

Peter Bulthaup

Seminar: Aufklärung und Ideologiekritik

gehalten im SS 1975 an der Technischen Hochschule in Darmstadt

(1.) Es handelt sich bei dem Text um eine Tonbandabschrift von studentischen Teilnehmern am Seminar mit der Schreibmaschine. Später wurden diese Texte dann am Computer mit Word nochmal abgeschrieben. Sie bestehen aus 11 Seminarsitzungen, dazu kommen noch 9 Anlagen. Die Anlagen wurden z.T. als Fotokopien im Seminar verteilt, sie wurden hier neu gesetzt.

(2.) Rechtschreibfehler wurden stillschweigend korrigiert, fehlende Literaturangaben in der Abschrift wurden im nachhinein im Text in eckigen Klammern eingefügt. Fehlerhafte Zitate wurden anhand der original Quellen korrigiert.

(3.) Peter Bulthaup (1934-2004) war Philosoph und Naturwissenschaftler und lehrte von 1975 bis 2003 als Professor für Philosophie an der Universität Hannover. Er stand in der Tradition der Kritischen Theorie Adornos und Horkheimers, deren Schüler er war.

Mehr erfahren → www.bulthaup-archiv.de

(4.) Der gesamte Nachlass von Prof. Peter Bulthaup befindet sich im Archiv der Digitalen Sammlungen der Gottfried Wilhelm Leibniz Bibliothek in Hannover.

URL: <https://digitale-sammlungen.gwlb.de/suche> (→ peter bulthaup)

(5.) Es gibt eine Handschrift (Spiralblock) zum Seminar

Autor oder Urheber: Bulthaup, Peter

Erscheinungs- oder Entstehungsort: Darmstadt

Erscheinungs- oder Entstehungsjahr: 1975

Signatur: Noviss. 455, RBL-238

Persistente URL: <http://digitale-sammlungen.gwlb.de/resolve?id=00064933>

(6.) Im Seminar verwendete Literatur:

1) Die ausgewählte Texte zu Bacon und d'Holbach wurden zitiert aus dem Buch: Kurt Lenk, Ideologie. Ideologiekritik und Wissenssoziologie; 9. Auflage – Frankfurt am Main, Campus Verlag, 1984. Bis 8. Auflage im Luchterhand Verlag Darmstadt, Neuwied, S. 50 - 52 und 57 - 60

2) Anlage 4.1: Helvetius, 16. Kapitel: Begründung des Unterschieds der Auffassungen auf dem Gebiet der Moral, Politik und Metaphysik; 23. Kapitel, Es gibt keine Einsicht, die sich nicht auf eine Tatsache zurückführen ließe; in: Claude-Adrien Helvetius, Vom Menschen, seinen geistigen Fähigkeiten und seiner Erziehung, Hrsg. von Günther Mensching, Suhrkamp 1972, S. 135 - 169 und 384 - 386

3) Descartes, Meditationen über die Grundlagen der Philosophie mit den sämtlichen Einwänden und Erwiderungen, Felix Meiner Verlag 1994; ISBN 3-7873-0030-9

4) I. Kant, Was ist Aufklärung? in: Suhrkamp Werkausgabe 1977, Bd. XI, S. 53 - 61

- 5) I. Kant, Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht;
in: Suhrkamp Werkausgabe 1977; Bd. XI, S. 33 -50
- 6) Hegel, Die Verwirklichung des vernünftigen Selbstbewußtseins durch sich selbst;
in: G.W.F. Hegel, Phänomenologie des Geistes, Ullstein 35055, S. 202 -207
- 7) K. Marx, Lohnarbeit und Kapital; in: MEW, Bd. 6, S. 397 - 423
- 8) K. Marx, 2 Briefe von Marx an Ruge; in: Karl Marx, Briefe aus den Deutsch - Französi-
schen Jahrbüchern; MEW, Bd. 1, S. 337 - 346
- 9) Hegel, Die Aufklärung und Revolution; in: G.W.F. Hegel, Vorlesungen über die Philoso-
phie der Geschichte (1848); Suhrkamp Theorie - Werkausgabe Bd. 12, S. 769 - 800
- 10) K. Marx, Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung;
in: MEW, Bd. 1, S. 378 - 391
- 11) I. Kant, Vorrede zur 2. Auflage der Ausgabe B der Kritik der reinen Vernunft;
Suhrkamp Werkausgabe Bd. III
- 12) K. Marx, Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie; in: MEW, Bd. 42, S. 47 ff
- 13) K. Marx, Die deutsche Ideologie. Thesen über Feuerbach; in: MEW, Bd. 3, S. 5 - 80
- 14) K. Marx, Das Kapital, Buch 1: Der Produktionsprozeß des Kapitals; in: MEW, Bd. 23
- 15) Pariser Manuskripte: Die Ökonomisch-philosophischen Manuskripte aus dem Jahre 1844,
auch bekannt unter dem Namen „Pariser Manuskripte“, wurden von Karl Marx Ende Mai /
Anfang Juni bis August 1844 in Paris verfasst und zählen zu den Marxschen „Frühschriften“. Sie waren zur Selbstverständigung bestimmt und wurden zu Lebzeiten nicht veröffentlicht. Teile der Manuskripte sind nur fragmentarisch erhalten; in: MEW, Bd. 40, S. 465 - 590
- 16) K. Marx, Der achtzehnte Brumaire des Louis Bonaparte; in: MEW, Bd. 8, S. 111 - 207
- 17) Peter Bulthaup, Das Gesetz der Befreiung; Verlag zu Klampen 1998
- 18) I. Kant, Prolegomena; in: Suhrkamp Werkausgabe 1977, Bd. V

Zu Beginn des Seminars wird das Programm vorgestellt. Daran soll sich anschließen, der Versuch der Skizzierung einiger Probleme, aus der sich zugleich eine Begründung dieses Programmvorschlages ergeben wird.

1.) Der erste Problemkomplex enthält zunächst das Problem des falschen Bewußtseins in der Aufklärung und Versuche zur Lösung dieses Problems. Hierzu werden drei Autoren ausgewählt: Einmal die Idolenlehre von **Bacon**; dann das falsche Bewußtsein als Resultat des Priesterbetruges, eine Theorie, die in der Aufklärung von vielen ausformuliert wurde, kurzgefaßt von **d'Holbach**; und das falsche Bewußtsein als Resultat der gesellschaftlichen Verfassung, eine Theorie aus der französischen Aufklärung, wie sie im wesentlichen von **Helvetius** formuliert wurde. Daran könnte man sehr gut diskutieren diejenigen Probleme, die sich aus der Begründung, einmal der Erkennbarkeit eines falschen Bewußtseins ergeben: Wie kann man ein falsches Bewußtsein als falsches Bewußtsein erkennen? Man muß immer schon wissen, was das richtige Bewußtsein ist, um ein anderes Bewußtsein als falsches Bewußtsein bestimmen zu können.

Die ausgewählte Texte von **Bacon** und **d'Holbach** sind in Kurt Lenk, Ideologie; eine Auswahl aus dem Werk "Vom Menschen, seinen geistigen Fähigkeiten und seiner Erziehung" von **Helvetius**, sind als Anlage beigelegt.

2.) Der 2. Problemkomplex wäre der Versuch eben einer solchen Selbstbegründung von Wahrheit. Dazu lassen sich drei Autoren nennen: Der erste ist **Descartes** und dessen Theorie des radikalen Zweifels: Ich kann an allem zweifeln, aber nicht daran, daß ich zweifle (Cogito ergo sum – Ich denke, also bin ich). Hier ist der Versuch gemacht, den ersten Fixpunkt gegenüber einem falschen Bewußtsein rational zu begründen. Der zweite wäre **Kant** mit den Aufsätzen „Was ist Aufklärung?“ und der „Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht“, in dem diese Probleme extensiv abgehandelt werden. Diese Aufsätze könnte gemeinsam gelesen und teilweise interpretiert werden (sie sind als Anlagen beigelegt).

Als drittes müßte das Problem der Selbstbegründung der Wahrheit aufgenommen werden bei **Hegel**. Das wird von Bulthaupt selber referiert werden an den Texten: „Phänomenologie des Geistes“, dort das Kapitel: „Über die Verwirklichung des vernünftigen Selbstbewußtseins durch sich selbst“ sowie an den „Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte“, dort das Kapitel: „Die Aufklärung und Revolution.“ (sie sind als Anlagen beigelegt).

3.) Der 3. Problemkomplex wäre der **Marx'sche Ideologiebegriff**. Nun läßt sich dieser Ideologiebegriff kaum verstehen ohne die Voraussetzungen, die Marx macht, nämlich die der Hegel'schen Philosophie. Das Wesen des Menschen als Produktion gefasst zu haben, sei dem Idealismus bislang überlassen geblieben, ist sinngemäß die Aussage einer These über Feuerbach, von der man hier ausgehen könnte. Anschließend sollen einige Stellen aus der Deutschen Ideologie über Feuerbach (MEW, Bd. 3) und einige aus der Einleitung in das unvollendet gebliebene Buch „Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie“, (MEW, Bd. 42) ausgewählt werden. Weiterhin „die Briefe von Marx an Ruge“ und die „Einleitung zur Kritik der Hegel'schen Rechtsphilosophie“ (Beides in: MEW, Bd. 1; als Anlagen beigelegt).

Es ist zu befürchten, daß mit diesen drei Problemkomplexen das Seminar vorbei ist. Sonst wäre es sehr sinnvoll, noch die Radikalisierung der Marx'schen Ideologiekritik durch Karl Mannheim zum Gegenstand der Diskussion zu machen, weil Mannheim die These, das gesellschaftliche Sein bestimme das Bewußtsein, wörtlich genommen hat und gesagt hat, alle Bewußtseinsformen sind determiniert durch bestimmte Interessengruppierungen in dieser Gesellschaft. Und daher sei es selbstverständlich, daß die Einzelnen, die in dieser Gesellschaft

sich zu kurz gekommen fühlen, andere Bewußtseinsformen - eher kritische - hätten als diejenigen, die sich nicht zu kurz gekommen fühlen. Die Möglichkeit von Wahrheit und damit auch einer wissenschaftlich begründeten Kritik an den Produktionsverhältnissen wird damit ausgeschlossen. Auf die Frage, wer denn so etwas feststelle, daß die Bewußtseinsformen von Interessengruppierungen in dieser Gesellschaft abhängen, antwortet Mannheim: die Freischwebende Intelligenz, die kein besonderes Interesse zu verfolgen habe. Das ist eine Radikalisierung der Marx'schen Ideologiekritik, die sich dann gegen diese Ideologiekritik selber richtet. Man könnte auch noch die Kritik an Mannheim anführen, aber dann wird es insgesamt wirklich unübersehbar.

Jetzt zur Begründung des Themas: Vor der viel berufenen Tendenzwende war bis weit in liberale Gruppierungen hinein Bildung angesehen worden als Bildung zum mündigen Bürger. Ein mündiger Bürger ist ein Bürger, der nicht bevormundet wird. Das Urteil dieses mündigen Bürgers sollte frei sein, von der eigenen Einsicht und Vernunft bestimmt und nicht abhängig von undurchschaute und undurchschaubaren Mächten. Die Bildung zum mündigen Bürger wurde angesehen als die Voraussetzung für das Funktionieren einer demokratischen, politischen Verfassung. Das Gegenteil von der Unabhängigkeit von undurchschaubaren und undurchschaute Mächten, wäre die Abhängigkeit von einem blinden Schicksal, dem die Einzelnen unterworfen sind, also von rational nicht zu begreifenden Mächten oder irrationalen Mächten, die das Leben der Einzelnen bestimmen. Seitdem diese rational nicht zu begreifenden Mächte das Leben der Einzelnen wieder stärker bestimmen, insbesondere in Gestalt der Arbeitslosigkeit, ist die Rede von dem mündigen Bürger aus der offiziellen Terminologie auch wieder verschwunden.

Nur eine Anmerkung dazu: Es gibt in den Notizen vom späten Horkheimer, die er in seinen letzten Lebensjahren aufgezeichnet hat, einen Passus, in dem steht, daß die Gesellschaftskritik, die ein kritisches Verhältnis zu den Produktionsverhältnissen hat, in dieser Gesellschaft etwas sei für die Zeiten guter Konjunktur. Die Wahrheit dieses Satzes hat sich wohl in dem, was allgemein als Tendenzwende bezeichnet wird, auch empirisch bestätigt.

Die Aufklärung ist die Befreiung aus der eingebildeten Abhängigkeit des Menschen von eingebildeten Mächten. Sie ist ihrem Programm nach also zunächst eine Befreiung des Bewußtseins von diesen bloß eingebildeten Mächten. Aber die Aufklärung hat zugleich immer politische Implikationen gehabt, nämlich insofern als die eingebildeten Mächte dazu dienten, den wirklichen Mächten zur Befestigung ihrer Herrschaft über die einzelnen Subjekte zu verhelfen. Die Herrschaft von wenigen über viele ist eigentlich dauernd ungesichert, wenn diese wenigen nicht über entsprechende Machtmittel verfügen. Die Herrschaft von wenigen über viele muß deshalb, wenn sie tradierbar, also über Generationen stabil sein soll, in den Beherrschten selbst verankert werden. Heute ist diese Herrschaft durch die ökonomische Vermittlung in den Beherrschten selbst verankert, nicht über deren Bewußtsein, sondern über deren unmittelbare Interessen - hier müssen Teile der Marx'schen Ideologiekritik insofern vorweggenommen werden, als mit ihnen notwendig argumentiert werden muß, um die Probleme überhaupt auch nur adäquat darstellen zu können. Wenn man voraussetzt, daß diese Gesellschaft als Klassengesellschaft die Herrschaft des Kapitals über die unmittelbaren Produzenten impliziert, dann sind heute die unmittelbaren Interessen der unmittelbaren Produzenten nicht nur vereinbar mit den Voraussetzungen des Kapitals, sondern direkt von dem Funktionieren dieses Verwertungsprozesses abhängig. In dem Augenblick, in dem der Verwertungsprozeß des Kapitals ins Stocken gerät, sei es durch Absatzkrisen oder sei es auch nur durch Krisen in der Zirkulationssphäre oder in der Kreditsphäre, resultiert daraus für die unmittelbaren Produzenten der Verlust ihres Arbeitsplatzes. Argumente, wie, alles müsse beim alten bleiben, nicht einmal Reformen seien möglich, weil diese die Arbeitsplätze gefährdeten, brin-

gen dann auch prompt Mehrheiten bei Wahlen in Zeiten, in denen sich die Instabilität des Verwertungsprozesses deutlich abzeichnet.

