrückte, Böse und Gute“<sup>220</sup>. Daß Engels seine Kritik nicht auf den bürgerlichen Zimmermann beschränkt, beweisen seine mehrfachen und äußerst scharfen Angriffe auf jene „jüngeren“ Marxisten, die den historischen Materialismus nicht dialektisch, sondern schablonenhaft und mechanistisch anwenden. Die Begeisterung, die Engels für Bachofen übrig hatte, hat ihren Grund in der Tatsache, daß Bachofen, dem das Werkzeug der materialistischen Dialektik noch fremd war, wenigstens den Mut hatte, das Oberflächenhafte der Erscheinungen mit Hilfe einer mystischen Methodik zu durchbrechen. Indem Engels Bachofen mit McLennan vergleicht, schreibt er: „Statt des genialen Mystikers haben wir hier einen ausgetrockneten Juristen; statt der überwuchernden dichterischen Phantasie die plausiblen Kombinationen des plädierenden Advokaten.“<sup>221</sup> Es geht Engels gewiß nicht darum, die Mystik zu verteidigen; aber es ist ihm vollkommen klar, daß selbst die, nach einem Ausdruck von Marx, ungebundenste Bewegung im Stoff der Dialektik nähersteht als die „plausible“ Oberflächenbetrachtung, die den Vorzug hat, jedem Primaner einzuleuchten und jeden „quellenfesten“ Plätscherer mit Begeisterung zu erfüllen.

Auch die Betrachtung der Dinge im Zusammenhang schlechthin entspricht nicht den Anforderungen der Dialektik; einen solchen Zusammenhang des Stoffs kennt auch die bürgerliche Forschung. Wenn z. B. schon der alte Schlözer eine „Weltgeschichte ... im ... Zusammenhang“ verfaßt, so war er deshalb noch lange kein Vertreter der Dialektik, und um diesen Begriff des Zusammenhangs in die Geschichtsdarstellung einzuführen, hätte es keines Marx [239] und keines Engels bedurft. Der dialektische Zusammenhang unterscheidet sich vom gewöhnlichen durch die Fähigkeit, die das Wesen der Erscheinungen ausmachende innere Bewegung zu erkennen und zu verfolgen, von der Oberfläche zum inneren Kern der Sache vorzudringen. Diese dialektische Art des Denkens hat auch Mehring im

<sup>218</sup> MEW Bd. 7, S. 531.

<sup>219</sup> Wie in Anmerkung 216.

<sup>220</sup> MEW Bd. 7, S. 531 f., 531.

<sup>221</sup> MEW Bd. 21, S. 476.

Auge, wenn er schreibt: „Inzwischen hatte ich aus Marx gelernt, den Zusammenhang der Dinge tiefer als auf der Oberfläche zu suchen.“<sup>222</sup> Aber der durchschnittliche Historiker von heute hat nur ein höfliches und mitleidiges Lächeln, wenn man ihm mit dem „Wesen“ der Geschichte kommt. Er ist fest davon überzeugt, daß die historische Wahrheit voll hervortritt, sobald man die geschichtlichen Tatsachen möglichst „rein“ herausgearbeitet und in einen sinnvollen „Zusammenhang“ gebracht hat. Diese Herausarbeitung besteht für ihn in der Säuberung des Überlieferten von falschen Nachrichten, der Aufdeckung der Entstellungen, Irrtümern und sonstigen Fehlern, die den Berichten und anderen Zeugnissen der Vergangenheit anhaften. Ist ihm das gelungen, so hält er seine Arbeit für so gut wie beendet, nur daß ihn vielleicht noch die „gefällige“ oder „künstlerische“, oder die Ordnung und Einteilung des Stoffs betreffende Form der Darstellung beschäftigt. Es ist überhaupt auffällig, wieviel die Historiker (im Gegensatz etwa zu den Philosophen) auf die Form zu geben pflegen. Was an Tiefe fehlt, soll durch „Schönheit“ ersetzt werden.

Es beweist aber nur den Tiefstand der heutigen Geschichtsforschung, daß sie die auf die möglichste Genauigkeit spielende, naturalistisch-oberflächenhafte Beschreibung der Tatsachen mit dem wirklichen historischen Geschehen verwechselt. Auf die Tiefe, die richtig verstanden nur so viel heißen kann wie Tiefsicht, wird entweder ganz verzichtet, oder sie wird in den Bereich des Subjektiven und Irrationalen verlegt. Es ist interessant zu sehen, daß selbst ein so vorzüglicher Arbeiter und Freund der Exaktheit wie Max Weber auf dem Boden der nichtdialektischen Methodik, auf [240] dem er steht, sich gedrängt fühlt, die wirklich wertvolle Leistung außerhalb des Bereichs der eigentlichen wissenschaftlichen Arbeit und zwar in der Sphäre des intuitiven „Einfalls“ zu suchen. In einer vieldiskutierten Schrift „Wissenschaft als Beruf“ äußert er die Ansicht, daß jemand „ein vorzüglicher Arbeiter – d. h. nach Weber, ein die wissenschaftliche Technik gut beherrschender Spezialist, d. V. – sein kann und doch nie einen wertvollen Einfall gehabt“ haben muß. „Der Einfall eines Dilettanten kann wissenschaftlich genau die gleiche oder größere Tragweite haben wie die des Fachmanns.“<sup>223</sup> Bis zu einem gewissen Grade und richtig verstanden kann man Weber recht geben: die Problemnähe, das „Gefühl“ für die dem bloßen Techniker verborgenen Wesenheiten macht den wirklichen Wissenschaftler aus, der, wenn er nur ein „exakter“ Arbeiter ist, nicht als Wissenschaftler, sondern als Hilfsarbeiter der Wissenschaft zu betrachten ist. Was aber Weber übersieht und was die intuitionistisch-metaphysische Schranke seiner Ansicht ausmacht, das ist, daß das, was er den „Einfall“ nennt, weitgehend in der unbewußten Dialektik, die jedem Denken eigen ist, wurzelt und daß die einfallsreiche Fruchtbarkeit des „begabten“ wissenschaftlichen Arbeiters nur in dessen entwickelteren Fähigkeit liegt, aus dem allem Denken gegebenen Erlebnis der Erscheinungen als Totalität in spontaner Weise zu schöpfen. Was also Weber den „wertvollen Einfall“ nennt, ist nichts anderes als unbewußte Dialektik, wengleich in dieser Form zumeist unzuverlässig und willkürlich-irrationalistisch in Anwendung gebracht.

