

Georg Lukàcs

Die Verdinglichung und das Bewusstsein des Proletariats“ aus „Geschichte und Klassenbewusstsein

Georg (ungarisch György) Lukàcs (Löwinger) (13. April 1885 in Budapest; † 4. Juni 1971 ebenda) war ein ungarischer Philosoph, Literaturwissenschaftler und -kritiker. Lukàcs trat 1918 der KP Ungarns bei, war während der ungarischen Räterepublik 1919 stellvertretender Volkskommissar für Unterrichtswesen in der Regierung von Béla Kun und 1948 Professor für Ästhetik und Kulturphilosophie in Budapest. Ursprünglich vom Neukantianismus (Emil Lask) sowie von Georg Simmel und Max Weber beeinflusst, war Lukàcs in seinen frühen philosophischen Schriften G.W.F. Hegel und Karl Marx in gleicher Weise verpflichtet und wandte sich später einem vom deutschen Idealismus geprägten Marxismus zu. Früh lernte er Ernst Bloch kennen.*

Sein wirkungsgeschichtlich bedeutsamstes Werk "Geschichte und Klassenbewusstsein. Studien über marxistische Dialektik" (1923) schlägt eine Brücke von der deutschen Klassik über Hegel zu Marx; es wurde zwar von der Partei abgelehnt, trug aber zur Linksorientierung der europäischen Intellektuellen in den 1920er-Jahren und zur Entwicklung des Neomarxismus entscheidend bei. Lukàcs selbst hat sich jedoch später deutlich von diesem Buch distanziert.

Mit den unter dem Pseudonym Blum veröffentlichten Thesen, in denen Lukàcs (1928) den Gedanken einer demokratischen Diktatur formulierte, brachten er sich in Widerspruch zur KP und wurde zur Selbstkritik gezwungen.

Nach dem Scheitern der ungarischen Räterepublik floh Lukàcs über Wien und Berlin nach Moskau, wo er knapp den stalinistischen Säuberungen entging. 1944/45 nach Ungarn zurückgekehrt, geriet Lukàcs bald in Konflikt mit der KP. 1946 wurde Lukàcs Mitglied des ungarischen Parlaments. Er wurde einer der intellektuellen Führer des Petofi-Klubs und damit des Budapester Aufstandes 1956. Er war Kultusminister der Regierung von Imre Nagy, mit dem er nach der Niederschlagung des ungarischen Volksaufstandes verhaftet wurde. Seither war er verfeimt, seines Lehramtes enthoben, aus der Akademie ausgeschlossen. Seine Werke wurden nur noch in westeuropäischen Ländern gedruckt, wo sie erheblichen Einfluss v.a. auf die neue Linke gewannen.

In diesem Reader finden sich Teil I und III des Textes „Die Verdinglichung und das Bewusstsein des Proletariats“ aus „Geschichte und Klassenbewusstsein“; S. 94-122; S.164-228.

DIE VERDINGLICHUNG UND DAS BEWUSSTSEIN DES PROLETARIATS

Radikal sein ist die Sache an der Wurzel fassen. Die Wurzel für den Menschen ist aber der Mensch selbst.
Marx: Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie.

Es ist keineswegs zufällig, daß beide großen und reifen Werke von Marx, die die Gesamtheit der kapitalistischen Gesellschaft darzustellen und ihren Grundcharakter aufzuzeigen unternehmen, mit der Analyse der Ware beginnen. Denn es gibt kein Problem dieser Entwicklungsstufe der Menschheit, das in letzter Analyse nicht auf diese Frage hinweisen würde, dessen Lösung

nicht in der Lösung des Rätsels der Waren Struktur gesucht werden müßte. Freilich ist diese Allgemeinheit des Problems nur dann erreichbar, wenn die Problemstellung jene Weite und Tiefe erreicht, die sie in den Analysen von Marx selbst besitzt; wenn das Warenproblem nicht bloß als Einzelproblem, auch nicht bloß als Zentralproblem der einzelwissenschaftlich gefaßten Ökonomie, sondern als zentrales, strukturelles Problem der kapitalistischen Gesellschaft in allen ihren Lebensäußerungen erscheint. Denn erst in diesem Falle kann in der Struktur des Warenverhältnisses das Urbild aller Gegenständlichkeitsformen und aller ihnen entsprechenden Formen der Subjektivität in der bürgerlichen Gesellschaft aufgefunden werden.

I. Das Phänomen der Verdinglichung

1.

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

Bevor jedoch das Problem selbst behandelt werden könnte, müssen wir darüber ins klare kommen, dass das Problem des Warenfetischismus ein *spezifisches* Problem unserer Epoche, des *modernen* Kapitalismus ist. Warenverkehr und dementsprechend subjektive und objektive Warenbeziehungen hat es bekanntlich schon auf sehr primitiven Entwicklungsstufen der Gesellschaft gegeben. Worauf es *hier* ankommt, ist: wieweit der Warenverkehr und seine struktiven Folgen das *ganze* äußere wie innere Leben der Gesellschaft zu beeinflussen fähig sind. Die Frage also, wieweit der Warenverkehr die herrschende Form des Stoffwechsels einer Gesellschaft ist, lässt sich nicht – den modernen, bereits unter dem Einfluss der herrschenden Warenform verdinglichten Denkgewohnheiten entsprechend – einfach als quantitative Frage behandeln. Der Unterschied zwischen einer Gesellschaft, in der die Warenform die herrschende, alle Lebensäußerungen entscheidend beeinflussende Form ist, und zwischen einer, in der sie nur episodisch auftritt, ist vielmehr

ein qualitativer Unterschied. Denn sämtliche subjektiven wie objektiven Erscheinungen der betreffenden Gesellschaften erhalten diesem Unterschied gemäss qualitativ verschiedene Gegenständlichkeitsformen. Marx betont diesen episodischen Charakter der Wertform für die primitive Gesellschaft sehr scharf:¹ „Der unmittelbare Tauschhandel, die naturwüchsige Form des Austauschprozesses, stellt viel mehr die beginnende Umwandlung der Gebrauchswerte in Waren als die der Waren in Geld dar. Der Tauschwert erhält keine freie Gestalt, sondern ist noch unmittelbar an den Gebrauchswert gebunden. Es zeigt sich dies doppelt. Die Produktion selbst in ihrer ganzen Konstruktion ist gerichtet auf Gebrauchswert, nicht auf Tauschwert, und es ist daher nur durch ihren Überschuss über das Maß, worin sie für die Konsumtion erheischt sind, dass die Gebrauchswerte hier aufhören, Gebrauchswerte zu sein und Mittel des Austausches werden, Ware. Andererseits werden sie Waren selbst nur innerhalb der Grenzen des unmittelbaren Gebrauchswerts, wenn auch polarisch verteilt, so dass die von den Warenbesitzern auszutauschenden Waren für beide Gebrauchswerte sein müssen, aber jeder Gebrauchswert für ihren Nichtbesitzer. In der Tat erscheint der Austauschprozess von Waren ursprünglich nicht im Schoss der naturwüchsigen Gemeinwesen, sondern da, wo sie aufhören, an ihren Grenzen, den wenigen Punkten, wo sie in Kontakt mit anderen Gemeinwesen treten. Hier beginnt der Tauschhandel, und schlägt von da ins Innere des Gemeinwesens zurück, auf das er zersetzend wirkt.“ Wobei die Feststellung der zersetzenden Wirkung des nach innen gewendeten Warenverkehrs ganz deutlich auf die qualitative Wendung, die aus der Herrschaft der Ware entspringt, hinweist. Jedoch auch dieses Einwirken auf das Innere des Gesellschaftsaufbaues reicht nicht hin, um die Warenform zur konstitutiven Form einer Gesellschaft zu machen. Dazu muss sie – wie oben betont wurde – sämtliche Lebensäußerungen der Gesellschaft durchdringen und nach ihrem Ebenbilde umformen, nicht bloß an sich von ihr unabhängige, auf Produktion von Gebrauchswerten gerichtete Prozesse äußerlich verbinden. Der qualitative Unterschied zwischen Ware als einer Form (unter vielen) des gesellschaftlichen Stoffwechsels der Menschen und zwischen

Ware als universeller Form der Gestaltung der Gesellschaft zeigt sich aber nicht bloß darin, dass die Warenbeziehungen als Einzelercheinungen einen höchstens negativen Einfluss auf den Aufbau und auf die Gliederung der Gesellschaft ausübt, sondern dieser Unterschied wirkt zurück auf Art und Geltung der Kategorie selbst. Die Warenform zeigt als universelle Form auch an sich betrachtet ein anderes Bild wie als partikulares, vereinzelt, nicht herrschendes Phänomen. Dass die Übergänge auch hier fließende sind, darf aber den qualitativen Charakter des entscheidenden Unterschiedes nicht verdecken. So hebt Marx als Kennzeichen des nicht herrschenden Warenverkehrs hervor:² „Das quantitative Verhältnis, worin sich Produkte austauschen, ist zunächst ganz zufällig. Sie nehmen sofern Warenformen an, dass sie überhaupt Austauschbare, d.h. Ausdrücke desselben Dritten sind. Der fortgesetzte Austausch und die regelmäßige Reproduktion für den Austausch hebt diese Zufälligkeit mehr und mehr auf. Zunächst aber nicht für die Produzenten und Konsumenten, sondern für den Vermittler zwischen beiden, den Kaufmann, der die Geldpreise vergleicht und die Differenz einsteckt. Durch diese Bewegung selbst setzt er die Äquivalenz. Das Handelskapital ist im Anfang bloß die vermittelnde Bewegung zwischen Extremen, die es nicht beherrscht, und Voraussetzungen, die es nicht schafft.“ Und diese Entwicklung der Warenform zur wirklichen Herrschaftsform der gesamten Gesellschaft ist erst in dem modernen Kapitalismus entstanden. Darum ist es nicht weiter verwunderlich, dass der Personalcharakter der ökonomischen Beziehungen noch zu Beginn der kapitalistischen Entwicklung manchmal relativ klar durchschaut wurde, dass aber, je weiter die Entwicklung fortschritt, je kompliziertere und vermitteltere Formen entstanden sind, ein Durchschauen dieser dinglichen Hülle seltener und schwerer geworden ist. Nach Marx liegt die Sache so:³ „In früheren Gesellschaftsformen tritt diese ökonomische Mystifikation nur ein hauptsächlich in bezug auf das Geld und das zinstragende Kapital. Sie ist der Natur der Sache nach ausgeschlossen, erstens wo die Produktion für den Gebrauchswert, für den unmittelbaren Selbstbedarf vorwiegt; zweitens, wo, wie in der antiken Zeit und im Mittelalter, Sklaverei

oder Leibeigenschaft die breite Basis der gesellschaftlichen Produktion bildet: die Herrschaft der Produktionsbedingungen über die Produzenten ist hier versteckt durch die Herrschafts- und Knechtschaftsverhältnisse, die als unmittelbare Triebfedern des Produktionsprozesses erscheinen und sichtbar sind.“

Denn nur als Universalkategorie des gesamten gesellschaftlichen Seins ist die Ware in ihrer unverfälschten Wesensart begreifbar. Erst in diesem Zusammenhang gewinnt die durch das Warenverhältnis entstandene Verdinglichung eine entscheidende Bedeutung sowohl für die objektive Entwicklung der Gesellschaft wie für das Verhalten der Menschen in ihr; für das Unterworfenwerden ihres Bewusstseins den Formen, in denen sich diese Verdinglichung ausdrückt; für die Versuche, diesen Prozess zu begreifen oder sich gegen seine verheerenden Wirkungen aufzulehnen, sich von dieser Knechtschaft unter der so entstandenen „zweiten Natur“ zu befreien. Marx beschreibt das Grundphänomen der Verdinglichung folgendermaßen:⁴ „Das Geheimnisvolle der Warenform besteht also einfach darin, dass sie den Menschen die gesellschaftlichen Charaktere der Arbeitsprodukte selbst als gesellschaftliche Natureigenschaften dieser Dinge zurückspiegelt, daher auch das gesellschaftliche Verhältnis der Produzenten zur Gesamtarbeit als ein außer ihnen existierendes gesellschaftliches Verhältnis von Gegenständen. Durch dies quid pro quo werden die Arbeitsprodukte Waren, sinnlich übersinnliche oder gesellschaftliche Dinge... Es ist nur das bestimmte gesellschaftliche Verhältnis der Menschen selbst, welches hier für sie die phantasmagorische Form eines Verhältnisses von Dingen annimmt.“

An dieser struktiven Grundtatsache ist vor allem festzuhalten, dass durch sie dem Menschen seine eigene Tätigkeit, seine eigene Arbeit als etwas Objektives, von ihm Unabhängiges, ihn durch menschenfremde Eigengesetzlichkeit Beherrschendes gegenübergestellt wird. U. z. geschieht dies sowohl in objektiver wie in subjektiver Hinsicht. Objektiv, indem eine Welt von fertigen Dingen und Dingbeziehungen entsteht (die Welt der Waren und ihrer Bewegungen auf dem Markte), deren Gesetze zwar allmählich von den Menschen erkannt werden, die aber auch in diesem Falle ihnen

als unbezwingbare, sich von selbst auswirkende Mächte gegenüberstehen. Ihre Erkenntnis kann also zwar von Individuum zu seinem Vorteil ausgenutzt werden, ohne dass es ihm auch dann gegeben wäre, durch seine Tätigkeit eine verändernde Einwirkung auf den realen Ablauf selbst auszuüben. Subjektiv, indem – bei vollendeter Warenwirtschaft – die Tätigkeit des Menschen sich ihm selbst gegenüber objektiviert, zur Ware wird, die der menschenfremden Objektivität von gesellschaftlichen Naturgesetzen unterworfen, ebenso unabhängig vom Menschen ihre Bewegungen vollziehen muss, wie irgendein zum Warending gewordenes Gut der Bedarfsbefriedigung. „Was also die kapitalistische Epoche charakterisiert,“ sagt Marx,⁵ „ist, dass die Arbeitskraft für den Arbeiter selbst die Form einer ihm gehörigen Ware... erhält. Andererseits verallgemeinert sich erst in diesem Augenblick die Warenform der Arbeitsprodukte.“

Die Universalität der Warenform bedingt also sowohl in subjektiver wie in objektiver Hinsicht eine Abstraktion der menschlichen Arbeit, die sich in den Waren vergegenständlicht. (Andererseits ist wiederum ihre historische Möglichkeit von dem realen Vollzug dieses Abstraktionsprozesses bedingt.) Objektiv, indem die Warenform als Form der Gleichheit, der Austauschbarkeit qualitativ verschiedener Gegenstände nur dadurch möglich wird, dass sie – *in dieser* Beziehung, in der sie freilich erst ihre Gegenständlichkeit als Waren erhalten – als formal gleich aufgefasst werden. Wobei das Prinzip ihrer formalen Gleichheit nur auf ihr Wesen als Produkte der abstrakten (also formal gleichen) menschlichen Arbeit begründet sein kann. Subjektiv, indem diese formale Gleichheit der abstrakten menschlichen Arbeit nicht nur der gemeinsame Nenner ist, auf den die verschiedenen Gegenstände in der Warenbeziehung reduziert werden, sondern zum realen Prinzip des tatsächlichen Produktionsprozesses der Waren wird. Es kann hier selbstredend nicht unsere Absicht sein, diesen Prozess, die Entstehung des modernen Arbeitsprozesses, des vereinzelt, „freien“ Arbeiters, der Arbeitsteilung usw. noch so skizzenhaft zu schildern. Hier kommt es nur darauf an, festzustellen, dass die abstrakte, gleiche, vergleichbare, die an der gesellschaftlich notwendigen Arbeitszeit mit

stets zunehmender Exaktheit messbare Arbeitsteilung zugleich als Produkt und als Voraussetzung der kapitalistischen Produktion erst im Laufe ihrer Entwicklung entsteht; also erst im Laufe dieser Entwicklung zu einer gesellschaftlichen Kategorie wird, die die Gegenständlichkeitsform sowohl der Objekte wie der Subjekte der so entstehenden Gesellschaft, ihrer Beziehung zur Natur, der in ihr möglichen Beziehungen der Menschen zueinander entscheidend beeinflusst.⁶ Verfolgt man den Weg, den die Entwicklung des Arbeitsprozesses vom Handwerk über Kooperation, Manufaktur zur Maschinenindustrie zurücklegt, so zeigt sich dabei eine ständig zunehmende Rationalisierung, eine immer stärkere Ausschaltung der qualitativen, menschlich-individuellen Eigenschaften des Arbeiters. Einerseits, indem der Arbeitsprozess in stets wachsender Masse in abstrakt rationelle Teiloperationen zerlegt wird, wodurch die Beziehung des Arbeiters zum Produkt als Ganzem zerrissen und seine Arbeit auf eine sich mechanisch wiederholende Spezialfunktion reduziert wird. Andererseits, indem in und infolge dieser Rationalisierung die gesellschaftlich notwendige Arbeitszeit, die Grundlage der rationellen Kalkulation, zuerst als bloß empirisch erfassbare, durchschnittliche Arbeitszeit, später durch immer stärkere Mechanisierung und Rationalisierung des Arbeitsprozesses als objektiv berechenbares Arbeitspensum, das dem Arbeiter in fertiger und abgeschlossener Objektivität gegenübersteht, hervorgebracht wird. Mit der modernen, „psychologischen“ Zerlegung des Arbeitsprozesses (Taylor-System) ragt diese rationelle Mechanisierung bis in die „Seele“ des Arbeiters hinein: selbst seine psychologischen Eigenschaften werden von seiner Gesamtpersönlichkeit abgetrennt, ihr gegenüber objektiviert, um in rationelle Spezialsysteme eingefügt und hier auf den kalkulatorischen Begriff gebracht werden zu können.⁷

Für uns ist das *Prinzip*, das hierbei zur Geltung gelangt, am wichtigsten: das Prinzip der auf Kalkulation, auf *Kalkulierbarkeit* eingestellten Rationalisierung. Die entscheidenden Veränderungen, die dabei an Subjekt und Objekt des Wirtschaftsprozesses vollzogen werden, sind folgende: Erstens erfordert die Berechenbarkeit des Arbeitsprozesses ein Brechen mit der organisch- irrationellen, stets qualitativ

bedingten Einheit des Produkts selbst. Rationalisierung im Sinne des immer exakteren Vorherberechnens aller zu erzielenden Resultate ist nur erreichbar durch genaueste Zerlegung eines jeden Komplexes in seine Elemente, durch Erforschung der speziellen Teilgesetze ihrer Hervorbringung. Sie muss also einerseits mit dem organischen, auf *traditioneller Verknüpfung empirischer Arbeitserfahrungen* basierten Hervorbringen ganzer Produkte brechen: Rationalisierung ist undenkbar ohne Spezialisierung.⁸ Das einheitliche Produkt als Gegenstand des Arbeitsprozesses verschwindet. Der Prozess wird zu einer objektiven Zusammenfassung rationalisierter Teilsysteme, deren Einheit rein kalkulatorisch bestimmt ist, welche also einander gegenüber als *zufällig* erscheinen müssen. Die rationell-kalkulatorische Zerlegung des Arbeitsprozesses vernichtet die organische Notwendigkeit der aufeinander bezogenen und im Produkt zur Einheit verbundenen Teiloperationen. Die Einheit des Produktes als Ware fällt nicht mehr mit seiner Einheit als Gebrauchswert zusammen: die technische Verselbständigung der Teilmanipulationen ihres Entstehens drückt sich bei Durchkapitalisierung der Gesellschaft auch ökonomisch als Verselbständigung der Teiloperationen, als wachsende Relativierung des Warencharakters eines Produktes auf den verschiedenen Stufen seines Hervorbringens aus.⁹ Wobei mit dieser Möglichkeit eines raumzeitlichen usw. Auseinanderreißen der Produktion eines Gebrauchswertes die raumzeitliche usw. Verknüpfung von Teilmanipulationen, die wiederum auf ganz heterogene Gebrauchswerte bezogen sind, Hand in Hand zu gehen pflegt.

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

zu fügen hat.¹⁰ Diese Willenlosigkeit steigert sich noch dadurch, dass mit zunehmender Rationalisierung und Mechanisierung des Arbeitsprozesses die Tätigkeit des Arbeiters immer stärker ihren Tätigkeitscharakter verliert und zu einer *kontemplativen* Haltung wird.¹¹ Das kontemplative Verhalten einem mechanisch-gesetzmäßigen Prozess gegenüber, der sich unabhängig vom Bewusstsein, unbeeinflussbar von einer menschlichen Tätigkeit abspielt, sich also als fertiges geschlossenes System offenbart, verwandelt auch die Grundkategorien des unmittelbaren Verhaltens der Menschen zur Welt: es bringt Raum und Zeit auf einen Nenner, nivelliert die Zeit auf das Niveau des Raumes. „Durch die Unterordnung des Menschen unter die Maschine“, sagt Marx,¹² entsteht der Zustand, „dass die Menschen gegenüber der Arbeit verschwinden, dass der Pendel der Uhr der genaue Messer für das Verhältnis der Leistungen zweier Arbeiter geworden, wie er es für die Schnelligkeit zweier Lokomotiven ist. So muss es nicht mehr heißen, dass eine (Arbeits-)Stunde eines Menschen gleichkommt einer Stunde eines anderen Menschen, sondern dass vielmehr ein Mensch während einer Stunde so viel wert ist wie ein anderer Mensch während einer Stunde. Die Zeit ist alles, der Mensch ist nichts mehr, er ist höchstens noch die Verkörperung der Zeit. Es handelt sich nicht mehr um die Qualität. Die Quantität allein entscheidet alles: Stunde gegen Stunde, Tage gegen Tag...“ Die Zeit verliert damit ihren qualitativen, veränderlichen, flussartigen Charakter: sie erstarrt zu eine genau umgrenzten, quantitativ messbaren, von quantitativ messbaren „Dingen“ (den verdinglichten, mechanischen objektivierten, von der menschlichen Gesamtpersönlichkeit genau abgetrennten „Leistungen“ des Arbeiters) erfüllten Kontinuum: zu einem Raum.¹³ In dieser abstrakten, genau messbaren, zum physikalischen Raum gewordenen Zeit als Umwelt, die zugleich Voraussetzung und Folge der wissenschaftlich-mechanisch zerlegten und spezialisierten Hervorbringung des Arbeitsobjektes ist, müssen die Subjekte ebenfalls dementsprechend rationell zerlegt werden. Einerseits, indem ihre mechanisierte Teilarbeit, die Objektivation ihrer Arbeitskraft ihrer Gesamtpersönlichkeit gegenüber, die bereits durch den Verkauf dieser Arbeitskraft als Ware vollzogen wurde, zur dauernden und

unüberwindbaren Alltagswirklichkeit gemacht wird, so dass die Persönlichkeit auch hier zum einflusslosen Zuschauer dessen wird, was mit seinem eigenen Dasein, als isoliertem, in ein fremdes System eingefügtem Teilchen geschieht. Andererseits zerreißt die mechanisierende Zerlegung des Produktionsprozesses auch jene Bande, die die einzelnen Subjekte der Arbeit bei „organischer“ Produktion zu einer Gemeinschaft verbunden haben. Die Mechanisierung der Produktion macht aus ihnen auch in dieser Hinsicht isoliert abstrakte Atome, die nicht mehr unmittelbar-organisch, durch ihre Arbeitsleistungen zusammengehören, deren Zusammenhang vielmehr in stets wachsendem Masse ausschließlich von den abstrakten Gesetzmäßigkeiten des Mechanismus, dem sie eingefügt sind, vermittelt sind.

Eine solche Wirkung der inneren Organisationsform des industriellen Betriebes wäre aber – auch innerhalb des Betriebes – unmöglich, wenn sich in ihr nicht der Aufbau der ganzen kapitalistischen Gesellschaft konzentriert offenbaren würde. Denn Unterdrückung, bis ins äußerste gehende, jeder Menschenwürde spottende Ausbeutung haben auch die vorkapitalistischen Gesellschaften gekannt: selbst Massenbetriebe mit mechanisch gleichförmiger Arbeit, wie z.B. die Kanalbauten in Ägypten und Vorderasien, die Bergwerke Roms usw.¹⁴. Die Massenarbeit konnte dort aber einerseits nirgends zur *rationell mechanisierten* Arbeit werden, andererseits blieben die Massenbetriebe isolierte Erscheinungen innerhalb eines anders (naturwchtig) produzierenden und dementsprechend lebenden Gemeinwesens. Die auf diese Weise ausgebeuteten Sklaven standen deshalb außerhalb der in Betracht kommenden „menschlichen“ Gesellschaft, ihr Schicksal konnte für ihre Zeitgenossen, selbst für die größten und edelsten Denker, nicht als menschliches Schicksal, nicht als das Schicksal von Menschen erscheinen. Mit der Universalität der Warenkategorie ändert sich dieses Verhältnis radikal und qualitativ. Das Schicksal der ganzen Gesellschaft; ist ja die Allgemeinheit dieses Schicksals die Voraussetzung dafür, dass der Arbeitsprozess der Betriebe sich in dieser Richtung gestalte. Denn die rationelle Mechanisierung des Arbeitsprozesses wird nur möglich, wenn der „freie“ Arbeiter entstanden ist, der seine

Arbeitskraft als ihm „gehörende“ Ware, als ein Ding, das er „besitzt“, frei am Markte zu verkaufen instand gesetzt wird. Solange dieser Prozess erst im Entstehen begriffen ist, sind zwar die Mittel der Auspressung der Mehrarbeit offenkundig-brutaler als die der späteren, entwickelteren Stadien, der Verdinglichungsprozess der Arbeit selbst, also auch der des Bewusstseins des Arbeiters ist aber dennoch viel weniger fortgeschritten. Hierzu ist unbedingt notwendig, dass die gesamte Bedürfnisbefriedigung der Gesellschaft sich in der Form des Warenverkehrs abspiele. Die Trennung des Produzenten von seinen Produktionsmitteln, die Auflösung und Zersetzung aller urwüchsigen Produktionseinheiten usw., alle ökonomisch-sozialen Voraussetzungen der Entstehung des modernen Kapitalismus wirken in dieser Richtung: rationell verdinglichte Beziehungen an Stelle der urwüchsigen, die menschlichen Verhältnisse unverhüllter zeigenden zu setzen. „Die gesellschaftlichen Verhältnisse der Personen in ihren Arbeiten“, sagt Marx¹⁵ über die vorkapitalistischen Gesellschaften, „erscheinen jedenfalls als ihre eigenen persönlichen Verhältnisse, und sind nicht verkleidet in gesellschaftliche Verhältnisse der Sachen, der Arbeitsprodukte.“ Dies bedeutet aber, dass das Prinzip der rationellen Mechanisierung und Kalkulierbarkeit sämtliche Erscheinungsformen des Lebens erfassen muss. Die Gegenstände der Bedürfnisbefriedigung erscheinen nicht mehr als Produkte des organischen Lebensprozesses einer Gemeinschaft (wie z.B. in einer Dorfgemeinde), sondern einerseits als abstrakte Gattungsexemplare, die von anderen Exemplaren ihrer Gattung prinzipiell nicht verschieden sind, andererseits als isolierte Objekte, der Haben oder Nichthaben von rationellen Kalkulationen abhängig ist. Erst indem das ganze Leben der Gesellschaft auf diese Weise in isolierte Tauschakte von Waren pulverisiert wird, kann der „freie“ Arbeiter entstehen; zugleich muss sein Schicksal zu dem typischen Schicksal der ganzen Gesellschaft werden.

Freilich ist die so entstehende Isolierung und Atomisierung ein bloßer Schein. Die Bewegung der Waren am Markte, das Entstehen ihres Wertes, mit einem Wort der reale Spielraum einer jeden rationellen Kalkulation ist nicht nur strengen Gesetzen unterworfen, sondern setzt als Grundlage der

Kalkulation eine strenge Gesetzlichkeit alles Geschehens voraus. Diese Atomisierung des Individuums ist also nur der bewußtseinsmäßige Reflex dessen, dass die „Naturgesetze“ der kapitalistischen Produktion sämtlicher Lebensäußerungen der Gesellschaft erfasst haben, dass – zum ersten Male in der Geschichte – die ganze Gesellschaft, wenigstens der Tendenz nach, einem einheitlichen Wirtschaftsprozesse untersteht, dass das Schicksal aller Glieder der Gesellschaft von einheitlichen Gesetzen bewegt wird. (Während die organischen Einheiten der vorkapitalistischen Gesellschaften ihren Stoffwechsel voneinander weitgehendst unabhängig vollzogen haben.) Aber dieser Schein ist als Schein notwendig; d.h. die unmittelbare, praktische wie gedankliche Auseinandersetzung des Individuums mit der Gesellschaft, die unmittelbare Produktion und Reproduktion des Lebens – wobei für das Individuum die Warenstruktur aller „Dinge“ und die „Naturgesetzlichkeit“ ihrer Beziehungen etwas fertig Vorgefundenes, etwas unaufhebbar Gegebenes ist – kann sich nur in dieser Form der rationellen und isolierten Tauschakte zwischen isolierten Warenbesitzern abspielen. Wie betont, muss der Arbeiter sich selbst als „Besitzer“ seiner Arbeitskraft als Ware vorstellen. Seine spezifische Stellung liegt darin, dass diese Arbeitskraft sein einziger Besitz ist. An seinem Schicksal ist für den Aufbau der ganzen Gesellschaft typisch, dass diese Selbstobjektivierung, dieses Zur-Ware-Werden einer Funktion des Menschen, den entmenschten und entmenschlichenden Charakter der Warenbeziehung in der größten Prägnanz offenbaren.

2.