Das heißt also: Die Verankerung der Herrschaft in den Beherrschten selbst ist unterschiedlich zu beurteilen, je nach dem, ob es sich wie im Feudalismus um ein unmittelbares Herrschaftsverhältnis von Feudalen über Leibeigene handelt oder um ein ökonomisch vermitteltes; denn in ökonomisch vermittelten ist die Herrschaft verankert in den Beherrschten nicht mehr durch Bewußtseinsformen, sondern durch die unmittelbaren Interessen an der Aufrechterhaltung des Lebensstandards etwa. Das ist übrigens auch der Grund dafür, daß heute weitgehend auf Religion verzichtet werden kann und die Religion wirklich etwas für die geworden ist, die hinter der gesamten Entwicklung in ihren Bewußtseinsformen zurückgeblieben sind.

Unter den Bedingungen eines unmittelbaren Herrschaftsverhältnisses kann allerdings diese Herrschaft in den Beherrschten nur dann verankert werden, wenn es eine Legitimation dieser Herrschaft gibt. Diese Legitimation der Herrschaft ist wesentlich durch die Religion geliefert worden im Mittelalter. *Die Kritik an der transzendenten Legitimation durch die Aufklärung ist damit zugleich eine Kritik an dieser Herrschaft selbst gewesen.* Heute haben Thesen von der Befreiung des Bewußtseins aus der Abhängigkeit von unbegriffenen, also transzendenten Mächten, etwas läppisches oder hohles, deswegen, weil die Herrschaftsstruktur selbst eine ganz andere geworden ist. Während der eigentlichen bürgerlichen Aufklärung war der Angriff auf die transzendente Legitimation der Herrschaft politisch brisant. Dieselben Thesen vertreten von Bacon oder d'Holbach oder Helvetius damals und heute von Popper - Popper fühlt sich als direkter Fortsetzer der Aufklärung - haben ganz verschiedene politische Implikationen.

Was transzendente Legitimation der Herrschaft meint, läßt sich schlicht darstellen am Gottesgnadentum: "Wir, Kaiser Wilhelm, Kaiser von Gottes Gnaden" stand über Erlassen damals. Dort erscheinen die Herrschenden unmittelbar als Beauftragte einer transzendenten Instanz, als Beauftragte Gottes. Wenn die Legitimation fällt, so die bürgerliche Vorstellung – Aufklärung war die Destruktion transzendenter Legitimation der Herrschaft – wird auch die Herrschaft schon fallen. Es gibt ein Zitat, wahrscheinlich aus dem Kommunistischen Manifest von Marx und Engels, in dem daran noch angeknüpft und formuliert wird: Ehe das ganze Gebäude zusammenstürzt, stürzt das Vertrauen in die Rationalität des Gebäudes zusammen. Deswegen war für Marx auch noch Aufklärung, Aufdeckung der wahren Verhältnisse, zugleich Agitation für die Veränderung der Verhältnisse.

Der Begriff Aufklärung hat also zwei Bedeutungen. Er bedeutet einerseits Selbstbefreiung des Bewußtseins aus vorgegebenen Abhängigkeiten - es wäre dann zu diskutieren, wie diese Abhängigkeiten zu bestimmen sind - und er beinhaltet zweitens den Prozeß der Befreiung von nicht mehr zu legitimierender Herrschaft, er repräsentiert das Selbstverständnis des um seine Freiheit kämpfenden Bürgertums. Als solches ist es eine zeitliche oder historisch begrenzte Form des Bewußtseins und eingegangen in die Bildung als einer Epoche der Geistesgeschichte.

Das sind die zwei Bedeutungen: Die erste, die immer aktuell bleibt, nämlich der Begründung der Bewußtseinsformen, nicht aus irgendwelchen Vorurteilen, der Begründung der wahren Erkenntnis oder der Erkenntnis der wirklichen Verhältnisse und die zweite, als bloß historisch begrenzte Form des Bewußtseins.

Der Aufklärung, jetzt im Sinne der Selbstbefreiung des Bewußtseins, stellt sich dann das Problem, warum ist diese Selbstbefreiung des Bewußtseins überhaupt nötig? Oder anders gefragt: Wie kommt es zu den falschen Bewußtseinsformen? Sobald die Aufklärung auftritt ge-

gen vergangene Bewußtseinsformen mit dem Anspruch, selbst wahr zu sein, richtiges Bewußtsein zu sein, stellt sich ihr die Frage nach der Begründung der falschen Bewußtseinsformen. Die Aufklärung geht damit ihrem immanenten Bewegungsprozeß nach über in Ideologiekritik. Dieser Prozeß des Überganges der Aufklärung in Ideologiekritik ist eben an den drei Autoren Bacon, d'Holbach und Helvetius abzulesen.

Wenn die Aufklärung aber sich selbst als wahr bezeichnet, dann stellt sich ihr mit der Begründung, warum es eigentlich falsche Formen des Bewußtseins gibt, auch das Problem der Begründung, warum sie wahr sein soll. Das geht dann auf den zweiten Problemkomplex: die Begründung oder die Selbstbegründung der Vernunft. Dieser Prozeß der Destruktion des falschen Bewußtseins oder falscher Bewußtseinsformen zu dem Problem der Begründung oder der Selbstbegründung der Vernunft läßt sich am besten an Kants Aufsatz über die Frage "Was ist Aufklärung?" darstellen, weil Kant zugleich in seiner Argumentationsweise der Übergang der Theorie in der Aufklärung, durch Reflexion auf sich selbst, in den deutschen Idealismus ist. Der deutsche Idealismus muß dann nicht extensiv von Schilling über Fichte und Hegel mit Seitenlinien abgehandelt werden, sondern nur einige zentrale Probleme, die sich daraus ergeben. Das Problem der Selbstbegründung der Vernunft läßt sich darstellen an einem schlichten Problem, nämlich der der Begründung der Logik. Wenn man versucht, die Logik zu begründen, setzt eine solche Begründung der Logik immer schon die logischen Formen, also das, was zu begründet werden soll, voraus. Jeder Versuch, die Logik aus den materiellen Verhältnissen abzuleiten, wenn er sich theoretisch überhaupt ernst nimmt, also nicht nur eine Analogisierung von Bewußtseinsprozessen und materiellen Prozessen ist, sondern eine Begründung von Bewußtseinsprozessen aus materiellen Prozessen, jeder Versuch also der theoretischen Begründung der Logik muß notwendig von dieser Logik schon Gebrauch machen. An diesem Problem setzen eigentlich sowohl Descartes als dann auch explizit Kant und Hegel an.

Man könnte nun sagen, es gebe einen direkten Übergang von der Aufklärung, also der Erklärung der Theorien der Aufklärung, der Erklärung, woraus dann falsches Bewußtsein resultiere, zu Marx, der diese Aufklärung dann schlicht fortgesetzt habe, indem er materialistischer oder genauer die Genesis, das Entstehen dieser falschen Bewußtseinsformen begründet habe. In diesem Fall könnte man den gesamten deutschen Idealismus sozusagen aus der Geistesgeschichte für Materialisten streichen. Und das Problem des deutschen Idealismus ist eben das der Selbstbegründung der Vernunft.

Man kann übrigens auf diese Probleme des Idealismus immer wieder ganz schnell zurückkommen. Ein Argument ist das, daß man sagt, das gesellschaftliche Sein bestimmt das Bewußtsein, das Bewußtsein ist die Widerspiegelung des gesellschaftlichen Seins. Man kann daraus eine ganze Widerspiegelungstheorie machen, die die Relation von gesellschaftlichem Sein und Bewußtseinsformen darstellen soll und dann dagegen fragen, und was spiegelt nun eigentlich die Widerspiegelungstheorie wieder, welches gesellschaftliche Sein spiegelt denn nun die Widerspiegelungstheorie wieder, oder ist die Widerspiegelungstheorie die Widerspiegelungstheorie ihrer selbst, also: die Widerspiegelung der Widerspiegelung? Man hätte genau wieder diese in sich kreisende Begründung, genau wie bei der Logik. Aristoteles hat es sich einfach gemacht: Er hat gesagt, wenn man über diese Fragen anfängt nachzudenken, wird man notwendig verrückt - also läßt man es lieber. Das wäre zunächst das Programm und der Versuch einer Begründung des Programms und des Zusammenhangs der Probleme.

Bulthaup stellt nun die Frage, ob das Programm so akzeptabel sei, z.B. in seinem Aufbau, oder ob vielleicht etwas vergessen oder etwas zuviel enthalten sei.

F: Bulthaup gehe augenscheinlich aus vom Marx'schen Ideologiebegriff und führe dann hinterher sein Programm weiter mit Descartes, Kant und Hegel. Es sei doch viel sinnvoller, der

historischen Entwicklung zu folgen und zum Schluß den materialistischen Ansatz von Marx als Antwort auf die Fragen der Aufklärung darzustellen.

210

B: Der in der Frage enthaltene Vorschlag erscheint B. unverständlich, da er eben die gewünschte Reihenfolge in seinem Konzept gerade entwickelt und begründet hatte. Der Einwand gibt aber den Anlaß dazu, das Programm noch einmal zu skizzieren.

215 Den Anfang bildet die Idolenlehre von Bacon, der die falschen Bewußtseinsformen teilweise jedenfalls auf sozusagen anthropologische Konstanten, auf Naturanlagen zurückführt, d'Holbach danach versucht es mit einer expliziten Theorie des Priesterbetruges, während Helvetius demgegenüber schon versucht, sie aus den gesellschaftlichen Verhältnissen, also aus der Verfassung der Gesellschaft selbst zu begründen.

220

Der zweite Komplex wäre der der Selbstbegründung der Wahrheit. Dort wäre der erste Versuch der Selbstbegründung der Wahrheit von Descartes mit dem radikalen Zweifel, was relativ kurz abzuhandeln ist. Das zweite wäre Kant, mit dem Aufsatz "Was ist Aufklärung?", der implizit auf die Theorien der Aufklärung selbst eingeht. Das dritte wäre Hegel, der eine zwar formale oder abstrakte Theorie, aber immerhin eine Theorie der Produktion hat, Theorie der Produktion, indem nämlich alles und jedes als Resultat der Produktivität des absoluten Geistes erscheint.

225

Das kritisiert Marx dann damit, daß er sagt, wahr am Idealismus ist, daß er alles als Produktion faßt, falsch ist, daß er diese Produktion als eine rein geistige Produktion auffaßt und nicht als durch empirische gegenständliche Tätigkeit vermittelte ansieht. Als drittes also der Marxsche Begriff der Ideologiekritik; diesen Begriff muß man dann wohl auch seinerseits extensiv diskutieren, vor allen Dingen versuchen zu bestimmen, was er nicht ist.

230

Anders ist kaum vorzugehen, weil sich Theoretiker wie Kant und Hegel explizit, manchmal ohne die Namen zu nennen, auf Descartes und die Aufklärung beziehen. Hegel hat schließlich behauptet, er sei die Wahrheit der Aufklärung oder die zu Ende gedachte Aufklärung.

235

F: Ob man nicht zu Beginn der Behandlung der Aufklärung den Begriff der Wahrheit oder das Problem der Nichtidentität von Wahrheit und nicht wahren ansprechen müßte um zu erkennen, wie die Aufklärung zum Problem der Wahrheit gekommen ist.

240

B: daß er dies als nächstes aufgreifen wird, um kurz zu skizzieren die theologisch-metaphysische Argumentation, die Gegenstand der Kritik der Aufklärung ist, weil ja die Aufklärung nicht aus dem heiteren Himmel gefallen ist, sondern sich selbst wesentlich konstituiert hat in Gegnerschaft zu der metaphysisch-theologischen Tradition, sie war wesentlich Kritik der Theologie. Die gesamte Aufklärung ist kaum zu verstehen ohne diesen Impuls gegen die Theologie. Die Voraussetzungen der Aufklärung, das wogegen sie angeht, sollten allerdings einen nicht zu breiten Raum einnehmen. Es sollten jetzt noch einige für das Seminar wichtige Argumentationen entwickelt werden.

245

Die menschliche Vernunft, in der scholastischen Theorie als lumen naturale (natürliches Licht) bezeichnet, ist ein Vermögen der menschlichen Gattung und ein Vermögen der einzelnen Menschen als Exemplare der menschlichen Gattung. Das Problem, das dahinter steckt, war anfangs schon genannt worden, nämlich daß diese Vernunft sich nicht selbst begründen kann, daß jeder Versuch der Begründung dieser Vernunft als eines natürlichen Vermögens immer schon die Vernunft und sei es nur in der Gestalt der logischen Formen voraussetzt. Deswegen wurde in der Theologie diese Vernunft, weil sie sich nicht selbst begründen kann, unter Einhaltung ihres Prinzips, nämlich dem der Begründung, zurückgeführt auf ein oberstes

250

rationales Wesen. Der Versuch der Begründung der menschlichen Vernunft erweist dann diese als *lumen naturale*, als menschliches Vermögen, zugleich als Offenbarung eines Übernatürlichen; oder die Vernunft, wenn sie als *lumen naturale* begründet werden soll, führt zurück auf eine göttliche Vernunft, in der damaligen Terminologie - *lumen supranationale* - ein übernatürliches Licht. Als dieses übernatürliche Licht ist die Vernunft dann göttliche Offenbarung in den einzelnen Exemplaren der menschlichen Gattung. Diese Argumentation ist einigermaßen schlüssig, wenn nämlich das logische Begründungsschema beibehalten wird und die Vernunft sich nicht selbst begründen kann, muß sie ihren Grund in einem anderen haben. Dieses andere kann nicht unvernünftig sein, denn etwas Unvernünftiges kann die Vernunft nicht begründen, also muß es eine übernatürliche Vernunft sein, aus der allein die natürliche Vernunft, wie sie an den Exemplaren der menschlichen Gattung, an den einzelnen Menschen festzustellen ist, begründet werden kann. Es ist ein Argumentationstrick, indem nämlich der Grund für die Existenz der menschlichen Vernunft, und der Grund soll diese übernatürliche Vernunft sein, dem Urteil der Menschen als empirische Naturwesen entrückt ist. Es ist also die Verlängerung der Begründungskette um ein Glied. Der Abbruch der Begründung in der Setzung der göttlichen Vernunft ist dann nichts anderes als Ausdruck der Unmöglichkeit der Begründung der Vernunft. Insofern führt dort das Prinzip der Rationalität, nämlich das Prinzip der Begründung, selbst auf eine transzendente und rational nicht mehr faßbare Instanz. Diese Instanz als Gott wurde in der Theologie dann bezeichnet nicht als widervernünftig, als widervernünftig könnte sie nämlich die menschliche Vernunft nicht begründen, wohl aber als übervernünftig, d.h. über das Fassungsvermögen des menschlichen Verstandes hinausgehend. Deswegen gab es eine Konkordanz von Glauben und Wissen. Die Theologie war alles andere als irrational, sondern sie hat die Rationalität bis zu dem Punkt vorgetrieben, wo es nicht weitergeht, nämlich bis zu dem Punkt der Begründung der Rationalität selber. Das hat relativ weit reichende Konsequenzen.