Die Überwindung der von Weber mit Recht gefürchteten Problemlindheit – der typischen Krankheit namentlich der Historiker – ist in hohem Maße garantiert durch die Methode der Dialektik, durch die der subjektive „Einfall“ auf dem Wege seiner Bewußtmachung und seiner rationalen Kontrolle zum wissenschaftlichen Normalfall wird. Dabei braucht das psychologische Moment der subjektiven Begabung gar nicht geleugnet zu werden, sondern es ist hier bloß [241] als auf einer anderen Ebene liegend erkannt: sie gehört in die Psychologie und nicht in die Methoden- und Wissenschaftslehre – wobei aber gleichzeitig der innere Zusammenhang zwischen den psychologischen und den rein methodisch begriffenen Denkvorgängen erkannt werden muß, weil sich hieraus wichtige Erkenntnisse für die Bestimmung der letzteren ergeben.

Die Dialektik zeigt uns, wo innerhalb der wissenschaftlichen Untersuchung der historischen Welt die subjektiven und objektiven Schranken der Erkenntnis liegen, sie zeigt uns, daß diese Schranken historisch bedingte Schranken sind und auf welche Weise der allem metaphysischen weil undialektischen „Alltagsdenken“ anhaftende Schein überwunden werden kann. In der Geschichtswissenschaft hat dieser Schein eine doppelte Wurzel: Erstens eine „subjektive“, in unserem Denken selbst liegende; wir haben sie bereits als Eigenschaft des Bewußtseins, sich die objektive Realität in der Form der

<sup>222</sup> Mehring, F., Die Lessinglegende, 1919, Vorrede zur 2. Auflage, S. VIII.

<sup>223</sup> Weber, M., Wissenschaft als Beruf, Schriften zur theoret. Soziologie etc., 1947, S. 3 f.



metaphysischen Vereinzelung der Objekte anzueignen, kennengelernt und überdies dargelegt, wie der daraus resultierende Schein sich speziell in unserer Epoche unendlich verstärkt durch die verdinglichte Struktur des kapitalistischen Bewußtseins. Gerade letzteres weist bereits auf die zweite, „objektive“, weil aus dem historischen Prozeß selbst sich ergebende Wurzel hin; hier ist die Erkenntnis von grundlegender Bedeutung, daß jede Epoche ihre besondere, aus ihrer ökonomischen und gesetzlichen Struktur erklärable Form des Scheins notwendig produziert und daß dieser Schein sich in der gleichen Form auch der späteren rückschauenden Betrachtung aufdrängt, woraus eine neue Schwierigkeit für das Erkennen der wirklichen Wesenheit der Vergangenheit entsteht.

Sehen wir uns diese beiden Seiten etwas näher an. Ohne das zu wiederholen, was wir bereits ausführten, sei an eines der Resultate unserer Untersuchung erinnert: Die „Tatsache“ stellt zunächst nur einen verstandesmäßig fixierten Punkt des Prozesses dar, einen Punkt, den das Denken sich unter [242] Abstraktion vom Prozeß aneignet; sie drückt daher in dieser Form entweder ein bloßes sinnentleertes Datum aus, oder sie gibt das von ihr umschriebene Teilstück des Geschehens nur verzerrt und scheinhaft wieder. Erst in der Theorie der Dialektik wird sich das Denken dieser Schranke voll bewußt, um sie zu überwinden. Das was dem oberflächlichen Urteil als eine einfache Verschiedenheit der „Standpunkte“ erscheint, ist hinsichtlich des Gegensatzes zwischen Metaphysik und Dialektik ein grundlegender Unterschied der Methoden. Die „Tatsache“ z. B., daß die ein Jahrhundert in ihrer Wirksamkeit auseinanderliegenden ketzerischen Taboriten und ketzerischen Revolutionäre in Münster in den von ihnen beherrschten Städten den Kommunismus einführten, galt zahlreichen allzu tatsächengläubigen Historikern als ein unumstößlicher Beweis für den konsequent kommunistischen Charakter der großen Ketzerbewegung des ausgehenden Mittelalters.

Aber genau dieselbe Tatsache des taboritischen Kommunismus verändert ihren Sinn bis zur Unkenntlichkeit, wenn man sie mit den in der dialektischen Methode enthaltenen Erfordernissen auf ihre Bedeutung im gesellschaftlichen Gesamtprozeß der vom Feudalismus zum Kapitalismus hinüberwechselnden Epoche untersucht. Engels zeigt uns, was aus einer so einfach scheinenden „Tatsache“ unter der Hand eines kundigen Dialektikers wird. Auf der Grundlage der Analyse der sich gegenseitig bestimmenden und von einander widerspruchsvoll abhängigen ökonomischen und ideologischen Momente des gesellschaftlichen Prozesses jener Zeit enthüllt er den tiefen, aus den Widersprüchen der Gesellschaft selbst resultierenden Widerspruchscharakter des Ketzertums. Die undialektische Starrheit der Betrachtung, die die reaktionären Verleumder des Ketzertums ebenso „auszeichnet“ wie manche ihrer Verhimmeler, überwindend, kommt Engels zu dem folgenden bemerkenswerten und die echt dialektische Denkweise erkennen lassenden Resultat: „Die Antizipation des Kommunismus durch die [243] Phantasie wurde in der Wirklichkeit eine Antizipation der modernen bürgerlichen Verhältnisse.“ „Der Angriff auf das Privateigentum, die Forderung der Gütergemeinschaft, mußte sich auflösen in eine rohe Organisation der Wohltätigkeit; die vage christliche Gleichheit konnte höchstens auf die bürgerliche ‚Gleichheit vor dem Gesetz‘ hinauslaufen.“<sup>224</sup> Auf Grund dieser scharfsinnigen dialektischen Analyse enthüllt Engels, sich um das viele Gerede der Tatsachenforscher vom taboritischen Kommunismus nicht kümmernd, diesen Kommunismus als einen bloßen Zweckkommunismus, der er übrigens auch aus den gleichen Gründen, die Engels aufdeckt, im Gottesreich von Münster gewesen ist, wenngleich man andererseits nicht in den undialektischen Fehler verfallen darf, die ganze widerspruchsvolle innere Bewegung der ketzerischen Ideologie zu übersehen und die kommunistischen Tendenzen ganz wegzuleugnen: „Bei den Taboriten hatte allerdings eine Art chiliastischer Gütergemeinschaft bestanden, aber nur als rein militaristische Maßregel.“<sup>225</sup> (Daß es auch große Ausnahmen gab, wofür Thomas Münzer ein Beispiel ist, ist wiederum ein Beweis für die wirkliche Kompliziertheit der gesellschaftlichen Situation der armen Klassen des Mittelalters und ein Grund mehr, sich von jeglicher Schablonisierung fernzuhalten.)