Diese rationelle Objektivierung verdeckt vor allem – den qualitativen und materiellen – unmittelbaren Dingcharakter aller Dinge. Indem die Gebrauchswerte ausnahmslos als Waren erscheinen, erhalten sie eine neue Objektivität, eine neue Dinghaftigkeit, die sie zur Zeit des bloßen gelegentlichen Tausche nicht gehabt haben, in der ihre ursprüngliche, eigentliche Dinghaftigkeit vernichtet wird, verschwindet „Das Privateigentum“, sagt Marx¹⁶ „entfremdet nicht nur die Individualität der Menschen, sondern auch die der Dinge. Der Grund und Boden hat nichts mit der

Grundrente, die Maschine nichts mit dem Profit zu tun. Für den Grundbesitzer hat der Grund und Boden nur die Bedeutung der Grundrente, er verpachtet seine Grundstücke und zieht die Rente ein; eine Eigenschaft, die der Boden verlieren kann, ohne z.B. einen Teil seiner Fruchtbarkeit zu verlieren, eine Eigenschaft, deren Maß, ja deren Existenz von gesellschaftlichen Verhältnissen abhängt, die ohne Zutun des einzelnen Grundbesitzers gemacht und aufgehoben werden. Ebenso mit der Maschine.“ Wird also selbst der einzelne Gegenstand dem der Mensch als Produzent oder Konsument unmittelbar gegenübersteht, durch seinen Warencharakter in seiner Gegenständlichkeit entstellt, so muss sich dieser Prozess einleuchtenderweise desto mehr steigern, je vermittelter die Beziehungen sind, die der Mensch in seiner gesellschaftlichen Tätigkeit zu den Gegenständen als Objekten des Lebensprozesses stiftet. Es kann hier selbstredend unmöglich der ganze ökonomische Aufbau des Kapitalismus zergliedert werden. Es muss die Feststellung genügen, dass die Entwicklung des modernen Kapitalismus nicht nur die Produktionsverhältnisse nach seinen Bedürfnissen umwandelt, sondern auch jene Formen des primitiven Kapitalismus, die in vorkapitalistischen Gesellschaften ein isoliertes, von der Produktion abgetrenntes Dasein geführt haben, in sein Gesamtsystem einfügt, sie zu Gliedern des nunmehr einheitlichen Durchkapitalisierungsprozesses der ganzen Gesellschaft macht. (Kaufmannskapital, Rolle des Geldes als Schatz bzw. als Geldkapital usw.) Diese Formen des Kapitals sind zwar objektiv dem eigentlichen Lebensprozess des Kapitals, der Auspressung des Mehrwerts in der Produktion selbst untergeordnet, sind also nur aus dem Wesen des industriellen Kapitalismus begreifbar, sie erscheinen aber, im Bewusstsein des Menschen der bürgerlichen Gesellschaft, als die reinen, eigentlichen, unverfälschten Formen des Kapitals. Gerade weil in ihnen die in der unmittelbaren Warenbeziehung verborgenen Beziehungen der Menschen zueinander und zu den wirklichen Objekten ihrer realen Bedürfnisbefriedigung zur vollen Unwahrnehmbarkeit und Unkenntlichkeit verblasen, müssen sie für das verdinglichte Bewusstsein zu den wahren Repräsentanten seines gesellschaftlichen Lebens werden. Der

Warencharakter der Ware, die abstraktquantitative Form der Kalkulierbarkeit erscheint hier in seiner reinsten Gestalt: sie wird also für das verdinglichte Bewusstsein notwendigerweise zur Erscheinungsform seiner eigentlichen Unmittelbarkeit, über es – als verdinglichtes Bewusstsein – gar nicht hinauszugehen trachtet; die es vielmehr durch „wissenschaftliche Vertiefung“ der hier erfassbaren Gesetzmäßigkeiten festzuhalten, ewig zu machen bestrebt ist. So wie das kapitalistische System sich ökonomisch fortwährend auf erhöhter Stufe produziert und reproduziert, so senkt sich im Laufe der Entwicklung des Kapitalismus die Verdinglichungsstruktur immer tiefer, schicksalhafter und konstitutiver in das Bewusstsein der Menschen hinein. Marx schildert diese Potenzierung der Verdinglichung oft in sehr eindringlicher Weise. Es sei hier ein Beispiel angeführt¹⁷: „Im zinstragenden Kapital ist daher dieser automatische Fetisch rein herausgearbeitet, der sich selbst verwertende Wert, Geld heckendes Geld, und trägt es in dieser Form keine Narben seiner Entstehung mehr. Das gesellschaftliche Verhältnis ist vollendet als Verhältnis eines Dinges, des Geldes zu sich selbst. Statt der wirklichen Verwandlung von Geld in Kapital zeigt sich hier nur ihre inhaltlose Form ... Es wird ganz so Eigenschaft des Geldes, Wert zu schaffen, Zins abzuwerfen, wie die eines Birnbaums, Birnen zu tragen. Und als solches zinstragendes Ding verkauft der Geldverleiher sein Geld. Damit nicht genug. Das wirklich fungierende Kapital, wie gesehen, stellt sich selbst so dar, dass es den Zins, nicht als fungierendes Kapital, sondern als Kapital an sich, als Geldkapital, abwirft. Es verdreht sich auch dies: Während der Zins nur ein Teil des Profits ist, d. h. des Mehrwerts, den der fungierende Kapitalist dem Arbeiter auspresst, erscheint jetzt umgekehrt der Zins als die eigentlich Frucht des Kapitals, als das Ursprüngliche, und der Profit, nun in die Form des Unternehmergewinns verwandelt, als bloßes im Reproduktionsprozess hinzukommendes Akzessorium und Zutat. Hier ist die Fetischgestalt des Kapitals und die Vorstellung vom Kapitalfetisch fertig. In G-G' haben wir die begriffslose Form des Kapitals, die Verkehrung und Versachlichung der Produktionsverhältnisse in der höchsten Potenz: Zinstragende Gestalt, die einfache Gestalt des Kapitals, worin es seinem eigenen

Reproduktionsprozess vorausgesetzt ist; Fähigkeit des Geldes resp. der Ware, ihren eigenen Wert zu verwerten, unabhängig von der Reproduktion – die Kapitalismystifikation in der grellsten Form. Für die Vulgärökonomie, die das Kapital als selbständige Quelle des Werts, der Wertschöpfung darstellen will, ist natürlich diese Form ein gefundenes Fressen, eine Form, worin die Quelle des Profits nicht mehr erkenntlich, und worin das Resultat des kapitalistischen Produktionsprozesses – getrennt vom Prozess selbst – ein selbständiges Dasein erhält.“

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

Diese Ablösung der Phänomene der Verdinglichung vom ökonomischen Grund ihrer Existenz, von der Grundlage ihrer wahren Begreifbarkeit wird noch dadurch erleichtert, dass dieser Umwandlungsprozess sämtliche Erscheinungsformen des

gesellschaftlichen Lebens erfassen muss, wenn die Voraussetzungen für das restlose Sichauswirken der kapitalistischen Produktion erfüllt werden sollen. So hat die kapitalistische Entwicklung ein ihren Bedürfnissen entsprechendes, ein sich ihrer Struktur strukturell anschmiegendes Recht, einen entsprechenden Staat usw. geschaffen. Die strukturelle Ähnlichkeit ist in der Tat so groß, dass sie von allen wirklich klarblickenden Historikern des modernen Kapitalismus festgestellt werden musste. So beschreibt z. B. Max Weber¹⁹ das Grundprinzip dieser Entwicklung folgendermaßen: „Beide sind vielmehr im Grundwesen ganz gleichartig. Ein ›Betrieb‹ ist der moderne Staat, gesellschaftswissenschaftlich angesehen, ebenso wie eine Fabrik: das ist gerade das ihm historisch Spezifische. Und gleichartig bedingt ist auch das Herrschaftsverhältnis innerhalb des Betriebes hier und dort. Wie die relative Selbständigkeit des Handwerkers oder Hausindustriellen, des grundherrlichen Bauern, des Kommendatars, des Ritters und Vasallen darauf beruhte, dass er selbst Eigentümer der Werkzeuge, der Vorräte, der Geldmittel, der Waffen war, mit deren Hilfe er seiner ökonomischen, politischen, militärischen Funktion nachging und von denen er während deren Ableistung lebte, so beruht hierauf die hierarchische Abhängigkeit des Arbeiters, Kommis, technischen Angestellten, akademischen Institutsassistenten und des staatlichen Beamten und Soldaten ganz gleichmäßig darauf: dass jene für den Betrieb und die ökonomischen Existenz unentbehrlichen Werkzeuge, Vorräte und Geldmittel in der Verfügungsgewalt, im einen Fall: des Unternehmers, im anderen: des politischen Herrn konzentriert sind.“ Und er fügt auch – sehr richtig – zu dieser Beschreibung den Grund und den sozialen Sinn des Phänomens hinzu: „Der moderne kapitalistische Betrieb ruht innerlich vor allem auf der *Kalkulation*. Er braucht für seine Existenz eine Justiz und Verwaltung, deren Funktionieren wenigstens im Prinzip ebenso auf festen generellen Normen *rational kalkuliert* werden kann, wie man die voraussichtliche Leistung *einer Maschine* kalkuliert. Er kann sich mit...dem Judizieren nach dem Billigkeitsempfinden des Richters im *Einzelfall* oder nach anderen irrationalen Rechtsfindungsmitteln und Prinzipien...ebenso wenig befreunden wie mit der patriarchalen, nach freier Willkür und

Gnade und im übrigen nach unverbrüchlich heiliger, aber irrationaler Tradition verfahrenen Verwaltung...Was dem modernen Kapitalismus im Gegensatz zu jenen uralten Formen kapitalistischen Erwerbs spezifisch ist: die streng rationale *Organisation der Arbeit* auf dem Boden *rationaler Technik* ist *nirgends* innerhalb derartig irrational konstruierter Staatswesen entstanden und konnte dort auch nie entstehen. Denn dazu sind diese modernen Betriebsformen mit ihrem stehenden Kapital und ihrer exakten Kalkulation gegen Irrationalitäten des Rechts und der Verwaltung viel zu empfindlich. Sie konnten da entstehen, wo ... der Richter, wie im bürokratischen Staat mit seinen rationalen Gesetzen mehr oder minder ein Paragraphenautomat ist, in welchen man oben die Akten nebst den Kosten und Gebühren hineinwirft, auf dass er unten das Urteil nebst den mehr oder minder stichhaltigen Gründen ausspeie: - dessen Funktionieren also jedenfalls im großen und ganzen *kalkulierbar* ist.“

Der Prozeß, der hier vor sich geht, ist also sowohl in seinen Motiven wie in seinen Auswirkungen der oben angedeuteten ökonomischen Entwicklung nahe verwandt. Auch hier vollzieht sich ein Bruch mit den empirischen, irrationalen, auf Traditionen beruhenden, subjektiv auf den handelnden Menschen, objektiv auf die konkrete Materie zugeschnittenen Methoden von Rechtsprechung, Verwaltung, usw. Es entsteht eine rationelle Systematisation aller rechtlichen Regulierungen des Lebens, einerseits, wenigstens der Tendenz nach, ein geschlossenes und auf alle irgend möglichen und denkbaren Fälle beziehbares System vorstellt. Ob nun dieses System auf rein logischem Wege, auf dem Wege der rein juristischen Dogmatik, der Rechtsauslegung sich innerlich zusammenschließt, oder die Praxis des Richters die „Lücken“ der Gesetze auszufüllen bestimmt ist, bedeutet für unser Streben, *diese Struktur* der modernen juristischen Gegenständlichkeit zu erkennen, keinen Unterschied. Denn in beiden Fällen liegt es im Wesen des Rechtssystems, dass es in formaler Allgemeinheit auf alle irgend möglichen Ereignisse des Lebens beziehbar und in dieser Beziehbarkeit voraussehbar, kalkulierbar sei. Selbst die dieser Entwicklung am meisten gleichende, aber im modernen Sinne doch vorkapitalistische Rechtsentwicklung, das römische Recht, ist in

dieser Beziehung empiristisch, konkret, traditionell gebunden geblieben. Die rein systematischen Kategorien, durch die erst die sich auf alles gleich ausbreitende Allgemeinheit der rechtlichen Regelung zustande gebracht wird, sind er's in der modernen Entwicklung entstanden.²⁰ Und es ist ohne weiteres klar, dass dieses Bedürfnis nach Systematisation, nach Verlassen der Empirie, der Tradition, der materiellen Gebundenheit, ein Bedürfnis der exakten Kalkulation gewesen ist.²¹ Andererseits bedingt eben dasselbe Bedürfnis, dass das Rechtssystem als stets Fertiges, genau Fixiertes, also erstarrtes System den Einzelereignissen des gesellschaftlichen Lebens gegenüberstehe. Freilich entspringen daraus ununterbrochen Konflikte zwischen der sich ständig revolutionär entwickelnden kapitalistischen Wirtschaft und dem erstarrten Rechtssystem. Dies hat aber doch nur neue Kodifizierungen usw. zur Folge: das neue System muss dennoch in seiner Struktur die Fertigkeit und Starrheit des alten Systems bewahren. Es entsteht als der – scheinbar – paradoxe Tatbestand, dass das Jahrhundert, manchmal sogar Jahrtausende lang kaum veränderte „Recht“ primitiver Gesellschaftsformen einen fließenden, irrationalen, in den Rechtsentscheidungen stets neu entstehenden Charakter hat, während das sachlich fortwährend und stürmisch umgewälzte moderne Recht ein starres, statistisches und fertiges Wesen zeigt. Die Paradoxie erweist sich jedoch als scheinbar, wenn bedacht wird, dass sie bloß daraus entsteht, dass dieselbe Sachlage das eine Mal vom Standpunkt des Historikers (dessen Standpunkt methodisch „außerhalb“ der Entwicklung selbst liegt), das andere Mal vom Standpunkt des miterlebenden Subjekts, vom Standpunkt der Einwirkung wird es zugleich klar, dass sich hier auf anderem Gebiete der Gegensatz des traditionellen empiristischen Handwerks zu der wissenschaftlich-rationellen Fabrik wiederholt: die sich ununterbrochen umwälzende moderne Produktionstechnik steht – auf jeder einzelnen Stufe ihres Funktionierens – als starres und fertiges System den einzelnen Produzenten gegenüber, während die objektiv relativ stabile, traditionelle, handwerksmäßige Produktion im Bewusstsein der einzelnen Ausübenden einen fließenden, sich stetig erneuernden, von den Produzenten produzierten Charakter bewahrt. Wodurch

einleuchtenderweise auch hier der *kontemplative* Charakter des kapitalistischen Subjektverhaltens in Erscheinung tritt. Denn das Wesen der rationellen Kalkulation beruht ja letzten Endes darauf, dass der – von individueller „Willkür“ unabhängige – zwangsläufig-gesetzmassige Verlauf bestimmter Vorgänge erkannt und berechnet wird. Dass also das Verhalten des Menschen sich in der richtigen Berechnung der Chancen dieses Ablaufs (dessen „Gesetze“ er „fertig“ vorfindet), in dem geschickten Vermeiden störender „Zufälligkeiten“ durch Anwenden von Schutzvorrichtungen, Abwehrmaßnahmen usw. (die ebenfalls auf Erkenntnis und Anwendung ähnlicher „Gesetze“ beruhen) erschöpft; sehr oft sogar bei einer Wahrscheinlichkeitsrechnung der möglichen Auswirkungen solcher „Gesetze“ stehen bleibt, ohne selbst den Versuch zu unternehmen, in den Ablauf selbst durch Anwendung anderer „Gesetze“ einzugreifen. (Versicherungswesen usw.) Je eingehender und je unabhängiger von bürgerlichen Legenden über das „Schöpferische“ der Exponenten der kapitalistischen Epoche diese Sachlage betrachtet wird, desto deutlicher wird in jedem solchen Verhalten die strukturelle Analogie zum Verhalten des Arbeiters zu der Maschine, die er bedient und beobachtet, deren Funktionieren er betrachtend kontrolliert, zum Vorschein kommen. Das „Schöpferische“ ist bloß daran erkennbar, wieweit die Anwendung der „Gesetze“ etwas – relativ – Selbständiges oder rein Dienendes ist. D.h. bis zu welchem Punkt das rein kontemplative Verhalten zurückgeschoben wird. Aber der Unterschied, dass der Arbeiter der einzelnen Maschine, der Unternehmer dem gegebenen Typus der maschinellen Entwicklung der Techniker dem Stand der Wissenschaft und der Rentabilität ihrer technischen Anwendung gegenüber so stehen muss, bedeutet eine bloß quantitative Abstufung und unmittelbar *keinen qualitativen Unterschied in der Struktur des Bewusstseins*.

Das Problem der modernen Bürokratie wird erst in diesem Zusammenhang ganz verständlich. Die Bürokratie bedeutet eine ähnliche Anpassung der Lebens- und Arbeitsweise und dementsprechend auch des Bewusstseins an die allgemeinen gesellschaftlich-ökonomischen Voraussetzungen der kapitalistischen Wirtschaft, wie wir dies für die Arbeiter im Einzelbetrieb festgestellt haben. Die formellen

Rationalisierung von Recht, Staat, Verwaltung usw. bedeutet objektivsachlich eine ähnliche Zerlegung aller gesellschaftlichen Funktionen auf ihre Elemente, ein ähnliches Aufsuchen der rationellen und formellen Gesetze dieser genau voneinander abgetrennten Teilsysteme und dementsprechend subjektiv ähnliche bewußtseinsmäßige Folgen der Abtrennung der Arbeit von den individuellen Fähigkeiten und Bedürfnissen des sie Leistenden eine ähnliche rationell-unmenschliche Arbeitsteilung, wie wir sie technisch-maschinell im Betrieb gefunden haben.²² Es handelt sich dabei nicht nur um die völlig mechanisierte, „geistlose „ Arbeitsweise der unteren Bureaucratie, die der bloßen Maschinenbedienung außerordentlich nahe kommt, ja sie an Öde und Einförmigkeit oft übertrifft. Sondern einerseits um eine immer stärker *formell*-rationalistisch werdende Behandlung aller Fragen in objektiver Hinsicht, um eine sich immer steigende Abtrennung vom qualitativ-materiellen Wesen der „Dinge“, auf die sich die bürokratische Behandlung bezieht. Andererseits um eine noch monströsere Steigerung der einseitigen, das menschliche Wesen des Menschen vergewaltigenden Spezialisierung in der Arbeitsteilung. Die Feststellung von Marx über die Fabriksarbeit, dass „das Individuum selbst geteilt, in das automatische Treibwerk einer Teilarbeit verwandelt“ und dadurch „in eine Abnormität verkrüppelt“ wird, zeigt sich hier um so krasser, je höhere, entwickeltere, „geistigere“ Leistungen diese Arbeitsteilung verlangt. Die Trennung der Arbeitskraft von der Persönlichkeit des Arbeiters, ihre Verwandlung in ein Ding, in einen Gegenstand, den er auf dem Markte verkauft, wiederholt sich auch hier. Nur mit dem Unterschied, dass nicht sämtliche geistigen Fähigkeiten durch die maschinelle Mechanisierung unterdrückt werden, sondern eine Fähigkeit (oder ein Komplex von Fähigkeiten) von der Gesamtpersönlichkeit losgelöst, ihr gegenüber objektiviert, zum Ding, zur Ware wird. Sind auch sowohl die Mittel der gesellschaftlichen Züchtung solcher Fähigkeiten wie ihr materieller und „moralischer“ Tauschwert von denen der Arbeitskraft gründlich verschieden (wobei freilich die große Reihe von Verbindungsgliedern, von gleitenden Übergängen nicht vergessen werden darf), so bleibt das Grundphänomen doch das gleiche. Die spezifische Art der bürokratischen

„Gewissenhaftigkeit“ und Sachlichkeit, die notwendige völlige Unterordnung unter das System der Sachbeziehungen, in der der einzelne Bürokrat steht, die Vorstellung, dass eben seine „Ehre“, sein „Verantwortlichkeitsgefühl“ eine solche völlige Unterordnung erfordern,²³ zeigen, dass Arbeitsteilung – wie bei der Taylorisierung ins „Psychische“ - hier ins „Ethische“ versenkt wurde. Dies ist aber keine Abschwächung, sondern eine Steigerung der verdinglichten Bewusstseinsstruktur als Grundkategorie für die ganze Gesellschaft. Denn solange das Schicksal des Arbeitenden noch als ein vereinzelt Schicksal erscheint (wie etwa beim Sklaven des Altertums), solange kann sich das Leben der herrschenden Klassen in ganz anderen Formen abspielen. Erst der Kapitalismus hat mit der einheitlichen Wirtschaftsstruktur für die ganze Gesellschaft eine – formell – einheitliche Bewusstseinsstruktur für ihre Gesamtheit hervorgebracht. Und diese äußert sich gerade darin, dass die Bewusstseinsprobleme der Lohnarbeit sich in der herrschenden Klasse verfeinert, vergeistigt, aber eben darum gesteigert wiederholen. Der spezialistische „Virtuose“, der Verkäufer seiner objektivierten und versachlichten geistigen Fähigkeiten, wird aber nicht nur Zuschauer dem gesellschaftlichen Geschehen gegenüber (wie sehr die modernen Verwaltung und Rechtssprechung usw. die oben angedeutete Wesensart der Fabrik im Gegensatz zum Handwerk annimmt, kann hier nicht einmal angedeutet werden), sondern gerät auch in eine kontemplative Attitude zu dem Funktionieren seiner eigenen, objektivierten und versachlichten Fähigkeiten. Am grotesksten zeigt sich diese Struktur im Journalismus, wo gerade die Subjektivität selbst, das Wissen, das Temperament, die Ausdrucksfähigkeit zu einem abstrakten, sowohl von der Persönlichkeit des „Besitzers“ wie von dem materiell-konkreten Wesen der behandelten Gegenstände unabhängigen und eigengesetzlich in Gang gebrachten Mechanismus wird. Die „Gesinnungslosigkeit“ der Journalisten, die Prostitution ihrer Erlebnisse und Überzeugungen ist nur als Gipfelpunkt der kapitalistischen Verdinglichung begreifbar.²⁴

Die Verwandlung der Warenbeziehungen in ein Ding von „gespenstiger Gegenständlichkeit“ kann also bei dem Zur-Ware-werden aller Gegenstände der

Bedürfnisbefriedigung nicht stehen bleiben. Sie drückt dem ganzen Bewusstsein des Menschen ihre Struktur auf: seine Eigenschaften und Fähigkeiten verknüpfen sich nicht mehr zur organischen Einheit der Person, sondern erscheinen als „Dinge“, die der Mensch ebenso „besitzt“ und „veräußert“, wie die verschiedenen Gegenstände der äußeren Welt. Und es gibt naturgemäß keine Form der Beziehung der Menschen zueinander, keine Möglichkeit des Menschen zueinander, keine Möglichkeit des Menschen, seine physischen und psychischen „Eigenschaften“ zur Geltung zu bringen, die sich nicht in zunehmendem Masse dieser Gegenständlichkeitsform unterwerfen würden. Man denke dabei nur an die Ehe, wobei es sich erübrigt, auf die Entwicklung im XIX. Jahrhundert hinzuweisen, da z.B. Kant mit der naivzynischen Offenheit großer Denker diesen Tatbestand klar ausgesprochen hat. „Geschlechtsgemeinschaft“, sagt er,²⁵ „ist der wechselseitige Gebrauch, den ein Mensch von eines anderen Geschlechtsorganen und Vermögen macht ... die Ehe ... die Verbindung zweier Personen verschiedenen Geschlechts zum lebenswierigen wechselseitigen Besitz ihrer Geschlechtseigenschaften.“

Diese scheinbar restlose, bis ins tiefste physische und psychische Sein des Menschen hineinreichende Rationalisierung der Welt findet jedoch ihre Grenzen an dem formellen Charakter ihrer eigenen Rationalität. D.h. die Rationalisierung der isolierten Elemente des Lebens, die daraus entstehenden – formellen – Gesetzmäßigkeiten fügen sich zwar unmittelbar und für den oberflächlichen Blick in ein einheitliches System allgemeiner „Gesetze“ ein, die Missachtung des Konkreten an der Materie der Gesetze jedoch, worauf ihre Gesetzmäßigkeit beruht, kommt in der tatsächlichen Inkohärenz des Gesetzessystems, in der Zufälligkeit der Bezogenheit der Teilsysteme aufeinander, in der – relativ – großen Selbständigkeit, die diese Teilsysteme einander gegenüber besitzen, zum Vorschein. Ganz krass äußert sich diese Inkohärenz in Krisenzeiten, deren Wesen – von dem Standpunkt dieser Betrachtungen aus gesehen – gerade darin besteht, dass die unmittelbare Kontinuität des Übergangs aus einem Teilsystem in das andere zerreißt und ihre Unabhängigkeit voneinander, ihre zufällige Bezogenheit aufeinander, plötzlich ins Bewusstsein aller

Menschen gedrängt wird. Darum kann Engels²⁶ die „Naturgesetze“ der kapitalistischen Wirtschaft als Gesetze der Zufälligkeit bestimmen.

Jedoch die Struktur der Krise erscheint bei näherer Betrachtung als bloße Steigerung der Quantität und Intensität des Alltagslebens der bürgerlichen Gesellschaft. Dass der – in der Unmittelbarkeit des gedankenlosen Alltags – fest geschlossen scheinende Zusammenhalt der „Naturgesetzmäßigkeit“ dieses Lebens plötzlich aus den Fugen geraten kann, ist nur darum möglich, weil das Aufeinanderbezogensein seiner Elemente, seiner Teilsysteme auch bei dem normalsten Funktionieren etwas Zufälliges ist. So dass der Schein, als ob das ganze gesellschaftliche Leben einer „ewigen, ehernen“ Gesetzmäßigkeit unterworfen wäre, die sich zwar in verschiedene Spezialgesetze für die einzelnen Gebiete differenziert, sich auch als solche enthüllen muss. Die wahre Struktur der Gesellschaft erscheint vielmehr in den unabhängigen, rationalisierten, formellen Teilgesetzmäßigkeiten, die miteinander nur formell notwendig zusammenhängen (d.h., dass ihre formellen Zusammenhänge formell systematisiert werden können), materiell und konkret jedoch zufällige Zusammenhänge untereinander abgeben. Diesen Zusammenhang zeigen bei etwas genauerer Analyse bereits die rein ökonomischen Erscheinungen. So hebt z.B. Marx hervor – wobei freilich die hier angeführten Fälle nur zur methodischen Beleuchtung der Sachlage dienen sollen und keineswegs einen noch so oberflächlichen Versuch zur materiellen Behandlung der Frage vorzustellen beanspruchen – , dass „die Bedingungen der unmittelbaren Exploitation und die ihrer Realisation nicht identisch sind. Sie fallen nicht nur nach Zeit und Ort, sondern auch begrifflich auseinander“.²⁷ So besteht „kein notwendiger, sondern nur zufälliger Zusammenhang zwischen dem Gesamtquantum der gesellschaftlichen Arbeit, das auf einen gesellschaftlichen Artikel gestillten Bedürfnisses verlangt“.²⁸ Dies sollen selbstredend bloß heraufgegriffene Beispiele sein. Denn es ist ja klar, dass der ganze Aufbau der kapitalistischen Produktion auf dieser Wechselwirkung von streng gesetzlicher Notwendigkeit in allen Einzelercheinungen und vor relativer Irrationalität des Gesamtprozesses beruht. „Die manufakturmäßige Teilung der Arbeit

unterstellt die unbedingte Autorität des Kapitalisten über Menschen, die bloße Glieder eines ihm gehörigen Gesamtmechanismus bilden; die gesellschaftliche Teilung der Arbeit stellt unabhängige Warenproduzenten einander gegenüber, die keine andere Autorität anerkennen, als die der Konkurrenz, den Zwang, den der Druck ihrer wechselseitigen Interessen auf sie ausübt“.²⁹ Denn die kapitalistische, auf privatwirtschaftlicher Kalkulation beruhende Rationalisierung erfordert in jeder Lebensäußerung dieses Wechselverhältnis von gesetzmäßigem Detail und zufälligen Ganzen; sie setzt einen solchen Aufbau der Gesellschaft voraus; sie produziert und reproduziert diese Struktur in der Masse, als sie sich der Gesellschaft bemächtigt. Dies liegt schon im Wesen der spekulativen Kalkulation, der Wirtschaftsweise der Warenbesitzer wäre unmöglich, wenn der Rationalität der Einzelercheinungen auch eine genaue, rationelle, gesetzmäßig funktionierende Gestalt der ganzen Gesellschaft entsprechen würde. Die Gesetzmäßigkeiten aller Einzelheiten seiner Produktion müssen vom Warenbesitzer vollständig beherrscht sein, wenn eine rationelle Kalkulation möglich werden soll. Die Chancen der Verwertung, die Gesetze des „Marktes“ müssen zwar ebenfalls rationell im Sinne einer Berechenbarkeit, einer Wahrscheinlichkeitsrechnung sein. Sie dürfen aber nicht in demselben Sinn wie die Einzelercheinungen von einem „Gesetze“ beherrscht sein, sie dürfen unter keinen Umständen rationell durchorganisiert sein. Dies allein schließt freilich keineswegs das Herrschen eines „Gesetzes“ für das Ganze aus. Nur müsste dieses „Gesetz“ einerseits das „unbewusste“ Produkt der selbständigen Tätigkeit der voneinander unabhängigen einzelnen Warenbesitzer sein, also ein Gesetz der aufeinander wirkenden „Zufälligkeiten“, und nicht das der wirklich rationellen Organisation. Andererseits muss aber diese Gesetzmäßigkeit sich nicht nur über die Köpfe der Einzelnen hinweg durchsetzen, sondern sie darf auch *niemals vollständig und adäquat erkennbar* sein. Denn die vollständige Erkenntnis des Ganzen würde dem Subjekt dieser Kenntnis eine derartige Monopolstellung sichern, die gleichbedeutend mit der Aufhebung der kapitalistischen Wirtschaft wäre.

Diese Irrationalität, diese – äußerst

problematische - „Gesetzmäßigkeit“ des Ganzen, eine Gesetzmäßigkeit, die von der der Teile *prinzipiell und qualitativ* verschieden ist, ist aber gerade in dieser Problematik nicht nur ein Postulat, eine Voraussetzung für das Funktionieren der kapitalistischen Wirtschaft, sie ist zugleich das Produkt der kapitalistischen Arbeitsteilung. Es wurde bereits hervorgehoben, dass diese Arbeitsteilung jeden organisch einheitlichen Arbeits- und Lebensprozess zerreißt, in seine Elemente zerlegt, um diese rationell und künstlich isolierten Teilfunktionen durch ihnen psychisch und physisch besonders angepasste „Spezialisten“ in der rationellsten Weise verrichten zu lassen. Diese Rationalisierung und Isolierung der Teilfunktionen hat aber zur notwendigen Folge, dass jede von ihnen sich verselbständigt und die Tendenz hat, sich unabhängig von den anderen Teilfunktionen der Gesellschaft (oder jenes Teiles der Gesellschaft, dem sie zugehört) auf eigene Faust, nach der Logik ihrer Spezialität weiterzuentwickeln. Und diese Tendenz wächst verständlicherweise mit zunehmender und mit zunehmend rationalisierter Arbeitsteilung. Denn je entwickelter diese ist, desto stärker werden jene Berufs-, Standesinteressen usw. der „Spezialisten“, die zu Trägern solcher Tendenzen werden. Und diese auseinandergelungene Bewegung beschränkt sich nicht auf Teile eines bestimmten Gebietes. Ja, sie ist noch klarer wahrnehmbar, wenn wir die großen Gebiete betrachten, die die gesellschaftliche Arbeitsteilung hervorbringt. So beschreibt Engels³⁰ diesen Prozess in der Beziehung von Recht und Wirtschaft: „Mit dem Jus ist es ähnlich: Sowie die neue Arbeitsteilung nötig wird, die *Berufsjuristen* schafft, ist wieder ein neues, selbständiges Gebiet eröffnet, das bei aller seiner allgemeinen Abhängigkeit von der Produktion und dem Handel doch auch eine besondere Reaktionsfähigkeit gegen diese Gebiete besitzt. In einem modernen Staat muss das Recht nicht nur der allgemeinen ökonomischen Lage entsprechen, ihr Ausdruck sein, sondern auch *ein in sich zusammenhängender Ausdruck*, der sich nicht durch innere Widersprüche selbst ins Gesicht schlägt. Und um das fertig zu bringen, geht die Treue der Abspiegelung der ökonomischen Verhältnisse mehr und mehr in die Brüche...“ Es ist wohl kaum nötig, hier weitere Beispiele über die Inzucht und den

Kampf zwischen einzelnen „Ressorts“ der Verwaltung (man denke nur an die Selbständigkeit der Militärapparate von der Zivilverwaltung), Fakultäten usw. anzuführen.

3.

Durch die Spezialisierung der Leistung geht jedes Bild des Ganzen verloren. Und da das Bedürfnis nach einer – wenigstens erkenntnismäßigen – Erfassung des Ganzen dennoch aussterben kann, entsteht der Eindruck und der Vorwurf, als habe die ebenfalls auf diese Weise arbeitende, d.h. ebenfalls in dieser Unmittelbarkeit steckenbleibende Wissenschaft die Totalität der Wirklichkeit in Stücke gerissen, über ihre Spezialisierung den Blick für das Ganze verloren. Solchen Vorwürfen, dass „die Momente nicht in ihrer Einheit“ gefasst werden, gegenüber hebt Marx³¹ richtig hervor, dass der Vorwurf erhoben wird „als wenn dies Auseinanderreißen nicht aus der Wirklichkeit in die Lehrbüchern in die Wirklichkeit gedrungen sei.“ So sehr aber dieser Vorwurf in seiner naiven Form zurückgewiesen zu werden verdient, so verständlich ist er, wenn das – sowohl soziologisch wie immanent methodologisch notwendige und darum „verständliche“ – Treiben der modernen Wissenschaft für einen Augenblick von außen, d.h. nicht vom Standpunkt des verdinglichten Bewusstseins betrachtet wird. Ein solcher Anblick wird nun (ohne ein „Vorwurf“ zu sein) offenbaren, dass je entwickelter eine moderne Wissenschaft geworden ist, je mehr sie sich die methodische Klarheit über sich selbst erarbeitet hat, sie sich desto entschiedener von den Seinsproblemen ihrer Sphäre abkehren, diese desto entschiedener aus dem Bereich der von ihr herausgearbeiteten Begreifbarkeit ausscheiden muss. Sie wird – je entwickelter, je wissenschaftlicher, desto mehr – zu einem formell abgeschlossenen System von speziellen Teilgesetzen, für das die außerhalb des Bereiches liegende Welt und mit ihr sogar in erster Reihe die ihm zur Erkenntnis aufgegebenen Materie, *sein eigenes, konkretes Wirklichkeitssubstrat* als methodisch und prinzipiell *unerfassbar* gilt. Marx³² hat diese Frage für die Ökonomie scharf formuliert, indem er erklärte, dass „der Gebrauchswert jenseits des Betrachtungskreises der politischen Ökonomie liegt“. Und es wäre ein Irrtum, zu glauben, dass etwa Fragestellungen, wie die

der „Grenznutzentheorie“, über diese Schranke hinauszuführen vermögen: der Versuch, von „subjektiven“ Verhaltensarten auf dem Markt und nicht von objektiven Produktions- und Bewegungsgesetzen der Waren, die den Markt selbst und die „subjektiven“ Verhaltensarten auf dem Markt bestimmen, auszugehen, verschiebt bloß die Fragestellungen auf immer abgeleitete, immer verdinglichere Stufen, ohne den formellen Charakter der Methode, ihre prinzipielle Ausschaltung des konkreten Materials aufzuheben. Der Akt des Tausches in seiner formellen Allgemeinheit, der ja gerade für die „Grenznutzentheorie“ das Grundfaktum bleibt, hebt ebenfalls den Gebrauchswert als Gebrauchswert auf, schafft ebenfalls jene Beziehung der abstrakten Gleichheit zwischen konkret ungleichen, ja unvergleichbaren Materien, aus der diese Schranke entsteht. So ist das Subjekt des Tausches genauso abstrakt, formell und verdinglicht wie sein Objekt. Und die Schranke dieser abstrakt-formellen Methode offenbart sich eben in der abstrakten „Gesetzlichkeit“ als Erkenntnisziel, das die Grenznutzentheorie genauso ins Zentrum rückt, wie es die klassische Ökonomie getan hat. Durch die formelle Abstraktion dieser Gesetzlichkeit wird aber die Ökonomie stets in ein geschlossenes Teilsystem verwandelt, das einerseits weder sein eigenes materielles Substrat zu durchdringen, noch von ihm aus den Weg zur Erkenntnis der Totalität der Gesellschaft zu finden fähig ist, das deshalb andererseits diese Materie als eine unwandelbare, ewige „Gegebenheit“ auffasst. Damit wird die Wissenschaft außerstande gesetzt, das Entstehen und das Vergehen, den gesellschaftlichen Charakter der eigenen Materie, sowie den der möglichen Stellungnahmen zu ihr und den des eigenen Formsystems zu begreifen.