Vorweg noch hier eine Argumentation die diese Theorie von Aristoteles übernimmt. Die Bedingungen des vernünftigen, d.h. auch des begründeten Urteils über die Gegenstände der Erfahrung ist, daß diese selbst rational geordnet sind. Um das zu erläutern: Über einzelne Gegenstände der Erfahrung können einzelne Subjekte ausmachen was sie wollen. Jemand kann sagen zum Beispiel, er habe Zahnschmerzen, das ist ein partikulares Urteil über einen partikularen Gegenstand. Aristoteles sagt, das gehöre ganz der zufälligen Erfahrung eines einzelnen Subjektes an. Über die zufälligen Erfahrungen einzelner Subjekte läßt sich nicht vernünftig urteilen. Das sieht man an dem Verlauf vieler Diskussionen die anfangen damit, Erfahrungen der Beteiligten aufzuarbeiten, wie das heute so schön heißt - früher hat man Mäntel aufgearbeitet, d.h. gewendet, heute arbeitet man Erfahrungen auf. Solche Diskussionen werden mit schöner Regelmäßigkeit undurchsichtig und diffus deswegen, weil die Erfahrungen des einen nicht die Erfahrungen des anderen sind, es keine Möglichkeit gibt, sich auf der Basis dieser Erfahrungen zu einigen. Nur dann, wenn die Gegenstände der Erfahrung für alle die gleiche Struktur haben, wenn also, um den Ausdruck vorwegzunehmen, das Wesen der Erfahrung für alle gleich ist, gibt es eine Möglichkeit der Einzelnen, über ihre Erfahrungen sich zu einigen. d.h., die Gegenstände der Erfahrung müssen dann schon eine für alle Menschen gleiche, festliegende Struktur haben, sie müssen schon allgemein organisiert sein für alle in der gleichen Form, d.h. die Form der Gegenstände ist dann für alle gleich - Form ist traditionell das Allgemeine, nur das Material der Gegenstände kann verschieden sein. Beispiel: Um zu sagen, daß ein Ei eiförmig aussieht, brauche ich mich nur auf die Form zu beziehen, brauche ich nicht dasselbe Ei gesehen zu haben, das ein anderer gesehen hat, der mit mir in der Behauptung, daß Eier eiförmig sind, übereinstimmt.

Die Bedingung des vernünftigen und begründeten Urteils über die Gegenstände der Erfahrung ist also, daß diese selbst rational geordnet sind. Was heißt rational geordnet? Oder, was kann man als rational geordnet bezeichnen? Die rationale Ordnung wird durch drei Begriffe aus der

Logik bestimmt, nämlich durch Begriff, Urteil und Schluß; Begriff, der eine Klasse von Gegenständen bezeichnet, Urteile, die Beziehungen zwischen Begriffen darstellen und Schlüsse, die Beziehungen zwischen Urteilen darstellen.

315

Um das vorzuführen an einem Schluß des ersten Modus, der ersten Figur: Alle Menschen sind sterblich. Alle Athener sind Menschen. Alle Athener sind sterblich. Oder in Form eines Klassenverhältnisses gefaßt: Die Menschen gehören zu der Klasse der Sterblichen - das ist die Oberklasse, "Menschen" bildet dabei den Mittelbegriff. Die Athener gehören zu der Klasse der Menschen - "Menschen" bildet den Mittelbegriff, "Athener" bildet den Unterbegriff. Damit ist bewiesen oder logisch begründet, daß die Athener zu der Klasse der Sterblichen gehören.

320

Es läßt sich also immer nur von dem Allgemeinen auf das Besondere schließen, nicht von dem Besonderen auf das Allgemeine. Die Induktion ist kein Schluß, Generalisierungen sind unzulässig normalerweise in der Wissenschaft und im rationalen Argumentieren. Die Generalisierung ist ein Schluß von einem Einzelnen auf das Allgemeine. Dazu simples Beispiel: Meine Tante braucht ein neues Gebiß, habe ich gestern erfahren. Alle Tanten brauchen ein neues Gebiß. Das ist ein unmöglicher Schluß, es wäre eine Generalisierung. Wenn man sich mal zu überlegen versucht, unter welchen Bedingungen solche Generalisierungen überhaupt vertretbar sind, dann wird man finden, daß man immer diese allgemeine Struktur, daß man vom Allgemeinen auf das Besondere schließt, schon voraussetzt bei der Generalisierung. Mit dem Argument von Aristoteles: Die Menschen, empirische Wesen, haben als Erkenntnismittel zunächst nur ihre Erfahrung und die Generalisierung dieser Erfahrung. Die Generalisierung dieser Erfahrung führt aber nur dann zu wahren Urteilen, wenn die Gegenstände der Erfahrung schon nach diesem logischen Schema geordnet sind. Dann und nur dann läßt sich von dem Besonderen auf das Allgemeine schließen. So das Argument von Aristoteles, das dann auch in die Metaphysik, in die Scholastik, aufgenommen worden ist.

325

330

335

Das Schema des Schlusses von dem Allgemeinen auf das Besondere ist ein Schema von Begriffen, die zunehmend spezifiziert werden. Zunächst hat man den allgemeinen Begriff, das nächstliegende Allgemeine, d.h., das Genus proximum. Das ist in diesem Fall die Klasse der Sterblichen. Dann kommt eine unterscheidende Differenz, die diese Klasse aufspaltet. Die unterscheidende Differenz, *differentia specifica*, sondert aus der allgemeinen Klasse die eine Klasse, über die ich etwas aussagen will, aus. Diese *differentia specifica* erzeugt dann die nächst kleinere Klasse, in diesem Fall die Menschen; diese heißt dann Spezies. So ist also ein Urteil aufgebaut: genus proximum (das Sterbliche), *differentia specifica*, spezies (die Menschen), die Nicht-Menschen.

340

345

Werden zwei solche Urteile hintereinander gehängt, so kommt man von dem Allgemeineren immer zu dem Besonderen, zu dem immer spezifischeren, zu der immer kleineren Klasse. Die Argumentation ist jetzt folgende: Wenn ich rational nur argumentieren kann innerhalb eines solchen Schemas, dieses ist die einfachste Form (in einer Vorlesung über Logik könnte man zuerst eine verwirrende Vielfalt solcher Formen bringen, um dann in mühselig ausgetüftelten Beweisen zu zeigen, daß alle verschiedenen Formen auf die angeschriebene zurückzuführen sind - mit Hilfe des Satzes vom ausgeschlossenen Dritten und vom ausgeschlossenen Widerspruch), wenn also ein rational begründetes Urteil über Gegenstände der Erfahrung nur innerhalb eines solchen Schemas möglich ist, dann muß ich voraussetzen, daß diese Gegenstände selbst nach einem solchen Prinzip geordnet oder erzeugt sind. Das impliziert dann die Ordnung der Gegenstände nach einer Hierarchie von allgemeinen Begriffen und in Wesenheiten. Das Problem ist dann die Stellung dieser Wesenheiten zu den einzelnen Gegenständen. Der letzte der großen Scholastiker, die Realisten waren (Realist ist in der Philosophie etwas ganz anderes als das, was man normalerweise darunter versteht), Duns Scotus, hat dieses Problem

350

355

360

- explizit gemacht, indem er gesagt hat: Wenn ich solch ein absteigendes Erzeugungsschema
365 nehme, komme ich immer nur zu Klassen von Gegenständen, also immer nur zu einer Spezies, die noch eine Vielzahl von Exemplaren dieser Spezies enthält. Wie komme ich dann eigentlich zum einzelnen Exemplar selber? Dann hat er argumentiert: Ich fange an mit dem "Sterblichen", die erste Differenz sei z.B. die von Tieren und Pflanzen, dann gehe ich das ganze Schema durch so, wie es auch noch beim Abstammungsschema in der Biologie
370 erscheint, wo sich der Stammbaum auch immer mehr verästelt. Dieser sich verästelnde Stammbaum in der Biologie ist eine einfache Anwendung dieses Schemas auf den Gegenstandsreich Natur. Ich gehe also diesem sich immer mehr verästelnden Stammbaum nach und komme bestenfalls bis z.B. zu den Athenern herunter oder kann noch bis zu einer Gruppe von Athenern heruntergehen, indem ich eine neue *differentia specifica* einführe; immer aber komme
375 ich nur zu einer Vielheit von Exemplaren, nie zu dem Einzelnen. Und er sagt weiter, dann muß ich noch etwas einführen, eine letzte *differentia specifica*, das läßt sich am besten exemplifizieren an dem Beispiel, das er selbst gebracht hat – dann muß ich noch zu den Athener die sokraticas, die Eigenschaft, Sokrates zu sein, einführen, um endlich bei dem einzelnen Exemplar zu landen. D.h., um das Schema wirklich durchzuführen bis zu den einzelnen wirklich existierenden Individuen, muß ich am Ende genau so viele Begriffe einführen, wie es
380 Individuen gibt. In dem Augenblick löst sich die ganze begriffliche Ordnung in eine Vielzahl von Individuen auf, von denen jedes besonders für sich bestimmt werden muß. Duns Scotus hat mit dem Argument sozusagen die Logik zum Platzen gebracht.
- 385 Ockham hat dagegen argumentiert und gesagt: Ohne Notwendigkeit darf die Zahl der Gattungen nicht vermehrt werden ("*entia non sunt multiplicanda praeter necessitatem*"). Dieses Prinzip sollte klären, ob ein Begriff noch vernünftig ist innerhalb eines logischen Schemas oder nicht.
- 390 Das Problem, wie das einzelne Exemplar aus dem logischen Schema deduziert werden sollte, stellte sich so, daß das Besondere eine Spezifikation des Allgemeinen war. Um es mit verständlichen gesellschaftlichen Verhältnissen zu illustrieren: Jemand war nicht ein Mensch, der einem Stand angehörte, sondern er war als Mensch eine Spezifikation dieses Standes. Diese Theorie hat in der Philosophie den Titel Universalienrealismus bekommen deswegen, weil
395 den allgemeinen Begriffen, den Universalien, eine Realität korrespondieren sollte, die zwar empirisch nicht faßbar ist, daher auch der Titel Metaphysik (der historisch einen ganz anderen Ursprung hat; Bedeutung: Unter den physisch Erscheinenden), aber doch eine selbständige Realität haben sollte.
- 400 Daran kann man sehen, wie weit eine solche metaphysische Theorie erstens in sich einigermaßen rational war, obwohl das Problem des Verhältnisses von allgemeinen Begriffen und besonderen Exemplaren ungeklärt blieb, und wie sie zweitens eine bestimmte Herrschaftsstruktur stützte, nämlich hierarchisch aufgebaute Gesellschaft, in der einzelne Exemplare nur Spezifikationen eines Allgemeinen waren, so der Leibeigene eine Spezifikation des Leibeigenenstandes z.B. In diesem Verhältnis der allgemeinen Begriffe zu den besonderen einzelnen Exemplaren, über die dann die Argumentation eigentlich gehen soll, erschien die Allgemeinheit als *ante res*, als vor der Wirklichkeit, nämlich als Gedanke Gottes; die Allgemeinheit erschien zweitens als *in re bus*, als das, was die bestimmte Qualität eines Seienden in der Welt begründete und erschien als *post res*, als nach der Wirklichkeit, insofern als die Menschen
405 durch Induktion von der ihnen gegebenen Wirklichkeit der empirisch faßbaren Gegenstände wieder zu dieser Allgemeinheit zurückkehrten.
- 410 Bei Marx stehen in dem Methodenkapitel in der Einleitung "Zur Kritik der politischen Ökonomie" so schöne und viel zitierte Sätze vom Aufsteigen vom Besonderen zum Allgemeinen, dem Weg der Induktion, und dem Herabsteigen vom Allgemeinen zum Besonderen, dem Weg
- 415

der Konkretion, das ist der Weg, den die Wissenschaft nehmen müsse. Ein Thomist (nach Thomas von Aquin), würde darauf antworten: Völlig recht, das ist der Weg der Wissenschaft als einer Wissenschaft von kontingenten, zufälligen, empirisch existierenden Menschen. Damit diese Menschen den Weg gehen können, müssen die Gegenstände ihrer Erfahrung den umgekehrten Weg gegangen sein, nämlich müssen aus dem Allgemeinen hervorgegangen sein durch Spezifikation. Und dann kommt es dazu, daß die vernünftige Ordnung der Gegenstände der Erfahrung sich zurückführen läßt auf den Prozeß der Spezifikation durch ein vernünftiges Wesen, das selbst der Akt dieser Spezifikation ist – mit all den Implikationen, die darin stecken.

Daran sieht man, welche Schwierigkeiten die Aufklärung mit vergleichsweise schlichten Theorien vom Priesterbetrug bekommt. Daß die Priester das Volk betrogen haben, daran ist kein Zweifel, aber an Rationalität, an vernünftiger Begründung war zunächst die Theologie der Aufklärung überlegen. Der einzige Punkt, an dem die Aufklärung ansetzen konnte, war der, daß aus diesem Schema nicht hervorging, wie eigentlich das einzelne Exemplar entstand, wie eigentlich dieser Prozeß der Spezifikation vorangetrieben werden sollte.

Vorhin schon steckte der Betrug eigentlich darin, daß es ganz plausibel war, wenn man sagt, die beiden Begriffe: Sterbliche und Menschen, stehen in einem Subordinationsverhältnis, die Klasse der Menschen ist eine Teilklasse des Sterblichen – soweit ist das in Ordnung. Die Klasse der Menschen kann nur aus der Oberklasse des Sterblichen durch eine Differenz, die die Gesamtklasse des Sterblichen in zwei Teilklassen, die Menschen und die Nicht-Menschen, teilt, ausgesondert werden. Es war aber gar nicht gesagt worden, woher diese differentia specifica kommt. Aus dem allgemeinen Begriff der sterblichen Wesen läßt sich nämlich überhaupt nicht begründen, daß es Menschen geben muß. Das ist eine Unterstellung, die die Theologie gemacht hat. Im Grunde sind die immer schon von vorhandenen Begriffen ausgegangen und haben die rationale Struktur des Begriffssystems begründet, aber sie haben nicht die Erzeugung dieses Begriffssystems begründen können. Denn aus einem allgemeinen Begriff läßt sich mit allen logischen Mitteln kein spezifizierter herausholen.