Ab er das Problem der scheinhaften Äußerungsform der Geschichte hat noch eine andere Seite. Man kann nicht nur fragen: Was stellen die Taboriten, wenn man sie nicht mehr isolierend-metaphysisch, sondern dialektisch aus der Gesamtbeziehung der Epoche zu begreifen versucht, dar? Sondern

<sup>224</sup> MEW Bd. 7, S. 346.

<sup>225</sup> Ebenda.

ebensogut ist die Frage möglich und notwendig: Wie haben die Taboriten über sich selbst und ihre Zeit gedacht, welchen die Wahrheit verhüllenden Täuschungen sind sie unterlegen und aus welchen Gründen war dies der Fall?

Die wissenschaftliche Bedeutung dieser und ähnlicher Fragen liegt in dem, jedem Dialektiker selbstverständlichen [244] Wissen, daß die Gedanken, die sich die Menschen einer bestimmten Epoche und demgemäß mit bestimmter Notwendigkeit über sich selbst machen, nicht bloß eine Form der Selbsttäuschung darstellen, sondern in weitgehendem Maße auch eine Täuschung jener, die nachträglich auf Grund der überlieferten Berichte sich ein Bild über diese Epoche zu machen versuchen. Die solchen Berichten entnommenen Tatsachen erscheinen in der Verkleidung, die ihnen ihre Zeit umgehängt hat, und keine noch so „kritische“ Quellenkritik kann diese Hülle des Scheins auf der Grundlage der metaphysischen Methode zerreißen.

Diese eigenartige Verknüpfung des Unterliegens unter den zeitgebundenen und gleichzeitig unter den aus der undialektischen Denkweise resultierenden Scheins in der vulgärhistorischen und vulgärsoziologischen Geschichtsbetrachtung hat noch nicht genügende Beachtung gefunden. Es wäre falsch, beide Formen der Täuschung einfach als identisch aufzufassen, sie sind es vielmehr nur in einer besonderen Weise. Wenn, wie wir darlegten, die Realität ein Prozeß ist, dessen Wesenheit sich darstellt in der dialektischen Beziehung von Relativem und Absolutem und in der Relativität dieser Bestimmungen<sup>226</sup>, so bedeutet das hinsichtlich der Geschichte zweierlei. Einerseits, daß die historischen Subjekte, deren Denken naturgemäß das des „unvermittelten“ Alltagsverstandes, wie Engels sagt<sup>227</sup>, ist, beim unvermittelten Relativen stehenbleiben, somit die Wirklichkeit nur verzerrt begreifen können. Auf der Grundlage dieser undialektischen Vorstellungsweise entwickelt sich der konkrete gedankliche Inhalt je nach der objektiven Gesetzlichkeit der Gesellschaft und nach dem aus ihr erfließenden Interesse der verschiedenen Klassen. Andererseits bedeutet das, daß selbst das nachträgliche, die Geschichte zum Gegenstand des Erkennens machende Denken dem gleichen Schein unterliegt, wenn es methodisch die Schranke des Stehenbleibens beim Relativen nicht zu sprengen vermag. Daraus ergibt sich, daß dasjenige, was uns außerhalb [245] der dialektischen Betrachtung als „reine“ Tatsache überliefert wird, sobald es die Grenze des einfachsten Datenberichts überschreitet, notwendig den Schein des unvermittelten Relativen an sich trägt. Die Beschränkung der Geschichtsschreibung auf die Kompilation einfacher Tatsachendaten ist aber nicht Geschichte, sondern Chronik. Die Geschichte verhält sich zur Chronik ungefähr so, wie die Zahlenreihe zur Algebra. Sobald die metaphysische Geschichtsschreibung dagegen nicht bloß Chronologie, sondern wirkliche Geschichtserkenntnis zu geben versucht, gelingt ihr die Durchbrechung des metaphysischen Scheins, in dem sich die Tatsachen aus den erwähnten Gründen notwendig darbieten, in keiner Weise. Es kommt dabei methodisch und erkenntnistäufig auf das ganz gleiche Dilemma zwischen vorsichtig oberflächhafter und „tiefschürfend“ konstruierender Geschichtsdarstellung heraus, gleichgültig ob der Historiker sich politisch zu einer fortschrittlichen oder reaktionären Anschauung bekennt. Engels hat dieses Dilemma zwischen Registrieren und Konstruieren wohl bemerkt. So schreibt er einmal über Karl Beck und die „wahren Sozialisten“: Sie „begnügen ... sich damit, entweder philosophisch zu konstruieren oder einzelne Unglücksfälle und *soziale Casus* in ein trockenes und langweiliges Register einzutragen.“<sup>228</sup>

Die dialektische Lehre vom historischen Schein hat der Marxismus in der Theorie vom „falschen Bewußtsein“ entwickelt. Aber auch diese Theorie ist von der Vulgarisierung nicht verschont geblieben. Die vulgäre Ausdeutung hat die Dialektik aus ihr entfernt, indem sie die mechanische Auffassung von der einfachen Widerspiegelung des Seins durch das Bewußtsein ganz nach dem Zuschnitt des alten mechanischen Materialismus einschmuggelte. Da eine solche, den komplizierten dialektischen Prozeß in der Beziehung von Sein und Bewußtsein negierende Auffassung die „Falschheit“ der Ideologie in ihrer gesetzlichen Notwendigkeit nicht zu erklären vermag, faßt sie die Ideologien als mehr [246] oder weniger willkürliche Erzeugnisse der aus einem bestimmten „Interesse“ heraus die Wahrheit verklärenden und entstellenden Individuen. Sie hat damit ganz ihrer methodischen

<sup>226</sup> LW Bd. 38, S. 340 f.

<sup>227</sup> MEW Bd. 20, S. 21.

<sup>228</sup> MEW Bd. 4, S. 217.