Hier zeigt sich die innige Wechselwirkung von wissenschaftlicher Methodik, die aus dem gesellschaftlichen Sein einer Klasse, aus ihren Notwendigkeiten und Bedürfnissen, dieses Sein begrifflich zu bewältigen, entsteht, und dem Sein der Klasse selbst wieder in voller Klarheit. Es ist bereits – auch in diesen Blättern – wiederholt darauf hingewiesen worden, dass die Krise das Problem ist, das dem ökonomischen Denken des Bürgertums eine unübersteigbare Schranke setzt. Wenn wir nun – unserer Einseitigkeit voll bewusst – diese Frage einmal vom rein methodischen

Standpunkt betrachten, so erweist es sich, dass gerade das Gelingen der restlosen Durchrationalisierung der Ökonomie, ihr Verwandeltsein in ein abstraktes, möglichst mathematisiertes Formsystm von „Gesetzen“ die methodische Schranke für die Begreifbarkeit der Krise bildet. Das qualitative Sein der „Dinge“, das als unbegriffenes und ausgeschaltetes Ding an sich, als Gebrauchswert sein außerökonomisches Leben führt, das man während des normalen Funktionierens der ökonomischen Gesetze ruhig vernachlässigen zu können meint, wird in den Krisen plötzlich (plötzlich für das verdinglichte rationale Denken) zum ausschlaggebenden Faktor. Oder besser gesagt: seine Wirkungen äußern sich in der Form des Nichtmehrfunktionierens dieser Gesetze, ohne dass der verdinglichte Verstand in der Lage wäre, in diesem „Chaos“ einen Sinn zu erblicken. Und dieses Versagen bezieht sich nicht bloß auf die klassische Ökonomie, die in den Krisen nur „vorübergehende“, „zufällige“ Störungen erblicken konnte, sondern auf die Gesamtheit der bürgerlichen Ökonomie. Die Unbegreifbarkeit, die Irrationalität der Krise folgt zwar auch inhaltlich aus der Klassenlage und den Klasseninteressen der Bourgeoisie, sie ist aber zugleich formell die notwendige Folge ihrer ökonomischen Methode. (Dass die beiden Moment für uns eben bloß Momente einer dialektischen Einheit sind, muss nicht ausführlich erörtert werden.) Diese methodische Notwendigkeit ist so stark, dass z.B. die Theorie Tugan Baranowskys, als Zusammenfassung eines Jahrhunderts von Krisenerfahrungen, die Konsumtion gänzlich aus der Ökonomie ausmerzen und eine „reine“ Ökonomie der bloßen Produktion zu begründen versucht. Solchen Versuchen gegenüber, die dann die Ursache der als Tatsachen nicht wegzuleugnenden Krisen in der Disproportionalität der Elemente der Produktion, also in rein quantitativen Momenten, zu finden meinen, betont Hilferding³³ mit vollem Recht: „Man operiert nur mit den ökonomischen Begriffen Kapital, Profit, Akkumulation usw. und glaubt, die Lösung des Problems zu besitzen, wenn man die quantitativen Beziehungen aufgezeigt hat, auf Grund deren einfache und erweiterte Reproduktion möglich ist oder aber Störungen auftreten müssen. Man übersieht dabei, dass diesen quantitativen Beziehungen zugleich qualitative Bedingungen entsprechen, dass

nicht nur Wertsommen sich gegenüberstehen, die miteinander ohne weiteres kommensurabel sind, sondern auch Gebrauchswerte bestimmter Art, die bestimmte Eigenschaften in der Produktion und Konsumtion erfüllen müssen; dass bei der Analyse der Reproduktionsprozesse nicht nur Kapitalteile im allgemeinen einander gegenüberstehen, so dass etwa ein Zuviel oder Zuwenig von industriellem Kapital durch einen entsprechenden Teil des Geldkapitals ‚ausgeglichen‘ werden kann, auch nicht nur fixes oder zirkulierendes Kapital, sondern dass es sich zugleich um Maschinen, Rohstoffe, Arbeitskraft ganz bestimmter (technisch bestimmter) Art handelt, die als Gebrauchswerte dieser spezifischen Art vorhanden sein müssen, um die Störungen zu vermeiden.“ Wie wenig jene Bewegungen der ökonomischen Phänomene, die von den „Gesetzes“-Begriffen der bürgerlichen Ökonomie ausgedrückt werden, die wirkliche Bewegung der Gesamtheit des ökonomischen Lebens zu erklären imstande sind, wie sehr diese Schranke gerade in der – von hier aus methodische notwendigen – Unerfassbarkeit des Gebrauchswertes, der wirklichen Konsumtion liegt, hat Marx³⁴ wiederholt überzeugend geschildert. „Innerhalb gewisser Grenzen kann der Reproduktionsprozess auf derselben oder erweiterten Stufe vorgehen, obgleich die aus ihm ausgestoßenen Waren nicht wirklich in die individuelle oder produktive Konsumtion eingegangen sind. Die Konsumtion der Waren ist nicht eingeschlossen in den Kreislauf des Kapitals, aus dem sie hervorgegangen sind. Sobald das Garn z.B. verkauft ist, kann der Kreislauf des im Garn dargestellten Kapitalwerts von neuem beginnen, was auch immer zunächst aus dem verkauften Garn wird. Solange das Produkt verkauft wird, geht vom Standpunkt des kapitalistischen Produzenten alles seinen regelmäßigen Gang. Der Kreislauf des Kapitalwerts, den er repräsentiert, wird nicht unterbrochen. Und ist dieser Prozess erweitert – was erweiterte produktive Konsumtion der Produktionsmittel einschließt –, so kann diese Reproduktion des Kapitals von erweiterter individueller Konsumtion (also Nachfrage) der Arbeiter begleitet sein, da er durch produktive Konsumtion eingeleitet und vermittelt ist. Es kann so die Produktion von Mehrwert und mit ihr auch die individuelle Konsumtion des Kapitalisten wachsen, der ganze Reproduktionsprozess sich im blühendsten

Zustand befinden und dennoch ein großer Teil der Waren nur scheinbar in die Konsumtion eingegangen sein, in Wirklichkeit aber unverkauft in den Händen von Wiederverkäufern lagern, tatsächlich sich also noch auf dem Markt befinden.“ Und es muss hierbei besonders darauf hingewiesen werden, dass diese Unfähigkeit, bis zum wirklichen materiellen Substrat der Wissenschaft herunterzudringen, nicht das Verfehlen einzelner ist, sondern gerade desto krasser hervortritt, je entwickelter die Wissenschaft ist, je konsequenter sie – von den Voraussetzungen der Begriffsbildung aus – arbeitet. Es ist also keineswegs zufällig, wie dies Rosa Luxemburg³⁵ überzeugend geschildert hat, dass die große, wenn auch oft primitive, fehlerhafte und inexakte Gesamtanschauung von der Totalität des ökonomischen Lebens, die noch in Quesnays „Tableau économique“ vorhanden war, mit der zunehmenden Exaktheit der – formalen – Begriffsbildung in der Entwicklung über Smith zu Ricardo immer mehr verschwindet. Für Ricardo ist der Prozess der Gesamtproduktion des Kapitals, wobei dieses Problem nicht zu umgehen ist, kein zentrales Problem mehr.

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

nehmen? Aus der Vernunft! „³⁶ Der Kampf gegen das revolutionäre Bürgertum etwa zur Zeit der Französischen Revolution, steht größtenteils noch so stark im Banne dieses Gedankens, dass diesem Naturrecht nur ein anderes Naturrecht gegenübergestellt werden kann. (Burke, auch Stahl.) Erst nachdem das Bürgertum wenigstens teilweise gesiegt hat, dringt in beiden Lagern eine „kritische“, eine „historische“ Auffassung durch, deren Wesen sich darin zusammenfassen lässt, dass der Rechtsinhalt etwas rein Faktisches, also von den formellen Kategorien des Rechts selbst Unerfassbares ist. Von den Forderungen des Naturrechts bleibt nur der Gedanke des lückenlosen Zusammenhanges des formellen Rechtssystems bestehen; bezeichnenderweise nennt Bergbohm³⁷ alles juristisch Ungeregelte, mit Übernahme der Terminologie der Physik, „einen rechtsleeren Raum“. Jedoch der Zusammenhang dieser Gesetze ist rein formell: was sie aussprechen „der Inhalt der Rechtsinstitute ist aber niemals juristischer, sondern stets politischer, ökonomischer Natur“.³⁸ Damit erhält der primitive, zynisch-skeptische Kampf gegen das Naturrecht, den der „Kantianer“ Hugo am Ende des XVIII. Jahrhunderts begann, eine „wissenschaftliche“ Form. Hugo³⁹ begründete unter anderem den Rechtscharakter der Sklaverei damit, dass sie „Jahrtausende hindurch so vielen Millionen kultivierter Menschen wirklich Rechtens war“. In dieser naiv-zynischen Offenheit kommt aber die Struktur, die das Recht in der bürgerlichen Gesellschaft in steigendem Masse erhält, ganz klar zur Geltung. Wenn Jellinek den Rechtsinhalt metajuristisch nennt, wenn „kritische“ Juristen die Erforschung des Rechtsinhalts der Geschichte, der Soziologie, der Politik usw. zuweisen, so tun sie letzten Endes doch nicht anderes als das, was bereits Hugo gefordert hat: auf die vernunftgemäße Begründbarkeit, auf die inhaltliche Rationalität des Rechts methodisch zu verzichten; im Rechte nichts anderes zu erblicken als ein formales Kalkulationssystem, mit dessen Hilfe die notwendigen juristischen Folgen bestimmter Handlungen (*rebus sic stantibus*) möglichst exakt errechnet werden können.

Diese Rechtsauffassung verwandelt aber das Entstehen und das Vergehen des Rechts in etwas – juristisch – ebenso Unbegreifliches, wie die Krise für die Nationalökonomie unbegreifbar geworden ist. Der scharfsinnige,

„kritische“ Jurist Kelsen⁴⁰ sagt denn auch über das Entstehen des Rechts: „Es ist das große *Mysterium* von Recht und Staat, das sich in dem Gesetzgebungsakte vollzieht, und darum mag es gerechtfertigt sein, dass nur in unzulänglichen Bildern das Wesen derselben veranschaulicht wird.“ Oder mit anderen Worten: „Es ist eine für das Wesen des Rechts bezeichnende Tatsache, dass auch eine widerrechtlich entstandene Norm eine Rechtsnorm sein kann, dass sich mit andern Worten die Bedingung seines rechtmäßigen Zustandekommens in dem Begriff des Rechts nicht aufnehmen lässt.“⁴¹ Diese erkenntniskritische Klärung könnte eine tatsächliche Klärung und damit einen Fortschritt der Erkenntnis bedeuten, wenn einerseits das in andere Disziplinen verschobene Problem der Rechtsentstehung dort wirklich eine Lösung finden würde und wenn andererseits die so entstehende, rein zur Kalkulation von Handlungsfolgen und zur klassenmäßig rationellen Durchsetzung von Handlungsarten dienende Wesensart des Rechts zugleich wirklich durchschaut werden könnte. Denn in diesem Falle würde das wirkliche, materielle Substrat des Rechts mit einem Schlage als sichtbar und begreifbar erscheinen. Aber keines von beidem ist möglich. Das Recht bleibt weiter in enger Beziehung zu den „ewigen Werten“, wodurch in der Form von Rechtsphilosophie ein formalistisch verdünnter Neuaufguss des Naturrechts entsteht (Stammeler). Und die wirkliche Grundlage der Rechtsentstehung, die Änderung der Machtverhältnisse der Klassen, schwimmt und verschwindet in den sie behandelnden Wissenschaften, in denen – den Denkformen der bürgerlichen Gesellschaft gemäss – dieselben Probleme der Transzendenz des materiellen Substrats entstehen, wie in Jurisprudenz und Nationalökonomie.

Die Art der Auffassung dieser Transzendenz zeigt, wie vergeblich die Hoffnung wäre, zu erwarten, dass der Zusammenhang des Ganzen, auf dessen Erkenntnis die Einzelwissenschaften durch Entfernung von dem materiellen Substrat ihrer Begriffsbildung bewusst verzichtet haben, von einer zusammenfassenden Wissenschaft, von der Philosophie geleistet werden könnte. Denn dies wäre nur möglich, wenn die Philosophie durch eine radikal anders gerichtete Fragestellung, durch ein Gerichtetsein auf die konkrete, materielle

Totalität des Erkennbaren, des Zu-Erkennenden, die Schranken dieses in die Vereinzelung geratenen Formalismus durchbrechen würde. Dazu wäre aber ein Durchschauen der Gründe, der Genesis und der Notwendigkeit dieses Formalismus vonnöten; dazu müssten aber dann die spezialisierten Einzelwissenschaften nicht mechanisch zu einer Einheit verbunden, sondern durch die innerlich vereinheitlichende, philosophische Methode auch innerlich umgestaltet werden. Es ist klar, dass die Philosophie der bürgerlichen Gesellschaft hierzu unfähig sein musste. Nicht als ob keine Sehnsucht nach Zusammenfassung dagewesen wäre; nicht als ob die Besten den lebensfeindlichen Mechanismus des Daseins und den lebensfremden Formalismus der Wissenschaft freudig auf sich genommen hätten. *Aber eine radikale Veränderung des Standpunktes ist auf dem Boden der bürgerlichen Gesellschaft unmöglich.* Es kann der Versuch einer – enzyklopädischen – Zusammenfassung alles Wissens als Aufgabe der Philosophie entstehen. (Typus Wundt.) Es kann der Wert der formellen Erkenntnis dem „lebendigen Leben“ gegenüber überhaupt in Zweifel gezogen werden. (Die Irrationalitätsphilosophie von Hamann bis Bergson). Neben diesen episodischen Strömungen bleibt aber die Grundtendenz der philosophischen Entwicklung: die Resultate und die Methode der Einzelwissenschaften als notwendig, als gegeben anzuerkennen und der Philosophie die Aufgabe zuzuweisen, den Grund der Gültigkeit dieser Begriffsbildungen aufzudecken und zu rechtfertigen. Die Philosophie stellt sich damit zu den Einzelwissenschaften genau so, wie jene sich zur empirischen Wirklichkeit gestellt haben. Indem für die Philosophie auf diese Weise die formalistischen Begriffsbildungen der Einzelwissenschaften zum unveränderlich gegebenen Substrat werden, ist die hoffnungslose Entfernung von einem Durchschauen der Verdinglichung, die diesem Formalismus zugrunde liegt, endgültig vollendet. Die verdinglichte Welt erscheint nunmehr – philosophisch, auf zweiter Potenz, in „kritischer“ Beleuchtung – endgültig als die einzig mögliche, einzig begrifflich erfassbare, begreifbare Welt, die für uns Menschen gegeben ist. Ob dies nun verklärend, resigniert oder verzweifelt geschieht, ob eventuell ein Weg über das irrationell-

mystische Erlebnis ins „Leben“ gesucht wird, kann an dem Wesen dieser Sachlage gar nichts ändern. Indem das moderne bürgerliche Denken nur die „Bedingungen der Möglichkeit“ des Geltens jener Formen untersucht, in denen sich das ihr zugrunde liegende Sein äußert, versperrt es sich selbst den Weg zu den klaren Fragestellungen, zu den Fragen nach Entstehen und Vergehen, nach wirklichem Wesen und Substrat, dieser Formen. Sein Scharfsinn gerät immer mehr in die Lage jener sagenhaften „Kritik“ in Indien, die der alten Vorstellung gegenüber, dass die Welt auf einem Elefanten stehe, die „kritische“ Frage aufwarf: worauf steht der Elefant? Nachdem aber die Antwort, dass der Elefant auf einer Schildkröte stehe, gefunden war, hat sich die „Kritik“ dabei beruhigt. Es ist aber klar, dass selbst eine weitere ähnliche „kritische“ Fragestellung höchstens ein drittes Wundertier, nicht aber die Lösung der wirklichen Frage zum Vorschein zu bringen imstande gewesen wäre.

[...]

III. Der Standpunkt des Proletariats

Marx hat die besondere Stellung des Proletariats zu Gesellschaft und Geschichte, den Standpunkt, von wo aus sich sein Wesen als identisches Subjekt-Objekt des gesellschaftlich-geschichtlichen Entwicklungsprozesses zur Geltung gelangt, bereits in seiner frühen Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie klar ausgesprochen: „Wenn das Proletariat die Auflösung der bisherigen Weltordnung verkündet, so spricht es nur das Geheimnis seines eigenen Daseins aus, denn es ist die faktische Auflösung dieser Weltordnung.“ Die Selbsterkenntnis des Proletariats ist also zugleich die objektive Erkenntnis des Wesens der Gesellschaft. Die Verfolgung der Klassenziele des Proletariats bedeutet zugleich die bewußte Verwirklichung der — objektiven — Entwicklungsziele der Gesellschaft, die aber ohne sein bewußtes Hinzutun abstrakte Möglichkeiten, objektive Schranken bleiben müssen.⁴²

Was hat sich aber mit dieser Stellungnahme gesellschaftlich, ja selbst in der Möglichkeit, gedanklich zu der

Gesellschaft Stellung zu nehmen, geändert? „Zunächst“: gar nichts. Denn das Proletariat erscheint als Produkt der kapitalistischen Gesellschaftsordnung. Seine Daseinsformen — wie es im ersten Abschnitt gezeigt wurde — sind so beschaffen, daß die Verdinglichung sich in ihnen am prägnantesten und penetrantesten, die tiefste Entmenschlichung hervorbringend, äußern muß. Die Verdinglichung aller Lebensäußerungen teilt das Proletariat also mit der Bourgeoisie. Marx⁴³ sagt: „Die besitzende Klasse und die Klasse des Proletariats stellen dieselbe menschliche Selbstentfremdung dar. Aber die erste Klasse fühlt sich in dieser Selbstentfremdung wohl und bestätigt, weiß die Entfremdung als ihre eigene Macht, und besitzt in ihr den Schein einer menschlichen Existenz; die Zweite fühlt sich in der Entfremdung vernichtet, erblickt in ihr ihre Ohnmacht und die Wirklichkeit einer unmenschlichen Existenz.“

1.

Es scheint also, als ob — selbst für die Anschauung des Marxismus — an der objektiven Wirklichkeit gar nichts geändert wäre; nur der „Gesichtspunkt ihrer Beurteilung“ ist ein anderer geworden, nur ihre „Bewertung“ hat einen neuen Akzent erhalten. Dieser Schein verbirgt tatsächlich ein sehr wichtiges Moment der Wahrheit in sich. Und an diesem Moment muß unbedingt festgehalten werden, wenn die richtige Einsicht sich nicht unversehens in Verkehrtheit verwandeln soll. Konkreter gesagt: die objektive Wirklichkeit des gesellschaftlichen Seins ist *in ihrer Unmittelbarkeit* für Proletariat und Bourgeoisie „dieselbe“. Das verhindert aber nicht, daß die *spezifischen Vermittlungskategorien*; durch welche beide Klassen diese Unmittelbarkeit ins Bewußtsein heben, durch welche die bloß unmittelbare Wirklichkeit für beide zur eigentlichen objektiven Wirklichkeit wird, infolge der verschiedenen Lage der beiden Klassen in „demselben“ Wirtschaftsprozeß, grundverschieden sein müssen. Es ist klar, daß wir mit dieser Fragestellung — von einer anderen Seite — wieder an die Grundfrage des bürgerlichen Denkens, an das Ding-an-sich-Problem gerührt haben. Denn die Annahme, daß die Umwandlung des unmittelbar Gegebenen in wirklich erkannte (nicht nur unmittelbar bekannte) und *darum* wirklich objektive Wirklichkeit, also die

Wirkung der Vermittlungskategorie am Weltbild nur etwas „Subjektives“, nur eine „Bewertung“ der dabei „gleichbleibenden“ Wirklichkeit sei, heißt soviel, wie der objektiven Wirklichkeit wieder einen Ding-an-sich-Charakter zuzusprechen. Freilich behauptet jene Art von Erkenntnis, die diese „Wertung“ als bloß „Subjektives“, das Wesen der Tatsachen nicht Berührendes auffaßt, gerade zu der wirklichen Tatsächlichkeit vorzudringen. Ihre Selbsttäuschung liegt darin, daß sie sich zu der Bedingtheit ihres eigenen Standpunktes (und besonders zu dessen Bedingtheit durch das ihm zu grunde liegende gesellschaftliche Sein) unkritisch verhält. So sagt z. B. Rickert⁴⁴ — um diese Geschichtsauffassung in ihrer entwickeltesten und gedanklich durchgearbeitetsten Form zu nehmen — über den Historiker des „eigenen Kulturkreises“: „Bildet der Historiker seine Begriffe mit Rücksicht auf Werte der Gemeinschaft, der er selbst angehört, so wird die Objektivität seiner Darstellung ausschließlich von der Richtigkeit des Tatsachenmaterials abhängig sein, und die Frage, ob dieses oder jenes Ereignis der Vergangenheit wesentlich ist, gar nicht auftauchen. Er steht über jeder Willkür, wenn er z. B. die Entwicklung der Kunst auf die ästhetischen Kulturwerte, die Entwicklung eines Staates auf die politischen Kulturwerte bezieht und er bringt dabei eine Darstellung zustande, die, soweit sie sich des unhistorischen *Werturteils* enthält, für jeden gültig ist, der überhaupt ästhetische oder politische Kulturwerte als normativ allgemein für die Glieder seiner Gemeinschaft anerkennt.“ Mit den materiell unerkannten, bloß formell geltenden „Kulturwerten“ als Begründern der „wertbeziehenden“ Objektivität der Geschichte wird — scheinbar — die Subjektivität des urteilenden Historikers eliminiert, jedoch bloß um ihr als Maßstab der Objektivität, als Führer zur Objektivität die *Faktizität* der „für seine Gemeinschaft (d. h. für seine Klasse) geltenden Kulturwerte“ zuzuweisen. Die Willkür und die Subjektivität wird aus dem Stoffe der Einzeltatsachen und aus dem Urteil über diese in den Maßstab selbst, in die „geltenden Kulturwerte“ verschoben, über die ein Urteil, ja selbst die Untersuchung ihrer Gültigkeit *auf diesem Boden* unmöglich wird: die „Kulturwerte“ werden für den Historiker zum Ding an sich; eine strukturelle Entwicklung, deren Analogien wir im ersten Abschnitt in Ökonomie und

Jurisprudenz feststellen konnten. Noch wichtiger ist aber die andere Seite der Frage, daß der Ding-an-sich-Charakter des Form-Inhalt-Verhältnisses notwendigerweise das *Totalitätsproblem* aufrollt. Rickert⁴⁵ äußert sich auch hierüber mit dankenswerter Klarheit. Nachdem er für die Geschichtsphilosophie die methodische Notwendigkeit einer materiellen Wertlehre betont, führt er aus: „Ja, auch eine Universal- oder Weltgeschichte kann *einheitlich* nur mit Hilfe eines Systems von Kulturwerten geschrieben werden und setzt insofern eine materiale Geschichtsphilosophie voraus. Im übrigen ist jedoch für die Frage nach der wissenschaftlichen Objektivität rein empirischer historischer Darstellungen die Kenntnis eines Wertsystems irrelevant.“ Es fragt sich jedoch: ist der Gegensatz von geschichtlicher Einzeldarstellung und Universalgeschichte bloß die Frage des *Umfanges*, oder handelt es sich auch hier um eine Frage der *Methode*? Freilich würde die Geschichtswissenschaft nach dem Erkenntnisideal Rickerts auch im ersten Falle äußerst problematisch erscheinen. Denn die „Tatsachen“ der Geschichte müssen — aller „Wertbezeichnung“ zum Trotz — in einer kruden und unbegriffenen Faktizität verharren, da jede Möglichkeit sie wirklich zu begreifen, ihren wirklichen Sinn, ihre wirkliche Funktion im Geschichtsprozeß zu erkennen, durch den methodischen Verzicht auf eine Erkenntnis der Totalität *methodisch* unmöglich gemacht worden ist. Die Frage der Universalgeschichte ist aber — wie gezeigt wurde⁴⁶ — ein methodologisches Problem, das bei jeder Darstellung des kleinsten Abschnittes der Geschichte oder Ausschnittes aus der Geschichte notwendig auftaucht. Denn die Geschichte als Totalität (die Universalgeschichte) ist weder die bloß mechanische Summe der geschichtlichen Einzelereignisse noch eine den einzelnen Geschichtsereignissen gegenüber transzendentes Betrachtungsprinzip, das deshalb nur vermittels einer eigenen Disziplin, der Geschichtsphilosophie, zur Geltung kommen könnte. Die Totalität der Geschichte ist vielmehr selbst eine — wenn auch bis jetzt nicht bewußt gewordene und darum nicht erkannte — reale geschichtliche Macht, die sich von der Wirklichkeit (und darum von der Erkenntnis) der einzelnen geschichtlichen Tatsachen nicht ablösen läßt, ohne auch ihre Wirklichkeit, ihre Faktizität selbst aufzuheben. Sie ist der wirkliche, letzte Grund ihrer

Wirklichkeit, ihrer Faktizität, und darum ihrer wahren Erkennbarkeit auch als Einzeltatsachen. Wir haben im oben angeführten Aufsatz Sismondis Krisentheorie als Beispiel herangezogen, um zu zeigen, wie die mangelhafte Anwendung der Kategorie der Totalität die wirkliche Erkenntnis eines Einzelphänomens selbst bei richtiger Beobachtung all seiner Einzelheiten verhindert hat. Auch dort hat es sich gezeigt, daß die Einfügung in die Totalität (deren Voraussetzung die Annahme ist, daß die eigentliche geschichtliche Wirklichkeit eben das *Ganze* des Geschichtsprozesses ist) nicht nur unser Urteil über das einzelne Phänomen entscheidend ändert, sondern daß dadurch die gegenständliche Struktur, die inhaltliche Beschaffenheit *des Einzelphänomens* — als Einzelphänomen — eine grundlegende Änderung erfährt. Noch plastischer kommt der Gegensatz zwischen dieser, die einzelnen geschichtlichen Phänomene isolierenden Betrachtung zu dem Gesichtspunkt der Totalität zur Geltung, wenn wir etwa die bürgerlich-ökonomische Behandlung der Funktion der Maschine mit der von Marx⁴⁷ vergleichen: „Die von der kapitalistischen Anwendung der Maschinerie untrennbaren Widersprüche und Antagonismen existieren nicht, weil sie nicht aus der Maschinerie selbst erwachsen, sondern aus ihrer kapitalistischen Anwendung! Da also die Maschinerie an sich betrachtet die Arbeitszeit verkürzt, während sie kapitalistisch angewandt den Arbeitstag verlängert, an sich die Arbeit erleichtert, kapitalistisch angewandt ihre Intensität steigert, an sich ein Sieg des Menschen über die Naturkraft ist, kapitalistisch angewandt den Menschen durch die Naturkraft unterjocht, an sich den Reichtum des Produzenten vermehrt, kapitalistisch angewandt ihn verpaupert usw., erklärt der bürgerliche Ökonom einfach, das An sich betrachten der Maschinerie beweise haarscharf, daß alle jene handgreiflichen Widersprüche bloßer Schein der gemeinen Wirklichkeit, aber an sich, also auch in der Theorie gar nicht vorhanden sind.“

Lassen wir — für einen Augenblick — den klassenmäßig apologetischen Charakter der bürgerlich-ökonomischen Betrachtungsweise beiseite und betrachten wir den Gegensatz rein methodologisch. Dann zeigt es sich, daß die bürgerliche Betrachtungsweise, die die Maschine in ihrer isolierten Einzigartigkeit, in ihrer rein faktischen „Individualität“ betrachtet

(denn als Erscheinung des ökonomischen Entwicklungsprozesses ist *die* Maschine — nicht das einzelne Exemplar — ein historisches Individuum im Sinne Rickerts), ihre wirkliche Gegenständlichkeit dadurch entstellt, daß sie ihr ihre Funktion im kapitalistischen Produktionsprozeß als „ewigen“ Wesenkern, als unablässbaren Bestand ihrer „Individualität“ andichtet. Methodisch gesprochen macht diese Betrachtungsweise damit aus jedem behandelten geschichtlichen Gegenstand eine umwandelbare Monade, die von jeder Wechselwirkung mit den — ebenso aufgefaßten — anderen Monaden ausgeschlossen ist, an der jene Eigenschaften, die sie in ihrem unmittelbaren Dasein besitzt, als schlechthin unaufhebbare Wesenheiten anzuhaften scheinen. Sie bewahrt zwar damit eine individuelle Einzigartigkeit, diese ist aber doch nur die der kruden Faktizität, des Gerade-so-seins. Die „Wertbeziehung“ ändert an dieser Struktur gar nichts, denn sie macht nur eine *Auswahl* aus der unendlichen Menge solcher Faktizitäten möglich. So wie die Bezogenheit dieser individuell-historischen Monaden aufeinander eine ihnen äußerliche, eine ihre krude Faktizität bloß beschreibende ist, so bleibt ihre Beziehung auf das die Auswahl leitende Prinzip der Wertbeziehung auch rein faktisch: zufällig.

Dabei besteht — wie dies den wirklich bedeutenden Historikern des XIX. Jahrhunderts, wie z. B. Riegl, Dilthey, Dvofak, nicht entgehen konnte — das Wesen der Geschichte gerade in der Änderung jener *Strukturformen*, mittels welcher die Auseinandersetzung des Menschen mit seiner Umwelt jeweilig stattfindet, die die Gegenständlichkeit seines inneren wie äußeren Lebens bestimmen. Dies ist aber nur dann objektiv-real möglich (und kann dementsprechend nur dann adäquat begriffen werden), wenn die Individualität, die Einzigartigkeit einer Epoche, einer Gestalt usw. in der Eigenart dieser Strukturformen besteht, in ihnen und durch sie gefunden und aufgezeigt wird. Jedoch die unmittelbare Wirklichkeit kann weder für den sie erlebenden Menschen noch für den Historiker unmittelbar in diesen ihren wahren Strukturformen gegeben sein. Diese müssen erst gesucht und gefunden werden — und der Weg, der zu ihrem Auffinden führt, ist der Weg der Erkenntnis des geschichtlichen

Entwicklungsprozesses als Totalität. Es scheint auf den ersten Blick — und jeder, der in der Unmittelbarkeit stecken bleibt, kommt sein ganzes Leben lang über diesen „ersten Blick“ nicht hinaus —, als ob dieses Weitergehen eine rein gedankliche Bewegung, ein Abstraktionsprozeß wäre. Aber dieser Schein entsteht selbst ebenfalls aus den Denk- und Empfindungsgewohnheiten der bloßen Unmittelbarkeit, in der die unmittelbar gegebenen Dingformen der Gegenstände, ihr unmittelbares Dasein und Sosein als das Primäre, als das Reale, das Objektive, ihre „Beziehungen“ hingegen als etwas Sekundäres, bloß Subjektives erscheinen. Für diese Unmittelbarkeit muß sich dementsprechend jede wirkliche Veränderung als etwas Unbegreifliches darstellen. Das unleugbare Faktum des Verändertseins spiegelt sich für die Bewußtseinsformen der Unmittelbarkeit als Katastrophe, als plötzlicher, von außen kommender, Vermittlungen ausschließender jäher Wechsel.⁴⁸ Um den Wechsel überhaupt begreifen zu können, muß das Denken über die starre Abgeschlossenheit seiner Gegenstände gegeneinander hinausgehen, muß ihre Beziehungen zueinander, die Wechselwirkung dieser „Beziehungen“ und der „Dinge“ auf dieselbe Ebene der Wirklichkeit setzen. Je größer diese Entfernung von der bloßen Unmittelbarkeit ist, je weiter gespannt das Netz dieser „Beziehungen“, je restloser die „Dinge“ in das System dieser Beziehungen eingehen, desto mehr scheint der Wechsel seine Unbegreifbarkeit, sein katastrophentartiges Wesen abzulegen und damit begreifbar zu werden.

Jedoch nur in dem Falle, wenn dieses Hinausgehen über die Unmittelbarkeit in der Richtung auf erhöhte Konkretion der Gegenstände läuft, wenn das so erlangte Begriffssystem der Vermittlungen — um den glücklichen Ausdruck Lassalles über die Philosophie Hegels zu gebrauchen — die Totalität der Empirie ist. Die methodischen Grenzen der formal-rationellen, abstrakten Begriffssysteme haben wir bereits kennen gelernt. Hier kommt es nur darauf an, festzuhalten, daß durch sie *diese* Aufhebung der bloßen Faktizität der historischen Tatsachen eine methodische Unmöglichkeit ist (das kritische Bestreben Rickerts und der modernen Geschichtstheorie geht auch

hierauf aus, und *dieser* Nachweis ist ihnen auch gelungen). Was dabei erreicht werden kann, ist bestenfalls eine formelle Typologie der Erscheinungsformen von Geschichte und Gesellschaft, wobei die historischen Tatsachen als *Beispiele* herangezogen werden können, wobei also zwischen dem System des Begreifens und der zu begreifenden objektiven geschichtlichen Wirklichkeit ein gleicher, bloß zufälliger Zusammenhang bestehen bleibt. Mag dies in der naiven Form einer „Gesetze“ suchenden „Soziologie“ (Typus Comte-Spencer) geschehen, wobei die methodische Unlösbarkeit der Aufgabe in der Absurdität der Resultate zutage tritt, mag diese methodische Unmöglichkeit — kritisch — von Anfang an bewußt sein (Max Weber), so daß auf diese Weise eine Hilfswissenschaft der Geschichte zustande kommt, das Ergebnis bleibt das gleiche: das Problem der Faktizität wird wieder in die Geschichte zurückgeschoben und die Unmittelbarkeit der rein geschichtlichen Einstellung unaufgehoben stehen gelassen — gleichviel ob dies ein gewolltes oder ungewolltes Resultat dieser Bestrebungen ist.

Wir haben das Verhalten des Historikers im Sinne Rickerts (also den kritisch bewußtesten Typus der bürgerlichen Entwicklung) ein Steckenbleiben in der bloßen Unmittelbarkeit genannt. Dem scheint die offenkundige Tatsache, daß die geschichtliche Wirklichkeit selbst erst im Laufe eines komplizierten Vermittlungsprozesses erreicht, erkannt und dargestellt werden kann, zu widersprechen. Es darf indessen nicht vergessen werden, daß Unmittelbarkeit und Vermittlung selbst Momente eines dialektischen Prozesses sind, daß jede Stufe des Seins (und des begreifenden Verhaltens zu ihr) ihre Unmittelbarkeit hat, in dem Sinne der Phänomenologie,⁴⁹ wo wir dem unmittelbar gegebenen Objekte gegenüber „uns ebenso *unmittelbar* oder *aufnehmend* zu verhalten, also nichts an ihm, wie es sich darbietet, zu verändern“ haben. Das Hinausgehen über diese Unmittelbarkeit kann nur die Genesis, die „Erzeugung“ des Objektes sein. Dies setzt aber hier bereits voraus, daß jene Vermittlungsformen, in denen und durch die über die Unmittelbarkeit des Daseins der gegebenen Gegenstände hinausgegangen wird, *als strukturelle Aufbauprinzipien und reale Bewegungstendenzen der Gegenstände selbst aufgezeigt werden*, daß also:

gedankliche und geschichtliche Genesis — dem Prinzip nach — zusammenfallen. Wir haben den ideengeschichtlichen Gang verfolgt, der im Laufe der Entwicklung des bürgerlichen Denkens immer stärker auf das Auseinanderreißen dieser beiden Prinzipien gewirkt hat. Wir konnten feststellen, daß infolge dieser methodischen Zweiheit die Wirklichkeit in eine nicht rationalisierbare Menge von Faktizitäten auseinanderfällt, über die ein Netz von inhaltsentleerten, rein formellen „Gesetzen“ geworfen wurde. Und das „erkenntnistheoretische“ Hinausgehen über diese abstrakte Form der unmittelbaren Gegebenheit der Welt (und ihrer Denkbareit) verewigt diese Struktur, rechtfertigt sie — konsequenterweise — als notwendige „Bedingung der Möglichkeit“ dieser Welterfassung. Indem sie aber ihre „kritische“ Bewegung nicht in der Richtung einer wirklichen Erzeugung des Objekts — in diesem Falle: des denkenden Subjekts — zu vollziehen imstande ist, ja eine entgegengesetzte Richtung einschlägt, kehrt am Ende des „kritischen“ Zuendedenkens der Wirklichkeit *dieselbe Unmittelbarkeit, der der gewöhnliche Mensch der bürgerlichen Gesellschaft im Alltagsleben gegenüberstand, auf den Begriff gebracht, aber dennoch bloß unmittelbar wieder.*

Unmittelbarkeit und Vermittlung sind also nicht nur einander zugeordnete, einander gegenseitig ergänzende Verhaltensarten zu den Gegenständen der Wirklichkeit, sondern sie sind zugleich — dem dialektischen Wesen der Wirklichkeit und dem dialektischen Charakter unserer Bestrebungen, uns mit ihr auseinanderzusetzen, entsprechend — dialektisch relativierte Bestimmungen. D. h. jede Vermittlung muß notwendigerweise einen Standpunkt ergeben, wo die durch sie erzeugte Gegenständlichkeit die Form der Unmittelbarkeit aufnimmt. Dies ist nun der Fall des bürgerlichen Denkens zu dem — durch vielfache Vermittlungen klargemachten und durchleuchteten — gesellschaftlich-geschichtlichen Sein der bürgerlichen Gesellschaft. Indem es hier unfähig wird, weitere Vermittlungen aufzufinden, das Sein und das Entstehen der bürgerlichen Gesellschaft als Produkt desselben Subjekts, das die begriffene Totalität der Erkenntnis „erzeugt“ hat, zu begreifen, wird *sein letzter und für das Ganze des Denkens entscheidender Standpunkt der der bloßen Unmittelbarkeit.* Denn „das Vermittelnde

müsste“ nach Hegels⁵⁰ Worten „das sein, worin beide Seiten eins wären, das Bewußtsein also das eine Moment im andern erkannte, seinen Zweck und Tun in dem Schicksale, und sein Schicksal in seinem Zweck und Tun, *sein eigenes Wesen in dieser Notwendigkeit*“.