Nur als Anmerkung (das ist auch ein didaktisches Prinzip): es läßt sich aus den allgemeinen Begriffen oder aus einer umfangreicheren Klasse nur dann eine engere, die der ersten subsumiert ist, herausholen, wenn man diese differentia specifica aus dem Hut zaubert. An diesem Punkt hat die Kritik angesetzt: Wie stehen die Wesenheiten zu dem Besonderen? Derjenige, der auch Duns Scotus kritisiert hat, Ockham, hat gesagt: Den Wesenheiten korrespondiert eben keine Realität, sondern die Begriffe sind das, was die Menschen gemacht haben und wirklich existent ist nur Einzelnes.

Daran sieht man sofort die polirische Brisanz einer solchen Argumentation. Solange die Menschen selbst glaubten, sie seien Spezifikationen ihres Standes, erschien es völlig unmöglich, über diesen Stand hinauszukommen, es entsprach nicht ihrem Wesen. Jetzt sollte real nur Einzelnes sein und die Begriffe nur, um den Ausdruck zu nennen, ein flatus vocis, ein Hauch der Stimme, dem keine Realität korrespondiert. Dann waren die Einzelnen der Sache nach frei, also ihrem Wesen nach frei und selbständig und nicht mehr Spezifikationen eines Allgemeinen. Oder: Dies Allgemeine war eine Zusammenfassung oder eine Unterwerfung des Besonderen unter ein Allgemeines. Damit wurde der Zwangscharakter der einzelnen Stände deutlich, besonders deutlich für die, die unter dem realen Zwang zu leiden hatten. Um es anders zu formulieren: Dieser Zwang, als nicht zu legitimierende Herrschaft, wurde theoretisch faßbar.

Einige Andeutungen dieser historischen Entwicklung: In dem Augenblick, in dem dieser Zwang als nicht mehr zu begründender erfahren wurde von dem Bewußtsein, resultierte dar-

aus die Rebellion der Unterdrückten, die sich nicht mehr als Spezifikationen eines Allgemeinen, ihres Standes, erfuhren, sondern als unabhängige Menschen, denen ein solches Verhältnis nur zwangsweise auferlegt war.

Derjenige, der sich mehr implizit, aber auch explizit, auf Ockham berufen hat, ist Luther gewesen; dessen Theologie hat nicht unwesentlich zur Auslösung der Bauernkriege beigetragen, in der sich die Herrschaft dann befestigen mußte durch unmittelbare Gewalt.

F: Ob er deutlicher machen könnte, was er unter „Einzelnes“ versteht.

B: Ein „Einzelnes“ ist ein einzelnes Exemplar einer Gattung; um vom Einzelnen zu reden, muß man immer schon die Allgemeinbegriffe verwenden; ein einzelnes Subjekt, d.h. ein einzelner, physisch wirklich existierender Mensch.

F: Ihm sei aber „der Mensch“ ebenfalls real, während in Bulthaups Kritik Begriffe keine Realität hätten.

B: Diese Kritik ist diejenige des Nominalismus am Universalienrealismus gewesen. Der Nominalismus sagte: Die Stellung von Allgemeinem und Besonderem, von Gattung und Exemplar läßt sich zwingend logisch gar nicht begründen. Man hat kein logisches Verfahren, um aus dem Allgemeinen das Besondere herauszuholen. Nur dann, wenn ich dieses Verfahren hätte, könnte ich logisch begründen, daß das Besondere nicht mehr sei als eine Spezifikation des Allgemeinen. Wenn das aber nicht geht, dann korrespondiert diesen allgemeinen Begriffen keine Realität. Unter der Voraussetzung, daß den allgemeinen Begriffen keine Realität korrespondiert, ist das Besondere nicht Resultat der Spezifikation eines Allgemeinen, sondern als ein Besonderes für sich selbständig.

F: Der Gegenstand der Kritik sei schon klar, allerdings nicht die Kritik selber. Das Einzelne sei doch durchaus ein Teil des Allgemeinen, des Menschen.

B: Darauf hätte Ockham gesagt: Das ist unserem Bewußtsein nach so. Real existent ist aber nicht die menschliche Gattung, sondern real existent sind nur die einzelnen Menschen. Die menschliche Gattung, gar das Wesen der menschlichen Gattung kann ich überhaupt nicht zeigen. Real kann ich immer nur auf den oder den zeigen. Die Begriffe sind willkürliche Zusammenfassungen von zerstreut existierenden Einzelnen.

F: Darin stecke, daß es ein Individuum gebe, was eigentlich gar nicht existent sei.

B: Kühne Behauptung, daß es nicht existent sei – Es gibt übrigens auf einem ganz anderen Gebiet, nämlich auf dem Gebiet der Physik dasselbe Problem. Eigentlich gibt es heute zwei konkurrierende Theorien. Die Kontinuumstheorie oder allgemeine Feldtheorie, die versuchen muß, aus dem Allgemeinen, dem Feld, das Besondere, das einzelne Atom, zu begründen, was schlecht funktioniert und die Atomtheorie, die besagt, es gibt von einander unabhängig existierende Atome, die zueinander in Beziehung treten können durch Kräfte oder Stoß z.B. Das, was zunächst vorgetragen worden war, was dem logischen Schema folgt, ist eine reine Kontinuumstheorie. Innerhalb einer Kontinuumstheorie ist so etwas wie ein Atombegriff nicht formulierbar, während mit dem Aufbrechen der Kontinuumstheorie, durch die nominalistische Kritik daran, ein Atombegriff, d.h. die Selbständigkeit des einzelnen Atoms überhaupt erst denkbar wurde. Er ist dann auch ohne jede empirische Grundlage, von Giordano Bruno in der Renaissance formuliert worden. Wenn jemand meint, es gebe keine Individuen, dann ist diese Aussage wörtlich dieselbe wie die: Es gibt keine Atome, denn „Individuum“ ist schlichtweg die Übersetzung von „Atom“ – wenn Atome denkbar sind, sind auch Individuen denkbar.

520

F: Diese Argumentation, die das Individuum mit dem Atom vergleicht, scheint etwas plausibel zu sein, sei aber doch nicht einzusehen. Der Vergleich von Atom und Mensch sei nicht nachvollziehbar.

525

B: Die Behauptung war viel eingegrenzter. Nur ein begriffliches Schema, in dem ein Atombe-
griff denkbar ist, erlaubt es auch, Individuen zu denken. Andererseits erlaubt es eben dieses
begriffliche Schema auch, Individuen zu denken.

530

Um auf einen Hinweis der Ankündigung zurückzukommen, es handelt sich hier nicht um
Aussagen darüber, was der Mensch denn nun sei, ob Individuum oder Spezifikation eines
Allgemeinen, das dürfte beim Stand der Diskussion sehr schwierig auszumachen sein. Denn
die Schwierigkeit, die der Realismus hat, war die, wie kommt es zu der Spezifikation des All-
gemeinen; die Schwierigkeit, die der Nominalismus hat, ist, wie kommt er zu der Zusammen-
fassung des Besonderen; wenn es nur Einzelnes gibt, wie kann ich dann überhaupt vernünfti-
ge Begriffe bilden, die auf dieses Einzelne auch passen - das ist genau die inverse Schwierig-
keit. Nur, daß dasselbe Problem einmal als gelöst erscheint durch eine Kontinuumstheorie mit
der Spezifikation des Allgemeinen, das andere Mal durch eine Athomtheorie mit dem Prob-
lem der Zusammenfassung des Besonderen, das sind eigentlich zwei Seiten desselben logi-
schen Problems.

540

Was sich dort in der Geschichte vollzogen hat, ist eine Akzentverschiebung von dem einen
Problem, wo das der Spezifikation als nicht so relevant angesehen wurde, zu dem anderen
Problem, wo das der Zusammenfassung als nicht so relevant angesehen wurde. Das resultiert
daraus, daß das eine die Darstellung einer traditionellen, hierarchischen Herrschaftsordnung ist
und der Nominalismus zunächst einmal die Rebellion gegen diese traditionale Herrschafts-
ordnung repräsentiert. Übrigens sind die Bauernkriege eine sehr späte Folge davon. Initiiert
worden ist diese Akzentverschiebung in der Theorie dadurch, daß das, was bloß abgeleitet
war vorher, was Lehen hieß - ein Feudaler wurde mit einem Land samt den Einwohnern be-
lohnt, die Verfügungsgewalt hatte die jeweils höhere Instanz darüber - daß also diese Lehen
nun selbständiges Eigentum von einzelnen Subjekten wurden, über das diese verfügen konn-
ten. Das hat letzten Endes die Feudalordnung erschüttert, mehr als die späteren Bauernkriege,
mehr auch als die späteren Aufstände von Bürgern, daß diese traditional hierarchische Ord-
nung von innen ausgehöhlt wurde, indem das Lehenssystem abgelöst wurde durch das System
des Grundbesitzes und Grund war damals das einzige wesentliche Produktionsmittel, das die
Menschen hatten. Abgelöst wurde das Lehenssystem dadurch vom System des Grundbesitzes,
daß man für Kriegszüge, also auch zur Sicherung des Lehens, dann Geld brauchte und dazu
seinen Grund und Boden verpfänden mußte, was durch die Entwicklung des Geldkapitals,
durch die Fugger und die Banken in den oberitalienischen Städten vorangetrieben wurde. Es
ist weiter dadurch bewirkt worden, daß zwischen den Lehnsherren und den Abhängigen, sei-
nen Leibeigenen, sich eine ganze Klasse von Ministerialien entwickelt hat, die Verwaltungsfunktionen übernahmen, von Maiern etwa. Die Meiereien sind etwas, was partiell aus diesem
gesamten Lehensbesitz herausgesprengt worden ist und solchen Ministerialien, d.h. Verwal-
tungsbeamten, zur Verfügung gestellt wurde mit Erbschaft, so daß die Feudalordnung sozusagen
von innen her verwandelt in eine Ordnung, in der zwar der Grundbesitz der Besitz an
Produktionsmittel war, aber der Grundbesitz als ein Besitz von Eigentum erschien, über das
das einzelne Subjekt, der Feudale, frei verfügen konnte. Weniger ist diese Wandlung bewirkt
worden durch das Anwachsen der Städte als gerade durch diese innere Strukturveränderung
des Feudalsystems selbst.

570

Einer der früheren Aufklärer, Hobbes, hat daraus die Konsequenz gezogen und hat gesagt:
Die Allgemeinbegriffe sind wie Rechenpfennige, sie brauchen mit den Gegenständen gar

nicht mehr zu tun zu haben, sondern sie sind ein Mittel, in dem man gegenständliches vergleichen oder gegeneinander tauschen kann. Im Grunde erscheinen dort dann die Allgemeinbegriffe in der frühen Form als Zirkulationsmittel in Form eines noch ganz unentwickelten Handelskapitals. Aber das wäre schon eine Explikation, die einiges aus der Marxschen Theorie voraussetzte, die erste zu begründen wäre.

F: Was ist das Neue am Atombegriff, der Vorstellung eines unabhängigen Atoms, gegenüber der dieser vorangehenden Theorie?

B: Vorher gab es eine Materie, und es gab die Formung dieser Materie. Form war das Allgemeine, die Materie erschien als principium individuationis, als etwas, worin sich diese Form konkretisiert, worin die Form empirische Realität gewinnt. Sie hatte vorher eine Realität als Wesenheit, aber keine empirische, sondern eine metaphysische. Sie gewinnt durch die Materie - und das ist eine Kontinuumsvorstellung von Materie - empirische Realität. Materie wurde also gedacht als ein Kontinuum und die Spezifikation dieses Kontinuums durch die Form.

Hinweis: Die ausgewählte Texte zu Bacon und d'Holbach werden zitiert aus dem Buch: Kurt Lenk, Ideologie. Ideologiekritik und Wissenssoziologie, Luchterhand Verlag 1967

B: Wir wollen relativ kurz bei diesem Verhältnis von Realismus und Nominalismus bleiben.

5 F: Ich weiß nicht mehr genau, wie die sich versucht haben zu erklären den Zusammenhang zwischen der Kritik an der Religion und dem Bauernkrieg; könnten Sie das mal wiederholen?

10 B: Zunächst einmal die Kritik an der Theologie, an den allgemeinen Wesenheiten, und zwar folgendes: Das Einzelne erschien in dieser Theologie oder in dieser Metaphysik - Theologie und Metaphysik waren eins - als Spezifikation des Allgemeinen. Der einzelne Mensch erschien deswegen in dieser Hierarchie als die Spezifikation seines Standes und weil er als Bauer nicht dieser Mensch und zufällig Bauer war, sondern eine Spezifikation des Bauernstandes, schien es zunächst völlig undenkbar, aus diesem Stand auszubrechen. Und erst in dem Maße, indem der Universalienrealismus fragwürdig geworden war, nach dem jedes Einzelne nur Spezifikation eines Allgemeinen war, erschien es möglich, daß die Einzelnen für sich ihr Recht forderten. Und die Kritik am Universalienrealismus ist in ihrer religiösen
15 Gestalt dann etwa durch das Schriftprinzip, von Luther, formuliert worden: "Sola scriptura", also: "Nur die Schrift gilt", nicht das ganze theologische Gebäude, das die göttliche Wahrheit durch Auslegung den einzelnen Gläubigen vermittelt, sondern der Einzelne war unmittelbar zu Gott, konnte unmittelbar selber Gottes Worte lesen. Ich weiß nicht, wie weit es bekannt ist: bis heute ist es den Katholiken verboten, die Vulgata zu lesen, also die Bibel zu lesen, ohne Anleitung. Sie ist kein Buch, das in katholischen Familien gelesen wird, auch nicht gelesen werden soll, von der Kirche her, weil es eben der Anleitung, der Auslegung des Wortes Gottes bedarf durch den dafür bestimmten Stand, durch die Kleriker. Jetzt war jeder unmittelbar zu Gott, also unabhängig von seiner gesellschaftlichen Stellung konnte er die Wahrheit, die Gott in der Bibel offenbart hatte, sich selbst aneignen; und damit bekam jeder sein eigenes Recht, unabhängig von dem Stand, dem er angehörte. Erst danach war eine Rebellion gegen
20 die Hierarchie - gegen die Herrschafts-Hierarchie - denkbar geworden für die Einzelnen.

30 F: Woher kannten denn die Bauern überhaupt diese ganzen Philosophien? Das setzt ja voraus, daß die Bauern diese ganzen Ideen im Kopf hatten und nun auf einmal durch die neue Philosophie auf die Idee gekommen sind, sich aus dem Schlamassel zu befreien, mit Hilfe dieser philosophischen Ideen.