Einstellung gemäß das im System des historischen Materialismus äußerst wichtige Moment des Klasseninteresses zu einer nichtssagenden Phrase degradiert. Wollte man z. B. die oben zitierte Engelsche Charakterisierung der Ketzerideologie als Widerspruch zwischen der „Antizipation des Kommunismus in der Phantasie“ und der „Antizipation der modernen bürgerlichen Verhältnisse“ in der Praxis in direkter und simpler Weise aus dem Klasseninteresse der revolutionären bäuerlichen und kleinbürgerlichen Klassen erklären, so würde man damit nicht weit kommen. Denn erstens gehört das Klasseninteresse selbst bereits der ideologischen Sphäre an, so daß es ein äußerst kompliziertes Gebilde darstellen kann, oftmals sogar in der Weise, daß das vermeintliche Interesse mit dem objektiven Interesse einer Klasse durchaus nicht kongruent gehen muß; welches Interesse entscheidet hier also über die konkrete Form einer Ideologie, das wirkliche oder das eingebildete? Und zweitens gestaltet sich die Ideologie vielfach, eben weil die objektiven Bedingungen einem bestimmten und entwickelten Klasseninteresse noch nicht oder nicht mehr entsprechen, in einer dem eindeutigen Klasseninteresse widersprechenden Weise. So z. B. entwickelte sich unter dem Druck der objektiven Bedingungen, die zur bürgerlichen Revolution hindrängten, die Ideologie des durch die „Rasenden“ vertretenen Proletariats während der Französischen Revolution in der Richtung zum Anarchismus, was durchaus nicht dem proletarischen Klasseninteresse entspricht. Sagt man aber, daß diese ideologische Entwicklung eben dem damaligen Interesse des Proletariats entsprochen habe, dann erklärt man das Klasseninteresse idealistisch aus der Ideologie und nicht die Ideologie aus dem Klasseninteresse: das Proletariat war damals anarchistisch, folglich entsprach dies dem proletarischen Klasseninteresse.

[247] Die Widerspiegelung des gesellschaftlichen Seins im menschlichen Kopfe, die Herausbildung einer Ideologie, in der sich die stets in Bewegung befindlichen, widerspruchsvollen und von gegensätzlichen Interessen beherrschten Verhältnisse widerspiegeln, ist ein komplizierter Prozeß, dessen Wesen und damit das Wesen seiner Momente sich nur enthüllt, wenn die totale Dialektik dieses Prozesses verfolgt und bloßgelegt wird. Es genügt nicht, eine äußere Beziehung zwischen Sein und Bewußtsein auf dem Wege ihrer formalen Vergleichung herzustellen, etwa so, daß man z. B. sagt: Weil das Naturrecht dieses und dieses Jahrhunderts einen bürgerlichen und revolutionären Inhalt zeigt und weil das Bürgertum dieser Zeit tatsächlich revolutionär gewesen ist, ist das revolutionäre Naturrecht die Ideologie des revolutionären Bürgertums. Zunächst ist das bürgerliche Naturrecht nicht nur revolutionär, sondern auch individualistisch, welche Eigenschaft zu erklären schon etwas schwieriger ist; dann ist dieses Naturrecht eben Naturrecht, was auch einer Erklärung bedarf, die sich gerade dem mechanistischen Verständnis vollkommen entzieht; und schließlich ist die Einsicht, worin denn eigentlich das Bürgerliche in diesem Naturrecht wirklich zu finden ist, wodurch sich dieses Naturrecht z. B. vom feudalen, das es in einer äußerlich sehr ähnlichen Form gleichfalls gegeben hat, eigentlich unterscheidet, gar nicht so leicht und mit mechanischen Methoden überhaupt nicht zu gewinnen. Es kommt wesentlich darauf an, den konkreten Weg der dialektischen Umsetzung der objektiven Verhältnisse im menschlichen Kopfe aufzudecken und darzustellen, denn nur auf diese Weise läßt sich die innere Wesenheit einer ideologischen Erscheinung begreifen. Statt aber eine konkrete Darstellung des dialektischen Prozesses der Entwicklung einer Ideologie zu geben, statt der Untersuchung des bewegt-widerspruchsvollen Lebens, dessen Resultat eine bestimmte Ideologie darstellt, wird das starr und tot aufgefaßte „Resultat“ durch eine mechanische Vergleichung zwischen dem ökonomischen und dem ideolo-[248]gischen „Faktor“ deduziert, was aber nur zur Folge hat, daß dieses „Resultat“ alles eher vermittelt als einen wirklichen Begriff des Verhältnisses zwischen Sein und Bewußtsein.

Da solche nichtssagenden „Resultate“ sich überdies noch leicht aus den Quellen, die als Produkte des naiv-metaphysischen Denkens der Vergangenheit in der gleichen scheinhaften Weise die Realität widerspiegeln wie das Denken des metaphysischen Historikers von heute, bestätigen lassen, kommt die zünftige Geschichtsschreibung gar nicht auf den Einfall, daß hier nicht alles stimmt. Wir wollen auch hier ein Beispiel heranziehen.

Schon mehrfach hat man sich die Frage vorgelegt, weshalb die revolutionären Denker und Bewegungen angefangen von Milton und den Levellers bis hinauf zur Französischen Revolution und Kant sich weigerten, auch den Besitzlosen die Teilnahme am sonst durchaus demokratisch – selbstverständlich bürgerlich demokratisch – gedachten Wahlrecht zuzugestehen. Die „plausible“ Antwort, die zumeist

gegeben wird, geht übereinstimmend dahin (z. B. Max Adler, Vorländer, Bernstein, Meusel), daß die unmittelbare persönliche Abhängigkeit der Lohnempfänger von ihren überwiegend noch feudalen Herren die Befürchtung erzeugte, die Besitzlosen könnten bei ihrer materiellen und geistigen Unselbständigkeit die Stimmenzahl jener vermehren, gegen die das revolutionäre Bürgertum und Kleinbürgertum in den Kampf zog. Die Quellen bestätigen tatsächlich in beruhigender Weise diese Ansicht. So wird z. B. „der kluge John Baxter“<sup>229</sup> aus der großen englischen Revolution angeführt, der sich in seiner Autobiographie gegen das Wahlrecht der Besitzlosen mit der Begründung ausspricht, diese seien für Adel und König.