Unsere bisherigen Ausführungen haben hoffentlich hinlänglich klar gezeigt, daß dem bürgerlichen Denken gerade hier, gerade diese Vermittlung gefehlt hat und fehlen mußte, ökonomisch ist dies von Marx⁵¹ an unzähligen Stellen nachgewiesen worden, und die falschen Vorstellungen, die die bürgerliche Ökonomie über den ökonomischen Prozeß des Kapitalismus hat, ausdrücklich auf den Mangel an Vermittlung, auf die methodische Vermeidung der Vermittlungskategorien, auf das unmittelbare Hinnehmen von abgeleiteten Gegenständlichkeitsformen, auf das Steckenbleiben auf der Stufe der — bloß unmittelbaren — Vorstellung zurückgeführt. Wir konnten im zweiten Abschnitt auf die gedanklichen Folgerungen, die aus der Beschaffenheit der bürgerlichen Gesellschaft und aus den methodischen Schranken ihres Denkens entstehen, nachdrücklichst hinweisen und wir haben die Antinomien (Subjekt-Objekt, Freiheit-Notwendigkeit, Individuum-Gesellschaft, Form-Inhalt usw.) aufgezeigt, bei denen das Denken dabei ankommen mußte. Jetzt kommt es nur darauf an, einzusehen, daß das bürgerliche Denken — obwohl es erst auf dem Wege der größten denkerischen Anstrengungen zu diesen Antinomien gelangt — die Seinsgrundlage, aus der diese Antinomien entspringen, dennoch als selbstverständliche, als schlechthin hinzunehmende Faktizität akzeptiert: sich zu ihr unmittelbar verhält. So sagt z. B. Simmel⁵² gerade über die ideologische Bewußtseinsstruktur der Verdinglichung: „Und deshalb mögen diese Gegenrichtungen, da sie nun einmal eingeschlagen sind, auch einem Ideal absolut reinlicher Scheidung zustreben: indem aller Sachgehalt des Lebens immer sachlicher und unpersönlicher wird, damit der nicht zu verdinglichende Rest desselben um so persönlicher, ein um so unbestreitbareres Eigen des Ich werde.“ Damit wird aber gerade daraus, was durch die Vermittlung abgeleitet und verstanden werden sollte, das hingenommene, ja als Wert verklärte Prinzip der Erklärung aller Phänomene: die unerklärte

und unerklärbare Faktizität des Daseins und Soseins der bürgerlichen Gesellschaft erhält den Charakter eines ewigen Naturgesetzes oder eines zeitlos geltenden Kulturwertes.

Dies ist aber zugleich die Selbstaufhebung der Geschichte. „Somit hat es eine Geschichte gegeben,“ sagt Marx⁵³ über die bürgerliche Ökonomie, „aber es gibt keine mehr“. Und wenn diese Antinomie auch in späteren Zeiten immer verfeinere Formen annimmt, ja sogar als Historismus, als historischer Relativismus auftritt, so ändert dies an dem Grundproblem selbst, an der Aufhebung der Geschichte gar nichts. Am krassesten tritt uns dieses ungeschichtliche, antigeschichtliche Wesen des bürgerlichen Denkens entgegen, wenn wir *das Problem der Gegenwart als geschichtliches Problem* betrachten. Es ist unnötig, hier Beispiele anzuführen. Die vollkommene Unfähigkeit aller bürgerlichen Denker und Historiker, weltgeschichtliche Ereignisse der Gegenwart als Weltgeschichte zu begreifen, muß jeder nüchtern urteilende Mensch seit Weltkrieg und Weltrevolution in grauenhafter Erinnerung bewahren. Und dieses vollständige Versagen, das sonst verdienstvolle Historiker und scharfsinnige Denker auf das mitleid- oder verachtungserregende geistige Niveau der schlechtesten Provinz-Journalistik gebracht hat, kann nicht einfach und in allen Fällen bloß aus äußeren Gründen (Zensur, Anpassung an die „nationalen“ Klasseninteressen usw.) erklärt werden, sondern dieses Versagen hat auch seinen methodischen Grund darin, daß das kontemplativ-unmittelbare Verhalten zwischen Subjekt und Objekt der Erkenntnis eben jenen, von Fichte beschriebenen „finsternen und leeren“ irrationalen Zwischenraum schafft, dessen Finsternis und Leere, die bei der Erkenntnis der Vergangenheit ebenfalls vorhanden, jedoch durch die raumzeitliche und die geschichtlich-vermittelte Entfernung verborgen gewesen sind, hier unverhüllt zutage treten müssen. Ein schönes Gleichnis Ernst Blochs kann diese methodische Schranke vielleicht klarer als eine ausführliche Analyse, zu der hier sowieso keine Möglichkeit vorhanden ist, beleuchten. Wenn die Natur zur Landschaft wird — im Gegensatz zu dem unbewußten In-der-Natur-Leben des Bauers etwa —, so hat die künstlerische Unmittelbarkeit des Landschaftserlebnisses, das selbstredend durch viele Vermittlungen hindurchgegangen

ist, um diese Unmittelbarkeit zu erreichen, eine, hier räumliche Distanz zwischen Betrachter und Landschaft zur Voraussetzung. Der Betrachter steht außerhalb der Landschaft, sonst kann die Natur für ihn unmöglich zur Landschaft werden. Würde er ohne über diese ästhetisch-kontemplative Unmittelbarkeit hinausgehen, sich selbst und die ihn räumlich unmittelbar umgebende Natur ebenfalls in die „Natur als Landschaft“ einzubeziehen versuchen, so würde es sofort klar werden, daß die Landschaft erst in einer bestimmten, freilich jeweilig verschiedenen Distanz vom Betrachter Landschaft zu werden *beginnt*, daß er nur als räumlich getrennter Beobachter die Landschaftsbeziehung zur Natur haben kann. Dies soll freilich hier nur als die Sachlage methodisch erleuchtendes Beispiel gelten, denn die Landschaftsbeziehung findet ihren angemessenen und unproblematischen Ausdruck in der Kunst, obwohl dennoch nicht vergessen werden darf, daß sich auch in der Kunst dieselbe unaufhebbare Distanz zwischen Subjekt und Gegenstand auf tut, die uns überall im modernen Leben begegnet ist, und daß die Kunst nur die Gestaltung, nicht aber die reale Auflösung dieser Problematik bedeuten kann. In der Geschichte aber, sobald sie in die Gegenwart gedrängt wird — und das ist unvermeidlich, da wir ja letzten Endes, um die Gegenwart wirklich zu verstehen, an der Geschichte interessiert sind —, tritt dieser nach Blochs Worten „schädliche Raum“ kraß zutage, Denn es zeigt sich, daß beide Extreme, in die sich die Unfähigkeit des bürgerlich-kontemplativen Verhaltens, die Geschichte zu begreifen, polarisiert: die „großen Individuen“ als selbstherrliche Schöpfer der Geschichte und die „Naturgesetze“ des geschichtlichen Milieus vor dem Sinngebung fordernden Wesen des radikal Neuen, der Gegenwart — gleichviel ob getrennt oder vereinigt — in gleicher Ohnmacht dastehen.⁵⁴ Die innere Vollendung des Kunstwerks kann den sich hier auftuenden Abgrund verdecken, indem seine vollendete Unmittelbarkeit keine Frage nach der vom kontemplativen Standpunkt nicht mehr möglichen Vermittlung aufkommen läßt. Die Gegenwart als Problem der Geschichte, als praktisch unabweisbares Problem fordert aber gebieterisch nach dieser Vermittlung. Sie muß versucht werden. In diesen Versuchen enthüllt sich aber, was Hegel im Anschluß an die angeführte Bestimmung der Vermittlung

über eine Stufe des Selbstbewußtseins sagt: „Das Bewußtsein ist sich daher durch seine Erfahrung, worin ihm seine Wahrheit werden sollte, vielmehr ein Rätsel geworden, die Folgen seiner Taten sind ihm nicht seine Taten selbst; was ihm widerfährt, ist für es nicht die Erfahrung dessen, was es *an sich* ist; der Übergang nicht eine bloße Formänderung desselben Inhalts und Wesens, einmal vorgestellt als Inhalt und Wesen des Bewußtseins, das andere Mal als Gegenstand oder *angeschautes* Wesen seiner selbst. Die *abstrakte Notwendigkeit* gilt also für die nur negative, unbegriffene *Macht der Allgemeinheit*, an welcher die Individualität zerschmettert wird.“

2.

Die Geschichtserkenntnis des Proletariats setzt mit der Erkenntnis der Gegenwart, mit der Selbsterkenntnis der eigenen gesellschaftlichen Lage, mit dem Aufzeigen ihrer Notwendigkeit (im Sinne der Genesis) ein. Daß Genesis und Geschichte zusammenfallen oder genauer gesagt, bloß Momente desselben Prozesses sind, ist nur dann möglich, wenn einerseits sämtliche Kategorien, in denen sich das menschliche Dasein aufbaut, als Bestimmungen dieses Daseins selbst (und nicht bloß seiner Begreifbarkeit) erscheinen, andererseits wenn ihre Abfolge, ihr Zusammenhang und ihre Verknüpfung sich als Momente des historischen Prozesses selbst, als strukturelle Charakteristika der Gegenwart zeigen. Abfolge und innerer Zusammenhang der Kategorien bilden also weder eine rein logische Reihe, noch ordnen sie sich nach der rein historischen Faktizität. „Vielmehr ist ihre Reihenfolge bestimmt durch die Beziehung, die sie in der modernen bürgerlichen Gesellschaft aufeinander haben und die gerade die umgekehrte von dem ist, was als ihre naturgemäße erscheint oder der Reihe der historischen Entwicklung entspricht.“⁵⁵ Dies setzt nun wiederum voraus, daß sich an der Welt, die dem Menschen in Theorie und Praxis gegenübersteht, sich eine Gegenständlichkeit aufweisen läßt, die — richtig zu Ende gedacht und begriffen — nirgends in einer der früher aufgezeigten Formen ähnlichen bloßen Unmittelbarkeit stecken bleiben muß; die dementsprechend als durchlaufendes, zwischen Vergangenheit und Zukunft vermittelndes Moment erfaßt

werden kann und sich auf diese Weise in allen ihren kategoriellen Beziehungen als Produkt des Menschen, als Produkt der gesellschaftlichen Entwicklung erweisen läßt. Mit dieser Fragestellung ist aber die Frage nach der „ökonomischen Struktur“ der Gesellschaft aufgeworfen. Denn wie Marx⁵⁶ in seiner Polemik gegen das falsche Auseinanderreißen von Prinzip (d. h. Kategorie) und Geschichte bei dem Pseudohegelianer und Vulgärkantianer Proudhon ausführt, wenn hier die Frage aufgeworfen wird: „warum dieses Prinzip sich gerade im 11. oder im 18. Jahrhundert und nicht in irgendeinem andern offenbart hat, so sieht man sich notwendigerweise gezwungen, im Einzelnen zu untersuchen, welches die Menschen des 11. und die des 18. Jahrhunderts waren, welches ihre jedesmaligen Bedürfnisse, ihre Produktivkräfte, ihre Produktionsweise, die Rohstoffe ihrer Produktion, welches endlich die Beziehungen von Mensch zu Mensch waren, die aus allen diesen Existenzbedingungen hervorgingen. Alle diese Fragen ergründen heißt das nicht, die wirkliche, profane Geschichte der Menschen eines jeden Jahrhunderts erforschen, diese Menschen darstellen, wie sie in Einem Verfasser und Schausteller ihres eigenen Dramas waren? Aber von dem Augenblick an, wo man die Menschen als Schausteller und Verfasser ihrer eigenen Geschichte hinstellt, ist man auf einem Umwege zum wirklichen Ausgangspunkt zurückgekehrt, weil man die ewigen Prinzipien fallen gelassen hat, von denen man ausging.“

Es wäre aber ein Irrtum zu glauben — und dieser Irrtum ist der methodische Ausgangspunkt eines jeden Vulgärmarxismus —, daß dieser Standpunkt nun ein einfaches Hinnehmen der unmittelbar gegebenen (d. h. der empirischen) gesellschaftlichen Struktur bedeutet. U. z. besagt das nunmehr gemeinte Nicht-Hinnehmen der Empirie, dieses Hinausgehen über ihre bloße Unmittelbarkeit keineswegs eine einfache Unzufriedenheit mit dieser Empirie, einen einfachen — abstrakten — Willen, sie zu verändern. Ein solcher Wille, eine solche Bewertung der Empirie würde in der Tat rein subjektiv bleiben: ein „Werturteil“, ein Wunsch, eine Utopie. Aber auch indem der Wille zur Utopie die philosophisch objektiviertere und abgeklärtere Form des Sollens annimmt, geht er keineswegs über das Hinnehmen der Empirie und damit

zugleich über den, allerdings philosophisch verfeinerten bloßen Subjektivismus der Veränderungstendenz hinaus. Denn das Sollen setzt gerade in seiner klassischen und reinen Form, die es in der kantischen Philosophie erhalten hat, ein Sein voraus, auf das die Kategorie des Sollens prinzipiell *unanwendbar* ist. Gerade dadurch also, daß die Intention des Subjekts, sein empirisch gegebenes Dasein nicht einfach hinzunehmen, die Form des Sollens annimmt, erhält die unmittelbar gegebene Form der Empirie eine philosophische Bestätigung und Weihe; sie wird philosophisch verewigt. „Es kann“, sagt Kant,⁵⁷ „aus dem Begriff der Freiheit in den Erscheinungen nichts erklärt werden, sondern hier muß immer Naturmechanismus den Leitfaden ausmachen.“ Es bleibt damit für jede Theorie des Sollens das Dilemma übrig: entweder das — sinnlose — Dasein der Empirie, deren Sinnlosigkeit die methodische Voraussetzung des Sollens ist, da in einem sinnvollen Sein das Problem des Sollens gar nicht auftauchen könnte, unverändert stehen zu lassen und damit dem Sollen einen bloß subjektiven Charakter zu geben, oder sie muß ein (sowohl dem Sein wie dem Sollen) transzendentes Prinzip annehmen, um ein reales Einwirken des Sollens auf das Sein erklären zu können. Denn die beliebte, bereits von Kant angeregte Lösung im Sinne eines unendlichen Progresses verhüllt bloß die Unlösbarkeit dieses Problems. Es kommt ja — philosophisch — nicht darauf an, die Zeitdauer zu bestimmen, die das Sollen dazu braucht, um das Sein umzugestalten, sondern es müssen jene Prinzipien aufgezeigt werden, vermittelt welcher das Sollen *überhaupt imstande* ist, auf das Sein einzuwirken. Gerade dies ist aber durch die Fixierung des Naturmechanismus als unveränderlicher Form des Seins, durch die streng zweiheitliche Abgrenzung des Sollens vom Sein, durch die auf diesem Standpunkt unauflösbare Starrheit, die Sollen und Sein in diesem Gegenüberstehen besitzen, methodisch unmöglich gemacht worden. Eine methodische Unmöglichkeit kann aber niemals, zuerst infinitesimal verkleinert und dann auf einen unendlichen Prozeß verteilt, plötzlich als Realität wieder zum Vorschein kommen.

Es ist jedoch durchaus nicht zufällig, daß das bürgerliche Denken als Ausweg aus dem Widerspruch, den die Gegebenheit der

Geschichte ihm entgegenstellt, den unendlichen Prozeß gefunden hat. Denn nach Hegel⁵⁸ tritt dieser Prozeß „allenthalben ein, wo *relative* Bestimmungen bis zu ihrer Entgegensetzung getrieben sind, so daß sie in untrennbarer Einheit sind, und doch jeder gegen die andere ein selbständiges Dasein zugeschrieben wird. Dieser Prozeß ist daher der *Widerspruch*, der nicht aufgelöst ist, sondern immer nur als *vorhanden* ausgesprochen wird.“ Und es ist ebenfalls von Hegel nachgewiesen worden, daß die methodische Operation, die die logische Voraussetzung des unendlichen Progresses bildet, daraus besteht, daß die Elemente dieses Prozesses, die qualitativ unvergleichbar sind und qualitativ unvergleichbar bleiben, in eine rein quantitative Beziehung zueinander gebracht werden, wobei jedoch „jedes sogleich als gegen diese Veränderung gleichgültig gesetzt“ wird.⁵⁹ Es kehrt damit die alte Ding-an-sich-Antinomie in neuer Gestalt wieder: einerseits bewahren Sein und Sollen ihre starre, unüberbrückbare Gegensätzlichkeit, andererseits wird durch diese bloß scheinbare, äußerliche, ihre Irrationalität und Faktizität unberührt lassende Verbindung zwischen ihnen ein Milieu des scheinbaren Werdens geschaffen, wobei das wirkliche Thema der Geschichte, das Entstehen und Vergehen erst recht in der Nacht der Unverständlichkeit versinkt. Denn bei der Reduzierung auf Quantitäten, die nicht nur zwischen den Grundelementen des Prozesses, sondern zwischen seinen einzelnen Stadien vollzogen werden muß, wird übersehen, daß dabei allerdings der Schein einer Allmählichkeit des Überganges entsteht. „Aber die Allmählichkeit betrifft bloß das Äußerliche der Veränderung, nicht das Qualitative derselben; das vorhergehende quantitative Verhältnis, das dem folgenden unendlich nahe ist, ist noch ein anderes qualitatives Dasein . . . Man sucht sich gern durch die Allmählichkeit des Übergangs eine Veränderung *begreiflich* zu machen; aber vielmehr ist die Allmählichkeit gerade die bloß gleichgültige Änderung, das Gegenteil der qualitativen. In der Allmählichkeit ist vielmehr der Zusammenhang der beiden Realitäten — sie werden als Zustände oder als selbständige Dinge genommen — aufgehoben; es ist gesetzt, daß . . . eine der andern schlechthin äußerlich ist; hiermit wird gerade das, was zum *Begreifen* nötig ist, wenn auch noch so

wenig dazu erfordert wird, entfernt ... Es wird damit das Entstehen und Vergehen überhaupt aufgehoben, oder das *Ansich*, das Innere, in welchem etwas vor seinem Dasein ist, in eine *Kleinheit des äußerlichen Daseins* verwandelt, und der wesentliche oder der Begriffsunterschied in einen äußerlichen bloßen Größenunterschied.⁶⁰

Das Hinausgehen über die Unmittelbarkeit der Empirie und ihren ebenso bloß unmittelbaren rationalistischen Spiegelungen darf sich also zu keinem Versuch, über die Immanenz des (gesellschaftlichen) Seins hinauszugehen, steigern, wenn dieses falsche Transzendieren nicht die Unmittelbarkeit der Empirie mit allen ihren unlösbaren Fragen in einer philosophisch sublimierten Weise noch einmal fixieren und verewigen soll. Das Hinausgehen über die Empirie kann im Gegenteil nur soviel bedeuten, daß die Gegenstände der Empirie selbst als Momente der Totalität, d. h. als Momente der sich geschichtlich umwälzenden Gesamtgesellschaft erfaßt und verstanden werden. Die Kategorie der Vermittlung als methodischer Hebel zur Überwindung der bloßen Unmittelbarkeit der Empirie ist also nichts von außen (subjektiv) in die Gegenstände Hineingetragenes, ist kein Werturteil oder Sollen, das ihrem Sein gegenübersteht, *sondern ist das Offenbarwerden ihrer eigentlichen, objektiven, gegenständlichen Struktur selbst*. Diese kann aber erst infolge des Aufgebens der falschen Einstellung des bürgerlichen Denkens an den Gegenständen zum Vorschein kommen und ins Bewußtsein gehoben werden. Denn die Vermittlung wäre unmöglich, wenn nicht bereits das empirische Dasein der Gegenstände selbst ein vermitteltes wäre, das nur darum und insofern den Schein der Unmittelbarkeit erhält, als einerseits das Bewußtsein der Vermittlung fehlt, andererseits die Gegenstände (eben deshalb) aus dem Komplex ihrer wirklichen Bestimmungen gerissen und in eine künstliche Isolation gebracht worden sind.⁶¹

Dabei darf aber nicht vergessen werden, daß dieser Prozeß der Isolierung der Gegenstände ebenfalls nichts Zufälliges oder Willkürliches ist. Wenn die richtige Erkenntnis die falschen Trennungen der Gegenstände (und ihre noch falschere Verknüpfung, vermittelt abstrakter Reflexionsbestimmungen) aufhebt, so bedeutet diese Korrektur viel mehr als ein

bloßes Richtigstellen einer falschen oder unzulänglichen wissenschaftlichen Methode, als den Ersatz einer Hypothese durch eine besser funktionierende. Es gehört vielmehr gerade so zum sozialen Wesen der Gegenwart, daß ihre gegenständliche Form auf diese Weise gedanklich verarbeitet wird, wie der gegenständliche Ausgangspunkt dieser Verarbeitungen selbst. Wenn also der Standpunkt des Proletariats dem der bürgerlichen Klasse gegenübergestellt wird, so fordert das proletarische Denken keineswegs eine *tabula rasa*, ein „voraussetzungsloses“ Neuanfangen für das Begreifen der Wirklichkeit, wie dies das bürgerliche Denken den feudalen Formen des Mittelalters gegenüber — wenigstens der Grundtendenz nach — getan hat. Gerade weil sein praktisches Ziel eine *grundlegende* Umwälzung der Gesamtgesellschaft ist, faßt es die bürgerliche Gesellschaft, zusammen mit ihren gedanklichen, künstlerischen usw. Bearbeitungen, als *Ausgangspunkt* der Methode auf. Die methodologische Funktion der Vermittlungskategorien besteht darin, daß durch ihre Hilfe jene immanenten Bedeutungen, die den Gegenständen der bürgerlichen Gesellschaft notwendig zukommen, die aber ihrer unmittelbaren Erscheinung in der bürgerlichen Gesellschaft und dementsprechend ihren gedanklichen Spiegelungen im bürgerlichen Denken ebenso notwendig fehlen, objektiv wirksam werden und darum ins Bewußtsein des Proletariats gehoben werden können. D. h. es ist gerade so wenig ein Zufall wie ein rein theoretisch-wissenschaftliches Problem, daß das Bürgertum theoretisch in der Unmittelbarkeit stecken bleibt, während das Proletariat darüber hinausgeht. In dem Unterschied dieser beiden theoretischen Einstellungen drückt sich vielmehr die Verschiedenheit des gesellschaftlichen Seins beider Klassen aus. Freilich ist die Erkenntnis, die sich vom Standpunkt des Proletariats ergibt, die objektiv wissenschaftlich höhere; liegt doch in ihr methodisch die Auflösung jener Probleme, um die die größten Denker der bürgerlichen Epoche vergeblich gerungen haben, sachlich die adäquate geschichtliche Erkenntnis des Kapitalismus, die für das bürgerliche Denken unerreichbar bleiben muß. Jedoch diese objektive Abstufung an Erkenntniswert der Methoden erweist sich einerseits wiederum als gesellschaftlich-geschichtliches Problem, als notwendige Folge der von den beiden

Klassen repräsentierten Typen der Gesellschaft und ihrer geschichtlichen Abfolge, so daß demzufolge das „Falsche“, das „Einseitige“ der bürgerlichen Geschichtsauffassung als notwendiges Moment in dem methodischen Aufbau der gesellschaftlichen Erkenntnis erscheint.⁶² Andererseits erweist es sich, daß jede Methode notwendig mit dem Sein der betreffenden Klasse verbunden ist. Für die Bourgeoisie steigt ihre Methode unmittelbar aus ihrem gesellschaftlichen Sein empor und darum haftet die bloße Unmittelbarkeit als äußerliche aber eben deshalb unüberwindliche Schranke ihrem Denken an. Dagegen gilt es für das Proletariat, diese Schranke der Unmittelbarkeit *am Ausgangspunkt*, im Moment der Einnahme seines Standpunktes innerlich zu überwinden. Und da die dialektische Methode ihre eigenen wesentlichen Momente stets neu produziert und reproduziert, da ihr Wesen das Leugnen einer geradlinigen, glatten Gedankenentwicklung ist, stellt sich dieses Problem des Ausgangspunktes dem Proletariate bei jedem Schritt sowohl der gedanklichen Erfassung der Wirklichkeit wie bei jedem praktisch-geschichtlichen Schritt *erneut* gegenüber. Für das Proletariat ist die Unmittelbarkeitsschranke eine innerliche Schranke geworden. Es hat sich damit dieses Problem klar gestellt; mit einem solchen Stellen der Frage ist aber bereits der Weg und die Möglichkeit zur Antwort gegeben.⁶³

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

Alltagsleben mit den abstrakten Reflexionskategorien der Quantifizierung, des unendlichen Progresses usw. verdeckt, um dann in den Momenten des Umschlags unvermittelte Katastrophen zu erleben. Dies beruht — wie gezeigt wurde — darauf, daß für die Bourgeoisie Subjekt und Objekt des Geschichtsprozesses und des gesellschaftlichen Seins stets in gedoppelter Gestalt erscheinen: bewußtseinsmäßig steht das einzelne Individuum als erkennendes Subjekt der ungeheuren und nur in kleinen Ausschnitten erfaßbaren objektiven Notwendigkeit des gesellschaftlichen Geschehens gegenüber, während in der Realität gerade das bewußte Tun und Lassen des Individuums auf die Objektseite eines Prozesses gelangt, dessen Subjekt (die Klasse) nicht zur Bewußtheit erweckt werden kann, das dem Bewußtsein des — scheinbaren — Subjekts, des Individuums stets transzendent bleiben muß. Subjekt und Objekt des Gesellschaftsprozesses stehen also hier bereits im Verhältnis der dialektischen Wechselwirkung. Indem sie aber stets starr gedoppelt und einander äußerlich erscheinen, bleibt diese Dialektik unbewußt, und die Gegenstände bewahren ihren zweiheitlichen und deshalb starren Charakter. Diese Starrheit kann sich nur katastrophal lösen, um dann sogleich einer ebenso starren Struktur den Platz abzutreten. Diese unbewußte und darum prinzipiell unbeherrschbare Dialektik „bricht hervor in dem Geständnis naiver Verwunderung, wenn bald als gesellschaftliches Verhältnis erscheint, was sie eben plump als Ding festzuhalten meinten, und dann wieder als Ding sie neckt, was sie kaum als gesellschaftliches Verhältnis fixiert hatten“.⁶⁴

Für das Proletariat gibt es diese gedoppelte Gestalt seines gesellschaftlichen Seins nicht. Es erscheint vorerst als reines und bloßes *Objekt* des gesellschaftlichen Geschehens. In allen Momenten des Alltagslebens, in denen der einzelne Arbeiter sich selbst als Subjekt seines eigenen Lebens vorzukommen scheint, zerreißt ihm die Unmittelbarkeit seines Daseins diese Illusion. Sie herrscht ihm die Erkenntnis auf, daß seine elementarsten Bedürfnisbefriedigungen, „die individuelle Konsumtion des Arbeiters ein Moment der Produktion und Reproduktion des Kapitals bleibt, ob sie innerhalb oder außerhalb der Werkstatt, Fabrik usw., innerhalb oder außerhalb des

Arbeitsprozesses vorgeht, ganz wie die Reinigung der Maschine, ob sie während des Arbeitsprozesses oder bestimmter Pausen desselben geschieht“.⁶⁵ Die Quantifizierung der Gegenstände, ihr Bestimmtheitsein von abstrakten Reflexionskategorien kommt im Leben des Arbeiters unmittelbar als ein Abstraktionsprozeß zum Vorschein, der an ihm selbst vollzogen wird, der seine Arbeitskraft von ihm abtrennt und ihn dazu nötigt, diese als eine ihm gehörende Ware zu verkaufen. Und indem er diese seine einzige Ware verkauft, fügt er sie (und da seine Ware von seiner physischen Person unabtrennbar ist: sich selbst) in einen mechanisch-rationell gemachten Teilprozeß ein, den er unmittelbar fertig, abgeschlossen und auch ohne ihn funktionierend vorfindet, worin er als eine rein auf abstrakte Quantität reduzierte Nummer, als ein mechanisiertes und rationalisiertes Detailwerkzeug eingefügt ist.

Damit ist für den Arbeiter der verdinglichte Charakter der unmittelbaren Erscheinungsweise der kapitalistischen Gesellschaft auf die äußerste Spitze getrieben. Es ist richtig: auch für den Kapitalisten ist diese Verdoppelung der Persönlichkeit, dieses Zerreißen des Menschen in ein Element der Warenbewegung und in einen (objektiv-ohnmächtigen) Zuschauer dieser Bewegung vorhanden.⁶⁶ Sie nimmt aber für sein Bewußtsein notwendig die Form einer — freilich objektiv scheinbaren — Tätigkeit, einer Auswirkung seines Subjekts auf. Dieser Schein verdeckt für ihn den wahren Tatbestand, während für den Arbeiter, dem dieser innere Spielraum einer Scheintätigkeit verwehrt ist, das Zerrissensein seines Subjekts, die brutale Form seiner — der Tendenz nach — schrankenlosen Versklavung bewahrt. Er ist deshalb gezwungen, sein Zurware-werden, sein Auf-reine-Quantität-Reduziertsein als Objekt des Prozesses zu erleiden.

Gerade dadurch wird er aber über die Unmittelbarkeit dieses Zustandes hinausgetrieben. Denn „die Zeit ist“⁴¹, sagt Marx,⁶⁷ „der Raum der menschlichen Entwicklung“. Die quantitativen Unterschiede der Ausbeutung, die für den Kapitalisten die unmittelbare Form von quantitativen Bestimmungen der Objekte seiner Kalkulation haben, müssen für den Arbeiter als die entscheidenden, qualitativen Kategorien seiner ganzen physischen, geistigen,

moralischen usw. Existenz erscheinen. Das Umschlagen der Quantität in Qualität ist nicht nur, wie es in der Hegelschen Naturphilosophie und ihr folgend im „Anti-Dühring“ von Engels dargestellt wird, ein bestimmtes Moment des dialektischen Entwicklungsprozesses. Sondern darüber hinaus, wie wir es an der Hand der Logik Hegels soeben ausgeführt haben, das Hervortreten der echten Gegenstandsform des Seins, das Zerreißen jener verwirrenden Reflexionsbestimmungen, die die echte Gegenständlichkeit auf der Stufe eines bloß unmittelbaren, unbeteiligten, kontemplativen Verhaltens entstellt haben. Gerade im Problem der Arbeitszeit tritt es kraß zu Tage, daß die Quantifizierung eine verdinglichende und verdinglichte Hülle ist, die sich über das wahre Wesen der Objekte verbreitet, die nur insofern überhaupt als objektive Form der Gegenständlichkeit gelten kann, als das Subjekt, das zu dem Gegenstand in kontemplativer oder (scheinbar) praktischer Beziehung steht, an dem Wesen des Gegenstandes nicht interessiert ist. Wenn Engels⁶⁸ den Übergang des Wassers aus dem flüssigen in den erstarrten bzw. in den luftförmigen Zustand als Beispiel für das Umschlagen der Quantität in Qualität anführt, so ist das Beispiel richtig in bezug auf diese Übergangspunkte. Es wird aber bei dieser Einstellung vernachlässigt, daß auch jene Übergänge, die hier als rein quantitative erscheinen, sofort einen qualitativen Charakter annehmen, wenn der Gesichtspunkt geändert wird. (Man denke, um ein recht triviales Beispiel zu geben, an die Trinkbarkeit des Wassers, wo ebenfalls „quantitative“ Veränderungen an einem Punkt einen qualitativen Charakter annehmen usw.) Noch deutlicher wird aber diese Lage, wenn wir das von Engels angeführte Beispiel aus dem „Kapital“ methodisch betrachten. Es handelt sich da um die quantitative Größe, die auf einer bestimmten Stufe der Produktion nötig ist, damit eine Wertsomme sich in Kapital verwandeln könne; an dieser Grenze, sagt Marx,⁶⁹ schlägt die Quantität in Qualität um. Wenn wir nun diese beiden Reihen von möglichen quantitativen Veränderungen und ihrem Umschlagen in Qualität (das Wachsen oder Abnehmen dieser Wertsomme und die Steigerung oder Senkung der Arbeitszeit) vergleichen, so ist es klar, daß es sich im ersten Fall tatsächlich bloß um eine — nach Hegels Wort — „Knotenlinie der

Maßverhältnisse“ handelt, während im zweiten Fall *jede* Veränderung ihrem inneren Wesen nach eine qualitative ist, deren quantitative Erscheinungsform dem Arbeiter zwar von seiner gesellschaftlichen Umwelt aufgezwungen wird, deren Wesen jedoch für ihn gerade in ihrer qualitativen Beschaffenheit besteht. Die doppelte Erscheinungsform kommt offenbar daher, daß für den Arbeiter die Arbeitszeit nicht nur die Objektform seiner verkauften Ware, der Arbeitskraft ist (als diese Form ist das Problem auch für ihn ein Austauschen von Äquivalenten, also ein quantitatives Verhältnis), sondern zugleich die bestimmende Existenzform seines Daseins als Subjekt, als Mensch.