35 F: Eine andere Anmerkung ist die, daß der Bauernaufstand ja eigentlich nicht eine plötzliche Erhebung war aufgrund der geistigen Veränderung, sondern daß der Bauernaufstand 1525 eigentlich eine Folge war der vielen Bauernaufstände ab 1450, der Bundschuh - Aufstände, und nur in dieser Tradition erklärbar ist; und auf der anderen Seite zur selben Zeit, am Ende des 15. Jahrhunderts, gerade die Agrarpreise auf dem Tiefpunkt waren, und somit eine ungeheure Verelendung der Bauern stattgefunden hat, die nicht in die Stadt konnten, weil die Städte ungeheure Löhne zahlten und die Bauern nicht rein durften, so daß einmal eine ungeheure Verelendung gegeben war und auf der anderen Seite, als die Bauernaufstände, die Bundschuh - Aufstände, losgingen, von der Theorie Luthers überhaupt noch nichts bekannt war. Und ich meine, man müßte gerade die Bauernaufstände - kann man eigentlich nur
40 interpretieren aufgrund ihres materiellen Elends und nicht von der Ideologie heraus.

45 B: Es ist die Frage, ob ein solcher Aufstand für die, die diesen Aufstand machen, überhaupt denkbar ist oder nicht. Genau die Zeit im 15. Jahrhundert ist die Zeit des Nominalismus, d.h., der Zerstörung dieser Tradition, also der scholastischen Tradition, ist die Spätscholastik. Ich weiß nicht, wann genau der Ockham (1290 - 1349) das veröffentlicht hat, jedenfalls hatte das schon ganz handfeste politische Implikationen. Auch die Verelendung selbst resultiert ja aus dem Selbständigwerden der einzelnen Feudalen gegenüber der Hierarchie. Ich hatte das letzte Mal gesagt: Indem die Feudalen selbständig werden, betrachten sie Grund und Boden als verpfändbares Eigentum oder als Einkommensquelle, nicht mehr als Lehen. Dort fängt die kapitalistische Bewirtschaftung von Grund und Boden an. Und damit wird
50 das Lehen zu einem Gegenstand der Ausbeutung für den Markt. Auch das ist nur denkbar, wenn das Lehen wirklich handelbares Eigentum und die Rente Einkommensquelle ist. Das ist das eine.

Das zweite ist, daß das Bewußtsein, vor allen Dingen das Bewußtsein der agrarischen Bevölkerung, die ganze Zeit geprägt war durch die Theologie und durch die Vermittlung der Theologie durch die Priester. Schließlich waren die religiösen Institutionen die einzigen Bildungsinstitutionen überhaupt. Und der sonntägliche Kirchgang und die Predigt war das einzige, was die Menschen aus ihrer Befangenheit in ihrem unmittelbaren Dasein hinaushob. Nicht zufällig haben sich darum diese Bauernkriege auch an die religiösen Erneuerungsbewegungen angeschlossen. Thomas Münzer, zum Beispiel.

F: Dann behaupten Sie aber, daß die Bauern sich gegen die Obrigkeit auflehnen. Und wenn man sich die geschriebenen Waffen des Bauernkrieges, z.B. die 12 Artikel aus Oberschwaben, anguckt, da, wo z.B. niedergeschrieben ist, was sie für Forderungen hatten, weshalb sie sich erhoben hatten, dann richten sich diese Artikel gerade nicht gegen die Obrigkeit, sondern sie sagen sehr wohl, daß sie der Obrigkeit weiterhin gehorsam bleiben wollen, und daß sie in allen Artikeln hauptsächlich ihre materiellen (Gründe?; also) im Vordergrund ihre rechtliche und materielle Verschlechterung gefordert wird, steht, und daß sie sich auf die Bibel richten, ist insofern ganz klar, weil sie überhaupt gar keine andere Argumentationsgrundlage hatten als die Bibel, die dann aber, so würde ich's interpretieren, aufgrund der veränderten materiellen Situationen interpretiert werden muß von ihnen.

B: Nein. Auch aufgrund der Unmittelbarkeit der Einzelnen zu Gott, vorher gab's ja die Bibel für die Gläubigen überhaupt nicht, die Bibel existierte ja nur für die Theologen.

F: Das ist aber auch zur Zeit des Bauernkrieges weiter - wer konnte denn lesen außer den Theologen? Das waren doch eigentlich nur Theologen, die dann den Bauernheeren gepredigt haben und die Sache neu interpretiert haben. Die Bauern selbst aber haben von nichts gewußt und konnten auch nicht lesen, sondern es waren weiterhin die Theologen.

B: Gut. Und was für 'ne Art von Theologen waren das?

F: Laienprediger.

B: Ja. Das war eine Art von Theologen, die sich direkt auf die Bibel und nicht auf den Kanon des Wissens bezogen, also nicht auf den Kanon der Theologie bezogen. Und dort ist eben diese Änderung - ich hatte ja gesagt, daß dem materielle Bewegungen zugrunde liegen - daß das überhaupt nur denkbar war, ein anderes System, unter Verhältnissen, unter denen das Lehenssystem zerrüttet war in sich und überging in eins, wo Grund und Boden nicht mehr Lehen waren, sondern Eigentum, das auszubeuten war. Letzten Endes eine Handelsware. Also das unmittelbare Produktionsmittel dort Handelsware wurde. Das hat sich niedergeschlagen in dieser theologischen Entwicklung, und diese theologische Entwicklung wiederum ermöglichte es, Ansprüche zu stellen gegen einen anderen Stand und etwas für sich zu fordern. Es mussten ja die Theologen als Bauernführer da sein. Genauso wie später, also in einem späteren Zeitpunkt, ja doch irgend etwas die aristokratischen Theoretiker bewogen haben muß, gegen die Interessen ihres eigenen Standes und für die bürgerliche Aufklärung zu plädieren.

F: Ich weiß das jetzt ganz einfach nicht, ich frag mal ganz dumm. War es denn wirklich so, daß im Prinzip - wenn ich Sie richtig verstanden hab - diese Theologen, die dies am Realismus kritisiert haben, im Grunde die Bauern dazu missbraucht haben, ihre neue Philosophie praktisch irgendwie umzusetzen? Entweder haben es die Bauern irgendwie selbst geschafft, gewisse Interessen die sie hatten, sei es auch geistiger Art, entweder haben sie die selbst durchgesetzt, ohne diese Bauernführer, diese Theologen, oder aber sie sind von den Führern, die den Realismus kritisiert haben, mehr oder weniger missbraucht worden, um dieser Kritik zum Durchbruch zu verhelfen.

B: Das ist ein bisschen schwer. Ich meine, ich hab die ganze Diskussion selbst verschuldet insofern, als ich versucht habe, zu erklären diese Bewegung innerhalb der Theorie durch eine zugrunde liegende Änderung der Produktionsweise, die sich auch nur langsam durchsetzte. Jetzt müßte man wirklich fra-

105 gen und wäre damit weit über Fragen der Aufklärung hinaus, schon bei Fragen der Ideologiekritik, wie
ist denn das? Ist die Ideologie bloße Widerspiegelung dessen, was sich eh blind an der Basis tut, sind
also die Schriften der Theologen oder der Bauernführer selbst bloßer Ausdruck dessen, was sich eh,
auch ohne diese Schriften getan hätte. Dann wären sie bloße sozial-historische Daten, solche Wider-
spiegelungen. Dann müßte man die Frage nach der Widerspiegelungstheorie stellen und käme in ein
110 Problem der Ideologiekritik rein, das, meine ich, nicht vorab diskutiert werden kann, ehe nicht der
Begriff der Ideologiekritik einigermaßen da ist. Also einigermaßen genau umrissen ist, sondern sonst
behauptet man, ja Widerspiegelung - nein Widerspiegelung, dann frage ich: Wer stellt die Widerspie-
gelung fest? Oder: Was spiegelt die Widerspiegelungstheorie wieder, wie ich's letzte Mal gefragt habe.
Das ist also 'ne Frage, die aus dem Stand nicht einfach zu entscheiden ist.

115 F: Es ging hauptsächlich mal konkret an diesem Beispiel des Bauernkrieges, um ein bisschen zu fixie-
ren, in Anfängen mal abzugrenzen Ideologie und materielles Dasein der Bauern - (...) wo ich verstan-
den hatte, daß die Bauernkriege durch Veränderung der Ideologie möglich waren, und die Verelen-
dung der Bauern, das materielle Elend, daß sie plötzlich 20 Tage Fronarbeit leisten mussten und nicht
mehr einen, weil auch der Adel sehr verschuldet und verarmt war, diese Gründe, die die Bauern auch
120 dazu getrieben haben, aber untern Tisch fielen. Ich will nicht die Widerspiegelungstheorie in den Vor-
dergrund schieben, sondern nur die Frage anschneiden, weil das das letzte Mal mir nicht klar wurde,
daß diese Punkte überhaupt zusammengehören.

B: Ich würde sagen, das ist ein relativ komplizierter Prozeß. Ich hatte ja versucht, das letzte Mal zu
125 zeigen, am Ende der letzten Stunde zu zeigen, wo aus einer bestimmten ökonomischen Entwicklung,
nämlich der Transformation von Lehen in Grundeigentum, das zu beleihen ist und das eine Ware ge-
worden ist, die zu handeln ist, dann die ökonomische Basis dieser Theorie der realistischen Theologie,
erschüttert war. Und zwar habe ich versucht in der Weise zu zeigen, daß es bestimmte Probleme in
dieser Theologie gibt, die innerhalb dieser Theologie notwendig ungelöst bleiben, auch schon aus the-
130 oretischen Gründen. Wobei die Akzentverschiebung, von den mit dieser Theorie zu lösenden theoretischen
Probleme auf die unlösbaren Probleme, wirklich bestimmt ist durch die ökonomische Ent-
wicklung. Ist dann diese Theologie als die herrschende Bewußtseinsform erschüttert oder destruiert,
sind andere Formen von Bewußtsein und damit andere Formen auch der Organisation von Interessen,
etwa der der Bauern, überhaupt denkbar, auch für Theologen, überhaupt denkbar. Nicht daß die Bau-
135 ern durch eine Bewegung innerhalb der Theologie dazu gebracht worden wären, einen Aufstand zu
machen; ich glaube, eine solche Behauptung würde mir auch so schnell keiner unterstellen - sondern,
daß der Aufstand für die Bauern selbst, der ganz handfeste, materielle Ursachen hat, die eben genannt
worden sind, daß dieser Aufstand für die Bauern selbst denkbar war, nicht Ergebung in das Schicksal,
sondern Versuch der Änderung ihrer eigenen Lebensbedingungen, daß das denkbar war für sie, oder,
140 daß die Bauern in ihrem Elend organisierbar waren, dafür müssen bestimmte Formen des Bewußtseins
auch verfügbar sein, oder entwickelt sein. Und diese Formen des Bewußtseins sind in der realistischen
Theologie nicht verfügbar. Ich meine, sonst würde ich das ganze auf Geistergeschichte reduzieren,
was, glaube ich, ebenso einseitig und blind wäre, wie wenn man alles, was in der Theorie sich getan
hat, als bloße Widerspiegelung von sozial-ökonomischen Fakten präsentieren und sagen: so war's, und
145 brauchte nicht sich über die Theorie noch Gedanken zu machen und über die Entwicklung der Theorie.
Es ist ja auch - nur um die Aktualität eines solchen Problems zu bezeichnen, nicht extensiv darzu-
stellen - es ist ja auch heute 'ne Frage, nicht nur, unter welchen ökonomischen Bedingungen, sondern
auch, unter welchen Bewußtseinsformen etwa das Proletariat organisierbar ist. Der Stellung im Pro-
duktionsprozeß nach ist das Proletariat in der Marxschen Theorie eindeutig bestimmt als das potentiell-
150 le historische Subjekt. Der Organisationsform nach – Gewerkschaften und, wenn man so will, Sozial-
demokratie – ist es alles andere – erscheint es heute als alles andere als potentiell historisches Subjekt.
Ich meine es ist so ein Problem, das darin steckt. Nur um zu zeigen, daß die Bewußtseinsformen selbst
nicht ganz unwesentlich für die Organisation etwa auch der Bauernaufstände sind. Aber ich glaube,
daß man – ich hatte es das letzte Mal schon gesagt – hätte vorgegriffen da, indem ich versucht habe,
155 den Ideologiebegriff so zu entwickeln, daß er stringent ist, zwingend ist, habe ich diesen Ideologiebeg-

riff schon benutzt, um eine bestimmte Entwicklung zu kennzeichnen, sowohl in der Theologie als auch diese theologische Entwicklung im Verhältnis zu der ökonomischen Basis.

160 F: Zu Luther und Thomas Münzer, die als Namen gefallen sind: Der Thomas Münzer hatte einen relativ geringen Einfluss bei den Bauern gehabt und man muß doch sagen, daß der Luther wohl auch gerade sehr stark Stellung gegen die Bauern genommen hat, da gibt's irgend so einen Brief, glaube wo es heißt, man soll die Bauern am besten gleich umbringen, die da aufmüpfig sind. Es ist doch die Frage, inwieweit überhaupt diese Auseinandersetzung über die Theologie, die zu Anfang hauptsächlich in der Kirche ausgetragen worden ist, wobei der Luther erst 1521 ausgeschlossen worden ist und während
165 des Westfälischen Krieges immer noch gemeinsam mit den Katholen gegen die Calvinisten vorgegangen ist. Inwieweit das dann gerade zu den Bauern durchgedrungen ist, das ist meiner Meinung nach fragwürdig. Das müßte man zumindest auch versuchen zu erklären. Das fällt mindestens aus ihrer Erklärung raus.

170 B: Also der Luther hat zunächst eine Schrift gegen den Adel geschrieben, und nach herkömmlicher Leseart der Geschichte ist er über die Resonanz dieser Schrift gegen den Adel bei den Bauern so erschrocken gewesen und hat andererseits vom Adel sich erhofft eine Sicherung seiner Religion, daß er politisch eine Wende um 180 Grad gemacht hat und als zweite Schrift diese Schrift "Wider die mörderischen Bauern" und so etwas geschrieben hat. Vorher geht eine Schrift gegen den Adel, von der er
175 sich dann mit dieser zweiten Schrift selbst distanziert hat. Und er hatte dann seinen Pakt mit dem Adel, als er dann nämlich gesehen hat, es sind einige Adelige bereit, einige Territorialfürsten bereit, innerhalb ihrer Grenzen die Ausübung der protestantischen Religion zu sichern, hat er sich mit denselben verbündet. Er war, wie alle Intellektuellen, ein etwas unsicherer Bundesgenosse der jeweils kämpfenden Klasse.