Diese Antwort klingt sehr plausibel, gibt aber den wahren Sachverhalt geradezu verkehrt wieder. Abgesehen davon, daß die Annahme der Furcht vor einem Eigentumsumsturz als Folge der Majorisierung durch die Armen noch plausibler ist – Cromwell selbst hat sich in diesem Sinne anlässlich der [249] Diskussion mit den Soldatenräten geäußert, und sogar der „Gesellschaftsvertrag“ der Leveller zeigt sich so weit von jeglicher Eigentumsreform entfernt, daß seiner Verweigerung des Wahlrechts für die Armen sich zwanglos daraus erklärt – muß doch, wenn man schon den obigen Standpunkt einnimmt, folgende sehr naheliegende Frage gestellt werden: Warum hat man weder in der englischen noch in der Französischen Revolution daran gedacht, den Adeligen selbst, denen man die Schützenhilfe seitens der Besitzlosen mißgönnte und die man überdies in offenen Schlachten und auf dem Schafott blutig verfolgte, das Wahlrecht zu entziehen? Es ist außerordentlich bezeichnend, daß diese Frage nicht einmal in den Gesichtskreis der Historiker tritt, weil sie von den Quellen selbst nicht gestellt wird. Derselbe Milton, der sich nicht geniert, die feudalen Katholiken mit den Freidenkern rechtlich gleichzusetzen und sie von der Toleranz, deren Wortführer er ist, auszuschließen, derselbe Milton denkt da, wo er vom politischen Wahlrecht spricht, nur an den Ausschluß des besitzlosen „Pöbels“, wie er sich ausdrückt, berührt aber mit keinem Worte den feudalen Adel. Das ist doch auffällig.

Die Wahrheit ist, daß man die „unselbständigen“ Lohnarbeiter als des freien Gebrauchs der Freiheitsrechte nicht fähig, nur verleumdete, weil man eine glaubhafte Ausrede für ihren Ausschluß brauchte, und die modernen Historiker wiederholen diese Verleumdung blind, weil es so in den Quellen steht. Eine tiefere, die Quellen mit einer größeren dialektischen Beweglichkeit und einer gesicherten dialektischen Methode verwertende Untersuchung der Gesamtbeziehung der bürgerlichen Aufstiegszeit würde weitaus mehr zu Tage fördern, als solche dürre und überdies unrichtige „Erklärungen“. Sie würde zeigen, worauf Marx und Engels bereits im Kommunistischen Manifest aufmerksam gemacht haben, nämlich, daß für das bürgerliche (und nicht minder kleinbürgerliche) Bewußtsein die Person nichts anderes ist, als der Eigentümer, und daß deshalb jeder Besitzlose – den [250] man überdies noch fürchtet – als nicht „zur Gesellschaft gehörig“ betrachtet wird, worüber übrigens der Quellenbeleg genug vorliegen. Eine solche ernsthaft der Dialektik sich bedienende Untersuchung müßte das Faktum der ideologischen Identifizierung von Person und Eigentümer nicht bloß feststellen, sondern vor allem ihre wirkliche historische Funktion und Wesenheit durch Aufdeckung des, dem metaphysischen Auge verborgenen, verschlungenen Weges der Herausbildung dieser Ideologie aus den gesellschaftlichen Bedingungen in ihrer ganzen Kompliziertheit herausarbeiten.

Von all dem finden wir aber bei den Historikern, die sich mit diesem Problem beschäftigt haben, keine Spur. Um so bemerkenswerter ist es daher, daß wir außer bei Marx und Engels Hinweise zur Lösung bei einem Denker finden, der, so sehr er sonst idealistisch befangen sein mag, doch sein Auge in der Schule der Dialektik geschärft hat, und deshalb seine Metaphysik sich ebenso himmelhoch von der Metaphysik der „exakten“ Historiker unterscheidet, wie die „plausiblen“ Erklärungen McLennans und die mystische Genialität Bachofens, die Engels einander gegenüberstellt, oder der Mystizismus Hegels und die quellenfeste Oberflächlichkeit Rankes. Es ist dies Lorenz von Stein, der uns mit einem einzigen Satze einen tieferen Blick in die geschichtlichen Zusammenhänge tun läßt als die auf ihre sterile Gewissenhaftigkeit so stolze moderne Geschichtsforschung. Stein schreibt nämlich: „Der Gedanke des Privateigentums ist daher unzertrennlich verbunden mit der Überzeugung einer verschiedenen Leistungsfähigkeit der Menschen und damit wieder mit der Verschiedenartigkeit und -wertigkeit der Menschen selbst.“ Diese im bürgerlichen Bewußtsein tief eingewurzelte und aus den

<sup>229</sup> Meusel, Über die englische Revolution, Gedenksammelband zum 70. Geburtstag Vierkandts, 1949, S. 36 f.

kapitalistischen Eigentumsverhältnissen erklärbare Vorstellungsweise ist es, die man in konkreter Verbindung mit der Furcht von einem Eigentumsumsturz nach erfolgter Majorisierung in erster Linie zur Erklärung der Wahlrechtsverweigerung [251] heranziehen müßte, und nicht die durch die Quellen überlieferten Ausreden und Verleumdungen der bürgerlichen und kleinbürgerlichen Eigentümer und Kapitalisten. Vom methodischen Standpunkt entscheidend ist aber, daß man hierbei die dialektische Beziehung von Bewußtheit und Unbewußtheit begreift, d. h. die aus der widerspruchsvollen gesellschaftlichen Tätigkeit, aus dem widerspruchsvollen, ökonomisch bedingten Prozeß des „Machens“ der Geschichte resultierende Widersprüchlichkeit zwischen dem, was der Mensch über sich, seine Klasse und seine Zeit aussagt und dem, was diese Aussagen wirklich bedeuten, was sie verkehren, verdecken, verzerren, scharf unterscheidet und den dialektisch verschlungenen Knoten des als Notwendigkeit nachzuweisenden Umschlagens von Objektivem in Subjektives und umgekehrt auflöst. Es ist nach all dem, was wir in früheren Abschnitten dieser Arbeit ausgeführt haben, klar, wie dieses Umschlagen zu verstehen ist: Indem der tätige, in der Arbeit in ein durch die Produktivkräfte bestimmtes, notwendiges Verhältnis zum Mitmenschen tretende Mensch seine Geschichte auf Grund von ihm unabhängiger, „vorgefundener“ Umstände selbst „macht“, und all sein Tun durch seinen Kopf hindurch muß, reflektiert er über die objektiven Verhältnisse in einer durch diese Verhältnisse bestimmten und notwendigen Weise; es schlägt hier die Objektivität – nachdem, wie wir dargelegt haben, vorher die Subjektivität in der Arbeit in Objektivität umgeschlagen hat – in Subjektivität um. Aber diese Subjektivität ist keine bloß gedankliche, sondern da sie eine praktische Funktion im Prozeß erfüllt, ein Moment der Tätigkeit des Menschen ausmacht, stellt sie eine Form konkreter Subjektivität dar. Die Ideologie stellt ein ebenso notwendiges Moment im Prozeß der Selbstverwirklichung der Geschichte dar wie alle übrigen Momente, die in ideologischen Produkten sich äußernde gedankliche Arbeit gehört daher im gleichen Sinne zur „Gegenständlichkeit“ der Geschichte wie jede andere Form der Tätigkeit<sup>230</sup>. In diesem Sinne sagt [252] einmal Marx, „die Gewalt ist ... selbst eine ökonomische Potenz“<sup>231</sup>.