Damit ist aber die Unmittelbarkeit und ihre methodische Folge: das starre Gegenüberstehen von Subjekt und Objekt noch keineswegs gänzlich überwunden. Das Problem der Arbeitszeit zeigt zwar — gerade weil dabei die Verdinglichung ihren Höhepunkt erreicht — die Tendenz auf, die das proletarische Denken über diese Unmittelbarkeit notwendig hinaustreibt. Denn einerseits ist der Arbeiter in seinem gesellschaftlichen Sein unmittelbar *vollständig* auf die Seite des Objekts gestellt: er erscheint sich unmittelbar als Gegenstand und nicht als Akteur des gesellschaftlichen Arbeitsprozesses. Andererseits ist aber diese Objektrolle schon an sich nicht mehr rein unmittelbar. D. h. die Verwandlung des Arbeiters in ein bloßes Objekt des Produktionsprozesses wird durch die Art der kapitalistischen Produktion (im Gegensatz zu Sklaverei und Hörigkeit), dadurch, daß der Arbeiter seine Arbeitskraft seiner Gesamtpersönlichkeit gegenüber zu objektivieren und sie als ihm gehörige Ware zu verkaufen gezwungen ist, zwar objektiv zustande gebracht. Durch die Spaltung jedoch, die gerade hier zwischen Objektivität und Subjektivität in dem sich als Ware objektivierenden Menschen entsteht, wird diese Lage zugleich des Bewußtwerdens fähig gemacht. In früheren, naturwüchsigeren gesellschaftlichen Formen ist die Arbeit „unmittelbar als Funktion eines Gliedes des Gesellschaftsorganismus“⁷⁰ bestimmt; in Sklaverei und Hörigkeit erscheinen die Herrschaftsformen als „unmittelbare Triebfeder des Produktionsprozesses“, wodurch es den Arbeitenden, die mit ihrer ungeteilten Gesamtpersönlichkeit in solchen Zusammenhängen stecken, unmöglich

gemacht wird, zum Bewußtsein über ihre gesellschaftliche Lage zu gelangen. Dagegen ist „die Arbeit, die sich im Tauschwert darstellt, vorausgesetzt als Arbeit des vereinzelt Einzelnen. Gesellschaftlich wird sie dadurch, daß sie die Form ihres unmittelbaren Gegenteils, die Form der abstrakten Allgemeinheit annimmt.“

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

Dieses Hinzutreten des Selbstbewußtseins zur Warenstruktur bedeutet aber etwas prinzipiell und qualitativ anderes, als was man sonst Bewußtsein „über“ einen Gegenstand zu nennen pflegt. Nicht nur weil es ein Selbstbewußtsein ist. Denn dieses könnte — wie z. B. in der wissenschaftlichen Psychologie — sehr wohl dennoch ein Bewußtsein „über“ einen Gegenstand sein, das bloß, ohne die Art der Beziehung von Bewußtsein und Gegenstand und dementsprechend die Art der so erlangten Erkenntnis zu verändern, „zufällig“ sich selbst zum Gegenstand erwählt. Woraus dann notwendig folgt, daß die Wahrheitskriterien für eine so entstehende Erkenntnis genau dieselben sein müssen, wie die für eine über „fremde“ Gegenstände. Auch wenn etwa ein antiker Sklave, ein *instrumentum vocale*, zur Erkenntnis seines Selbst als Sklaven gelangt, bedeutet dies keine Selbsterkenntnis in diesem Sinne: er kann damit auch bloß zur

Erkenntnis eines Gegenstandes gelangen, der „zufällig“ er selbst ist. Zwischen einem „denkenden“ und einem „unbewussten“ Sklaven ist objektiv-gesellschaftlich kein entscheidender Unterschied, ebensowenig wie zwischen der Möglichkeit eines Sklaven, über seine eigene gesellschaftliche Lage bewußt zu werden und zwischen der Erkenntnismöglichkeit eines „Freien“ über die Sklaverei. Die starre erkenntnistheoretische Verdoppelung von Subjekt und Objekt und damit die strukturelle Unberührtheit des adäquat erkannten Objekts vom erkennenden Subjekt bleibt dabei unverändert.

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

Freilich ist all dies in der dialektischen Entgegengesetztheit von Quantität und Qualität, die uns in der Frage der Arbeitszeit entgegentrat, nur implizite enthalten. D. h. die Entgegensetzung mit allen Bestimmungen, die aus ihr folgen, ist nur der *Beginn* jenes komplizierten Vermittlungsprozesses, dessen Ziel die Erkenntnis der Gesellschaft als geschichtlicher Totalität ist. Die dialektische Methode unterscheidet sich vom bürgerlichen Denken nicht bloß darin, daß sie allein zur Erkenntnis der Totalität befähigt ist, sondern diese Erkenntnis ist nur darum möglich, weil die Beziehung des Ganzen zu den Teilen eine

prinzipiell andere geworden ist, wie für das Denken in Reflexionsbestimmungen. Kurz gesagt: das Wesen der dialektischen Methode besteht — von diesem Gesichtspunkt aus gesehen — darin, daß in jedem dialektisch richtig erfaßten Moment die ganze Totalität enthalten, daß aus jedem Moment die ganze Methode zu entwickeln ist.⁷¹ Es ist oft — und mit einem gewissen Recht — hervorgehoben worden, daß das berühmte Kapitel der Hegelschen Logik über Sein, Nichtsein und Werden die ganze Philosophie Hegels enthält. Man könnte — vielleicht mit ebensoviel Recht — sagen, daß das Kapitel über den Fetischcharakter der Ware den ganzen historischen Materialismus, die ganze Selbsterkenntnis des Proletariats als Erkenntnis der kapitalistischen Gesellschaft (und die der früheren Gesellschaften als Stufen zu ihr) in sich verbirgt.

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

Diese Reflexion führt zu unserem konkreten Ausgangspunkt zurück. In der oben angedeuteten Marxschen Bestimmung der kapitalistischen Arbeit sind wir dem Gegensatz des vereinzelt Einzelnen zu der

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

Für das Proletariat dagegen bedeutet „derselbe“ Prozeß: *seine eigene Entstehung als Klasse*. In beiden Fällen handelt es sich um ein Umschlagen der Quantität in Qualität. Man muß nur die Entwicklung vom mittelalterlichen Handwerk über einfache Kooperation, Manufaktur usw. zur modernen Fabrik verfolgen, um klar zu sehen, wie stark hier — auch für die Bourgeoisie — qualitative Unterschiede als Meilensteine auf dem Entwicklungsweg vorhanden sind. Der Klassen sinn dieser Veränderungen besteht aber für die Bourgeoisie gerade in der ständigen Rückverwandlung der neu

erklommenen qualitativen Stufe auf ein quantifiziertes Niveau der weiteren rationellen Kalkulierbarkeit. Dagegen besteht der *Klassensinn* „derselben“ Entwicklung für das Proletariat in der so zustande gebrachten *Aufhebung der Vereinzelnung*, in dem Bewußtwerden des gesellschaftlichen Charakters der Arbeit, in der Tendenz, die abstrakte Allgemeinheit der Erscheinungsform des gesellschaftlichen Prinzips immer mehr zu konkretisieren und zu überwinden.

Hier wird es auch verständlich, weshalb das Zur-Ware-Werden der von der Gesamtpersönlichkeit des Menschen abgetrennten Leistung nur im Proletariate zu einem revolutionären Klassenbewußtsein erwächst. Wir haben zwar im ersten Abschnitt gezeigt, daß die Grundstruktur der Verdinglichung sich für alle gesellschaftlichen Formen des modernen Kapitalismus nachweisen läßt (Bürokratie). Jedoch diese Struktur tritt nur im Arbeitsverhältnis des Proletariats ganz klar und des Bewußtwerdens fähig zutage. Vor allem besitzt seine Arbeit schon in ihrem unmittelbaren Gegebenen die nackte und abstrakte Form der Ware, während in den anderen Formen diese Struktur hinter einer Fassade der „geistigen Arbeit“, der „Verantwortung“ usw. (manchmal hinter den Formen des „Patriarchalismus“) versteckt ist; und je tiefer die Verdinglichung in die „Seele“ des seine Leistung als Ware Verkaufenden reicht, desto täuschender wird dieser Schein (Journalismus). Dieser objektiven Verstecktheit der Warenform entspricht subjektiv, daß der Verdinglichungsprozeß, das Zur-Ware-Werden des Arbeiters ihn — solange er sich nicht bewußtseinsmäßig dagegen auflehnt — zwar annulliert, seine „Seele“ verkümmert und verkrüppelt, jedoch gerade sein menschlich-seelisches Wesen nicht zur Ware verwandelt. Er kann sich also gegen dies sein Dasein innerlich vollkommen objektivieren, während der in der Bürokratie usw. verdinglichte Mensch auch in jenen seinen Organen verdinglicht, mechanisiert, zur Ware wird, die die einzigen Träger seiner Auflehnung gegen diese Verdinglichung sein könnten. Auch seine Gedanken, Gefühle usw. werden in ihrem qualitativen Sein verdinglicht. „Es ist aber“, sagt Hegel,⁷² „weit schwerer, die festen Gedanken in Flüssigkeit zu bringen, als das sinnliche Dasein.“ Endlich nimmt diese Korruption auch objektive Formen an. Für den Arbeiter ist seine Stellung im

Produktionsprozeß einerseits etwas Endgültiges, andererseits trägt sie die unmittelbare Form des Warencharakters an sich (die Unsicherheit der täglichen Marktschwankungen usw.). Während bei den sonstigen Formen sowohl der Schein einer Stabilität (Dienstpragmatik, Pension usw.) wie die — abstrakte — Möglichkeit eines *individuellen* Aufstiegs in die herrschende Klasse da ist. Damit wird hier ein „Standesbewusstsein“ gezüchtet, das die Entstehung des Klassenbewusstseins wirksam zu verhindern geeignet ist. Die rein abstrakte Negativität im Dasein des Arbeiters ist also nicht nur die objektiv typischste Erscheinungsform der Verdinglichung, das strukturelle Vorbild für die kapitalistische Vergesellschaftung, sondern — eben deshalb — *subjektiv* der Punkt, wo diese Struktur ins Bewußtsein gehoben und auf diese Weise praktisch durchbrochen werden kann. „Die Arbeit“, sagt Marx,⁷³ „hat aufgehört, als Bestimmung mit dem Individuum in einer Besonderheit verwachsen zu sein“; es müssen nur die falschen Erscheinungsformen dieses Daseins in seiner Unmittelbarkeit aufgehoben werden, damit das eigene Dasein als Klasse für das Proletariat zum Vorschein komme.

3.

Gerade hier, wo am leichtesten der Schein entstehen könnte, als wäre dieser ganze Prozeß eine einfache „gesetzmäßige“ Folge der Vereinigung vieler Arbeiter in großen Betrieben, der Mechanisierung und Uniformisierung des Arbeitsprozesses, der Nivellierung der Lebensbedingungen, kommt es sehr darauf an, den trügerischen Schein, der in dem einseitigen Hervorheben dieser Seite der Sache steckt, zu durchschauen. Ganz gewiß ist das oben Angeführte die *unerläßliche Vorbedingung* der Entwicklung des Proletariats zur Klasse; *ohne* diese Voraussetzungen wäre das Proletariat selbstverständlich niemals zur Klasse geworden, ohne ihre ständige Steigerung — wofür der Mechanismus der kapitalistischen Entwicklung sorgt — hätte es niemals die Bedeutung erlangt, die es heute zum ausschlaggebenden Faktor der Menschheitsentwicklung macht. Dennoch liegt kein Widerspruch darin, wenn festgestellt wird, daß es sich auch hier nicht um eine unmittelbare Beziehung handelt. Unmittelbar

sind — nach den Worten des kommunistischen Manifestes — „diese Arbeiter, die sich stückweise verkaufen müssen, eine Ware wie jeder andere Handelsartikel“. Und dadurch, daß diese Ware die Möglichkeit besitzt, zu einem Bewußtsein über sich selbst als Ware zu gelangen, ist dieses Problem noch lange nicht erledigt. Denn das unvermittelte Bewußtsein der Ware ist, ihrer einfachen Erscheinungsform entsprechend, eben die abstrakte Vereinzelung. Und die bloß abstrakte bewußtseinsjenseitige Beziehung zu jenen Momenten, die sie gesellschaftlich machen. Ich will hier gar nicht die Fragen des Widerstreites von (unmittelbaren) Einzelinteressen und durch Erfahrung und Erkenntnis erlangtes (vermitteltes) Klasseninteresse, des Widerstreits von augenblicklich unmittelbaren und dauernd allgemeinen Interessen behandeln. Daß hier die Unmittelbarkeit verlassen werden muß, ist selbstverständlich. Versucht man hier dem Klassenbewußtsein eine unmittelbare Daseinsform zuzuschreiben, so gerät man unabwendbar in die Mythologie: ein rätselhaftes Gattungsbewußtsein (genau so rätselhaft wie die „Volksgeister“ Hegels), dessen Beziehung zu dem und Wirkung auf das Bewußtsein des Einzelnen völlig unbegreifbar ist und durch eine mechanisch-naturalistische Psychologie noch unbegreifbarer wird, erscheint dann als Demiurg der Bewegung.⁷⁴ Andererseits ist das hier durch Erkenntnis der gemeinsamen Lage und der gemeinsamen Interessen erwachende und wachsende Klassenbewußtsein, abstrakt genommen, nichts für das Proletariat Spezifisches. Das Einzigartige seiner Lage beruht darauf, daß das Hinausgehen über die Unmittelbarkeit hier eine — gleichviel ob psychologisch bereits bewußte oder vorerst unbewußt bleibende — *Intention auf die Totalität* der Gesellschaft hat; daß es deshalb — seinem *Sinne* nach — nicht auf einer relativ höheren Stufe der wiederkehrenden Unmittelbarkeit stehen bleiben muß, sondern sich in einer ununterbrochenen Bewegung auf diese Totalität hin, also im dialektischen Prozeß der sich ständig aufhebenden Unmittelbarkeit befindet. Marx hat diese Seite des proletarischen Klassenbewusstseins sehr früh klar erkannt. In den Bemerkungen über den schlesischen Weberaufstand⁷⁵ hebt er als Wesenszeichen dieser Bewegung ihren

„theoretischen und bewußten Charakter“ hervor. Er findet im Weberlied eine „kühne *Parole* des Kampfes, worin Herd, Fabrik, Distrikt nicht einmal erwähnt werden, sondern das Proletariat sogleich seinen Gegensatz gegen die Gesellschaft des Privateigentums in schlagender, scharfer, rücksichtsloser, gewaltsamer Weise herausschreit“. Und die Aktion selbst zeigt ihren „überlegenen Charakter“ darin, daß „während alle anderen Bewegungen sich zunächst nur gegen den *Industrieherrn*, den sichtbaren Feind, kehrten, kehrt sich diese Bewegung zugleich gegen den Bankier, den versteckten Feind“.

Man würde die methodische Bedeutung dieser Auffassung unterschätzen, wenn man in dem Verhalten, das Marx — mit Recht oder Unrecht — den schlesischen Webern zuschrieb, bloß ihre Fähigkeit erblicken würde, statt der nächstliegenden Motive auch die raumzeitlich oder begrifflich ferneren in die den Handlungen zugrunde liegenden Erwägungen einzubeziehen. Dies allein kann man in den Handlungen fast aller geschichtlich aufgetretenen Klassen — freilich mehr oder weniger klar ausgeprägt — beobachten. Es kommt aber darauf an, was diese Entfernung von dem unmittelbar Gegebenen einerseits für die Struktur der so als Motive und Objekte des Handelns herangezogenen Gegenstände, andererseits für das die Handlung leitende Bewußtsein und seine Beziehung zum Sein bedeutet. Und hier zeigt sich sehr scharf der Unterschied des bürgerlichen Standpunkts vom proletarischen. Für das bürgerliche Denken bedeutet — wenn wie hier von den Problemen des Handelns die Rede ist — diese Entfernung wesentlich ein Einbeziehen von raumzeitlich entfernten Gegenständen in die rationale Kalkulation. Die Gedankenbewegung besteht aber wesentlich darin, diese als den naheliegenden gleichartig, d. h. ebenfalls als rationalisiert, quantifiziert, kalkulierbar aufzufassen. Die Auffassung der Erscheinungen in der Form von gesellschaftlichen „Naturgesetzen“ bezeichnet eben nach Marx sowohl den Höhepunkt wie die „unüberschreitbare Schranke“ des bürgerlichen Denkens. Der Funktionswandel, den dieser Gesetzesbegriff im Laufe der Geschichte erfährt, stammt daher, daß er ursprünglich das Prinzip der Umwälzung der (feudalen) Wirklichkeit war, um dann, bei Bewahrung seiner Gesetzesstruktur, ein Prinzip der Konservierung der (bürgerlichen) Wirklichkeit

zu werden. Jedoch auch die erste Bewegung war — gesellschaftlich betrachtet — unbewußt. Dagegen bedeutet diese „Entfernung“, dieses Hinausgehen über die Unmittelbarkeit für das Proletariat; *die Verwandlung der Gegenständlichkeit der Objekte des Handelns*. Dieser Verwandlung sind auf den ersten Anblick die raumzeitlich nächstliegenden Gegenstände genau so unterworfen wie die ferneren Hegenden. Es zeigt sich aber alsbald, daß die so entstehende Umwandlung sich an ihnen noch sichtbarer und augenfälliger offenbart. Denn das Wesen der Veränderung besteht einerseits in der praktischen Wechselwirkung des erwachenden Bewußtseins mit den Gegenständen, aus denen es entsteht und *deren* Bewußtsein es ist, andererseits in dem Flüssigwerden, in dem zum Prozeßwerden jener Gegenstände, die hier als Momente der gesellschaftlichen Entwicklung, also als bloße Momente des dialektischen Ganzen begriffen werden. Und diese Bewegung geht, da ihr innerster Wesenskern praktisch ist, notwendigerweise vom Ausgangspunkt des Handelns selbst aus, erfaßt die unmittelbaren Objekte des Handelns am stärksten und entschiedensten, um durch ihre totale, strukturelle Umwälzung die Umwälzung des extensiven Ganzen ins Rollen zu bringen.

Die Wirkung der Kategorie der Totalität äußert sich nämlich lange bevor die vollständige Mannigfaltigkeit der Gegenstände von ihr durchleuchtet werden könnte. Sie kommt zur Geltung gerade darin, daß bei dem — sowohl inhaltlich wie bewußtseinsmäßig — in der Beziehung auf einzelne Objekte aufzugehen scheinenden Handeln doch diese Intention auf Veränderung des Ganzen vorhanden ist, daß das Handeln — seinem objektiven Sinne nach — auf die Veränderung des Ganzen gerichtet ist. Was wir früher noch rein methodologisch über die dialektische Methode festgestellt haben, daß ihre einzelnen Momente und Elemente die Struktur des Ganzen an sich tragen, zeigt sich hier in einer konkreteren, klarer aufs Praktische gerichteten Form. Da das Wesen der geschichtlichen Entwicklung objektiv dialektisch ist, kann diese Art des Erfassens der Veränderung der Wirklichkeit bei jedem entscheidenden Übergang beobachtet werden. Lange bevor die Menschen sich über das Vergehen einer bestimmten Wirtschaftsform und der mit ihr verknüpften sozialen, juristischen usw. Formen klar

werden könnten, tritt der offenbar gewordene Widerspruch an den Gegenständen ihres täglichen Handelns klar zutage. Wenn etwa die Theorie der Tragödie von Aristoteles bis zu den Theoretikern der Corneille-Zeit und ihre Praxis im Laufe der Gesamtentwicklung die Familienkonflikte als die geeignetsten Stoffe zur Tragödie betrachtet, so steht hinter dieser Auffassung — abgesehen von dem technischen Vorzug der Konzentration der Vorgänge, die dadurch erreicht wird — das Gefühl, daß die großen gesellschaftlichen Umwälzungen sich hier in einer sinnlich-praktischen Deutlichkeit offenbaren, die ihre klare Gestaltung möglich macht, während das Erfassen ihres Wesens, das Begreifen ihrer Gründe und ihrer Bedeutung im Gesamtprozeß subjektiv wie objektiv gleich unmöglich ist. So geben uns Aischylos⁷⁶ oder Shakespeare in ihren Familiengemälden so tiefgreifende und richtige Bilder von den gesellschaftlichen Umwälzungen ihrer Zeit, daß es uns erst jetzt mit der Hilfe des historischen Materialismus überhaupt möglich geworden ist, dieser bildnerischen Einsicht theoretisch nachzukommen.

Die gesellschaftliche Lage und ihr entsprechend der Standpunkt des Proletariats geht aber in einer qualitativ entscheidenden Weise über das hier herangezogene Beispiel hinaus. Die Einzigartigkeit des Kapitalismus besteht gerade darin, daß er alle „Naturschranken“ aufhebt und die Gesamtheit der Beziehungen der Menschen zueinander in rein gesellschaftliche verwandelt.⁷⁷ Das bürgerliche Denken, indem es, befangen in den fetischistischen Kategorien, die Auswirkungen dieser Beziehungen der Menschen zueinander zur festen Dinghaftigkeit erstarren läßt, muß gedanklich hinter der objektiven Entwicklung zurückbleiben. Die abstrakt-rationellen Reflexionskategorien, die den objektiv-unmittelbaren Ausdruck dieser ersten — wirklichen Vergesellschaftung der ganzen menschlichen Gesellschaft bilden, erscheinen für das bürgerliche Denken als etwas Letztes, Unaufhebbares. (Darum steht das bürgerliche Denken zu ihnen stets in einem unmittelbaren Verhältnis.) Das Proletariat ist aber in den Brennpunkt dieses Prozesses der Vergesellschaftung gestellt. Diese Verwandlung der Arbeit in Ware entfernt einerseits alles „Menschliche“ aus dem unmittelbaren Dasein des Proletariats, andererseits vertilgt dieselbe Entwicklung in

steigendem Maße alles „Naturwüchsige“, jede direkte Beziehung zur Natur usw. aus den gesellschaftlichen Formen, so daß sich gerade in ihrer menschenfernen, ja unmenschlichen Objektivität der vergesellschaftete Mensch als ihr Kern enthüllen kann. Gerade in dieser Objektivierung, in dieser Rationalisierung und Versachlichung aller gesellschaftlichen Formen kommt der Aufbau der Gesellschaft aus Beziehungen der Menschen zueinander zum erstenmal klar zum Vorschein.

Jedoch bloß, wenn zugleich daran festgehalten wird, daß diese Beziehungen zwischen Menschen nach Engels Worten „an Dinge gebunden“ sind und als „Dinge erscheinen“; wenn keinen Augenblick vergessen wird, daß diese menschlichen Beziehungen nicht unmittelbare Beziehungen von Mensch zu Mensch sind, sondern typische Verhältnisse, in denen die objektiven Gesetze des Produktionsprozesses diese Beziehungen vermitteln, in denen diese „Gesetze“ notwendig zu den unmittelbaren Erscheinungsformen der menschlichen Beziehungen werden. Daraus folgt erstens, daß der Mensch als Kern und Grund der versachlichten Beziehungen nur in der und durch die Aufhebung ihrer Unmittelbarkeit gefunden werden kann. Daß also stets von dieser Unmittelbarkeit von den verdinglichten Gesetzmäßigkeiten ausgegangen werden muß. Zweitens, daß diese Erscheinungsformen keineswegs bloße Gedankenformen, sondern Gegenständlichkeitsformen der gegenwärtigen bürgerlichen Gesellschaft sind. Ihre Aufhebung, wenn sie ihre wirkliche Aufhebung sein soll, kann also keine einfache Gedankenbewegung sein, sondern muß sich zu ihrer *praktischen* Aufhebung als *Lebensformen der Gesellschaft* erheben. Jede Erkenntnis, die reine Erkenntnis bleiben will, muß notwendigerweise in einer Wiederanerkennung dieser Formen münden. Drittens kann aber diese Praxis nicht von der Erkenntnis abgetrennt werden. Eine Praxis im Sinne des wahren Veränderns dieser Formen kann nur einsetzen, wenn sie nichts anderes sein will als das Zuendedenken, als das Bewußtwerden und Bewußtmachen der Bewegung, die die immanente Tendenz dieser Formen bildet. „Die Dialektik“, sagt Hegel,⁷⁸ „ist dieses *immanente* Hinausgehen, worin die Einseitigkeit und Beschränktheit der Verstandesbestimmungen, sich als das, was

sie ist, nämlich als ihre Negation darstellt.“ Der große Schritt, den der Marxismus als wissenschaftlicher Standpunkt des Proletariats hier über Hegel hinaus vollzieht, besteht darin, daß er die Reflexionsbestimmungen nicht als eine „ewige“ Stufe des Erfassens der Wirklichkeit überhaupt, sondern als die notwendige Existential- und Denkform der bürgerlichen Gesellschaft, der Verdinglichung des Seins und des Denkens begreift und damit in der Geschichte selbst die Dialektik entdeckt. Die Dialektik wird also hier nicht in die Geschichte hineingetragen oder an der Hand der Geschichte erläutert (wie sehr oft bei Hegel), sondern sie wird vielmehr aus der Geschichte selbst als ihre notwendige Erscheinungsform auf dieser bestimmten Entwicklungsstufe *herausgelesen* und bewußt gemacht.

Der Träger dieses Bewußtseinsprozesses ist aber viertens das Proletariat. Indem sein Bewußtsein als immanente Folge der geschichtlichen Dialektik erscheint, erscheint es selbst dialektisch. D. h. einerseits ist dieses Bewußtsein nichts als das Aussprechen des geschichtlich Notwendigen. Das Proletariat „hat keine Ideale zu verwirklichen“. Das Bewußtsein des Proletariats kann in die Praxis umgesetzt nur das von der geschichtlichen Dialektik zur Entscheidung Gedrängte ins Leben rufen, niemals aber sich „praktisch“ über den Gang der Geschichte hinwegsetzen und bloße Wünsche oder Erkenntnisse ihr aufzwingen. Denn es selbst ist ja nichts als der bewußtgewordene Widerspruch der gesellschaftlichen Entwicklung. Andererseits jedoch ist eine dialektische Notwendigkeit mit einer mechanisch-kausalen keineswegs identisch. Im Anschluß an die eben angeführte Stelle sagt Marx: die Arbeiterklasse „hat nur die Elemente der neuen Gesellschaft in Freiheit *zu setzen* (von mir gesperrt), die sich bereits im Schoß der zusammenbrechenden Bourgeoisgesellschaft entwickelt haben“. Zu dem bloßen Widerspruch — dem automatisch gesetzmäßigen Produkt der kapitalistischen Entwicklung — muß also etwas *Neues* hinzutreten: das zur Tat werdende Bewußtsein des Proletariats. Indem aber sich dadurch der bloße Widerspruch zum bewußt-dialektischen Widerspruch erhöht, indem das Bewußtwerden zum *praktischen Übergangspunkt* wird, zeigt sich die bereits öfter erwähnte Wesensart der proletarischen Dialektik abermals konkreter: da das

Bewußtsein hier nicht das Bewußtsein über einen ihm gegenüberstehenden Gegenstand, sondern das Selbstbewußtsein des Gegenstandes ist, *umwälzt der Akt des Bewußtwerdens die Gegenständlichkeitsform seines Objekts*.

Denn erst in diesem Bewußtsein tritt die tiefliegende Irrationalität, die hinter den rationalistischen Teilsystemen der bürgerlichen Gesellschaft lauert und sonst nur eruptiv, katastrophenhaft, aber eben deshalb ohne die Form und die Verknüpfung der Gegenstände auf der Oberfläche zu verändern, zum Vorschein kommt, klar zutage. Auch diese Sachlage kann am besten an den schlichtesten Alltagsereignissen erkannt werden. Das Problem der Arbeitszeit, das wir vorläufig bloß vom Standpunkt des Arbeiters, bloß als Moment, wo sein Bewußtsein als Bewußtsein der Ware (also als Bewußtsein des struktiven Kerns der bürgerlichen Gesellschaft) entsteht, betrachtet haben, zeigt in dem Augenblick, wo dieses Bewußtsein entstanden und über die bloße Unmittelbarkeit der gegebenen Lage hinausgegangen ist, in einem Punkt zusammengedrängt, das Grundproblem des Klassenkampfes: das Problem der *Gewalt*, als den Punkt, wo das Versagen, das Dialektischwerden der „ewigen Gesetze“ der kapitalistischen Ökonomie dem bewußten Handeln der Menschen die Entscheidung über das Schicksal der Entwicklung zu überlassen gezwungen ist. Marx führt diesen Gedanken folgendermaßen aus:⁷⁹ „Man sieht: von ganz elastischen Schranken abgesehen, ergibt sich aus der Natur des Warenaustausches selbst keine Grenze des Arbeitstages, also keine Grenze der Mehrarbeit. Der Kapitalist behauptet sein Recht als Käufer, wenn er den Arbeitstag so lang als möglich und womöglich aus einem Arbeitstag zwei zu machen sucht. Andererseits schließt die spezifische Natur der verkauften Ware eine Schranke ihres Konsums durch den Käufer ein, und der Arbeiter behauptet sein Recht als Verkäufer, wenn er den Arbeitstag auf eine bestimmte Normalgröße beschränken will. Es findet hier also eine Antinomie statt, Recht wider Recht, beide gleichmäßig durch das Gesetz des Warenaustausches besiegelt. Zwischen gleichen Rechten entscheidet die Gewalt. Und so stellt sich in der Geschichte der kapitalistischen Produktion die Normierung des Arbeitstags als Kampf um die Schranken des Arbeitstags dar — ein Kampf zwischen

dem Gesamtkapitalisten, d. h. der Klasse der Kapitalisten, und dem Gesamtarbeiter, oder der Arbeiterklasse.“ Aber auch hier muß betont werden: die Gewalt, die hier als konkrete Gestalt der Irrationalitätsschranke des kapitalistischen Rationalismus, des Intermittierungspunktes seiner Gesetze erscheint, ist für die Bourgeoisie etwas ganz anderes als für das Proletariat. Dort ist die Gewalt die unmittelbare Fortsetzung ihres Alltagslebens: sie bedeutet zwar einerseits kein neues Problem, ist aber auch andererseits eben deshalb nicht fähig, auch nur einen der selbsterzeugten gesellschaftlichen Widersprüche zu lösen. Hier dagegen hängt ihr Inkrafttreten und ihre Wirksamkeit, ihre Möglichkeit und ihre Tragweite von dem Grade ab, in dem die Unmittelbarkeit des vorgefundenen Daseins überwunden worden ist. Wohl ist die Möglichkeit dieses Hinausgehens, also die Weite und Tiefe des Bewußtseins selbst, ein Produkt der Geschichte. Aber diese geschichtlich mögliche Höhe liegt hier nicht in der gradlinigen Fortsetzung des unmittelbar Vorgefundenen (und seiner „Gesetze“), sondern in der durch vielfache Vermittlungen erlangten Bewußtheit über das Ganze der Gesellschaft, in der klaren Intention auf die Verwirklichung der dialektischen Tendenzen der Entwicklung. Und die Reihe der Vermittlungen darf nicht unmittelbar kontemplativ zum Abschluß gelangen, sondern muß sich auf das dem dialektischen Widerspruch entspringende qualitativ Neue richten: sie muß eine von der Gegenwart in die Zukunft vermittelnde Bewegung sein.⁸⁰

Dies setzt aber wiederum voraus, daß das starre dinghafte Sein der Objekte des gesellschaftlichen Geschehens sich als bloßer Schein enthülle, daß die Dialektik, die einen Selbstwiderspruch, eine logische Absurdität vorstellt, solange von dem Übergang eines „Dinges“ in ein anderes „Ding“ (oder eines — struktiv — dinghaften Begriffs in einen anderen) die Rede ist, sich an allen Gegenständen erproben, daß sich also *die Dinge als in Prozesse aufgelöste Momente* erweisen lassen. Damit sind wir abermals an die Schranke der antiken Dialektik, an das trennende Moment zwischen ihr und der materialistisch-geschichtlichen Dialektik angelangt. (Hegel bezeichnet auch hier den methodischen Übergang, d. h. man findet bei ihm die Elemente beider Auffassungen in methodisch nicht völlig geklärter Mischung.)