180 So ich möchte aber doch gern, oder vielleicht noch vorweg: Dieser Übergang von der Theologie über den Nominalismus zur Aufklärung ist ein Übergang innerhalb der herrschenden Theorie. Es sind Kämpfe - um es so zu formulieren - die im Überbau ausgefochten werden, und da könnte ich auf eine Formulierung von Marx zurückgreifen, der gesagt hat: In den Kämpfen, die im Überbau ausgefochten
185 werden, werden sich die Menschen ihrer realen Kämpfe bewußt - wie verzerrt auch immer. Das ist also der Übergang dann auch - für die Marx'sche Theorie sehr wichtig - von einem blinden Aufstand gegen drückende Lebensverhältnisse zu der organisierten Aktion, die nur möglich ist unter Einschluss solcher Bewußtseinsformen.

190 Aber zunächst doch noch mal zu einem Problem, das noch ganz in den Umkreis dieser Theologie gehört. Der Realismus hatte mit guten Gründen, die ich versucht hatte darzulegen, behauptet, daß dem allgemeinen Begriff etwas Reales, eine Wesenheit, korrespondiere, oder: Der Realismus hatte die Realität des Allgemeinen behauptet. Nun ist das Allgemeine nicht unmittelbar erfahrbar, sondern das Allgemeine ist nur denkbar. Jetzt ist das theoretische Problem dann, wie soll die Behauptung, daß der nur
195 denkbaren Allgemeinheit eine Realität korrespondiere, oder eine Wahrheit zukomme, begründet werden? Das ist das Problem, die Wahrheit von Sätzen zu bestimmen oder ein Kriterium dafür anzugeben, nach dem Sätze, in denen solche Allgemeinbegriffe vorkommen, wahr sind.

200 Eine solche Überprüfung, ob ein Satz, in dem ein solcher allgemeiner Begriff vorkommt, wahr ist, ob diesem allgemeinen Begriff etwas Reales korrespondiert, wäre nur dann möglich, wenn Begriff und Wesenheit unabhängig voneinander erfahren und nachträglich verglichen werden könnten. Wesenheiten sind aber nur zu denken. Sie sind theoretische Verselbständigungen gegenüber dem unmittelbar empirisch Erfahrbaren. Dann ist also die Forderung gestellt, daß das Denken über seine Stellung zur Realität, zu dem, was es nicht selber ist, etwas ausmachen soll. Das Problem wird immer wiederkehren
205 in der Form der Bestimmung der Abhängigkeit oder Unabhängigkeit der Bewußtseinsformen von realen Entwicklungen. Sind sie rein abhängig, die Bewußtseinsformen, sind sie nur eine Verdoppelung der realen Entwicklung und sagen über diese nichts aus. Sind sie unabhängig davon, bleibt das Prob-

210 lem, wie aus der Theorie oder der Ideologie überhaupt etwas über reale Vorgänge ausgemacht werden
kann. Man kann das auch bezeichnen als die Verselbständigung der Sprache gegen das, was sie be-
zeichnet. Dieses Problem, wie das Denken über seine Stellung zur Realität etwas ausmachen soll, seine
Stellung zur Realität begründen soll, läßt sich formallogisch darstellen als eine Antinomie. Da soll das
Denken nämlich etwas über einen Satz und über die Wahrheit dieses Satzes sagen, über einen Begriff
und darüber, ob diesem Begriff eine Wesenheit korrespondiert. Das Problem läßt sich in neuerer Form
- also als Antinomie von Alfred Tarski - so darstellen, daß man einen Kasten zeichnet, darin schreibt:
215 "Der Satz in diesem Kasten ist unwahr". Was ist nun? Wenn der Satz wahr ist, ist der Satz, der hier
drinsteht falsch. Wenn der Satz falsch ist, ist der Satz, der hier drinsteht, wahr, also falsch, also wahr.
Die typische Lügnerantinomie ist das. Das ist ein rein logisches Problem oder die rein logische Dar-
stellung des Problems, wie das Denken etwas über seine eigene Wahrheit ausmachen soll. Mit solchen
Antinomien ist innertheoretisch dann der Realismus erschüttert worden; denn der behauptet ja, den
220 Wesenheiten, die durch allgemeine Begriffe bezeichnet werden, korrespondiere eine Realität, die sinn-
lich nicht erfahrbare ist. Die Frage, wie ist das zu begründen? führt notwendig auf Begründungen, die
genau diese Struktur haben, nämlich daß das Denken etwas über sich und sein Verhältnis zur Realität
aussagt. Sätze, die sich auf sich selbst beziehen, sind antinomisch. Es gibt auch eine realistische Vari-
ante dazu innerhalb der Theologie. Der Versuch das letzte Mal, Ihnen zu zeigen, daß Gott als überver-
225 nünftig, aber mit der Vernunft vereinbar, gedacht wurde. Gott ist aber nicht nur übervernünftig, son-
dern auch allmächtig. Die realistischere Variante ist dann die Frage: Wenn Gott allmächtig ist, kann
Gott dann einen Stein machen, der so schwer ist, daß er ihn selbst nicht heben kann? Da hat man den
Widerspruch, also die Unvernunft, in das Zentrum des Übervernünftigen selbst versetzt mit einer sol-
chen Frage, das wird in sich widersprüchlich da. Wie immer man diese Frage entscheidet, ob er den
230 Stein machen kann oder nicht verträgt sich nicht mit dem Begriff von Gottes Allmacht.

Der Schluß des Nominalismus aus diesen Schwierigkeiten war der: Eine Begründung dafür, daß den
allgemeinen Begriffen unmittelbar eine Realität, eine Wesenheit, korrespondiert, ist nicht nur nicht zu
liefern, sondern führt notwendig auf Widersprüche. Das Denken kann über seine Wahrheit nichts aus-
235 machen, die allgemeinen Begriffe sind bloße Spekulationen, menschliche Schöpfungen, ein flatus vo-
cis, ein Hauch der Stimme. Erst dann, wenn das Denken [...] wenn die von Denken geschaffenen Beg-
riffe aufgefasst werden als flatus vocis [...] Erst dann, wenn die allgemeinen Begriffe als Resultate des
menschlichen Denkens, also als menschliche Schöpfungen aufgefasst werden, erst dann ist überhaupt
falsches Bewußtsein denkbar. Erst dann ist eine falsche Theorie denkbar.

240 Erst dann, wenn die allgemeinen Begriffe als Resultate des menschlichen Denkens, also als menschi-
che Schöpfungen aufgefasst werden, ist überhaupt falsches Bewußtsein denkbar, erst dann ist eine fal-
sche Theorie denkbar. Der Nominalismus argumentiert weiter: Wenn den allgemeinen Begriffen keine
Realität zukommt, dann sind wirklich nur die Einzeldinge. Von da ist's nur noch ein Schritt, der auch
245 schon in der spätscholastischen Philosophie vollzogen wurde, zur Argumentation: Wenn wirklich nur
die Einzeldinge sind, wodurch kann ich ihre Wirklichkeit, die Wirklichkeit der Einzeldinge, dann er-
fahren? Ja nur dadurch, daß ich diese Dinge wahrnehme, also sind wirklich nur die Wahrnehmungen,
und es gibt keine Beziehungen, keine zwingenden Beziehungen zwischen deren Wahrnehmungen und
den Dingen.

250 F: Können Sie, erstens, wenn Sie mit Begriffen wie Realismus und Nominalismus argumentieren, ver-
suchen sie auch zeitlich einzuordnen, um sie in der Zeit eingebettet sehen zu können; zweitens: Der
Realismus bestand doch auch in der Antike. Die mathematischen Formeln, die dort gefunden wurden,
können doch eigentlich vom Nominalismus nicht einfach geleugnet werden. Anerkennen konnte der
255 sie ja nicht mehr aufgrund seiner Theorie, daß nur die Dinge, die wahrnehmbar sind, Gültigkeit bean-
spruchen. Damit müßte er auch die Mathematik ad absurdum geführt haben.

B: Nein, denn im Nominalismus bezeichnet ein Problem ein innertheoretisches Problem, das diese
Metaphysik immer hatte. Die Akzentuierung dieses Problems gibt es einmal im 9. Jahrhundert, aber

260 nur vorübergehend, und dann im 14. Jahrhundert. Im 14. Jahrhundert durch fast alle Theologieschulen, durch Ockham in England, durch die Pariser Terminolistenschule, deren Führer Buridan war, im Zentrum der Theologie im 14. Jahrhundert. Dort setzte auch diese Bewegung ein, noch nicht die Emanzipationsbewegung des Bürgertums, sondern die Transformation von Lehen in Grundeigentum. Und Luther ist sozusagen der Erbe dieser nominalistischen Bewegung, gehörte selbst einem Orden an, der 265 diesem Nominalismus anhing. Während der Realismus die ganze Zeit vorher, in seiner konsequentesten Ausprägung eben im 13. Jahrhundert, da war.

F: Wenn die Transformation von Lehen in Besitz geistig irgendwo da war in der Nominalistenschule im 14. Jahrhundert, auf was haben sich die Leute dort bezogen? Ich meine, daß die Menschen nicht in 270 der Lage sind, etwas Fiktives zu denken, wenn sie nicht irgendwo einen realen Grund dafür haben. Das heißt, es müßte eigentlich im Ansatz eine gesellschaftliche Entwicklung da gewesen sein, auf die sie sich wenigstens zum Teil beziehen können.

B: Auf die Emanzipationsbestrebungen der Territorialfürsten von der Zentralgewalt. Ockham ist direkt 275 als Verteidiger, ich glaube eines Ludwig von Bayern, gegen den Kaiser aufgetreten, also für die Selbstständigkeit des Territorialfürsten und gegen die Unterordnung des Territorialfürsten, in dem Fall von Bayern, unter die Zentralgewalt von Kaiser und Papst. Ockham ist direkt politischer Schriftsteller gewesen und ist wegen seiner Theologie verfolgt worden. Er flüchtete zu Ludwig von Bayern (wenn's einer war) und sagte, "Verteidige Du mich mit dem Schwert, dann verteidige ich dich mit der Feder". 280 Bis hinterher in der schon entwickelteren Form des Nominalismus bei Hobbes gesagt wird, die Begriffe sind Rechenpfennige, also Verrechnungseinheiten, denen keine Realität mehr korrespondiert, unter die man aber jede Realität subsumieren kann. Hobbes hat schon direkt die Begriffe mit dem allgemeinen Medium der Zirkulation, dem Geld, verglichen.

285 Aus diesem noch innertheoretischen Streit, ob nun die Einzeldinge wirklich sind oder die Wesenheiten die wahre Wirklichkeit sind, resultiert dann, weil die Wahrheit der Wesenheiten nicht zu begründen ist, die These von der ausschließlichen Realität der Einzeldinge. Sie läßt sich weiterführen mit der Frage: Wie sind uns die Einzeldinge gegeben? Durch die Wahrnehmung und damit auf die These der ausschließlichen Realität der Wahrnehmungsdaten. Unter dieser Prämisse beginnt dann die Aufklärung, 290 unter dieser Prämisse steht insbesondere die Idolenlehre von Francis Bacon [1561 - 1626]; (Text in Kurt Lenk, Ideologie).

Die Wahrnehmungen geben die Welt nicht notwendig so wieder, wie sie wirklich ist, sondern die Wahrnehmungen geben die Welt wieder, verzerrt durch die Bedingungen des Wahrnehmungsvermögens. Und damit hat man das Problem des falschen Bewußtseins und das der Kritik des falschen Bewußtseins. Zunächst werden noch ganz naiv die Gründe für die Verzerrung des Wahrgenommenen durch die Bedingungen der Wahrnehmung selbst angegeben. Dies wird bei Bacon dargestellt durch die Idolenlehre: [1]

300 Erstens ist das Wahrgenommene verzerrt durch die Bedingungen des Wahrnehmungsvermögens, soweit sie Bedingungen des Wahrnehmungsvermögens der menschlichen Gattung sind. Das sind die „idola tribus“ oder die „Götzenbilder des Stammes“:

„Die Götzenbilder des Stammes haben ihren Grund in der menschlichen Natur, in dem Stamm oder 305 Geschlecht der Menschen selbst. Denn es ist unrichtig, daß der menschliche Sinn das Maß der Dinge sei; vielmehr geschehen alle Auffassungen der Sinne und des Verstandes nach der Natur des Menschen, nicht nach der Natur des Weltalls. Der menschliche Verstand gleicht einem Spiegel mit unebener Fläche für die Strahlen der Gegenstände, welcher seine Natur mit der der letzteren vermengt, sie entstellt und verunreinigt.“ [Lenk, S. 50 / Punkt 41]

310

Wie kommt man nun zu dieser Kenntnis? Bacon selbst ist ja ein Mensch, er müßte eigentlich einen unmittelbaren Zugang zur Wahrheit haben, um sagen zu können, daß die Wahrheit durch die menschlichen Sinne nur entstellt wiedergegeben würde. Ich möchte an dieser Stelle nicht weiter darauf eingehen, unter welchen erkenntnistheoretischen Voraussetzungen Bacon dies überhaupt sagen könnte, sondern nur angeben, was Bacon sagt und welche Entwicklung der Theorie schon dahinter steckt. Das geht nur unter der Voraussetzung, daß erstens nur Einzeldinge real sind und zweitens diese Einzeldinge ausschließlich durch die Wahrnehmung gegeben sind. Dann sind die Bedingungen der Wahrnehmung zugleich die Bedingungen für die Form, in der die Gegenstände der Wahrnehmung erscheinen. Und Bacon behauptet hier, die Form, in der uns die Gegenstände erscheinen, ist nicht notwendig die Form der Gegenstände selbst. Das wäre das Erste.