Man kann daher keine Epoche, auch nicht ihre Sozialgeschichte, voll begreifen, wenn man nicht die ideologischen Momente, „in denen (die) Parteien über ihre Stellung sich klarzuwerden suchen“<sup>232</sup> und die, wenn auch nicht die objektive Ursache, so doch den subjektiven Anlaß für das praktische Handeln bilden, mit berücksichtigt. Das Ganze ist nur wirkliches Ganzes, weil es ein alle seine Momente dialektisch vermittelndes Ganzes ist. Es ist aber auch keine Einzelperscheinung begreifbar, wenn man sie nicht, wie Hegel einmal sagt, als „positives Moment des Absoluten“ begreift. In der „Reflektion“ erscheint das Moment in seiner Isoliertheit und daher nur in seiner Oberfläche. Aber im Ganzen, im „Absoluten“ verschwindet dieses Moment nicht, sondern wird selbst zu einem in ihm vermittelten und damit wesentlichen Moment seiner Existenz. So wenig wie das Relative ohne das Absolute, ebensowenig kann das Absolute ohne das Relative begriffen werden. Hegel sagt daher ganz richtig, daß die dialektische „Vernunft“ nur dann zu ihrem Recht kommt, wenn die Reflexion als Moment des Absoluten aufgefaßt wird: „Es ist daher ein Verkennen der Vernunft, wenn die Reflexion aus dem Wahren ausgeschlossen und nicht als positives Moment des Absoluten erfaßt wird“<sup>233</sup>.

Mit dieser Bestimmung, die (abgesehen von der Ausdrucksweise) auch für die konkrete Dialektik ihre Geltung behält, trifft Hegel den Nagel auf den Kopf. Jeglicher Versuch, den historischen Prozeß ohne die weitgehendste Berücksichtigung aller, auch der ideologischen Momente, zu erkennen, muß ebenso fehlschlagen, wie der umgekehrte Versuch, die Momente ohne die weitgehendste Bezugnahme auf den ganzen Zusammenhang des Prozesses wissenschaftlich zu erschließen. Im letzten Grunde ist diese Methode die allein revolutionäre Methode, denn nur mit ihrer Hilfe läßt sich die Menschheitsgeschichte als ein von tieferen zu höheren [253] Formen der gesellschaftlichen Existenz notwendig hinaufführender Prozeß einsehen. Nur die Dialektik überwindet das Dilemma zwischen dem leeren bürgerlichen Objektivismus und dem die Geschichte bloß phrasenhaft-„revolutionär“

<sup>230</sup> MEW Bd. 3, S. 5 (1. Feuerbach-These).

<sup>231</sup> MEW Bd. 23, S. 779.

<sup>232</sup> MEW Bd. 7, S. 531.

<sup>233</sup> Hegel, G. W., Phänomenologie des Geistes, S. 21.

umdeutenden Subjektivismus, auf den das Wort von Marx paßt, daß „[n]ichts ... langweilig trockener [ist], als der phantasierende locus communis.“<sup>234</sup>

[254]

---

<sup>234</sup> MEW Bd. 13, S. 616.

## Anhang

### *Klasseninteresse und Literatur*

Wer Gelegenheit gefunden hat, sich in die literaturkritischen Aufsätze von Georg Lukács zu vertiefen, wird bald bemerkt haben, in wie eigenartiger Weise Lukács die Dialektik des Klasseninteresses im Prozeß der Entstehung ideologischer Gebilde darstellt. Wir wollen dies an einem Beispiel demonstrieren. Wir wählen am besten die berühmte Abhandlung über Tolstoi, der Lukács die Frage zugrunde legt, woraus sich die an sich rätselhafte Wirkung Tolstois auf jene Künstler Europas und auf ihr Publikum erklärt, die dem fortschrittlichen Realismus der Zeit vor 1848 den Rücken gekehrt haben und in keinem Punkte ihres Denkens sich mit Tolstoi berührten.

Läßt sich auch die Kunst Tolstois, obwohl sie nicht eine klare Idee der bäuerlichen Revolution widerspiegelt, sondern ungeachtet ihrer revolutionären Kritik an der russischen Adelsklasse im illusionären und teilweise ausgesprochen reaktionären Patriarchalismus der russischen Bauern stecken bleibt, noch aus dem gegebenen illusionären Interesse der russischen Bauernklasse verstehen, so ist eine solche Gebundenheit an ein bestimmtes Klasseninteresse bei den großen Vertretern der europäischen Kunst in der Zeit nach 1848 nicht erkennbar. Hier liegen die Verhältnisse viel komplizierter. Man muß hierbei unterscheiden zwischen der literarischen Produktion der wirklich bedeutenden Dichter und jener bedeutungslosen und talentlosen, nur an der Oberfläche der Erscheinungen haftenden Produktion, die interessanterweise gerade wegen dieser ihrer Oberflächlichkeit sich direkt dem nachrevolutionären und dekadenten bürgerlichen Klasseninteresse unterwirft und dieses ungeschminkt vertritt.