Denn die eleatische Dialektik der Bewegung zeigt zwar die der Bewegung überhaupt zugrunde liegenden Widersprüche auf, sie läßt aber das sich bewegende Ding unangetastet. Mag der fliegende Pfeil sich bewegen oder ruhen — er bleibt inmitten des dialektischen Wirbels unangetastet in seiner Gegenständlichkeit, als Pfeil, als Ding. Es mag nach Heraklit unmöglich sein, zweimal in denselben Fluß zu steigen; da aber der ewige Wechsel selbst nicht wird, sondern ist, d. h. kein qualitativ Neues hervorbringt, ist es nur ein Werden dem starren Sein der *Einzel Dinge* gegenüber. Als Lehre vom Ganzen erscheint doch das ewige Werden als eine Lehre von einem ewigen Sein, und hinter dem abfließenden Fluß steht eine unwandelbare Wesenheit, mag sich ihre Wesensart auch im ununterbrochenen Wandel der Einzel Dinge ausdrücken.⁸¹ Dagegen verwandelt der dialektische Prozeß bei Marx die Gegenständlichkeitsformen der Gegenstände selbst in einen Prozeß, in einen Fluß. In dem einfachen Reproduktionsprozeß des Kapitals erscheint diese die Gegenständlichkeitsformen umwälzende Wesensart des Prozesses ganz klar. Die bloße „Wiederholung oder Kontinuität drückt dem Prozeß ganz neue Charaktere auf oder löst vielmehr die Scheincharaktere seines nur vereinzelt Vorganges auf“. Denn „ganz abgesehen von aller Akkumulation verwandelt also die bloße Kontinuität des Produktionsprozesses, oder die einfache Reproduktion nach kürzerer oder längerer Periode jedes Kapital notwendig in akkumuliertes Kapital oder kapitalisierten Mehrwert. War es selbst bei seinem Eintritt in den Produktionsprozeß persönlich erarbeitetes Eigentum seines Anwenders, früher oder später wird es ohne Äquivalent angeeigneter Wert oder Materiat, ob in Geldform oder anders, unbezahlter fremder Arbeit.“⁸² Die Erkenntnis also, daß die gesellschaftlichen Gegenstände nicht Dinge, sondern Beziehungen zwischen Menschen sind, steigert sich zu ihrer vollständigen Auflösung in Prozesse. Wenn aber hier ihr Sein als Werden erscheint, so ist dieses Werden kein abstraktes Vorbeirauschen eines bloß allgemeinen Fließens, keine inhaltsleere *durée réelle*, sondern die ununterbrochene Produktion und Reproduktion jener Verhältnisse, die aus diesem Zusammenhang gerissen, durch die Reflexionskategorien entstellt, dem bürgerlichen Denken als Dinge

erscheinen. Erst hier erhebt sich das Bewußtsein des Proletariats zu dem Selbstbewußtsein der Gesellschaft in ihrer geschichtlichen Entwicklung. Als Bewußtsein des bloßen Warenverhältnisses kann sich das Proletariat nur als Objekt des ökonomischen Prozesses bewußt werden. Denn die Ware *wird* produziert, und auch der Arbeiter als Ware, als unmittelbarer Produzent ist bestenfalls ein mechanisches Triebrad in diesem Mechanismus. Ist aber die Dinghaftigkeit des Kapitals in einem ununterbrochenen Prozeß seiner Produktion und Reproduktion aufgelöst, so kann es auf diesem Standpunkt bewußt werden, daß das Proletariat das wahre — wenn auch gefesselte und vorerst unbewußte — *Subjekt* dieses Prozesses ist. Wird also die fertig vorgefundene, die unmittelbare Wirklichkeit verlassen, so taucht die Frage auf:⁸³ „Ein Arbeiter in einer Baumwollfabrik, produziert er nur Baumwolle? Nein, er produziert Kapital. Er produziert die Werte, die von neuem dazu dienen, seine Arbeit zu kommandieren, um vermittelt derselben neue Werte zu schaffen.“

4.

Damit zeigt sich aber das Problem der Wirklichkeit in völlig neuer Beleuchtung. Erscheint nun — Hegelisch gesprochen — das Werden als die Wahrheit des Seins, der Prozeß als die Wahrheit der Dinge, so bedeutet dies, daß *den Entwicklungstendenzen der Geschichte eine höhere Wirklichkeit zukommt als den „Tatsachen“ der bloßen Empirie.* Wohl herrscht — wie anderswo gezeigt wurde⁸⁴ — in der kapitalistischen Gesellschaft die Vergangenheit über die Gegenwart. Dies bedeutet aber bloß, daß der von keinem Bewußtsein geleitete, nur von der eigenen immanenten und blinden Dynamik getriebene, antagonistische Prozeß in allen seinen unmittelbaren Erscheinungsformen sich als Herrschaft der Vergangenheit über die Gegenwart, als Herrschaft des Kapitals über die Arbeit offenbart; daß demzufolge das auf dem Boden dieser Unmittelbarkeit verharrende Denken sich an die jeweiligen Erstarrungsformen der einzelnen Stadien anklammert; daß es den sich dennoch auswirkenden Tendenzen als rätselvollen Mächten hilflos gegenübersteht; daß das ihm entsprechende Handeln diese niemals zu bewältigen imstande ist. Dieses Bild einer sich

ununterbrochen bewegenden gespenstischen Starrheit löst sich sogleich ins Sinnvolle auf, wenn ihre Starrheit sich in den Prozeß, dessen treibende Kraft der Mensch ist, auflöst. Daß dies nur vom Standpunkt des Proletariats möglich ist, erklärt sich nicht nur daraus, daß der in diesen Tendenzen sich offenbarende Sinn des Prozesses die Aufhebung des Kapitalismus ist, daß es also für das Bürgertum den geistigen Selbstmord bedeuten würde, sich über diese Frage bewußt zu werden. Es beruht auch wesentlich darauf, daß die „Gesetze“ der zur Dinghaftigkeit erstarrten Wirklichkeit des Kapitalismus, in der die Bourgeoisie zu leben gezwungen ist, sich nur über die Köpfe der — scheinbar — handelnden Träger und Agenten des Kapitals durchzusetzen imstande sind. Die Durchschnittsprofitrate ist das methodische Musterbeispiel solcher Tendenzen. Ihre Beziehung zu den einzelnen Kapitalisten, deren Handlungen sie als unbekannte und unerkennbare Macht bestimmt, weist vollständig die von Hegel tief sinnig erkannte Struktur der „List der Vernunft“ auf. Daß diese individuellen „Leidenschaften“, über die hinweg und durch die hindurch diese Tendenzen sich durchsetzen, die Form der sorgsamsten, exaktesten und weitblickendsten Kalkulation aufnehmen, ändert an diesem Tatbestand gar nichts, ja hebt sogar seine Wesensart noch schärfer hervor. Denn der — von der klassenmäßigen Bestimmtheit des gesellschaftlichen Seins diktierte und darum subjektiv begründete — Schein eines vollendeten Rationalismus in allen Einzelheiten rückt in ein noch helleres Licht, daß der sich dennoch durchsetzende Sinn des Gesamtprozesses für diesen Rationalismus unbegreifbar ist. Und daß es sich auch hierbei nicht um ein einmaliges Geschehen, eine Katastrophe, sondern um eine ununterbrochene Produktion und Reproduktion desselben Verhältnisses handelt, daß jene Momente der sich verwirklichenden Tendenzen, die bereits zu „Tatsachen“ der Empirie geworden sind, als verdinglicht erstarrte und isolierte Tatsachen sogleich in das Netz der rationellen Kalkulation eingesponnen werden, kann an dieser Grundstruktur ebenfalls nichts ändern, sondern zeigt nur, wie sehr dieser dialektische Antagonismus sämtliche Erscheinungen der kapitalistischen Gesellschaft beherrscht.

Die Verbürgerlichung des

sozialdemokratischen Denkens zeigt sich stets am klarsten in dem Verlassen der dialektischen Methode. Schon in den Bernsteindebatten erwies es sich, daß der Opportunismus sich stets auf den „Boden der Tatsachen“ stellen muß, um von dort aus die Tendenzen der Entwicklung entweder zu ignorieren⁸⁵ oder sie zu einem — subjektiv-ethischen — Sollen herabzudrücken. Auch die vielfachen Mißverständnisse in der Akkumulationsdebatte lassen sich methodisch hierauf zurückführen. Rosa Luxemburg, als echte Dialektikerin, hat die Unmöglichkeit einer rein kapitalistischen Gesellschaft als Tendenz der Entwicklung gefaßt. Als Tendenz, die zur notwendigen Folge hat, daß sie die Handlungen der Menschen — ihnen unbewußt — entscheidend bestimmt, noch lange bevor sie selbst zur „Tatsache“ geworden wäre. Die ökonomische Unmöglichkeit der Akkumulation in einer rein kapitalistischen Gesellschaft äußert sich also nicht darin, daß mit der Expropriation des letzten nichtkapitalistischen Produzenten der Kapitalismus „aufhört“, sondern in Handlungen, die der Kapitalistenklasse das (empirisch noch ziemlich ferne) Herannahen dieser Situation auf zwingt: in fieberhafter Kolonisation, im Streit um die Rohstoff- und Absatzgebiete, in Imperialismus und Weltkrieg usw. Denn das Sich-Auswirken einer dialektischen Entwicklungstendenz ist eben kein unendlicher Progreß, der in allmählichen quantitativen Steigerungen seinem Ziele näher kommt. Die Entwicklungstendenzen der Gesellschaft drücken sich vielmehr in einer ununterbrochenen *qualitativen Umwälzung* der Struktur der Gesellschaft (der Zusammensetzung der Klassen, ihrer Kräfteverhältnisse usw.) aus. Indem die gegenwärtig herrschende Klasse diese Veränderungen nach der ihr einzig gegebenen Weise zu bewältigen versucht und in den Einzelheiten die „Tatsachen“ wirklich zu bewältigen scheint, beschleunigt sie durch dieses ihr blindes und unbewußtes Durchführen des von ihrer Lage aus Notwendigen das Wirklichwerden eben jener Tendenzen, deren Sinn ihr eigener Untergang ist.

Methodisch ist dieser Wirklichkeitsunterschied zwischen „Tatsache“ und Tendenz von Marx an unzähligen Stellen in den Vordergrund der Betrachtung gehoben worden. Ist doch bereits der methodische Grundgedanke seines Hauptwerks die

Rückverwandlung der ökonomischen Gegenstände aus Dingen in prozeßartig sich wandelnde konkrete Beziehungen zwischen Menschen auf diesen Gedanken aufgebaut. Daraus folgt aber weiter, daß die methodische Priorität, die Stelle im System (als ursprünglich oder abgeleitet) den einzelnen Formen des ökonomischen Aufbaues der Gesellschaft je nachdem zukommt, wieweit sie von diesem Moment der Rückverwandelbarkeit entfernt sind. Darauf gründet sich die Priorität des industriellen Kapitals vor Handelskapital, Geldhandelskapital usw. Und diese Priorität drückt sich einerseits historisch darin aus, daß diese abgeleiteten, den Produktionsprozeß selbst nicht bestimmenden Kapitalsformen in der Entwicklung nur eine rein negative, die ursprünglichen Produktionsformen auflösende Funktion auszuüben fähig sind, jedoch „wohin dieser Prozeß der Auflösung ausläuft, d. h. welche neue Produktionsweise an Stelle der alten tritt, hängt nicht vom Handel ab, sondern vom Charakter der alten Produktionsweise selbst“.⁸⁶ Andererseits zeigt es sich rein methodisch, daß diese Formen in ihrer „Gesetzmäßigkeit“ nur von den empirisch „zufälligen“ Bewegungen von Nachfrage und Angebot bestimmt sind, daß in ihnen keine allgemein gesellschaftliche Tendenz zum Ausdruck gelangt. „Die Konkurrenz bestimmt hier nicht die Abweichungen vom Gesetz, sondern es existiert kein Gesetz der Teilung außer dem von der Konkurrenz diktierten“, sagt Marx⁸⁷ über den Zins. In dieser Wirklichkeitslehre, die die sich durchsetzenden Tendenzen der Gesamtentwicklung für „wirklicher“ ansieht als die Tatsachen der Empirie, erhält jener Gegensatz, den wir bei Behandlung von einzelnen Fragen des Marxismus (Endziel und Bewegung, Evolution und Revolution usw.) hervorgehoben haben, seine eigentliche, konkrete und wissenschaftliche Gestalt. Denn diese Fragestellung erlaubt es erst, den Begriff der „Tatsache“ wirklich konkret, d. h. auf die *soziale Grundlage* seines Entstehens und Bestehens hin zu untersuchen. Die Richtung, in der eine solche Untersuchung zu gehen hätte, ist bereits an anderer Stelle angedeutet worden,⁸⁸ dort allerdings nur mit Rücksicht auf die Begehung der „Tatsachen“ zu der konkreten Totalität, der sie angehören und in der sie erst „wirklich“ werden. Jetzt wird es aber ganz klar, daß jene gesellschaftliche Entwicklung und ihr

gedanklicher Ausdruck, welche aus der (ursprünglich, im urwüchsigen Zustand) ungeteilt gegebenen Wirklichkeit „Tatsachen“ formen, zwar die Möglichkeit dazu geboten haben, die Natur dem Menschen zu unterwerfen, zugleich jedoch dazu dienen mußten, dem geschichtlichen, gesellschaftlichen Charakter, die auf Beziehung zwischen Menschen beruhende Wesensart dieser Tatsachen zu verdecken, um solcherart „gespenstische und fremde Mächte ihnen gegenüber zu erzeugen“.⁸⁹ Denn in der „Tatsache“ gelangt die erstarrende, den Prozeß ausschließende Richtung des verdinglichten Denkens noch klarer zum Ausdruck als in den sie ordnenden „Gesetzen“. Kann an den „Gesetzen“ noch eine Spur der menschlichen Tätigkeit selbst entdeckt werden, wenn sich dies auch oft in einer verdinglicht-falschen Subjektivität äußert, so kristallisiert sich in der „Tatsache“ das den Menschen entfremdete, erstarrte, zum undurchdringbaren Ding gewordene Wesen der kapitalistischen Entwicklung in einer Form, die diese Erstarrung und Entfremdung zu der selbstverständlichsten, zu einer über jeden Zweifel erhabenen Grundlage der Wirklichkeit und der Weltauffassung macht. Der Starrheit dieser „Tatsachen“ gegenüber erscheint jede Bewegung bloß als eine Bewegung *an* ihnen, jede Tendenz auf ihr Verändern als bloß subjektives Prinzip (Wunsch, Werturteil, Sollen). Also erst wenn diese methodische Priorität der „Tatsachen“ gebrochen ist, wenn das *Prozeßartige eines jeden Phänomens* erkannt wurde, kann es verständlich werden, daß auch das, was man „Tatsachen“ zu nennen pflegt, aus Prozessen besteht. Dann erst wird es verständlich, daß die Tatsachen eben nichts anderes sind als Teile, losgelöste, künstlich isolierte und in Erstarrung gebrachte *Momente* des Gesamtprozesses. Womit zugleich verständlich wird, weshalb der Gesamtprozeß, an dem das prozeßartige Wesen *unverfälscht* zur Geltung gelangt, dessen Wesen durch keine dinghafte Erstarrung getrübt ist, den Tatsachen gegenüber die echte, die höhere Wirklichkeit repräsentiert. Freilich wird damit zugleich verständlich, weshalb das verdinglichte bürgerliche Denken eben aus diesen „Tatsachen“ seinen höchsten theoretischen und praktischen Fetisch bilden mußte. Diese versteinerte Tatsächlichkeit, in der alles zur „fixen Größe“ erstarrt,⁹⁰ in der die gerade

gegebene Wirklichkeit in voller, sinnloser Unwandelbarkeit dasteht, macht jedes Verstehen selbst dieser unmittelbaren Realität zur methodischen Unmöglichkeit.

Damit ist in diesen Formen die Verdinglichung auf die letzte Spitze getrieben: sie weist hier nicht einmal mehr dialektisch über sich hinaus; ihre Dialektik wird nur durch die der unmittelbaren Produktionsformen vermittelt. Damit spitzt sich aber der Widerstreit zwischen unmittelbarem Sein, ihm entsprechendem Denken in Reflexionskategorien und lebendiger gesellschaftlicher Wirklichkeit aufs äußerste zu. Denn einerseits erscheinen dem kapitalistischen Denken diese Formen (Zins usw.) als die eigentlich ursprünglichen, die anderen Formen der Produktion bestimmenden, für sie vorbildlichen, andererseits muß jede entscheidende Wendung im Produktionsprozeß es praktisch enthüllen, daß hierbei der wahrhaftige, kategorielle Aufbau der ökonomischen Struktur des Kapitalismus vollständig auf den Kopf gestellt wurde. So bleibt das bürgerliche Denken bei diesen Formen als den unmittelbaren und ursprünglichen stehen und versucht gerade von hier, sich den Weg zum Verständnis der Ökonomie zu bahnen, nicht wissend, daß damit bloß seine Unfähigkeit, die gesellschaftlichen Grundlagen seiner selbst zu begreifen, einen gedanklichen Ausdruck erhalten hat. Dagegen eröffnet sich hier für das Proletariat die Perspektive auf das vollkommene Durchschauen der Verdinglichungsformen, indem es von der dialektisch klarsten Form (der unmittelbaren Beziehung von Arbeit und Kapital) ausgehend, die von dem Produktionsprozeß entfernteren Formen auf diese bezieht und solcherart sie in die dialektische Totalität einbezieht und sie begreift.⁹¹

5.

So ist der Mensch zum Maß aller (gesellschaftlichen) Dinge geworden. Das methodische Problem der Ökonomie: die Auflösung der fetischistischen Dingformen in Prozesse, die sich unter Menschen abspielen und sich in konkreten Beziehungen zwischen ihnen objektivieren, die Ableitung der unauflösbar fetischistischen Formen aus den primären menschlichen Beziehungsformen schafft hierzu gleichzeitig die kategorielle und historische Grundlage. Denn kategoriell

erscheint nun der Aufbau der menschlichen Welt als ein System von sich dynamisch wandelnden Beziehungsformen, in denen sich der Prozeß der Auseinandersetzung zwischen Mensch und Natur, zwischen Mensch und Mensch (Klassenkampf usw.) abspielt. Der Aufbau und die Hierarchie der Kategorien bedeuten somit die Klarheitsstufe des Bewußtseins des Menschen über die Grundlagen seiner Existenz in diesen seinen Beziehungen, also sein Bewußtsein über sich selbst. Dieser Aufbau und diese Hierarchie sind jedoch zugleich der zentrale Gegenstand der Geschichte. Die Geschichte erscheint nicht mehr als ein rätselhaftes Geschehen, das sich *an* dem Menschen und *an* den Dingen vollzieht, das durch das Eingreifen transzendenter Mächte erklärt oder durch Beziehung auf der Geschichte — transzendenter Werte sinnvoll gemacht werden müßte. Die Geschichte ist vielmehr einerseits das — freilich bisher unbewußte — Produkt der Tätigkeit der Menschen selbst, andererseits die Aufeinanderfolge jener Prozesse, in denen sich die Formen dieser Tätigkeit, diese Beziehungen des Menschen zu sich selbst (zur Natur und zu den anderen Menschen) umwälzen. Wenn also — wie früher betont wurde — der kategorielle Aufbau eines Gesellschaftszustandes nicht unmittelbar geschichtlich ist, d. h. die empirische geschichtliche Abfolge im realen Entstehen einer bestimmten Daseins- oder Denkform keineswegs zu ihrer Erklärung, zu ihren Verstehen ausreicht, so bezeichnet dennoch oder besser: gerade deshalb ein jedes solches Kategoriensystem in seiner Totalität eine bestimmte Entwicklungsstufe der Gesamtgesellschaft. Und die Geschichte besteht eben darin, daß jede Fixierung zu einem Schein herabsinkt: *die Geschichte ist gerade die Geschichte der ununterbrochenen Umwälzung der Gegenständlichkeitsformen, die das Dasein des Menschen gestalten*. Die Unmöglichkeit, aus der empirisch-historischen Abfolge einzelner dieser Formen ihr Wesen zu begreifen, beruht also nicht darauf, daß diese Formen der Geschichte gegenüber transzendent sind, wie dies die bürgerliche, in isolierenden Reflexionsbestimmungen oder isolierten „Tatsachen“ denkende Auffassung meint und meinen muß, sondern diese einzelnen Formen sind miteinander weder im Nebeneinander der geschichtlichen Gleichzeitigkeit noch im Nacheinander der geschichtlichen Abfolge unmittelbar

verbunden. Ihre Verknüpfung ist vielmehr durch ihre wechselseitige Stelle und Funktion in der Totalität vermittelt, so daß die Ablehnung dieser „rein geschichtlichen“ Erklärbarkeit der Einzelphänomene nur dazu dient, die Geschichte als Universalwissenschaft klarer bewußt zu machen: wenn die Verknüpfung der Einzelphänomene zum Kategorienproblem geworden ist, so wird durch ebendenselben dialektischen Prozeß jedes Kategorienproblem wieder in ein geschichtliches Problem verwandelt. Allerdings: in ein Problem der Universalgeschichte, die damit — klarer als bei unseren einleitenden polemischen Betrachtungen — gleichzeitig als methodisches Problem und als Problem der Erkenntnis der Gegenwart erscheint.

Erst von diesem Standpunkt wird die Geschichte wirklich zur Geschichte des Menschen. Denn es kommt in ihr nichts mehr vor, was nicht als letzter Seins- und Erklärungsgrund auf den Menschen, auf die Beziehungen der Menschen zueinander zurückgeführt werden würde. Wegen dieser Wendung, die er der Philosophie zu geben unternahm, hat Feuerbach einen so entscheidenden Einfluß auf das Entstehen des historischen Materialismus ausgeübt. Jedoch seine Verwandlung der Philosophie in eine „Anthropologie“ hat den Menschen zu fixer Gegenständlichkeit erstarren lassen und damit die Dialektik und die Geschichte beiseite geschoben. Und hier steckt die große Gefahr eines jeden „Humanismus“ oder anthropologischen Standpunktes.⁹² Denn wenn der Mensch als Maß aller Dinge gefaßt wird, wenn mit Hilfe dieses Ausgangspunkts jede Transzendenz aufgehoben werden soll, ohne daß gleichzeitig der Mensch selbst an diesem Standpunkt gemessen, der „Maßstab“ auf sich selbst angewendet oder — genauer gesagt — der Mensch ebenfalls dialektisch gemacht worden wäre, so tritt der so verabsolutierte Mensch einfach an die Stelle jener transzendenten Mächte, die er zu erklären, aufzulösen und methodisch zu ersetzen berufen wäre. An die Stelle der dogmatischen Metaphysik tritt — bestenfalls — ein ebenso dogmatischer Relativismus.

Dieser Dogmatismus entsteht daraus, daß dem nicht dialektisch gemachten Menschen notwendig eine ebenfalls nicht dialektisch gemachte objektive Wirklichkeit entspricht. Der Relativismus bewegt sich deshalb in einer

— dem Wesen nach — stillstehender Welt, und da er diese Bewegungslosigkeit der Welt und die Starrheit des eigenen Standpunkts sich nicht bewußt machen kann, fällt er unvermeidlich auf den dogmatischen Standpunkt jener Denker zurück, die gleichfalls von für sie unerkannten, nicht bewußt gewordenen, kritiklos hingenommenen Voraussetzungen aus die Welt zu erklären unternahmen. Denn es ist ein entscheidender Unterschied, ob in einer letzten Endes stillstehenden Welt (mag dies auch durch eine Scheinbewegung wie die „Wiederkehr des Gleichen“ oder wie eine biologisch-morphologische „gesetzmäßige“ Abfolge von Wachstumsperioden maskiert sein) die Wahrheit in bezug auf Individuum oder Gattung usw. relativiert wird, oder ob in dem konkret gewordenen, einmaligen Geschichtsprozeß die *konkrete geschichtliche Funktion und Bedeutung* der verschiedenen „Wahrheiten“ offenbar wird. Von Relativismus im eigentlichen Sinne kann nur im ersten Falle die Rede sein; dann wird er aber unvermeidlich dogmatisch. Es ist nämlich nur dort logisch-sinnvoll von Relativismus zu sprechen, wo ein „Absolutes“ überhaupt angenommen wird. Die Schwäche und die Halbheit von solchen „kühnen Denkern“ wie Nietzsche oder Spengler besteht eben darin, daß ihr Relativismus das Absolute nur scheinbar aus der Welt entfernt. Denn der Punkt, der dem Aufhören der Scheinbewegung in diesen Systemen logisch-methodisch entspricht, ist eben der „systematische Ort“ des Absoluten. Das Absolute ist nichts anderes als die gedankliche Fixierung, die mythologisierend positive Wendung der Unfähigkeit des Denkens, die Wirklichkeit konkret als geschichtlichen Prozeß zu begreifen. Indem die Relativisten die Welt nur scheinbar in Bewegung auflösen, haben sie das Absolute auch nur scheinbar aus ihren Systemen entfernt. Jeder „biologische“ usw. Relativismus, der solcherart aus der von ihm festgestellten Schranke eine „ewige“ Schranke macht, hat gerade durch eine solche Fassung des Relativismus das Absolute, das „zeitlose“ Prinzip des Denkens ungewollt wieder eingeführt. Und solange das Absolute im System (wenn auch unbewußt) mitgedacht ist, muß es den Relativierungsversuchen gegenüber das logisch stärkere Prinzip bleiben. Denn es vertritt das höchste Denkprinzip, das auf

undialektischem Boden, in der Seinswelt der starren Dinge und der logischen Welt der starren Begriffe erreichbar ist; so daß *hier* unvermeidlich Sokrates gegen die Sophisten, der Logismus und die Wertlehre gegen den Pragmatismus, Relativismus usw. *logisch-methodologisch* recht behalten müssen.

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

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

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

Dieser Prozeß *beginnt* mit dem Bewußtwerden des proletarischen Klassenstandpunkts. Darum ist die Bezeichnung „Relativismus“ für den dialektischen Materialismus höchst irreführend. Denn gerade der scheinbar gemeinsame Ausgangspunkt — der Mensch als Maß aller Dinge — bedeutet für beide etwas qualitativ Verschiedenes, ja geradezu Entgegengesetztes. Und der Anfang einer „materialistischen Anthropologie“ bei Feuerbach ist eben nur ein Anfang, der — an sich — durchaus verschiedenartige Weiterbildungen gestattet hat. Marx hat nun die Feuerbachsche Wendung radikal zu Ende gedacht. Er wendet sich an diesem Punkte sehr scharf gegen Hegel:⁹³ „Hegel macht den Menschen zum Menschen des Selbstbewußtseins, statt das

Selbstbewußtsein zum Selbstbewußtsein des Menschen, des wirklichen, daher auch in einer wirklichen gegenständlichen Welt lebenden und von ihr bedingten Menschen zu machen.“ Gleichzeitig aber — und zwar noch in der Periode, wo er am stärksten von Feuerbach beeinflusst war — faßt er den Menschen geschichtlich und dialektisch. Beides im doppelten Sinne. Erstens, indem er niemals vom Menschen schlechthin, vom abstrakt verabsolutierten Menschen spricht, sondern ihn stets als Glied einer konkreten Totalität, der Gesellschaft, denkt. Diese muß von ihm aus erklärt werden, jedoch erst, wenn er selbst in diese konkrete Totalität eingefügt, zur wahren Konkretion erhoben wurde. Zweitens, indem der Mensch selbst als gegenständliche Grundlage der geschichtlichen Dialektik, als das ihr zugrunde liegende identische Subjekt-Objekt den dialektischen Prozeß in entscheidender Weise mitmacht. D. h. um vorerst die abstrakte Anfangskategorie der Dialektik auf ihn anzuwenden: *indem er zugleich ist und nicht ist*. Die Religion, sagt Marx⁹⁴ in der ‚Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie‘, „ist die phantastische Verwirklichung des menschlichen Wesens, *weil das menschliche Wesen hier keine wahre Wirklichkeit besitzt*.“ Und da dieser nichtseiende Mensch zum Maß aller Dinge, zum wahren Demiurg der Geschichte gemacht wird, muß sein Nichtsein sogleich die konkrete und geschichtlich dialektische Form der kritischen Erkenntnis der Gegenwart, in der der Mensch — notwendig — zum Nichtsein verurteilt ist, erwachsen. Die Negation seines Seins konkretisiert sich also zur Erkenntnis der bürgerlichen Gesellschaft, während zugleich — wie wir gesehen haben — an dem Menschen gemessen die Dialektik der bürgerlichen Gesellschaft, der Widerspruch ihrer abstrakten Reflexionskategorien klar zutage tritt. So sagt Marx programmatisch im Anschluß an die eben angeführte Kritik der Bewußtseinslehre Hegels: „Es muß . . . gezeigt werden, wie Staat, Privateigentum usw. die Menschen in Abstraktionen verwandeln, oder Produkte des abstrakten Menschen sind, statt die Wirklichkeit der individuellen, konkreten Menschen zu sein.“ Und daß diese Anschauung vom abstrakten Nichtsein des Menschen auch die Grundanschauung des reifen Marx geblieben ist, zeigen die bekannten und oft zitierten Worte des Vorworts der „Kritik der politischen

Ökonomie“, worin die bürgerliche Gesellschaft als letzte Erscheinungsform der „Vorgeschichte der menschlichen Gesellschaft“ bezeichnet wird.

Hier trennt sich Marx' „Humanismus“ am schroffsten von allen auf den ersten Anblick ähnlich erscheinenden Bestrebungen. Denn das Widernatürliche, das alles Menschliche vergewaltigende und vertilgende Wesen des Kapitalismus ist auch von anderen oft erkannt und beschrieben worden. Ich verweise bloß auf Carlyles „Past and Present“, das vom jungen Engels in seinen beschreibenden Teilen zustimmend, ja teilweise begeistert besprochen wurde. Wenn aber auf der einen Seite die Unmöglichkeit des Menschseins in der bürgerlichen Gesellschaft als bloßes (oder zeitloses) Faktum dargestellt wird, auf der anderen Seite wiederum der seiende Mensch — gleichviel, ob in der Vergangenheit, in der Zukunft oder als Sollen — diesem Nichtsein des Menschen unvermittelt oder, was aufs gleiche hinausläuft, metaphysisch-mythologisch vermittelt gegenübergestellt wird, so ist man nur zu einer unklaren Fragestellung gekommen, keineswegs jedoch zum Aufzeigen des Weges zur Lösung. Die Lösung kann nur gefunden werden, wenn diese beiden Momente in ihrer untrennbaren dialektischen Verbundenheit, so wie sie im konkreten und realen Entwicklungsprozeß des Kapitalismus erscheinen, gefaßt werden; wenn also die richtige Anwendung der dialektischen Kategorien auf den Menschen als Maß der Dinge zugleich die vollständige Beschreibung der ökonomischen Struktur der bürgerlichen Gesellschaft, die richtige Erkenntnis der Gegenwart ist. Sonst muß die — in Einzelheiten eventuell noch so zutreffende — Beschreibung dem Dilemma von Empirismus und Utopismus, von Voluntarismus und Fatalismus usw. verfallen. Sie bleibt bestenfalls einerseits in einer kruden Faktizität stecken, andererseits stellt sie der geschichtlichen Entwicklung, ihrem immanenten Gange fremde und darum bloß subjektive und willkürliche Forderungen gegenüber.

Dies ist ausnahmslos das Schicksal jener Fragestellungen, die bewußt vom Menschen ausgehend theoretisch eine Lösung seiner Daseinsprobleme, praktisch seine Erlösung aus diesen Problemen erstrebt haben. In allen Versuchen vom Typus des Christentums der Evangelien ist diese Doppeltheit zu bemerken. Die empirische Wirklichkeit wird in ihrem

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

Aber auch der „revolutionäre“ Utopismus solcher Auffassungen kann diese innere Schranke des undialektischen „Humanismus“ nicht überwinden. Auch die Wiedertäufer und ähnliche Sekten bewahren diesen

Doppelcharakter. Sie lassen einerseits das vorgefundene empirische Dasein des Menschen in seiner gegenständlichen Struktur unangetastet (Konsumtionskommunismus), andererseits erwarten sie die von ihnen geforderte Verwandlung der Wirklichkeit von dem Erwachen einer Innerlichkeit des Menschen, die von seinem konkret-geschichtlichen Sein unabhängig, von Ewigkeit her fertig vorhanden war und nur — eventuell durch transzendentes Eingreifen der Gottheit — zum Leben erweckt werden muß. Auch sie gehen also von einer in ihrer Struktur unveränderlichen Empirie und von einem seienden Menschen aus. Daß dies die Folge ihrer geschichtlichen Lage ist, versteht sich von selbst, gehört aber nicht in den Rahmen dieser Andeutungen. Es mußte nur darum eigens betont werden, weil es ja durchaus nicht zufällig ist, daß gerade die revolutionäre Sektenreligiosität die Ideologie zu den reinsten Formen des Kapitalismus (England, Amerika) geliefert hat. Denn diese Verbindung der bis zur höchsten Abstraktion rein gemachten, von aller „Kreatürlichkeit“ befreiten Innerlichkeit mit einer transzendenten Geschichtsphilosophie entspricht in der Tat der ideologischen Grundstruktur des Kapitalismus. Ja man könnte sagen, daß die — ebenfalls revolutionäre — kalvinistische Verbundenheit der individuellen Bewährungsethik (innerweltliche Askese) mit der völligen Transzendenz der objektiven Mächte der Weltbewegung und der inhaltlichen Gestaltung des Menschenschicksals (Deus absconditus und Prädestination) die bürgerliche Ding-an-sich-Struktur des verdinglichten Bewußtseins mythologisierend aber in Reinkultur darstellt.⁹⁵ In den aktiv-revolutionären Sekten selbst kann die elementare Aktivität eines Münzer etwa auf den ersten Anblick die doch vorhandene unüberbrückbare Zweiheit und unverbundene Mischung von Empirismus und Utopismus verdecken. Wenn man aber genauer zusieht und die *konkrete Auswirkung* der religiös-utopischen Grundlegung der Lehre in ihren praktischen Folgen auf die Handlungen Münzers näher untersucht, so wird man zwischen beiden denselben „finsternen und leeren Raum“, denselben „hiatus irrationalis“ entdecken, die überall vorhanden sind, wo eine subjektive und darum undialektische Utopie unmittelbar an die geschichtliche Wirklichkeit, mit der Absicht, auf diese

einzuwirken, sie zu verändern, herantritt. Die wirklichen Handlungen erscheinen dann — gerade in ihrem objektiv-revolutionären Sinn — so gut wie völlig unabhängig von der religiösen Utopie: diese vermag sie weder real zu leiten noch ihnen konkrete Ziele oder konkrete Mittel der Verwirklichung zu bieten. Wenn also Ernst Bloch⁹⁶ in dieser Verbundenheit des Religiösen mit dem sozial-ökonomisch Revolutionären einen Weg zur Vertiefung des „bloß ökonomischen“ historischen Materialismus zu finden meint, so übersieht er, daß seine Vertiefung gerade an der wirklichen Tiefe des historischen Materialismus vorbeigeht. Indem er das ökonomische ebenfalls als objektive Dinglichkeit faßt, dem das Seelische, die Innerlichkeit usw. entgegengestellt werden soll, so übersieht er, daß gerade die wirkliche gesellschaftliche Revolution nur die Umgestaltung des konkreten und realen Lebens des Menschen sein kann und daß das, was man Ökonomie zu nennen pflegt, nichts anderes als das System der Gegenständlichkeitsformen dieses realen Lebens ist. Die revolutionären Sekten mußten an dieser Frage vorbeigehen, weil diese Umgestaltung des Lebens, ja selbst diese Problemstellung für ihre geschichtliche Lage objektiv unmöglich war. Es geht aber nicht an, in dieser ihrer Schwäche, in ihrer Unfähigkeit, den archimedischen Punkt der Umwälzung der Wirklichkeit zu entdecken, in ihrer Zwangslage teils darüber, teils darunter zu greifen, eine Vertiefung zu erblicken.