Außer diesen allgemeinen Bedingungen des menschlichen Wahrnehmungsvermögens gibt es für die einzelnen Menschen noch je besondere Bedingungen ihres Wahrnehmungsvermögens. Um einmal ein klotziges Beispiel zu nehmen – Farbenblindheit etwa. Diese besonderen Bedingungen (die nur jeweils einzelnen Menschen zukommen) des Wahrnehmungsvermögens wirken ebenfalls verzerrend auf das Wahrgenommene und werden bei Bacon mit dem zweiten Idol als die „*idola specus*“ oder die „Götzenbilder der Höhle“ bezeichnet. Das erste war, die Götzenbilder oder Idole des Stammes haben ihren Grund in der menschlichen Natur. Das zweite nun:

„Die Götzenbilder der Höhle sind die Götzenbilder des einzelnen Menschen. Denn jeder einzelne hat neben den Verirrungen der menschlichen Natur im allgemeinen eine besondere Höhle oder Grotte, welche das natürliche Licht bricht und verdirbt; teils infolge der eigentümlichen und besonderen Natur eines jeden [z.B. etwa Farbenblindheit, P.B.], teils infolge der Erziehung und des Verkehrs mit andern, teils infolge der Bücher, die er gelesen hat, und der Autoritäten, die er verehrt und bewundert, teils infolge des Unterschiedes der Eindrücke bei einer voreingenommenen und vorurteilsvollen Sinnesart gegen eine ruhige und gleichmäßige Stimmung und dergleichen mehr. Der menschliche Geist ist deshalb in seiner Verfassung bei dem einzelnen ein sehr veränderliches, gestörtes und gleichsam zufälliges Ding. Deshalb sagt Heraklit richtig, daß die Menschen die Wissenschaften in ihren kleinen Welten suchen, aber nicht in der großen und gemeinsamen.“ [Lenk, S. 50 - 51, Punkt 42]

Merkwürdig ist hier, daß die Wahrnehmungen selbst noch affiziert sein sollen durch Bücher etwa. Nun wird ja nicht unterschiedslos wahrgenommen, d.h. die sinnlichen Reize, die einem zufließen oder auf einen einströmen, werden selbst schon selektiv vom Wahrnehmungsvermögen behandelt. Unwesentliches wird außer acht gelassen, auf das Wesentliche richtet sich die Aufmerksamkeit, wobei problematisch ist, was als wesentlich und was als unwesentlich zu bezeichnen ist. Und worauf geachtet wird und worauf nicht geachtet wird, kann durchaus auch durch Bildung vermittelt sein. Auch das optische Wahrnehmungsvermögen, das noch die meisten Informationen per Zeiteinheit verarbeiten kann, gewinnt durch Schulung eine ganz andere Unterscheidungsfähigkeit als es als bloßes Gattungsvermögen hat; schlichtweg was ein Feinmechaniker an einem Werkstück noch für Unebenheiten sieht, nimmt der normale Mensch überhaupt nicht mehr wahr. Viele Automechaniker können die Zündung etwa nach dem Gehör einstellen und brauchen nicht unbedingt Apparate dazu; oder können Vergaser nach dem Gehör trimmen, was ein normaler Autobenutzer nicht kann.

F: Das würde aber doch eine Verzerrung der Gegenstände nach der Theorie von Bacon bedeuten.

B: Ja, daß die wahrgenommenen Gegenstände durch diese spezifischen Bedingungen des Wahrnehmungsvermögens schon wieder modifiziert sind. Ich muß vielleicht noch zwischendurch sagen, warum gerade Bacon - Bacon bildet den Ausgangspunkt für alle Theorien von falschem Bewußtsein in der Aufklärung und wirkt hinein bis in die Ideologiekritik. Diese Idolenlehre von Bacon, hier an ein paar Absätzen zusammengefaßt, bildet dann den Ausgangspunkt für alle weiteren Überlegungen über wahres und falsches Bewußtsein.

Das waren die „idola specus“ oder die „Götzenbilder der Höhle“. Götzenbilder der Höhle heißt dann, daß jeder seine eigene Höhle mit sich herumträgt wie ein Schneckenhaus. Die Wahrnehmung ist selektiv, hebt das für sie Wesentliche hervor, läßt anderes zurücktreten. Das, was als das Wesentliche hervorgehoben wird, und was nicht, ist unabhängig von der Umgebung, in der die Menschen sich bewegen, ihrem gesellschaftlichen Verkehr. Das führt zur dritten Form der Idole oder Götzenbilder, der „idola fori“ oder der „Götzenbilder des Marktes“:

„Es gibt auch Götzenbilder infolge der gegenseitigen Berührung und Gemeinschaft des menschlichen Geschlechts, welche ich wegen des Verkehrs und der Verbindung der Menschen die Götzenbilder des Marktes nenne. Denn die Menschen gesellen sich zueinander vermittelt der Rede; aber die Worte werden den Dingen nach der Auffassung der Menge beigelegt; deshalb behindert die schlechte und törichte Beilegung der Namen den Geist in merkwürdiger Weise. Auch die Definitionen und Erklärungen, womit die Gelehrten sich manchmal zu schützen und zu verteidigen pflegen, bessern die Sache keineswegs. Denn die Worte tun dem Verstande Gewalt an, stören alles und verleiten die Menschen zu leeren und zahllosen Streitigkeiten und Erdichtungen.“ [Lenk, S. 51, Punkt 43]

Wahrnehmungen sind wesentlich mitbestimmt durch Vorurteile, die aus dem gesellschaftlichen Zusammenhang resultieren. Einfaches Beispiel: Geschichte, daß in Amerika ein weißes Mädchen fragt, ob sie ihre Schulfreundin mit nach Hause bringen kann und die Eltern sagen ja, selbstverständlich. Sie bringt ihre Schulfreundin mit und es ist ein schwarzes Mädchen und dadurch erst erfahren die Eltern, daß ihre Tochter mit einer Schwarzen befreundet ist und erschrecken entsprechend. Das nächste Mal wird dieses Mädchen den Unterschied zwischen einer schwarzen Schulfreundin und einer weißen Schulfreundin wahrnehmen. Ein solches Unterscheidungsvermögen ist also nicht natürlich, sondern, daß diese Unterscheidung nach der Hautfarbe als wesentlich angesehen wird, ist auch begründet in der Geltung von Urteilen oder Vorurteilen in der Gesellschaft, in der der Mensch lebt.

Zwischendurch möchte ich sagen, daß dann die Differenzierung des Wahrnehmungsvermögens durch den gesellschaftlichen Zusammenhang in dem der Wahrnehmende lebt, ganz neu von der amerikanischen Soziologie entdeckt worden ist, gerade anhand dieses einen Falls auch und die Soziologie überhaupt groß darin ist, Sachen, die vor Hunderten von Jahren niedergeschrieben worden sind, als neueste Entdeckung zu feiern, vor allem die positivistische Soziologie.

Das waren also die „idola fori“, die Götzenbilder des Marktes. Markt steht hier für den gesellschaftlichen Verkehr der Menschen untereinander. Markt ist ebenso sehr „agora“, wie der alte antike Versammlungsplatz, wie der Markt, auf dem gehandelt wird. Die vierte Form der Idole, sind die „idola theatri“ oder die „Götzenbilder des Theaters“:

„Es gibt endlich Götzenbilder, welche in der Seele der Menschen aus den mancherlei Lehrsätzen der Philosophie und auch aus verkehrten Regeln der Beweise eingedrungen sind und die ich die Götzenbilder des Theaters nenne; denn so viele philosophische Systeme erfunden und angenommen worden sind, so viele Fabeln sind damit vorgebracht und aufgeführt worden, welche aus der Welt eine Dichtung und eine Schaubühne gemacht haben. Ich meine hier nicht bloß die schon vorhandenen oder die alten philosophischen Systeme und Sekten, da man ja noch mehr solcher Fabeln ersinnen und zusammensetzen kann; denn trotz der Mannigfaltigkeit des Irrtums ist doch die Ursache desselben überall die gleiche. Ich beziehe das nicht bloß auf die allgemeine Philosophie, sondern auch auf manche Prinzipien und Lehrsätze der besonderen Wissenschaften, die durch Herkommen, Leichtgläubigkeit und Nachlässigkeit Geltung erlangt haben.“ [Lenk, S. 51 / Punkt 44].

Das sind also die Idole, würde ich formulieren, der Selbstdarstellung. Diese Idole der Selbstdarstellung müssten, so glaube ich, etwas genauer besprochen werden. Die Wahrnehmungen werden geordnet nicht nach den Beziehungen, die die wahrgenommenen Gegenstände an sich haben, sondern danach,

wie sie in das Selbstbewußtsein widerspruchsfrei einzuordnen sind. Die „idola theatri“, die Götzenbilder des Theaters, lassen sich dann auffassen als Götzenbilder der Selbstdarstellung.

415

Und dazu vielleicht noch eine Explikation, die zeigt, wogegen sich das richtet. In der Hochscholastik (Realismus) bestand die scholastische Methode darin, daß zu einer Fragestellung erst die entsprechenden Stellen der Autoritäten gesucht wurden. Autoritäten waren das Alte und das Neue Testament, Aristoteles, der Kommentar des Aristoteles durch Averrös, die Kirchenväter und dann noch die neueren Theologen. Dort wurden also sämtliche Stellen gesammelt, in denen zu diesem Problem schon Stellung genommen worden ist. Nach einem Verfahren Ja und Nein - sic et non - wurde dann entschieden, ob die Antwort auf die Frage vereinbar war mit den Stellen der Autoritäten oder unvereinbar war mit diesen Stellen. Durch dieses Verfahren war gesichert, daß sich die Antwort auf die Fragestellung immer der "concordantia catholica" einfügte, d.h., dem dogmatischen System der Lehrsätze der katholischen Kirche, das widerspruchsfrei war. Durch dieses Verfahren wurde also die Widerspruchsfreiheit der Antwort auf jede Frage mit dem System der theologischen Lehrsätze gesichert. Ein sehr wissenschaftliches Verfahren. Wenn Sie heute ein wissenschaftliches Problem haben, gehen Sie zunächst daran, Literatur zu wälzen, um festzustellen, was die Autoritäten der Wissenschaft über dieses Problem schon ausgemacht haben. Sie bestimmen aus diesen Resultaten der Wissenschaft die Stellung Ihrer Fragestellung, bestimmen die Modifikation Ihrer Fragestellung und die Antwort auf die Frage. Die Lösung des Problems muß sich hinterher dem System widerspruchsfreier Sätze der Wissenschaft einordnen, sonst wird sie nicht anerkannt. In der Wissenschaft, im System der Sätze der Wissenschaft gibt es keine Widersprüche, gäbe es Widersprüche, könnten Kontroversen auftreten, die nicht zu schlichten wären. Das heißt, das scholastische Verfahren ist schon das Modell des wissenschaftlichen Verfahrens überhaupt.

420

425

430

435

F: Nehmen wir einmal an, daß die Antwort auf eine Fragestellung den Autoritäten widerspricht, was passiert dann? Ist die Fragestellung und die Antwort dann gestorben?

440

445

450

455

B: Einfaches Modell aus den Naturwissenschaften: Zugrunde gelegt wird die Autorität Newton und es wird das Modell der Bewegung der Planeten um die Sonne, erst einzeln, dann unter Einschluss der Wechselwirkung der Planeten untereinander betrachtet. Dann stellt sich heraus, daß der Uranus, der für ihn berechneten Bahn nicht folgt. Es gibt also einen Widerspruch zu dem System anerkannter Sätze, zu einem System der Sätze, die aus den Prinzipien, die die Autoritäten aufgestellt haben, resultieren. Dann wird die Widerspruchsfreiheit wieder hergestellt, indem zunächst hypothetisch angenommen wird, daß es jenseits des Uranus noch einen Planeten geben muß, der für diese Störung der Bahn des Uranus verantwortlich ist. Damit ist die Widerspruchsfreiheit in dem System gerettet. Nur sind dann die Naturwissenschaftler verpflichtet, diesen Planeten dann noch tatsächlich zu finden (Pluto, 1930). Das ist also ein weiterer Schritt, der in der scholastischen Theologie nicht vorgesehen war.

F: Kann das nicht auch an der Prämisse liegen, daß irgendwann einmal ein Widerspruch auftritt? Dies muß man doch auch berücksichtigen, denn wenn man immer nur davon ausgeht, daß die Prämissen stimmen, dann kann man immer Fragen oder Dinge, die nicht in das Konzept passen, abschneiden oder unter den Tisch fallen lassen. Ja und ich meine, in den Naturwissenschaften ist man wahrscheinlich eher geneigt auch ab und zu einmal die Prämissen aufs Korn zu nehmen, im Gegensatz zur Scholastik.

460

B: Die Scholastik bestand aus der concordantia catholica, die zugleich die Einheit der Theorie und damit zugleich die Einheit des Bewußtseins garantierte. Deshalb lagen die Prämissen seit Aristoteles fest; und die Naturwissenschaften operieren nicht anders. Es kommt ja niemand auf die Idee, das Gravitationsgesetz anzuzweifeln, dann würde nämlich das ganze Gebäude der Wissenschaft, das auf dem Gravitationsgesetz aufgebaut ist, d.h., die gesamte klassische Mechanik, zusammenbrechen. Wenn es Sätze gibt, Erscheinungen gibt oder innere Widersprüche gibt, die zur Überprüfung der Prämissen zwingen, dann geschieht dies auch wieder so, daß das Analogon zur concordantia catholica erreicht wird. Die Newtonsche Gravitationstheorie etwa wird weder durch die allgemeine noch durch

465 die spezielle Relativitätstheorie falsch, sondern sie erscheint dann als ein Sonderfall der allgemeinen Relativitätstheorie. Die Prämissen werden also nicht verworfen, sondern werden in einen noch größeren Zusammenhang eingeordnet. Dasselbe passiert mit der Quantenmechanik.

470 F: Zumal das Beispiel mit der Mechanik unzweckmäßig wäre, da sonst sämtliche Maschinen, die danach berechnet sind zusammenbrechen müßte.

F: Die würden nicht wegen, sondern trotz der Mechanik dann funktionieren.

475 B: Na ja, aber wenn diese Maschinen erst aufgrund der Mechanik, also der Erkenntnis der Wissenschaft, haben konstruiert werden können, hängt ja die materielle empirische Existenz dieser Maschinen auch an den Prämissen, die in die Wissenschaft eingegangen sind und die werden ums Verrecken gerettet.

480 F: Aber dieses Dogma schließt dann doch im Grunde neue Fragen aus, die vielleicht aufgrund aktueller Probleme entstanden sind, denn das wäre ja die Voraussetzung, daß man bei den Autoritäten nachschaut, diese Fragen werden dann ausgeschlossen durch dieses Dogma; d.h., also für diese Sinnvolligkeit, daß das ganze System widerspruchsfrei bleibt, wird hingenommen, daß keine neuen Problemstellungen hinzu kommen.

485 B: Zumindest keine Fragen, die das System sprengen könnten. Das hätte aber auch fatale Konsequenzen.

490 F: Wie ist das denn mit dem System "sic et non", da sind verschiedene Autoritäten, die nun wahrscheinlich auch zu verschiedenen Fragen unterschiedliche Kommentare gegeben haben, die aber wahrscheinlich auch widerspruchsvoll gewesen sind, sonst bräuchte man ja so ein System nicht. Man bräuchte dann wohl auch nur Aristoteles und nicht den Kommentar von Averrös, wenn dort schon alles drin wäre. Das sind ja historische Kommentare, die das, was neu gefunden und gedacht worden ist, mit hinein nehmen.