Die Vertreter der großen Kunst nach 1848 hingegen, in [255] welcher Zeit infolge der offen hervorbrechenden Gegensätze zwischen Bourgeoisie und Proletariat die Bourgeoisie apologetisch und reaktionär wird, vertreten die bedeutenden Künstler weder in klarer Weise das Interesse des Adels oder der Bourgeoisie, noch das des Proletariats – eine merkwürdige Haltung, die dem nichtdialektischen Interpreten dieser Kunst völlig unverständlich bleiben muß. Daß ein Künstler mit tiefem und umfassendem Verständnis für die gesellschaftliche Wirklichkeit dieser Zeit nicht mehr geradewegs auf der Seite des adeligen Interesses stehen kann, bedarf keiner weiteren Begründung. Gleichzeitig ist er aber auch nicht in der Lage, sich auf die Seite des Proletariats zu stellen, denn von wenigen Ausnahmen abgesehen, ist der Künstler in dieser Frühzeit der proletarischen Bewegung zumeist noch nicht fähig, über die bürgerliche Klasse hinwegzuschreiten und sich einer eindeutig antibürgerlichen Anschauung zuzuwenden. Jedenfalls ist dies bei den meisten der bedeutenden Künstler tatsächlich nicht der Fall, sie verharren vielmehr ideologisch auf dem Boden des Bürgertums. Das Merkwürdige ist nun aber, daß sie auch nicht die Interessen der Bourgeoisie vertreten, sondern geradezu, wenn auch noch nicht in bewußt kritischer, sondern in einer mehr rein beobachtenden Weise, zu ihr in Opposition geraten. Diese Opposition äußert sich darin, daß sie die Unmenschlichkeit und Hohlheit, Widersprüchlichkeit und Beschränktheit dichterisch gestalten und damit anprangern. Da sie aber den Schritt zum Proletariat hin nicht zu vollziehen vermögen, bleiben sie gleichsam zwischen den Klassen hängen und vertreten keines der vorhandenen Klasseninteressen. Selbst in jenen Ländern, in denen das Bürgertum noch nicht an die Macht gelangt ist, z. B. in Skandinavien und Rußland, und daher hier der kritische Elan, die politische Initiative und die individuelle Großzügigkeit des Bürgertums noch nicht erlahmt sind, vertreten die großen Künstler wie Ibsen und Tolstoi nicht einfach das bürgerliche gegen das adelige Interesse, sondern begegnen dem bürgerlichen Leben bereits [256] kritisch. Der Unterschied zur übrigen europäischen Literatur der gleichen Zeit ist der, daß in den Ländern des bürgerlichen Aufstiegs sich noch die ganze Spannkraft, Lebendigkeit und Großzügigkeit, die der im Angriff befindlichen Bourgeoisie eigen ist, in der Literatur widerspiegelt, während in den Ländern, in denen das Bürgertum an die Macht gelangt ist, diese Spannkraft und die Weite des Geistes bereits versiegt und der Dichter kein Thema findet, das den Ansprüchen nach künstlerischer Gestaltung echter gesellschaftlicher Bewegung und Dramatik Rechnung trägt. Lukács zitiert einen Ausspruch von Engels, der lautet: „Und was auch die Fehler z. B. der Ibsenschen Dramen sein mögen, sie spiegeln uns eine zwar klein- und mittelbürgerliche, aber von der deutschen himmelweit verschiedene Welt wider, eine

Welt, worin die Leute noch Charakter haben und Initiative, und selbständig, wenn auch nach auswärtigen Begriffen oft absonderlich, handeln.“<sup>235</sup>

„Engels hebt“, schreibt Lukács, „den Kernpunkt der Wirkung der russisch-skandinavischen Literatur in Europa hervor: in einer Zeit, in der im bürgerlichen Alltagsleben in steigendem Maß jede Charakterstärke, Initiative und Selbständigkeit verloren geht, in der der ehrliche Schriftsteller nur den Gegensatz von hohlen Strebern und naiv-dummen Opfern gestalten kann (Maupassant), wird hier eine Welt gestaltet, in der die Menschen mit einer wütenden Intensität, wenn auch mit einer tragischen oder tragikomischen Vergeblichkeit, gegen die Degradation des Menschen durch den Kapitalismus kämpfen.“

Man sieht, wie Lukács die nicht mehr adelige und noch nicht proletarische, also im letzten Wesen bürgerliche russisch-skandinavische Literatur auffaßt: nämlich durchaus nicht als eine Literatur, die geradewegs an das bürgerliche Klasseninteresse gebunden erscheint, sondern als eine Literatur, die die komplizierten gesellschaftlichen und menschlichen Beziehungen mit aller Empfindlichkeit registriert und künstlerisch gestaltet.

[257] Wie die großen bürgerlichen Realisten in Frankreich nach 1848 entsprechend der beginnenden bürgerlichen Dekadenz schon in die Opposition gegen die bürgerliche Klasse gedrängt werden, so dringt bereits bei den künstlerischen Gestalten des erst sich entfaltenden Bürgertums in Rußland und in den skandinavischen Ländern die Ahnung von der entmenschlichenden Wirkung des Kapitalismus durch, aber es besteht ein wesentlicher Unterschied: „Die Helden der russisch-skandinavischen Literatur kämpfen also weitgehend denselben Kampf wie die der europäischen Literatur; sie erliegen im wesentlichen den gleichen gesellschaftlichen Mächten. Ihr Kampf und ihre Niederlagen vollziehen sich jedoch in einer unvergleichlich großzügigeren, mitunter heroischeren Weise als die der ähnlichen Helden, in Westeuropa.“

Mit folgenden Worten umreißt Lukács die soziale Struktur der Zeit und fixiert damit gleichzeitig den Punkt, an dem die wirkliche Wirksamkeit der Klasseninteressen zu greifen ist: „Der Klassenkampf zwischen Bourgeoisie und Proletariat ist offensichtlich in den Mittelpunkt aller gesellschaftlichen Probleme gerückt. Die Grundlinie der ideologischen Entwicklung der Bourgeoisie wird in steigendem Maße eine Verteidigung des Kapitalismus gegen die Ansprüche des Proletariats. Die ökonomischen Bedingungen der imperialistischen Zeit entfalten sich in immer größerem Ausmaß und wirken immer energischer auf die ideologische Entwicklung der Bourgeoisie ein.“