Das Individuum kann niemals zum Maß der Dinge werden, denn das Individuum steht der objektiven Wirklichkeit notwendig als einem Komplex von starren Dingen gegenüber, die es fertig und unveränderbar vorfindet, denen gegenüber es nur zum subjektiven Urteile der Anerkennung oder der Ablehnung gelangen kann. Nur die Klasse (nicht die „Gattung“, die nur ein kontemplativ-stilisiertes, mythologisiertes Individuum ist) vermag sich praktisch umwälzend auf die Totalität der Wirklichkeit zu beziehen. Und die Klasse auch bloß, wenn sie in der dinghaften Gegenständlichkeit der gegebenen, der vorgefundenen Welt einen Prozeß, der zugleich ihr eigenes Schicksal ist, zu erblicken imstande ist. Für das Individuum bleibt die Dinghaftigkeit und mit ihr der Determinismus (Determinismus ist die denknotwendige Verknüpfung der Dinge) unaufhebbar. Jeder Versuch, sich von hier aus zur „Freiheit“

durchzuschlagen, muß scheitern, denn die rein „innere Freiheit“ setzt die Unwandelbarkeit der äußeren Welt voraus. Darum kann auch die Spaltung des Ich in Sollen und Sein, in intelligibles und empirisches Ich selbst für das vereinzelte Subjekt kein dialektisches Werden begründen. Die Frage der Außenwelt und mit ihr die Struktur der Außenwelt (der Dinge) wird durch die Kategorie des empirischen Ich getragen, für das (psychologisch, physiologisch usw.) die Gesetze des Dingdeterminismus ebenso gelten wie für die Außenwelt im engeren Sinne. Das intelligible Ich wird zur transzendenten Idee (gleichviel ob diese als metaphysisches Sein oder als Sollen ausgelegt wird), deren Wesen eine dialektische Wechselwirkung mit den empirischen Bestandteilen des Ich und darum ein Sich-Erkennen des intelligiblen Ich im empirischen Ich von vornherein ausschließt. Das Einwirken einer solchen Idee auf die ihr zugeordnete Empirie zeigt dieselbe Rätselhaftigkeit, die früher in bezug auf das Verhältnis von Sollen und Sein überhaupt nachgewiesen wurde.

Mit dieser Feststellung wird es aber zugleich ganz klar, warum jede derartige Anschauung in Mystik, in Begriffsmythologie münden mußte. Denn die Mythologie setzt stets dort ein, wo zwei Endpunkte oder wenigstens zwei Etappen einer Bewegung, sei diese nun eine Bewegung in der empirischen Wirklichkeit selbst oder eine indirekt vermittelte Gedankenbewegung zur Erfassung des Ganzen, als Endpunkte der Bewegung festgehalten werden müssen, ohne daß es möglich wäre, die konkrete Vermittlung zwischen diesen Etappenpunkten und der Bewegung selbst zu finden. Diese Unfähigkeit erhält dann fast immer den Anschein, als ob es sich zugleich um die unüberbrückbare Distanz zwischen Bewegung und Bewegtem, zwischen Bewegung und Beweger, weiter zwischen Beweger und Bewegtem usw. handelte. Die Mythologie nimmt aber unvermeidlich die Gegenstandsstruktur des Problems, dessen Unableitbarkeit der Anstoß ihres Entstehens gewesen ist, an; hier bewährt sich die „anthropologische“ Kritik Feuerbachs. Und so entsteht die — auf den ersten Anblick — paradoxe Lage, daß dem Bewußtsein diese mythologisierte, diese projizierte Welt näher zu stehen scheint als die unmittelbare Wirklichkeit. Die Paradoxie löst sich jedoch auf, wenn bedacht wird, daß

zur wirklichen Bewältigung der unmittelbaren Wirklichkeit die Lösung des Problems, das Verlassen des Standpunktes der Unmittelbarkeit vonnöten ist, während die Mythologie nichts weiter vorstellt als die *phantastische Reproduktion der Unlösbarkeit des Problems selbst*; es wird also auf höherer Stufe die Unmittelbarkeit wieder hergestellt. So ist jene Wüste Meister Eckharts, die die Seele jenseits von Gott aufsuchen muß, um die Gottheit zu finden, noch immer näher zu der vereinzelt individuellen Seele als ihr konkretes Sein selbst in der konkreten Totalität einer menschlichen Gesellschaft, die von diesem Lebensgrund aus selbst in ihren Konturen unwahrnehmbar sein muß. So ist der robust-kausale Dingdeterminismus für den verdinglichten Menschen näherliegend als jene Vermittlungen, die über den verdinglicht-unmittelbaren Standpunkt seines gesellschaftlichen Seins hinausführen. Aber der individuelle Mensch als Maß aller Dinge muß notwendig in dieses Labyrinth der Mythologie hineinführen.

Aber der „Indeterminismus“ bedeutet selbstredend vom Standpunkt des Individuums keine Überwindung dieser Schwierigkeit. Der Indeterminismus der modernen Pragmatisten war ursprünglich nichts anderes als die Errechnung jenes „freien“ Spielraums, den die Kreuzung und die Irrationalität der Dinggesetze dem Individuum in der kapitalistischen Gesellschaft zu bieten vermögen, um dann in einen Intuitionsmystizismus, der den Fatalismus für die äußere verdinglichte Welt erst recht unberührt stehen ließ, zu münden. Und die „humanistische“ Revolte Jacobis gegen die Kant-Fichtesche Herrschaft des „Gesetzes“, seine Forderung, daß „das Gesetz um des Menschen willen gemacht sei, nicht der Mensch um des Gesetzes willen“, vermag auch nur an die Stelle des rationalistischen Unberührtlassens des Bestehenden bei Kant eine irrationelle Verherrlichung eben derselben empirischen, bloß faktischen Wirklichkeit zu setzen.⁹⁷

Wenn sich aber eine solche Grundanschauung bewußt auf die Umgestaltung der Gesellschaft richtet, ist sie, was noch schlimmer ist, gezwungen, die gesellschaftliche Wirklichkeit zu entstellen, um in einer ihrer Erscheinungsformen die positive Seite, den seienden Menschen, den sie als dialektisches Moment in seiner unmittelbaren Negativität zu entdecken unfähig war,

aufzeigen zu können. Es sei hierfür als ganz krasses Beispiel die bekannte Stelle aus Lassalles⁹⁸ „Bastiat-Schulze“ angeführt: „Aus dieser gesellschaftlichen Lage gibt es auf *gesellschaftlichem Wege* keinen Ausweg. Die vergeblichen Anstrengungen *der Sache*, sich als *Mensch* gebärden zu wollen, sind die englischen Streiks, deren trauriger Ausgang bekannt genug ist. *Der einzige* Ausweg für die Arbeiter kann daher nur die Sphäre gehen, *innerhalb deren* sie noch *als Menschen* gelten, d. h. durch den *Staat*, durch einen solchen eben, der sich dies zu seiner Aufgabe machen will, was auf die Länge der Zeit unvermeidlich. Daher der instinktive, aber grenzenlose Haß der liberalen Bourgeoisie gegen den Staatsbegriff selbst in jeder seiner Erscheinungen.“ Es kommt hier nicht auf die inhaltlich-geschichtliche Unrichtigkeit der Anschauungen Lassalles an, sondern es muß methodisch festgestellt werden, daß die abstrakt-absolute Trennung von Wirtschaft und Staat, die starre Versetzung des Menschen als Sache auf die eine, als Menschen auf die andere Seite erstens einen in der unmittelbar-empirischen Faktizität steckenbleibenden Fatalismus entstehen läßt (man denke an das „eherne Lohngesetz“ Lassalles); zweitens, der von der kapitalistischen Wirtschaftsentwicklung losgelösten „Idee“ des Staates eine vollständig utopische, seinem konkreten Wesen völlig fremde Funktion zuschreibt. Und damit ist jeder Handlung in der Richtung auf Verändern dieser Wirklichkeit der Weg methodisch verlegt. Schon die mechanische Trennung von Ökonomie und Politik muß jedes wirklich wirksame Handeln unmöglich machen, das auf die Totalität der Gesellschaft, die auf einer ununterbrochenen, einander gegenseitig bedingenden Wechselwirkung beider Momente beruht, gerichtet sein muß. Dazu wird der ökonomische Fatalismus jedes durchgreifende Handeln auf ökonomischem Gebiet verbieten, während der staatliche Utopismus in die Richtung auf ein Wundererwarten oder auf eine abenteuerliche Illusionenpolitik drängt.

Dieses Zerfallen der dialektisch-praktischen Einheit in ein unorganisches Nebeneinander von Empirismus und Utopismus, von Kleben an den „Tatsachen“ (in ihrer unaufgehobenen Unmittelbarkeit) und von gegenwarts- und geschichtsfremdem leeren Illusionismus zeigt in zunehmendem

Maße die Entwicklung der Sozialdemokratie. Hier müssen wir bei ihr nur vom methodischen Standpunkt der Verdinglichung verweilen, um kurz darauf hinzuweisen, daß in diesem Verhalten — mögen alle Inhalte noch so „sozialistisch“ drapiert sein — eine vollständige Kapitulation vor der Bourgeoisie steckt. Denn es entspricht vollkommen den Klasseninteressen der Bourgeoisie, die einzelnen Sphären des gesellschaftlichen Daseins getrennt nebeneinander stehen zu lassen und die Menschen ihrer genauen Trennung entsprechend zu zerstückeln. Besonders die hier zutage tretende Dualität von ökonomischem Fatalismus und von „ethischem“ Utopismus in bezug auf die „menschlichen“ Funktionen *des Staates* (die mit anderen Worten begründet, aber dem Wesen nach dem Verhalten der Sozialdemokratie zugrunde liegt) bedeutet, daß das Proletariat sich auf den Boden der bürgerlichen Anschauungen gestellt hat, und auf diesem Boden muß die Bourgeoisie naturgemäß ihre Überlegenheit bewahren.⁹⁹ Die Gefahr, der das Proletariat von seinem geschichtlichen Auftreten an unaufhörlich ausgesetzt war, daß es in der — mit der Bourgeoisie gemeinsamen — Unmittelbarkeit seines Daseins stecken bleibt, hat mit der Sozialdemokratie eine politische Organisationsform erhalten, die die bereits mühsam errungenen Vermittlungen künstlich ausschaltet, um das Proletariat in sein unmittelbares Dasein, wo es bloß Element der kapitalistischen Gesellschaft und nicht *zugleich* der Motor ihrer Selbstaflösung und Zerstörung ist, zurückzuführen. Mögen diese „Gesetze“, denen sich nun das Proletariat entweder willenlos fatalistisch unterwirft (die Naturgesetze der Produktion) oder die es „ethisch“ in seinen Willen aufnimmt (der Staat als Idee, als Kulturwert) in ihrer für das verdinglichte Bewußtsein unerfaßbaren, objektiven Dialektik zum Untergang des Kapitalismus treiben,¹⁰⁰ solange der Kapitalismus besteht, entspricht eine solche Auffassung der Gesellschaft den elementaren Klasseninteressen der Bourgeoisie. Das Bewußtmachen der immanenten Teilzusammenhänge dieses unmittelbaren Daseins (welche unlösbaren Probleme immer auch hinter diesen abstrakten Reflexionsformen vorhanden sein mögen) bei Verborgensein des einheitlich-dialektischen Gesamtzusammenhanges bietet ihr alle praktischen Vorteile. Die

Sozialdemokratie muß also auf diesem Boden von vornherein stets der schwächere Teil bleiben. Nicht nur weil sie auf das Moment der geschichtlichen Berufenheit des Proletariats, einen Ausweg aus den für die Bourgeoisie unlösbaren Fragen des Kapitalismus zu zeigen, freiwillig verzichtet und fatalistisch zusieht, wie die „Gesetze“ des Kapitalismus dem Abgrund entgegentreiben, sondern sie muß sich auch in jeder einzelnen Frage geschlagen geben. Denn gegenüber der Überlegenheit an Machtmitteln, an Wissen, Bildung und Routine usw., die die Bourgeoisie zweifellos besitzt und solange besitzen wird, als sie herrschende Klasse bleibt, ist die entscheidende Waffe, die einzig wirksame Überlegenheit des Proletariats: seine Fähigkeit, die Totalität der Gesellschaft als konkrete, geschichtliche Totalität zu sehen; die verdinglichten Formen als Prozesse zwischen Menschen zu begreifen; den immanenten Sinn der Entwicklung, der in den Widersprüchen der abstrakten Daseinsform nur negativ zutage tritt, positiv ins Bewußtsein zu heben und in Praxis umzusetzen. Mit der sozialdemokratischen Ideologie fällt das Proletariat sämtlichen früher eingehend analysierten Antinomien der Verdinglichung anheim. Daß gerade bei ihr das Prinzip „des Menschen“ als Wert, als Ideal, als Sollen usw. eine immer stärkere Rolle spielt — freilich zugleich mit einer zunehmenden „Einsicht“ in die Notwendigkeit und Gesetzmäßigkeit des faktisch-ökonomischen Geschehens —, ist nur ein Symptom dieses Rückfalls in die bürgerlich verdinglichte Unmittelbarkeit. Denn Naturgesetze und Sollen sind gerade in ihrem unvermittelten Nebeneinanderbestehen der konsequenteste Gedankenausdruck des unmittelbaren gesellschaftlichen Seins in der bürgerlichen Gesellschaft.

6.

Ist also die Verdinglichung die notwendige unmittelbare Wirklichkeit für einen jeden im Kapitalismus lebenden Menschen, so kann ihre Überwindung keine andere Form annehmen als *die ununterbrochene, immer wieder erneute Tendenz, durch konkrete Beziehung auf die konkret zutage tretenden Widersprüche der Gesamtentwicklung, durch Bewußtwerden des immanenten Sinnes dieser Widersprüche für die Gesamtentwicklung die verdinglichte Struktur des Daseins praktisch zu durchbrechen.*

Dabei muß folgendes festgehalten werden: erstens, daß dieser Durchbruch nur als Bewußtwerden der immanenten Widersprüche des Prozesses selbst möglich ist. Nur wenn das Bewußtsein des Proletariats jenen Schritt zu zeigen imstande ist, dem die Dialektik der Entwicklung objektiv zudrängt, ohne ihn jedoch kraft der eigenen Dynamik leisten zu können, erwächst das Bewußtsein des Proletariats zum Bewußtsein des Prozesses selbst, erscheint das Proletariat als das identische Subjekt-Objekt der Geschichte, wird seine Praxis ein Verändern der Wirklichkeit. Vermag das Proletariat diesen Schritt nicht zu tun, so bleibt der Widerspruch ungelöst und wird auf erhöhter Potenz, in veränderter Gestalt, mit gesteigerter Intensität von der dialektischen Mechanik der Entwicklung reproduziert. *Darin* besteht die objektive Notwendigkeit des Entwicklungsprozesses. Die Tat des Proletariats kann also stets nur die konkret-praktische Durchführung des *nächsten Schrittes*¹⁰¹ der Entwicklung sein. Ob dieser nun ein „entscheidender“ oder ein „episodischer“ Schritt ist, hängt von den konkreten Umständen ab, ist aber hier, wo die Erkenntnis der Struktur behandelt wird, nicht von ausschlaggebender Bedeutung, da es sich ja doch um einen ununterbrochenen Prozeß von solchen Durchbrüchen handelt.

Damit steht — zweitens — in unaufhebbarer Zusammenhang, daß die Totalitätsbeziehung sich durchaus nicht darin auszudrücken braucht, daß ihre extensiv-inhaltliche Fülle in die Motive und Objekte des Handelns bewußt einbezogen wird. Es kommt auf die Intention auf Totalität an, darauf, daß das Handeln die — oben beschriebene — Funktion in der Totalität des Prozesses erfüllt. Freilich wächst mit der steigenden kapitalistischen Vergesellschaftung der Gesellschaft die Möglichkeit und mit ihr die Notwendigkeit, jedes Einzelereignis auch inhaltlich in die inhaltliche Totalität einzufügen.¹⁰² (Weltwirtschaft und Weltpolitik sind heute viel unmittelbarer Daseinsformen als sie zu Marx' Zeiten waren.) Jedoch dies widerspricht durchaus nicht dem hier Ausgeführten, daß das entscheidende Moment des Handelns dennoch auf etwas — scheinbar — Geringfügiges gerichtet sein kann. Hier kommt eben praktisch zur Geltung, daß in der dialektischen Totalität die Einzelmomente die Struktur des Ganzen an sich tragen. Äußerte sich dies theoretisch

darin, daß etwa aus der Warenstruktur die Erkenntnis der ganzen bürgerlichen Gesellschaft entwickelt werden konnte, so zeigt sich jetzt derselbe strukturelle Tatbestand darin, daß praktisch von der Entscheidung in einem — scheinbar geringfügigen — Anlaß das Schicksal einer ganzen Entwicklung abhängen kann.

Darum kommt es — drittens — bei der Beurteilung der Richtigkeit oder Falschheit eines Schrittes auf diese funktionelle Richtigkeit oder Falschheit in bezug auf die Gesamtentwicklung an. Das proletarische Denken ist als praktisches Denken stark pragmatistisch. „The proof of the pudding is in the eating“ (Das Essen ist der Beweis für den Pudding), sagt Engels und drückt damit in populär-drastischer Form das Wesen der zweiten These von Marx über Feuerbach aus: „Die Frage, ob dem menschlichen Denken gegenständliche Wahrheit zukomme, ist keine Frage der Theorie, sondern eine praktische Frage. In der Praxis muß der Mensch die Wahrheit, d. h. die Wirklichkeit und Macht, die Diesseitigkeit seines Denkens beweisen. Der Streit über Wirklichkeit oder Nichtwirklichkeit eines Denkens, das sich von der Praxis isoliert, ist eine rein scholastische Frage.“ Dieser Pudding ist aber die Konstituierung des Proletariats zur Klasse: das Praktisch-zur-Wirklichkeit-Werden seines Klassenbewußtseins. Der Standpunkt, daß das Proletariat das identische Subjekt-Objekt des Geschichtsprozesses ist, d. h. das erste Subjekt im Laufe der Geschichte, das eines adäquaten gesellschaftlichen Bewußtseins (objektiv) fähig ist, erscheint damit in konkreter Gestalt. Es erweist sich nämlich, daß die objektiv gesellschaftliche Lösung der Widersprüche, in denen sich der Antagonismus der Entwicklungsmechanik äußert, nur dann praktisch möglich ist, wenn diese Lösung als neue, praktisch errungene Bewußtseinsstufe des Proletariats erscheint.¹⁰³ Die funktionelle Richtigkeit oder Falschheit der Handlung hat also ihr letztes Kriterium in der Entwicklung des proletarischen Klassenbewußtseins.

Das eminent praktische Wesen dieses Bewußtseins äußert sich also — viertens — darin, daß das adäquate, richtige Bewußtsein ein Verändern seiner Objekte, in erster Reihe seiner selbst bedeutet. Wir haben im zweiten Abschnitt dieser Abhandlung Kants Stellung zum ontologischen Gottesbeweis, zum Problem von Sein und Denken erörtert und

seine sehr konsequente Anschauung, daß wenn das Sein ein wirkliches Prädikat wäre, so „könnte ich nicht sagen: daß gerade der Gegenstand meines Begriffes existiere“, angeführt. Es war von Kant ganz folgerichtig, dies abzulehnen. Wenn wir aber einsehen, daß vom Standpunkt des Proletariats die empirisch gegebene Wirklichkeit der Dinge sich in Prozesse und Tendenzen auflöst, daß dieser Prozeß kein einmaliger Akt des Zerreißens seines Schleiers, der den Prozeß verdeckt, ist, sondern der ununterbrochene Wechsel von Erstarrung, Widerspruch und In-Fluß-Geraten, daß dabei die wirkliche Wirklichkeit — die zur Bewußtheit erwachenden Entwicklungstendenzen — das Proletariat repräsentiert, so müssen wir zugleich zugeben, daß dieser paradox klingende Satz Kants eine genaue Beschreibung dessen ist, was infolge einer jeden — funktionell richtigen — Handlung des Proletariats tatsächlich eintritt.

Erst diese Einsicht versetzt uns in die Lage, den letzten Rest der verdinglichten Bewußtseinsstruktur und ihrer gedanklichen Form, des Ding-an-sich-Problems, zu durchschauen. Selbst Friedrich Engels hat sich darüber einmal in leicht mißdeutbarer Form ausgedrückt. Er sagt¹⁰⁴ bei der Beschreibung des Gegensatzes, der Marx und ihn von der Hegelschule getrennt hat: „Wir faßten die Begriffe unseres Kopfes wieder materialistisch als die Abbilder der wirklichen Dinge, statt die wirklichen Dinge als die Abbilder dieser oder jener Stufe des absoluten Begriffs.“ Man muß aber fragen und Engels fragt nicht nur, sondern antwortet auch auf der folgenden Seite ganz in unserem Sinne: „daß die Welt nicht als ein Komplex von fertigen *Dingen* zu fassen ist, sondern als ein Komplex von *Prozessen*“. Wenn es aber keine Dinge gibt — was wird im Denken „abgebildet“? Es kann hier unmöglich selbst andeutungsweise die Geschichte der Abbildtheorie gegeben werden, obwohl erst sie die ganze Tragweite dieses Problems zu offenbaren imstande wäre. Denn in der Lehre vom „Abbild“ objektiviert sich theoretisch die — für das verdinglichte Bewußtsein — unüberwindliche Dualität von Denken und Sein, von Bewußtsein und Wirklichkeit Und von *diesem Standpunkt* kommt es aufs gleiche hinaus, ob die Dinge als Abbilder der Begriffe oder die Begriffe als Abbilder der Dinge gefaßt werden, denn in beiden Fällen erhält diese Dualität eine unüberwindliche

logische Fixierung. Kants großzügiger und sehr folgerichtiger Versuch, diese Dualität *logisch* zu überwinden, die Theorie von der synthetischen Funktion des Bewußtseins überhaupt im Erschaffen der theoretischen Sphäre konnte keine *philosophische* Lösung der Frage bringen, weil die Dualität bloß aus der Logik entfernt, aber in der Form der Dualität von Erscheinung und Ding an sich als — unlösbares — philosophisches Problem verewigt wurde. Wie wenig diese Lösung Kants im philosophischen Sinne als Lösung anerkannt werden darf, zeigt das Schicksal seiner Lehre. Es ist freilich ein Mißverständnis, die Erkenntnistheorie Kants als Skeptizismus, als Agnostizismus zu deuten. Eine Wurzel dieses Mißverständnisses liegt aber doch in der Lehre selbst — allerdings nicht unmittelbar in der Logik, wohl aber in der Beziehung der Logik zur Metaphysik, in der Beziehung des Denkens zum Sein. Hier muß nun begriffen werden, daß jedes kontemplative Verhalten, also jedes „reine Denken“, das sich die Erkenntnis eines ihm gegenüberstehenden Objekts zur Aufgabe machen muß, damit zugleich das Problem von Subjektivität und Objektivität aufwirft. Das Objekt des Denkens (als Gegenübergestelltes) wird zu etwas Subjektsfremdem gemacht und damit ist „das Problem aufgeworfen: ob das Denken mit dem Gegenstand übereinstimmt? Je „reiner“ der erkennende Charakter des Denkens herausgearbeitet wurde, je „kritischer“ das Denken geworden ist, als desto größer und unüberbrückbarer erscheint der Abgrund zwischen der „subjektiven“ Denkform und der Objektivität des (seienden) Gegenstandes. Nun ist es — wie bei Kant — möglich, den Gegenstand des Denkens als von den Denkformen „erzeugt“ aufzufassen. Damit ist aber das Problem des Seins nicht gelöst, und indem Kant dieses Problem aus der Erkenntnistheorie entfernt, entsteht für ihn die philosophische Situation: auch seine gedachten Gegenstände müssen mit irgendeiner „Wirklichkeit“ übereinstimmen. Diese Wirklichkeit wird aber — als Ding an sich — außerhalb des „kritisch“ Erkennbaren gestellt. In bezug auf *diese* Wirklichkeit (die ja auch für Kant, wie seine Ethik beweist, die eigentliche, die metaphysische Wirklichkeit ist) bleibt sein Verhalten: Skeptizismus, Agnostizismus; mag die erkenntnistheoretische Objektivität, die denkimmanente Wahrheitslehre eine noch so

wenig skeptische Lösung gefunden haben,

Es ist also kein bloßer Zufall, daß an Kant die verschiedenartigsten agnostizistischen Richtungen Anschluß gefunden haben (man denke nur an Maimon oder Schopenhauer). Es ist aber noch weniger zufällig, daß es gerade Kant war, der es begann, jenes Prinzip, das zu seinem synthetischen Prinzip der „Erzeugung“ im schroffsten Gegensatz steht, in die Philosophie wieder einzuführen: die Ideenlehre Platons. Denn diese ist der äußerste Versuch, die Objektivität des Denkens, seine Übereinstimmung mit seinem Gegenstand zu retten, ohne im empirisch-materiellen Sein der Objekte den Maßstab für die Übereinstimmung finden zu müssen. Nun ist es klar, daß in jeder folgerichtigen Ausgestaltung der Ideenlehre ein Prinzip aufgezeigt werden muß, das einerseits das Denken mit den Gegenständen der Ideenwelt, andererseits diese mit den Gegenständen des empirischen Daseins verknüpft (Wiedererinnerung, intellektuelle Anschauung usw.). Damit wird aber die Theorie des Denkens über das Denken selbst hinausgetrieben: sie wird zur Seelenlehre, zur Metaphysik, zur Geschichtsphilosophie. Es entsteht damit statt der Lösung eine Verdoppelung oder Verdreifachung des Problems. Und das Problem selbst bleibt trotz alledem ungelöst. Denn gerade die Einsicht, daß eine Übereinstimmung, ein Verhältnis der „Abbildlichkeit“ zwischen prinzipiell heterogenen Gegenstandsformen eine prinzipielle Unmöglichkeit ist, ist gerade das treibende Motiv jeder der Ideenlehre ähnlich gearteten Auffassung. Sie unternimmt den Versuch, an den Gegenständen des Denkens und an dem Denken selbst dieselbe letzte Wesenheit als Kern nachzuweisen. So charakterisiert Hegel¹⁰⁵ von diesem Standpunkt sehr richtig das philosophische Grundmotiv der Wiedererinnerungslehre: es sei darin die Grundbeziehung des Menschen mythisch dargestellt, „die Wahrheit liege in ihm und es handle sich nur darum, daß sie zum Bewußtsein gebracht werde“. Wie ist aber diese Identität der letzten Substanz im Denken und Sein nachweisbar — nachdem diese durch die Art, wie Denken und Sein für das anschauende, kontemplative Verhalten erscheinen müssen, bereits als einander prinzipiell heterogen gefaßt worden sind? Hier muß eben die Metaphysik einsetzen, um durch offen oder versteckt mythologischen Vermittlungen Denken und Sein, deren

Getrenntheit nicht nur den Ausgangspunkt des „reinen“ Denkens bildet, sondern deren Getrenntheit — gewollt oder ungewollt — stets festgehalten wird, irgendwie wieder zu vereinigen. Und diese Lage ändert sich nicht im geringsten, wenn die Mythologie umgedreht wird und das Denken aus dem empirisch materiellen Sein erklärt werden soll. Rickert nannte einmal den Materialismus einen Platonismus mit verkehrtem Vorzeichen. Mit Recht. Denn solange Denken und Sein ihr altes, starres Gegenüberstehen bewahren, solange sie in ihrer eigenen Struktur und der Struktur ihrer Beziehungen zueinander unverändert bleiben, ist die Auffassung, daß das Denken ein Produkt des Gehirns und darum mit den Gegenständen der Empirie übereinstimmend ist, eine ebensolche Mythologie wie die von Wiedererinnerung und Ideenwelt. Eine Mythologie, denn sie ist ebensowenig imstande, die *spezifischen* Probleme, die hier auftauchen, *aus diesem Prinzip* heraus zu erklären. Sie ist gezwungen sie als — ungelöste — Probleme am Wege stehen zu lassen oder sie mit den „alten“ Mitteln zu lösen und die Mythologie nur als Lösungsprinzip des unanalysierten Gesamtkomplexes in Szene zu setzen.¹⁰⁶ Es ist aber — wie aus dem bisher Ausgeführten wohl schon klar sein wird, ebensowenig möglich, diesen Unterschied durch einen unendlichen Progreß aus der Welt zu schaffen. Es entsteht dabei entweder eine Scheinlösung oder die Abbildlichkeit taucht in veränderter Form wieder auf.¹⁰⁷

Gerade der Punkt, worin sich für das historische Denken die Übereinstimmung von Denken und Sein enthüllt, daß sie nämlich beide — unmittelbar, aber bloß unmittelbar — eine dinghaft starre Struktur haben, zwingt dem undialektischen Denken diese unlösbare Fragestellung auf. Aus dem starren Gegenüberstehen von Denken und (empirischem) Sein folgt einerseits, daß sie unmöglich in einem Verhältnis der Abbildlichkeit zueinander stehen können, andererseits aber, daß das Kriterium des richtigen Denkens nur auf dem Weg der Abbildlichkeit gesucht werden kann. Solange der Mensch sich anschauend-kontemplativ verhält, kann seine Beziehung sowohl zu seinem eigenen Denken wie zu den ihn umgebenden Gegenständen der Empirie nur eine unmittelbare Beziehung sein. Er nimmt

beide in ihrer — von der geschichtlichen Wirklichkeit produzierten — Fertigkeit hin. Da er die Welt nur erkennen, nicht verändern will, ist er gezwungen, sowohl die empirisch-materielle Starrheit des Seins wie die logische Starrheit der Begriffe als unabwendbar hinzunehmen, und seine mythologischen Fragestellungen richten sich nicht darauf, aus welchem konkreten Boden die Starrheit dieser beiden Grundgegebenheiten entstanden ist, welche realen Momente in ihnen selbst stecken, die in der Richtung einer Überwindung dieser Starrheit am Werke sind, sondern bloß darauf, wie das *unveränderte Wesen* dieser Gegebenheiten als Unverändertes doch zusammengebracht und *als solches* erklärt werden könnte.

Die Lösung, die Marx in seinen Feuerbachthesen angibt, ist die Verwandlung der Philosophie ins Praktische. Dieses Praktische hat aber — wie wir gesehen haben — seine objektiv-struktive Voraussetzung und Kehrseite in der Auffassung der Wirklichkeit als eines „Komplexes von Prozessen“, in der Auffassung, daß die Entwicklungstendenzen der Geschichte den starren, dinghaften Faktizitäten der Empirie gegenüber eine aus ihr selbst entsteigende, also keineswegs jenseitige, aber doch eine höhere, die wahre Wirklichkeit repräsentieren. Das bedeutet nun für die Abbildtheorie, daß sich das Denken, das Bewußtsein zwar an der Wirklichkeit zu orientieren hat, daß das Kriterium der Wahrheit in dem Auftreffen auf die Wirklichkeit besteht. Jedoch diese Wirklichkeit ist mit dem empirisch-faktischen Sein keineswegs identisch. Diese Wirklichkeit ist nicht, sie wird. Dieses Werden ist in doppeltem Sinne zu verstehen. Einerseits darin, daß sich in diesem Werden, in dieser Tendenz, in diesem Prozeß das wahre Wesen des Gegenstandes enthüllt. U. z. in dem Sinne — man denke an die angeführten, beliebig vermehrbaren Beispiele —, daß diese Verwandlung der Dinge in einem Prozeß sämtliche *konkreten* Probleme, die dem Denken durch die Paradoxien des seienden Dinges aufgegeben wurden, *konkret* zur Lösung bringt. Die Erkenntnis der Unmöglichkeit, zweimal in denselben Fluß zu steigen, ist nur ein scharfer Ausdruck für den unüberbrückbaren Gegensatz von Begriff und Wirklichkeit, trägt aber nichts Konkretes zur Erkenntnis des Flusses hinzu. Die Erkenntnis hingegen, daß das Kapital als Prozeß nur akkumuliertes, oder besser gesagt, sich akkumulierendes

Kapital sein kann, bedeutet die konkrete und positive Lösung einer Fülle von konkreten und positiven, inhaltlichen und methodischen Problemen des Kapitals. Also nur indem die — methodische — Dualität von Philosophie und Einzelwissenschaft, von Methodologie und Tatsachenerkenntnis überwunden wird, kann sich der Weg zur gedanklichen Aufhebung der Dualität von Denken und Sein eröffnen. Jeder Versuch — wie, trotz vielfach entgegengesetzter Bestrebungen, der Hegels gewesen ist —, in dem von jeder konkreten Beziehung zum Sein freigemachten Denken, in der Logik die Dualität dialektisch zu überwinden, ist zum Scheitern verurteilt. Denn jede reine Logik ist platonisch: sie ist das vom Sein abgelöste und in dieser Ablösung erstarrte Denken. Nur indem das Denken als Wirklichkeitsform, als Moment des Gesamtprozesses erscheint, kann es dialektisch die eigene Starrheit überwinden, einen Charakter des Werdens, annehmen.¹⁰⁸ Andererseits ist das Werden zugleich die Vermittlung zwischen Vergangenheit und Zukunft. Aber die Vermittlung zwischen konkreter, d. h. historischer Vergangenheit und ebenso konkreter, d. h. ebenfalls historischer Zukunft. Das konkrete Hier und Jetzt, in dem es sich zum Prozeß auflöst, ist kein durchlaufender, unfaßbarer Augenblick mehr, die entuschende Unmittelbarkeit,¹⁰⁹ sondern das Moment der tiefsten und weitestverzweigten Vermittlung, das Moment der Entscheidung, das Moment der Geburt des Neuen. Solange der Mensch sein Interesse — anschauend kontemplativ — auf Vergangenheit *oder* Zukunft richtet, erstarren beide zu einem fremden Sein, und zwischen Subjekt und Objekt ist der unüberschreitbare „schädliche Raum“ der Gegenwart gelagert. Erst wenn der Mensch die Gegenwart als Werden zu erlassen fähig ist, indem er in ihr jene Tendenzen erkennt, aus deren dialektischem Gegensatz er die Zukunft zu *schaffen* fähig ist, und die Gegenwart, die Gegenwart als Werden, zu *seiner* Gegenwart. Nur wer die Zukunft herbeizuführen berufen und gewillt ist, kann die konkrete Wahrheit der Gegenwart sehen. „Denn die Wahrheit ist,“ sagt Hegel,¹¹⁰ „sich im Gegenständlichen nicht verhalten als zu einem Fremden.“ Wenn aber die herbeizuführende, die noch nicht entstandene Zukunft, das Neue in den sich (mit unserer bewußten Hilfe) realisierenden Tendenzen die Wahrheit des Werdens ist, erscheint die Frage von der Abbildlichkeit des

Denkens als vollständig sinnlos. Das Kriterium der Richtigkeit des Denkens ist zwar die Wirklichkeit. Diese ist aber nicht, sondern wird — nicht ohne Zutun des Denkens. Hier erfüllt sich also das Programm der klassischen Philosophie: das Prinzip der Genesis ist in der Tat die Überwindung des Dogmatismus (besonders in seiner größten geschichtlichen Gestalt, in der platonischen Abbildlehre). Aber nur das konkrete (geschichtliche) Werden vermag die Funktion einer solchen Genesis zu leisten. Und in diesem Werden ist das Bewußtsein (das praktisch gewordene Klassenbewußtsein des Proletariats) ein notwendiger, unentbehrlicher, konstitutiver Bestandteil. Denken und Sein sind also nicht in dem Sinne identisch, daß sie einander „entsprechen“, einander „abbilden“, daß sie miteinander „parallellaufen“ oder „zusammenfallen“ (alle diese Ausdrücke sind nur versteckte Formen einer starren Dualität), sondern ihre Identität besteht darin, daß sie Momente eines und desselben realgeschichtlichen dialektischen Prozesses sind. Das, was das Bewußtsein des Proletariats „abbildet“, ist also das aus dem dialektischen Widerspruch der kapitalistischen Entwicklung entspringende Positive und Neue. Mithin etwas, was keineswegs vom Proletariate erfunden oder aus dem Nichts „geschaffen“ wird, vielmehr die notwendige Folge des Entwicklungsprozesses in seiner Totalität ist; das aber erst in das Bewußtsein des Proletariats gehoben, vom Proletariat praktisch gemacht aus einer abstrakten Möglichkeit zu einer konkreten Wirklichkeit wird. Diese Verwandlung ist aber keine bloß formelle, denn das Wirklichkeitswerden einer Möglichkeit, das Aktuellwerden einer Tendenz bedeutet eben die gegenständliche Umwandlung der Gesellschaft, die Veränderung der Funktionen ihrer Momente und damit die sowohl strukturelle wie inhaltliche Veränderung sämtlicher einzelner Gegenstände.

Es darf aber niemals vergessen werden: *nur das praktisch gewordene Klassenbewußtsein des Proletariats* besitzt diese verwandelnde Funktion. Jedes kontemplative, bloß erkennende Verhalten steht zu seinem Gegenstand letzten Endes in einem zweihheitlichen Verhältnis, und das einfache Hineintragen der hier erkannten Struktur in irgendein anderes Verhalten als das Handeln des Proletariats — denn praktisch kann nur die Klasse in ihrer

Beziehung zur Gesamtentwicklung sein — muß eine neue Begriffsmythologie, einen Rückfall auf den von Marx überwundenen Standpunkt der klassischen Philosophie herbeiführen. Denn jedes rein erkennende Verhalten bleibt mit einem Makel der Unmittelbarkeit behaftet; d. h. es steht letzten Endes doch einer Reihe von fertigen, nicht in Prozessen auflösbaren Gegenständen gegenüber. Sein dialektisches Wesen kann nur in der Tendenz auf das Praktische, in dem Gerichtetsein auf die Handlungen des Proletariats bestehen. Darin, daß es sich dieser eigenen, jedem nicht-praktischen Verhalten innewohnenden Tendenz zur Unmittelbarkeit kritisch bewußt und die Vermittlungen, die Beziehungen zur Totalität als Prozeß, zur Handlung des Proletariats als Klasse stets kritisch klarzulegen bestrebt ist.

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

Feststellung, daß das Proletariat das identische Subjekt-Objekt des gesellschaftlichen Entwicklungsprozesses ist, wirklich konkretisieren.¹¹¹

Denn auch das Proletariat selbst ist nur, insofern es sich wirklich praktisch verhält, einer solchen Überwindung der Verdinglichung fähig. Und es gehört zum Wesen dieses Prozesses, daß dies eben kein einmaliger, einziger Akt der Aufhebung aller Verdinglichungsformen sein kann, daß sogar eine Reihe von Gegenständen von diesem Prozeß mehr oder weniger unberührt zu bleiben scheint. Dies bezieht sich in erster Reihe auf die Natur. Es ist aber auch für eine ganze Reihe der gesellschaftlichen Erscheinungen einleuchtend, daß ihr Dialektischwerden einen anderen Gang nimmt als jene, an denen wir das Wesen der geschichtlichen Dialektik, den Prozeß des Durchbrechens der Verdinglichungs-schranke zu beobachten und darzustellen versucht haben. Wir haben gesehen, daß z. B. einzelne Phänomene der Kunst eine überaus große Empfindlichkeit für das qualitative Wesen der dialektischen Veränderungen gezeigt haben, ohne daß deshalb aus dem in ihnen zutage tretenden, aus dem in ihnen gestalteten Gegensatz das Bewußtsein seines Wesens und Sinnes hervorgetreten wäre oder hervortreten könnte. Daneben konnten wir ebenfalls beobachten, daß andere Phänomene des gesellschaftlichen Seins ihren inneren Gegensatz nur abstrakt in sich tragen; d. h. daß ihre innere Gegensätzlichkeit nur eine abgeleitete Folgeerscheinung des inneren Widerspruchs von anderen zentraleren Erscheinungen ist, weshalb auch dieser Widerspruch objektiv erst durch diese vermittelt in Erscheinung treten und nur durch deren Dialektik hindurch selbst dialektisch werden kann (Zins im Gegensatz zu Profit). Das System dieser qualitativen Abstufungen im dialektischen Charakter der einzelnen Erscheinungskomplexe würde erst jene konkrete Totalität der Kategorien ergeben, die für die richtige Erkenntnis der Gegenwart vonnöten wäre. Die Hierarchie dieser Kategorien wäre zugleich die gedankliche Bestimmung des Einheitspunktes von System und Geschichte, die Erfüllung der schon angeführten Forderung von Marx bezüglich der Kategorien, daß „ihre Reihenfolge durch die Beziehung, die sie in der modernen bürgerlichen Gesellschaft aufeinander haben, bestimmt“ sei.

Eine Reihenfolge ist aber in jedem bewußt-dialektischen Gedankenbau — nicht nur bei Hegel, sondern bereits bei Proklos — selbst dialektisch. Eine dialektische Ableitung der Kategorien kann wiederum unmöglich ein einfaches Nacheinander oder selbst Auseinanderfolgen von gleichbleibenden Formen sein; ja — wenn die Methode nicht zum Schema erstarren soll — darf auch eine gleichbleibende Beziehung der Formen (die berühmte Dreiheit: Thesis, Antithesis und Synthesis) hierbei unmöglich mechanisch gleichförmig funktionieren. Gegen eine solche Erstarrung der dialektischen Methode, die selbst bei Hegel an vielen Stellen und erst recht bei seinen Epigonen beobachtet werden kann, ist die Marxsche geschichtliche Konkretion die einzige Kontrolle und das einzige Hilfsmittel. Aus dieser Lage müssen aber auch methodisch alle Konsequenzen gezogen werden. Hegel¹¹² selbst unterscheidet schon zwischen bloß negativer und positiver Dialektik, wobei unter letzterer das Hervortreten eines bestimmten Inhalts, das Klarwerden einer konkreten Totalität verstanden werden soll. In der Ausführung wird aber bei ihm doch fast überall gleichartig der Weg von den Reflexionsbestimmungen bis zu der positiven Dialektik zurückgelegt, obwohl z. B. sein Naturbegriff als „Anderssein“, als „Sich-selbst-Äußerlichsein“ der Idee¹¹³ eine positive Dialektik direkt ausschließt. (Hier wird man wohl einen der methodischen Gründe für die vielfach gewaltsamen Konstruktionen seiner Naturphilosophie finden.) Obwohl Hegel selbst historisch zuweilen klar einsieht, daß die Dialektik der Natur, wo das Subjekt, wenigstens auf der bisher erreichten Stufe, unmöglich in den dialektischen Prozeß einbezogen werden kann, sich niemals höher als bis zur Dialektik der Bewegung für den unbeteiligten Zuschauer zu erheben imstande ist. So hebt er¹¹⁴ z. B. hervor, daß die Antinomien Zenons sich bis zur Erkenntnishöhe der Kantschen Antinomien erhoben haben, daß also hier ein Weitergehen unmöglich gewesen ist. Damit ergibt sich die Notwendigkeit der methodischen Trennung der bloß objektiven Bewegungsdialektik der Natur von der gesellschaftlichen Dialektik, in der auch das Subjekt in die dialektische Wechselbeziehung einbezogen ist, in der Theorie und Praxis in bezug aufeinander dialektisch werden usw. (Daß die Entwicklung der *Naturerkenntnis* als

gesellschaftliche Form dem zweiten Typus der Dialektik unterworfen ist, versteht sich von selbst.) Daneben wäre es aber zum konkreten Ausbau der dialektischen Methode unbedingt notwendig, die verschiedenen Typen der Dialektik konkret darzustellen. Dabei würden die Hegelschen Unterscheidungen von positiver und negativer Dialektik sowie die der Niveaus von Anschauung, Vorstellung und Begriff (ohne daß an der Terminologie festgehalten werden müßte) nur einige Typen der Unterschiede bezeichnen. Für die anderen findet man reichliches Material der klar herausgearbeiteten Strukturanalyse in den ökonomischen Werken von Marx. Jedoch eine wenn auch noch so sehr bloß andeutende Typologie dieser dialektischen Formen würde weit über den Rahmen dieser Arbeit hinausgehen.

Noch wichtiger aber als diese methodischen Unterscheidungen ist es, daß selbst jene Gegenstände, die sich offenbar im Zentrum des dialektischen Prozesses befinden, auch nur in einem langwierigen Prozeß ihre verdinglichte Form abzulegen fähig sind. In einem Prozeß, in dem die Machtergreifung des Proletariats, ja selbst die sozialistische Organisation von Staat und Wirtschaft nur Etappen, freilich sehr wichtige Etappen, aber keineswegs das Ankommen bedeuten. Und es scheint sogar, als ob die entscheidende Krisenperiode des Kapitalismus die Tendenz hätte, die Verdinglichung noch zu steigern, auf die Spitze zu treiben. Ungefähr in dem Sinne wie Lassalle an Marx schrieb:¹¹⁵ „Der alte Hegel pflegte zu sagen: Unmittelbar ehe ein qualitativ Neues auftreten soll, faßt sich der alte qualitative Zustand, alle seine markierten Differenzen und Besonderheiten, die er, solange er lebensfähig war, gesetzt hat, wieder aufhebend und in sich zurücknehmend in sein rein allgemeines ursprüngliches Wesen, in seine einfache Totalität zusammen.“ Andererseits ist auch die Beobachtung Bucharins¹¹⁶ richtig, daß im Zeitalter der Auflösung des Kapitalismus die fetischistischen Kategorien versagen, daß es notwendig ist, auf die ihnen zugrunde liegende „Naturform“ zurückzugreifen. Die beiden Anschauungen stehen aber zueinander nur in einem scheinbaren Widerspruch, oder genauer, gerade dieser Widerspruch: einerseits die zunehmende Aushöhlung der Verdinglichungsformen — man könnte sagen, das Platzen ihrer Kruste

vor innerer Leere —, ihre zunehmende Unfähigkeit, die Erscheinungen selbst als Einzelercheinungen, selbst reflexionsmäßig-kalkulatorisch zu erfassen und andererseits zugleich ihr quantitatives Zunehmen, ihre leer-extensive Ausbreitung über die ganze Oberfläche der Erscheinungen, eben in ihrem Widerstreit die Signatur der untergehenden bürgerlichen Gesellschaft bilden. Und mit der zunehmenden Verschärfung dieses Gegensatzes wächst für das Proletariat sowohl die Möglichkeit, seine positiven Inhalte an die Stelle der entleerten und platzenden Hüllen zu stellen, wie die Gefahr — wenigstens zeitweilig — diesen leersten und ausgehöhltesten Formen der bürgerlichen Kultur sich ideologisch zu unterwerfen. In bezug auf das Bewußtsein des Proletariats funktioniert die Entwicklung erst recht nicht automatisch: für das Proletariat gilt in gesteigertem Maße, was der alte, anschauend-mechanische Materialismus nicht begreifen konnte, daß die Umwandlung und Befreiung nur die eigene Tat sein kann, „daß der Erzieher selbst erzogen werden muß“. Die objektive Wirtschaftsentwicklung vermochte bloß die Stellung des Proletariats im Produktionsprozeß, die seinen Standpunkt bestimmt hat, zu schaffen; sie vermag dem Proletariate nur die Möglichkeit und die

Notwendigkeit zur Verwandlung der Gesellschaft in die Hand zu geben. Diese Verwandlung selbst kann aber nur die — freie — Tat des Proletariats selbst sein.

¹ Zur Kritik der politischen Ökonomie, MEW 13, S. 35-36.

² Kapital III, I, MEW 25, S. 342.

³ Kapital III, II, MEW 25, S. 839.

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

⁵ Kapital I, MEW 23, S. 184, Anm. 41.

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

⁷ Dieser ganze Prozeß ist historisch und systematisch im ersten Band des Kapitals dargestellt. Die Tatsachen selbst — freilich zumeist ohne Beziehung auf das Verdinglichungsproblem — finden sich auch in der bürgerlichen Nationalökonomie bei Bücher, Sombart, A. Weber, Gottl usw.

⁸ Kapital I, MEW 23, S. 497/98.

⁹ Ebd., S. 376, Anmerkung.

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

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

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

¹³ Kapital I, MEW 23, S. 365/66.

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

¹⁵ Kapital I, MEW 23, S. 91 f.

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

¹⁷ Kapital III, I, MEW 25, S. 405.

¹⁸ Ebd. III, II, MEW 25, S. 838.

¹⁹ Gesammelte politische Schriften. München 1921, 140-142. Der Hinweis Webers auf die englische Rechtsentwicklung bezieht sich nicht auf unser Problem. Über das langsame Sichdurchsetzen des

ökonomischkalkulatorischen Prinzips vgl. auch A. Weber: „Standort der Industrie“, besonders S. 216.

²⁰ Max Weber: Wirtschaft und Gesellschaft, S. 491.

²¹ Ebd., S. 129.

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

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

²⁴ Vgl. darüber den Aufsatz von A. Forgarasi, Kommunismus. J. II. N. 25/26.

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

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

²⁷ Kapital III, I, MEW 25, S. 254.

²⁸ Ebd., S. 196-197.

²⁹ Ebd., I, IV, MEW 23, S. 377.

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

³¹ Zur Kritik der politischen Ökonomie, MEW 13, S. 621.

³² Ebd., S. 16.

³³ Finanzkapital, 2. Aufl., S. 378-379.

³⁴ Kapital II, MEW 24, S. 80-81.

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

³⁶ Zitat von Bergbohm: Jurisprudenz und Rechtsphilosophie, S. 170.

³⁷ Ebd., S. 375.

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

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

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

⁴¹ F. Somlo: Juristische Grundlehre, S. 177.

⁴² Vgl. die Aufsätze „Was ist orthodoxer Marxismus?“, „Klassenbewußt sein“ und „Funktionswechsel des historischen Materialismus“. Daß in diesen thematisch eng zusammengehörenden Aufsätzen sich ab und zu Wiederholungen vorfinden, war leider nicht zu vermeiden.

⁴³ Die heilige Familie, MEW 2, S. 37.

⁴⁴ Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung, 2. Aufl., S. 562.

⁴⁵ Ebd., S. 606-07.

⁴⁶ Vgl. den Aufsatz „Was ist orthodoxer Marxismus?“

⁴⁷ Kapital I, MEW 23, S. 465.

⁴⁸ Vgl. über den Materialismus des XVIII. Jahrhunderts Plechanow, a. a. O., S. 51. Daß die bürgerliche Krisentheorie, die Theorie der Rechtentstehung usw. diesen methodischen Standpunkt einnimmt, haben wir im ersten Abschnitt gezeigt. In der Geschichte selbst kann jeder leicht einsehen, daß eine nicht weltgeschichtliche, nicht stets auf die Totalität des Entwicklungsprozesses bezogene Betrachtung gerade die wichtigsten Wendepunkte der Geschichte in sinnlose Katastrophen verwandeln muß, da ihre Gründe außerhalb jenes Kreises liegen, in denen ihre Folgen am katastrophalsten hervortreten. Man denke an die Völkerwanderung, an die sinkende Linie der deutschen Geschichte von der Renaissance an usw.

⁴⁹ Hegels Werke, II, S. 73

⁵⁰ Ebd., S. 275.

⁵¹ Vgl. z. B. Kapital III, I, MEW 25, S. 355, 369, 390-391, 395-396, 405-406 usw.

⁵² Philosophie des Geldes, S. 531.

⁵³ Elend der Philosophie, MEW 4, S. 139.

⁵⁴ Ich verweise erneut auf das Plechanowsche Dilemma des alten Materialismus. Daß die logische Stellung einer jeden bürgerlichen Geschichtsauffassung auf die Mechanisierung der „Masse“ und auf die Irrationalisierung des Helden zustrebt, hat Marx Bruno Bauer gegenüber gezeigt (Die heilige Familie, MEW 2, S. 82 ff.). Man kann aber z. B. bei Carlyle oder Nietzsche genau dieselbe Zweiheit der Gesichtspunkte finden. Selbst ein so vorsichtiger Denker wie Rickert hat (trotz Vorbehalte, z. B. a. a. o., S. 380) eine Neigung, das „Milieu“ und die „Massenbewegungen“ als naturgesetzlich bestimmt und nur die Einzelpersönlichkeit als historische Individualität zu betrachten. A. a. o., S. 444, 460-461 usw.

⁵⁵ Zur Kritik der politischen Ökonomie, MEW 13, S. 638.

⁵⁶ Elend der Philosophie, MEW 4, S. 134-135.

⁵⁷ Kritik der praktischen Vernunft, S. 38-39. Vgl. auch ebd., S. 24, 123 usw. Grundlegung der Metaphysik der Sitten, S. 4, 38 usw. Vgl. dazu auch die Kritik Hegels, Werke III, S. 133ff.

⁵⁸ Werke III, S.147.

⁵⁹ Ebd., S. 262.

⁶⁰ Ebd., S. 432-35. Es ist das Verdienst Plechanows, bereits 1891 auf die Wichtigkeit dieser Seite von Hegels Logik für den Unterschied von Evolution und Revolution hingewiesen zu haben (Neue Zeit X/I, S. 280 ff.). Bedauerlicherweise hat er dabei keine theoretische Nachfolge gefunden.

⁶¹ Vgl. über die methodische Seite dieser Frage vor allem den ersten Teil der Religionsphilosophie Hegels. Speziell XI, S. 158-159. „Es gibt kein unmittelbares Wissen. Unmittelbares Wissen ist, wo wir das Bewußtsein der Vermittlung nicht haben, vermittelt aber ist es.“ Ähnlich in der Vorrede zur Phänomenologie: „Nur diese sich wiederherstellende

Gleichheit oder die Reflexion im Anderssein in sich selbst — nicht eine ursprüngliche Einheit als solche, oder unmittelbare als solche, ist das Wahre.“ Werke II, S. 15.

⁶² Engels hat auch tatsächlich die Hegelsche Lehre vom Falschen (am schönsten ausgeführt in der Vorrede zur Phänomenologie, Werke II, S. 30 ff.) akzeptiert. Vgl. z. B. die Kritik der Rolle des „Bösen“ in der Geschichte, Feuerbach, MEW 21, S. 287. Dies bezieht sich freilich bloß auf die wirklich originellen Vertreter des bürgerlichen Denkens. Epigonen, Eklektiker und bloße Preisfechter der Interessen der untergehenden Klasse gehören einer ganz anderen Betrachtung an.

⁶³ Über diesen Unterschied zwischen Proletariat und Bourgeoisie vgl. den Aufsatz „Klassenbewusstsein“.

⁶⁴ Zur Kritik der politischen Ökonomie, MEW 13, S. 22.

⁶⁵ Kapital I, MEW 23, S. 597.

⁶⁶ Darauf beruhen kategoriell alle sogenannten Abstinenztheorien. Hierher gehört vor allem die von Max Weber hervorgehobene Bedeutung der „innerweltlichen Askese“ für die Entstehung des „Geistes“ des Kapitalismus. Auch Marx stellt diesen Tatbestand fest, wenn er hervorhebt, daß für den Kapitalisten „sein eigener Privatkonsum als Raub an der Akkumulation seines Kapitals gilt, wie in der italienischen Buchhaltung Privatausgaben auf der Debetseite des Kapitalisten gegen das Kapital figurieren“. Kapital I, MEW 23, S. 619.

⁶⁷ Lohn, Preis und Profit, MEW 16, S. 144.

⁶⁸ Anti-Dühring, MEW 20, S. 42; S. 117/118.

⁶⁹ Kapital I, MEW 23, S. 327.

⁷⁰ Zur Kritik der pol. Ökonomie, MEW 13, S. 21.

⁷¹ So schreibt Marx (22. VI. 1867) an Engels: „Die Herren Ökonomen haben bisher das höchst Einfache übersehen, daß die Form: 20 Ellen Leinwand = ein Rock nur die unentwickelte Basis von 20 Ellen Leinwand = 2 Pfund Sterling, daß also die einfachste Warenform, worin ihr Wert noch nicht als Verhältnis zu allen anderen Waren, sondern nur als Unterschiedenes von ihrer eigenen Naturalform ausgedrückt ist, das ganze Geheimnis der Geldform und damit, in nuce, alle bürgerlichen Formen des Arbeitsprodukts enthält.“ MEW 31, S. 306. Vgl. darüber auch die meisterhafte Analyse des Unterschiedes vom Tauschwert und Preis in „Zur Kritik der politischen Ökonomie“, wo ausgeführt wird, daß in diesem Unterschied „alle Ungewitter, die der Ware im wirklichen Zirkulationsprozeß drohen, konzentriert sind.“ MEW 13, S. 53 ff.

⁷² Wk. II, S. 27.

⁷³ Zur Kritik der politischen Ökonomie, MEW 13, S. 635.

⁷⁴ So sagt Marx über die „Gattung“ bei Feuerbach — und jede derartige Auffassung erhebt sich nicht im geringsten über Feuerbach, ja fällt oft genug hinter ihn zurück —, daß diese nur „als innere, stumme, die vielen Individuen bloß natürlich verbindende Allgemeinheit gefaßt werden“ kann. VI. These, MEW 3, S. 6.

⁷⁵ MEW I, S. 404.. Für uns ist hier allein die methodische Seite wichtig. Die von Mehring aufgeworfene Frage, wieweit Marx die Bewußtheit des Weberaufstandes überschätzt hat, gehört nicht hierher. Methodisch hat er das Wesen der Entwicklung des revolutionären Klassenbewußtseins im Proletariate auch hier vollendet charakterisiert, und seine späteren Anschauungen (Manifest, Brumaire usw.) über den Unterschied von bürgerlicher und proletarischer Revolution bewegen sich durchaus in der hier angebahnten Richtung.

⁷⁶ Man denke an Bachofens Analyse der Orestie und ihre Bedeutung für die Entwicklungsgeschichte der Gesellschaft. Daß der ideologisch befangene Bachofen auf der Stufe der richtigen Auslegung des Dramas stehen bleibt und nicht weiterzugehen imstande ist, beweist gerade die Richtigkeit der hier entwickelten Anschauungen.

⁷⁷ Vgl. darüber Marx' Analyse der industriellen Reservearmee und der Überbevölkerung. Kapital I, MEW 23, S. 657 ff.

⁷⁸ Encyclopädie, § 8l.

⁷⁹ Kapital I, MEW 23, S. 249. Vgl. auch Lohn, Preis und Profit, MEW 16, S. 148 f.

⁸⁰ Vgl. hier das über das „post festum“ Bewußtsein der Bourgeoisie Gesagte in den Aufsätzen „Funktionswechsel“ und „Orthodoxer Marxismus“.

⁸¹ Eine ausführliche Behandlung dieser Frage ist hier unmöglich, obwohl gerade aus diesem Unterschied der Unterschied von Antike und Neuzeit klar hervortreten könnte, weil der sich aufhebende Dingbegriff Heraklits tatsächlich mit der Verdinglichungsstruktur des modernen Denkens die größte Verwandtschaft zeigt. Erst dann könnte die Schranke des antiken Denkens, die Unfähigkeit, das gesellschaftliche Sein seiner Gegenwart und durch ihn die Geschichte dialektisch aufzufassen, als Schranke der antiken Gesellschaft, die Marx bei Gelegenheit anderer Fragen, aber methodisch auf das gleiche hinzielend, in der „Ökonomie“ von Aristoteles nachgewiesen hat, klar hervortreten. Es ist für die Dialektik Hegels und Lassalles bezeichnend, wie sehr sie die „Modernität“ Heraklits überschätzt haben. Daraus folgt aber bloß, daß diese „antike“ Schranke des Denkens (die trotz allem unkritische Stellungnahme zur geschichtlichen Bedingtheit der Formen, von denen das Denken ausgeht) auch für ihr Denken unüberschreitbar bleibt und dann in dem kontemplativ-spekulativen und nicht materiell-praktischen Grundcharakter ihrer Philosophie zum Ausdruck kommt.

⁸² Kapital I, MEW 23, S. 595, 597/8. Auch hier zeigt sich der früher hervorgehobene Sinn des Umschlagens der Quantität in Qualität als Charakteristik jedes einzelnen Momentes. Die quantifizierten Momente bleiben eben bloß isoliert betrachtet quantitativ. Als Momente des Flusses erscheinen sie als qualitative Veränderungen der ökonomischen Struktur des Kapitals.

⁸³ Lohnarbeit und Kapital, MEW 6, S. 410.

⁸⁴ Vgl. den Aufsatz „Funktionswechsel“, sowie über Tatsache und Wirklichkeit den Aufsatz „Orthodoxer Marxismus“.

⁸⁵ Vgl. den Streit über Verschwinden oder Zunehmen der Mittelbetriebe. Rosa Luxemburg: „Soziale Reform oder Revolution?“, II ff.

⁸⁶ Kapital III, I, MEW 25, S. 344.

⁸⁷ Ebd., S. 369. Somit ist die Marktrate des Zinses als „fixe Größe gegeben, wie der Marktpreis der Waren“, der die allgemeine Profitrate als Tendenz ausdrücklich gegenübergestellt wird. Ebd., S. 378-379. Gerade damit ist der

prinzipielle Trennungspunkt vom bürgerlichen Denken berührt.

⁸⁸ Vgl. den Aufsatz: „Was ist orthodoxer Marxismus?“

⁸⁹ Ursprung der Familie usw., MEW 21, S. 169.

⁹⁰ Vgl. die Bemerkungen von Marx über Bentham. Kap. I, MEW 23, S. 636 f.

⁹¹ Eine schöne Entwicklung dieser Abfolge findet man Kapital III, II, MEW 25, S. 835 ff.

⁹² Der moderne Pragmatismus ist ein Schulbeispiel hierfür.

⁹³ Die heilige Familie, MEW 2, S. 204.

⁹⁴ Einleitung, MEW I, S. 378. Von mir gesperrt.

⁹⁵ Vgl. darüber Max Webers Aufsätze in Bd. I seiner Religionssoziologie, wobei es für die Beurteilung seines Tatsachenmaterials ganz gleichgültig ist, ob man seiner kausalen Interpretation zustimmt“ oder nicht. Über den Zusammenhang von Kapitalismus und Calvinismus vgl. auch die Bemerkungen von Engels: „Über historischen Materialismus“, Neue Zeit XI, I, S. 43. Diese Struktur von Sein und Ethik ist noch in dem System Kants lebendig. Vgl. z. B. den Passus in „Kritik der praktischen Vernunft“, S. 120, der ganz im Sinne der kalvinistischen Erwerbsethik vom Typus Franklin klingt. Eine Analyse der tieferen Verwandtschaft würde von unserem Thema zu weit abführen.

⁹⁶ Thomas Münzer, S. 73 ff.

⁹⁷ Wk. III, S. 37-38. Nur daß dabei ein — hier unwesentliches — Zurücksehen naturwüchsiger Gesellschaftsformen mitklingt. Vgl. die methodisch, im Negativen richtige Kritik Hegels in „Glauben und Wissen“, Wk. I, S. 105 ff., deren positive Folgerungen freilich ebenfalls aufs gleiche hinauslaufen.

⁹⁸ Wk. Cassirer V, S. 275-76. Wie sehr Lassalle mit dieser naturrechtlichen Oberspannung des Staatsgedankens sich auf bürgerlichen Boden stellt, zeigt nicht nur die Entwicklung einzelner naturrechtlicher Lehren, die gerade aus der Idee von „Freiheit“ und „Menschenwürde“ die Unstatthaftigkeit jeder Bewegung des Proletariats in seiner Organisation abgeleitet haben (vgl. z. B. über das amerikanische Naturrecht Max Weber: „Wirtschaft und Gesellschaft“, S. 497). Aber auch der zynische Begründer der historischen Rechtsschule C. Hugo kommt - um das sozial Entgegengesetzte wie Lassalle zu begründen — zu einer ähnlichen Gedankenkonstruktion; zur Auffassung, daß gewisse Rechte, den Menschen zur Ware zu machen, ohne dass deshalb —auf anderen Gebieten—seine „Menschenwürde“ aufgehoben wäre, möglich sind. Naturrecht, § 144.

⁹⁹ Vgl. den Aufsatz „Klassenbewusstsein“.

¹⁰⁰ Eine Reinkultur dieser Anschauungen findet man in Kautskys neuer Programmschrift Schon die starre, mechanische Trennung von Politik und Ökonomie zeigt den Nachfolger der Verirrung Lassalles. Seine Auffassung über Demokratie ist zu bekannt, um hier analysiert werden zu müssen. Und was den ökonomischen Fatalismus betrifft, so ist es bezeichnend, daß es für Kautsky selbst dort, wo er die Unmöglichkeit der konkreten Voraussicht für das ökonomische Phänomen der Krise zugibt, methodisch selbstverständlich ist, daß der Ablauf sich nach den Gesetzen der kapitalistischen Wirtschaft richten muß. S. 57.

¹⁰¹ Es ist Lenins Verdienst, diese Seite des Marxismus, die den Weg zum Bewußtwerden seines praktischen Kerns weist, wieder entdeckt zu haben. Seine immer wiederholte Mahnung, jenes „nächste Glied“ der Entwicklungskette mit voller Wucht anzufassen, an dem im gegebenen Augenblick das Schicksal der Totalität hängt, sein Beiseiteschieben aller utopischen Forderungen, also sein „Relativismus“, seine „Realpolitik“ bedeuten eben das Aktuell- und Praktischwerden der Feuerbach-Thesen des jungen Marx.

¹⁰² Daß die Totalität ein Kategorienproblem, und zwar ein Problem des umwälzenden Handelns ist, versteht sich nunmehr von selbst. So ist es selbstverständlich, daß wir eine Betrachtung, die — kontemplativ bleibend — inhaltlich „sämtliche Probleme“ behandelt (was freilich auch sachlich unmöglich ist), schon methodisch nicht als Totalitätsbetrachtung anerkennen können. Dies bezieht sich hauptsächlich auf die Geschichtsbetrachtung der Sozialdemokratie, deren „inhaltliche Fülle“ stets die Intention auf ein Ablenken vom gesellschaftlichen Handeln hat.

¹⁰³ Vgl. den Aufsatz: „Methodisches zur Organisationsfrage“.

¹⁰⁴ Feuerbach, MEW 21, S. 292/293.

¹⁰⁵ Wk. XI, S. 160.

¹⁰⁶ Diese Ablehnung der metaphysischen Bedeutung des bürgerlichen Materialismus ändert nichts an seiner historischen Bewertung: er war die ideologische Form der bürgerlichen Revolution und bleibt als solche praktisch-aktuell, solange die bürgerliche Revolution (auch als Moment der proletarischen Revolution) aktuell bleibt. Vgl. darüber meine Aufsätze über „Moleschott“, „Feuerbach“, den „Atheismus“, Rote Fahne, Berlin; hauptsächlich den umfassenden Aufsatz Lenins: „Unter der Fahne des Marxismus“. Die kommunistische Internationale 1922, Nr. 21.

¹⁰⁷ Sehr folgerichtig führt Lask in die Logik selbst eine vorbildliche und nachbildliche Region ein. (Die Lehre vom Urteil.) Er schaltet zwar — kritisch — den reinen Platonismus, die abbildliche Dualität von Idee und Wirklichkeit aus, sie erlebt aber bei ihm eine logische Auferstehung.

¹⁰⁸ Rein logische, rein methodische Untersuchungen bezeichnen also bloß den geschichtlichen Punkt, an dem wir stehen: unsere vorläufige Unfähigkeit, sämtliche Kategorienprobleme als Probleme der sich umwälzenden geschichtlichen Wirklichkeit aufzufassen und darzustellen.

¹⁰⁹ Vgl. darüber die Phänomenologie Hegels, besonders Werk. II, S. 73 ff., wo dieses Problem noch am tiefsten behandelt wird, sowie Ernst Blochs Lehre vom „Dunkel des gelebten Augenblicks“ und seine Theorie des „noch nicht bewußten Wissens“

¹¹⁰ Wk. XII, S. 207.

¹¹¹ Über diese Beziehung einer Theorie der Praxis zu einer praktischen Theorie sei auf den interessanten Aufsatz Josef Révais in Kommunismus J. I, Nr. 46-49: „Das Problem der Taktik“ hingewiesen, ohne daß ich mit seinen sämtlichen Ausführungen einverstanden wäre.

¹¹² Encyclopädie, § 81.

¹¹³ Ebd., § 247.

¹¹⁴ Wk. XIII., S. 299 ff.

¹¹⁵ Brief vom 12. XII. 1851. Ausg. von G. Mayer, S. 41.

¹¹⁶ Ökonomie der Transformationsperiode, S. 50-51.