Man müßte nun wenigstens nach der vulgären Anschauung erwarten, daß in der bürgerlichen. Literatur die umfassendste Apologie dieses Interesses einsetzt. Aber das Gegenteil ist der Fall. Lukács sagt darüber: „Die ökonomischen Bedingungen der imperialistischen Zeit entfalten sich in immer größerem Ausmaß und wirken immer energischer auf die ideologische Entwicklung der Bourgeoisie ein. Das bedeutet natürlich keineswegs, daß alle Schriftsteller dieser Periode Westeuropa bewußte oder unbewußte Apologeten gewe-[258]sen wären. Im Gegenteil. Es gibt keinen bedeutenden Schriftsteller dieser Periode, der zur Entwicklung der bürgerlichen Gesellschaft nicht in einer empörten und ironischen Opposition gestanden hätte. Aber der allgemeine Rahmen der Opposition, die dichterischen Möglichkeiten ihres Ausdrucks waren durch diese Entwicklung der bürgerlichen Gesellschaft, durch diese Wendung der bürgerlichen Ideologie wesentlich bestimmt, eingeengt und beschränkt. Der bürgerlichen Welt Westeuropas ist jeder Heroismus, jede Initiative und Selbständigkeit abhanden gekommen. Die bedeutenden Schriftsteller, die aus oppositioneller Gesinnung an die dichterische Gestaltung einer solchen Welt herangingen, konnten also nur die banalen Niederträchtigkeiten ihrer gesellschaftlichen Umwelt schildern und waren darum in die Enge des Naturalismus hineingetrieben.“

In unserem Zusammenhang interessiert uns weniger das literarische als das methodologische Problem. Die vulgären Interpreten des historischen Materialismus lieben es, jede Abweichung von ihrer Methode entweder als Rückfall in den Idealismus oder als Abschwächung der sozialistischen Gesinnung hinzustellen. Es zeigt sich aber, daß gerade die der vulgärmaterialistischen Auffassung

---

<sup>235</sup> MEW Bd. 37, S. 413.



entgegengesetzte und wirklich dialektische Form der Aufdeckung der inneren Beziehung zwischen dem gesellschaftlichen Sein und dem ideologischen Bewußtsein nicht nur alle denkbaren Möglichkeiten für eine wirklich materialistisch-dialektische Interpretation dieser Beziehung eröffnet, sondern darüber hinaus alle Voraussetzungen für eine vertiefte, d. h. nicht bloß phrasenhafte, sondern wirksame Kritik am Kapitalismus entwickelt. Es kann die konkrete, weil der Vielfalt und Kompliziertheit des Prozesses Rechnung tragende Methode der dem Vulgärmarxismus entgegengesetzten Dialektik um so weniger als „idealistisch“ angesprochen werden, als gerade durch sie die oft zur bloßen Phrase degradierte Behauptung von der Bedingtheit des ideologischen Über-[259]baus durch den ökonomischen Unterbau bis ins Einzelne und Feinste verifiziert wird.

#### *Zur Grenznutzentheorie*

Die geistesgeschichtliche Bedeutung der Grenznutzentheorie liegt u. a. darin, daß sie die letzten Bindungen an die Tradition der klassischen Nationalökonomie überwindet. Dies gelingt ihr hauptsächlich dadurch, daß sie der Arbeit eine untergeordnete Bedeutung zumißt.

Die klassische Nationalökonomie konnte als Ideologie des aufsteigenden liberalen Bürgertums und in Fortentwicklung der naturrechtlichen Argumentation im Dienste der Rechtfertigung des beweglichen kapitalistischen gegen das agrarisch-feudale Eigentum auf den Begriff der Arbeit nicht verzichten. Schon in den Jahrhunderten vorher galt dem bürgerlichen Bewußtsein das kapitalistische Eigentum im Gegensatz zum feudalen, das man als bloß angeeignet betrachtete, als durch Arbeit „erworben“.

Locke z. B. lehrt ausdrücklich, daß das anfängliche kommunistische Gemeineigentum aller Gesellschaftsmitglieder – oder genauer: bevor die Gesellschaft entsteht, die er sich erst zum Schutze des privaten Eigentums gründen läßt – an den Früchten der Natur dadurch vom persönlichen Eigentum abgelöst worden sei, daß der Mensch das „Eigentum“ an seiner eigenen Person und an der ihr zugehörigen Fähigkeit der Arbeit dazu benützte, um die Naturgegenstände mit Hilfe der Arbeit zu verändern, wodurch er ihnen Wert zusetzte und sie auf diese Weise in seinen Besitz brachte<sup>236</sup>.

Mit dieser Ableitung des Ursprungs des Privateigentums aus der Arbeit erscheint das bürgerliche Eigentum im Gegensatz zum bekämpften feudalen als gerechtfertigt. Und weiter: da nach dieser Vorstellung der Unternehmer sein Eigentum durch eigene Arbeit erworben hat, gehört er mehr oder weniger zur Klasse der Arbeitenden. Noch ein Saint Simon [260] konnte sich von dieser Vorstellungsweise nicht befreien und zählte die Unternehmer zur arbeitenden Klasse. Nicht verwunderlich, wenn z. B. noch ein Lorenz von Stein ihr folgt und im Gegensatz zum agrarischen ihm nur der „industrielle“ Besitz als „freier, selbsterworbener ... Besitz“ erscheint<sup>237</sup>. Marx weist darauf hin, daß dem naiven bürgerlichen Bewußtsein „der Unternehmergewinn ... als vom Kapital unabhängiger Arbeitslohn erscheint“<sup>238</sup>. Nicht zuletzt erklärt sich aus der Fortwirkung dieser Vorstellung bis selbst in das sozialkritische Denken des 18. und 19. Jahrhunderts hinein, daß zahlreiche Sozialreformer jener Zeit über die Kritik des Privateigentums am Boden, das ihnen nicht als durch eigene Arbeit erworben galt, nicht hinaus kamen und daher nur in ihm, jedoch nicht im industriellen Eigentum die Wurzel des sozialen Übels erkannt zu haben glaubten. Ihre Reformvorschläge zielten daher auf einen agrarischen und keinen industriellen Sozialismus. Wie aber gegenüber dem feudalen Eigentum die Arbeit ein die bürgerlichen Interessen verteidigendes, so stellt sie gegenüber den proletarischen Ansprüchen in der Epoche des reifen Kapitalismus ein für das bürgerliche Eigentum gefährliches Prinzip dar. Hierin liegt die letzte Wurzel für die Gesinnungsänderung der bürgerlichen ökonomischen Theorie.

<sup>236</sup> Locke, J., *Of Government*, 1690, 2. Bd., S. 5.

<sup>237</sup> Stein, L. v., *Geschichte des französischen Strafrechts*, 3. Bd., der *Französischen Staats- und Rechtsgeschichte* von Warnkönig und Stein.

<sup>238</sup> MEW Bd. 25, S. 822.