495 B: Die neuen Fragen erweitern das System, aber verändern es nicht grundlegend, genau wie in den Naturwissenschaften. Ausgegangen wird davon, daß das theologische System zunächst einmal widerspruchsfrei ist, und daß alles bisher Bekannte von diesem widerspruchsfreien System festgelegt ist, genau wie in den Sätzen einer Naturwissenschaft. Dann wird die neue Frage darauf untersucht, welche Konsequenzen die Antwort hat, d.h., mit Hilfe eines logischen Schlußverfahrens wird untersucht, wie
500 die Antwort ausfallen muß, damit sie nicht einem der schon anerkannten Sätze widerspricht - unmittelbar oder durch eine Reihe von Folgerungen. Und das ist das Entscheidungsverfahren über die Wahrheit der Sätze. Ein streng logisches Verfahren. Übrigens, seinerzeit ist es auch ein ziemlich demokratisches Verfahren gewesen. Die Disputationen waren öffentlich und es konnte jedermann Fragen einreichen, die ihm relevant erschienen. Und sie wurden dann öffentlich von den Theologen nach diesem Schema beantwortet.
505

F: Wird denn die Frage beantwortet von einem Bauern, wo er etwas zu essen herbekommt?

B: Die wurde nicht beantwortet.

510

F: Das ist keine wissenschaftliche Frage.

B: Eben, das hätten sie auch gesagt. Insofern wäre sie beantwortet gewesen.

515 F: Das heißt dann aber, daß die Widersprüche außerhalb dieses Systems liegen.

B: Sie gehören nicht zu den Autoritäten.

F: Der Aristoteles hat aber zu essen gehabt. Für den hat sich die Frage nie gestellt.

B: Vorsicht. Widersprüche können nur zwischen Sätzen auftreten, nicht zwischen Tatsachen.

F: Aus den Tatsachen kann man doch irgendwelche Sätze konstruieren oder auch zu Fragestellungen über Sätze kommen. Aus der Tatsache, ich habe Hunger, kann ich doch den Satz aufstellen: ich krieg was zu essen, wenn ich arbeiten gehe.

B: Auch das Problem wäre noch zu behandeln, welche Basis eigentlich die Aufklärer für ihre Erkenntnis haben. Eins wäre: die Basis sind Tatsachen. Tatsachen können nur in partikularen Urteilen dargestellt werden. Ein Mensch hat Hunger. Eine Rose ist rot oder einige Rosen sind rot. Zwischen solchen partikularen Urteilen kann nie ein Widerspruch auftreten. Ich kann sagen: Einige Menschen haben Hunger, einige Menschen haben keinen Hunger. Das ist kein Widerspruch, weil es nebeneinander bestehen kann. Um einen Widerspruch zu konstruieren, braucht man mindestens ein universales Urteil.

Vielleicht noch einmal zurück zu diesen idola theatri. Ich hatte diesen Exkurs über die scholastische Theorie gemacht, weil diese in diesem Text hier implizit angegriffen ist. Ich hatte also zu zeigen versucht, daß diese scholastische Theorie die Einheit des Selbstbewußtseins in Gestalt der Widerspruchsfreiheit des Systems zu garantieren versucht. Als Modell dafür eben auch das System der Sätze einer Wissenschaft, das ebenfalls widerspruchsfrei sein muß, das ebenfalls dieser Forderung nach Widerspruchsfreiheit unterliegt. Wenn das jetzt dargestellt wird als bloße Selbstdarstellung, als Theater, das aufgeführt wird, dann erscheint diese Einheit des Selbstbewußtseins als bloßer Schein, als Veranstaltung. Ich möchte dazu einen Satz von Nietzsche zitieren, der vielleicht die Berechtigung dieses Misstrauens gegen die Selbstdarstellung des Bewußtseins angibt. Nietzsche formuliert – ich weiß nicht, ob ich es wörtlich hinkriege – „Das habe ich getan, sagt mein Gedächtnis – das kann ich nicht getan haben, sagt mein Selbstbewußtsein – endlich gibt mein Gedächtnis nach.“ Er hat damit den Mechanismus der Verdrängung schon ziemlich genau bezeichnet. Und hier wendet sich Bacon dagegen, daß die Einheit des Selbstbewußtseins gerettet wird um den Preis der Verdrängung von Tatsachen. Und wenn die Einheit des Selbstbewußtseins gerettet wird um den Preis der Verdrängung von Tatsachen, dann handelt es sich bei diesem Selbstbewußtsein nur noch um Selbstdarstellung, dem keine Realität mehr korrespondiert. Dagegen richtet sich das und gegen die scholastische Philosophie insgesamt.

F: Das würde dann doch bedeuten, daß eine Idolenlehre oder Ideologie erst in dem Moment einsetzt, wenn so ein bestimmter Zustand überholt worden ist, also z.B. eine bestimmte Ordnung tradiert ist und immer noch belegt wird - so würde ich das von Bacon aus sehen, weil das ja nur ein Schein ist von etwas, was vorher gewesen ist und man versucht mit so einer Lehre das Vorherige aufrecht zu erhalten, obwohl es weg müßte.

B: Ja, es wird dann das Vorherige als bloßer Schein interpretiert. Nur würde ich sagen, die scholastische Methode hat sich als viel dauerhafter erwiesen, als es hier nach diesem Argument der bürgerlichen Aufklärung den Anschein hat. Wenn nämlich das Argument stimmt, daß die scholastische Methode im Prinzip zugleich die Methode der ganzen modernen Naturwissenschaft ist. Das läßt sich also bis in die Feinheiten einer naturwissenschaftlichen Argumentation verfolgen. Die Naturwissenschaftler verstehen ihre Wissenschaft explizit gegen Scholastik und Theologie gerichtet und übernehmen blind die Prinzipien der scholastischen Dogmatik und die Prinzipien scholastischer Entscheidungsverfahren, ohne davon zu wissen. Sagen Sie einmal einem Naturwissenschaftler, daß die Naturwissenschaften nach dem scholastischen Verfahren arbeiten. Ja, er wird einen erst gar nicht ernst nehmen, wenn man es ihm sagt – normalerweise – nur wenn man seine Konsequenzen dann zeigt, daß er es notwendig muß.

570 F: Zu dem Punkt 43 (in Bacons Idolenlehre) habe ich eine Frage: Ich weiß nicht, wie die Sätze zu verstehen und gegen wen sie gerichtet sind. Da heißt es: „Auch die Definitionen und Erklärungen, womit die Gelehrten sich manchmal zu schützen und zu verteidigen pflegen, bessern die Sache keineswegs. Denn die Worte tun dem Verstande Gewalt an, stören alles und verleiten die Menschen zu leeren und zahllosen Streitigkeiten und Erdichtungen.“ [S. 51]

575 B: Ja, zunächst einmal muß ein Problem bezeichnet werden, das unter der Prämisse dieser nominalistischen Entscheidung, wirklich sind nur die Einzeldinge, auftaucht. Wie können diese Einzeldinge sinnvoll klassifiziert werden? Wenn man wahllos Einzeldinge einsammelt, kommt man bestenfalls zu einem Begriff vom Gegenstand überhaupt, oder Wahrnehmung überhaupt, oder Etwas überhaupt. Solch ein Verfahren des wahllosen Einsammelns von Gegenständen könnte man simulieren, indem
580 man sagt, man nimmt ein dickes Lexikon und sticht nach Art des Bibelstechens hinein und nimmt immer den Begriff oben links auf der Seite, macht das zwanzigmal und versucht zu allen Begriffen, die man dann bekommen hat, den Oberbegriff zu bilden, so kommt immer Etwas überhaupt oder Gegenstand überhaupt ohne nähere Bestimmung dabei heraus. Um Gegenstände zu klassifizieren, muß ich immer schon wissen, was an ihnen wesentlich ist für die Zugehörigkeit zu einer bestimmten Klasse
585 und was nicht wesentlich ist. Normalerweise wird ein Begriff definiert durch Aufzählen der wesentlichen Merkmale, die die Gegenstände dieser Klasse haben sollen. Diese Definition ist also eine Zusammenstellung von Merkmalen. All das, was dieses Merkmal hat, gehört zu dieser Klasse. Wenn man etwa nimmt: Die Menschen sind nackt und gehen auf zwei Beinen, ein altes antikes Beispiel, da kommt ein Zyniker, nämlich ein König einer dieser Philosophenschulen, her und wirft einen gerupften
590 Hahn rein und sagt, „Er ist nackt und geht auf zwei Beinen, also ist er ein Mensch“. Man muß also einige Sorgfalt darauf verwenden, seine Gegenstandsklasse halbwegs vernünftig zu wählen. Wenn man seine Gegenstandsklasse halbwegs vernünftig gewählt hat, wie etwa bei der Klassifizierung von Lebewesen, dann lassen die sich in ein Schema einordnen. Wenn man dieses Schema genau ansieht, dann ist es genau das alte logische Schema des Porphyrios, nämlich das Abstammungsschema der
595 Gegenstände voneinander. Wenn Sie den biologischen Stammbaum ansehen, ist oben das Urwesen oder Urtier oder Urlebewesen und das verzweigt sich dann immer mehr. Wie auch Hundestammbäume: zuerst kommt die Gattung, von der alle Hunde abstammen, und das spaltet sich dann immer mehr in die einzelnen Rassen auf. Genau das ist das alte ontologische Schema gewesen und diese Bemerkung hier richtet sich dagegen, daß mit geschliffenen Distinktionen dieses alte ontologische Schema immer wieder gerettet wird, daß dann, wenn man eine Antwort auf eine Frage in dem System der
600 Sätze nicht unterbringen kann, man einfach eine Distinktion macht, eine Fallunterscheidung, und dann die Einzelfälle für die in das System einordnet. Ein nicht unbeträchtlicher Teil des Scharfsinns der Theologen ist darauf verwendet worden, Antworten auf Fragen, die eigentlich das System hätten sprengen müssen, durch genaue Definitionen, durch Distinktionen (wie es damals hieß), doch noch in
605 diesem System unterzubringen. Und diese Distinktion ist eben die Fallunterscheidung, die nur durch eine Verschärfung der Definition geschehen kann. Übrigens ein Verfahren, das in der Mathematik geläufig ist. Wenn man mit einer Klasse von Funktionen nicht allgemein fertig wird, sondert man erst einmal durch eine Distinktion eine Teilklasse aus, mit der man fertig wird – das ist dasselbe Verfahren. Wenn man mit einer Klasse von Erscheinungen nicht fertig wird in den Naturwissenschaften, macht
610 man auch dort Fallunterscheidungen.

F: Aber diese Kritik an der Scholastik bleibt doch im Grunde irgendwo auch hinter der Scholastik zurück, denn sie bedarf auf der einen Seite der Scholastik; denn wenn Bacon sagt, nur das Einzelne ist wahr, so kann er diesen Begriff des Wahren ja nur finden auf dem Hintergrund der Scholastik, denn
615 innerhalb seiner Vorstellungen, wonach ja alle Idole jede Wahrnehmung verzerren, ist überhaupt noch keine Wahrheit zu formulieren. Er bringt ja im Grunde nur von außen an die Scholastik einen Widerspruch heran, bedarf ihrer aber, um diesen Widerspruch zu formulieren.

B: Ein bisschen anders ist es gegangen.

620

Ich hatte ja versucht darzustellen, welches Problem in der Scholastik ungelöst bleibt und auch lange Zeit unbeachtet blieb. Ein schönes Beispiel für die *idola theatri*: Ein Problem wird schlechterdings nicht bearbeitet, weil es das System sprengen würde - nämlich das nach der Realität der Wesenheiten, nach der Realität dessen, was den Allgemeinbegriffen, den Universalien, korrespondieren soll. Es wird
625 nicht bearbeitet oder wird in Einzelfällen durch raffinierte Distinktionen zu lösen gesucht - aber nur in Einzelfällen, es wird nicht prinzipiell angegangen. Wird es angegangen, führt es auf die Widersprüche, die formal logisch sich mit der Tarski'schen Wahrheitsantinomie darstellen lassen. Resultat daraus ist im Nominalismus gewesen: also sind nur Einzeldinge wirklich. Die Annahme, daß allgemeine Wesenheiten wirklich seien, führt zu solchen Widersprüchen. Einzelgegenstände sind nur durch Wahrnehmungen gegeben, können empirischen Menschen nur durch Wahrnehmung gegeben sein. Diese Wahrnehmungen können verzerrt sein. Also bei diesem Sensualismus sagt die Wahrnehmung, die Sinnes-
630 eindrücke sind der einzige Ausweis für Realität oder Nicht-Realität eines Gegenstandes, setzt Bacon an, setzt dann allerdings voraus, daß es etwas gibt, was diese Wahrnehmungen erzeugt und sagt aber dann, die Wahrnehmungen selbst sind keine adäquaten Abbildungen dessen, was die Wahrnehmung erzeugt und gibt dann noch Gründe dafür an, warum es keine adäquaten Abbildungen sind.
635

Schauen Sie, Sie haben eine chaotische Mannigfaltigkeit von Einzelgegenständen. Wie wollen Sie die ordnen? Willkürlich – so bekommt man keine konsistenten Klassen, mit denen man logisch operieren kann. Etwa: Alle Körper sind schwer, so muß man schon die Distinktion machen: Alle unbelebten
640 Körper sind schwer, sonst kommt man in die Schwierigkeit, die der Riese mit dem tapferen Schneiderlein hatte, der einen lebenden Vogel aus der Tasche zieht und ihn in die Luft wirft; und der Vogel steigt in die Luft – solange bis er nicht mehr gesehen wird und der Riese schließt daraus: Alle Körper sind schwer, der muß eine ungeheure Kraft haben, um diesen Stein so weit werfen zu können, daß er meinen Augen entwindet. Das passiert notwendig oder zwangsläufig, wenn man inkonsistente
645 Klassen bildet. Dann ist die Frage, wie bekommt man überhaupt Ordnung in die Gegenstände. Das Problem, das die Scholastik hatte, wie komme ich von dem Allgemeinen zu seiner Spezifikation, stellt sich für den Nominalismus genauso: Wie mach ich eine Zerlegung der Allklasse; Gegenstände der Erfahrung überhaupt in Teilklassen, so daß diese Teilklassen konsistent sind. Das ist genau dasselbe logische Problem. Ich sage, nur die Einzelgegenstände sind wahr. Dann heißt in diesem Satz Einzel-
650 genstände, ja eine ununterschiedene Mannigfaltigkeit von einzelnen Gegenständen, die noch nicht geordnet sind. Insofern ist es richtig, die kriegen alle dieselben Probleme wieder. Das werden wir dann auch an dem Text von Kant sehen.

F: Das bedarf aber auch denknotwendig als Voraussetzung, daß man überhaupt erst mal das Problem
655 des Realismus hat, daß man sich erst mal allgemeine Begriffe formulieren kann und darin auch Wahrheiten hat, denn sonst kann man das Problem ja gar nicht formulieren.

B: Ja, für die Scholastik war Wahrheit und Wirklichkeit noch eins. Dort, wo es sich um allgemeine Begriffe handelt und denen eine Realität korrespondiert, war der Begriff dann wahr, wenn die Wirklichkeit dieser Wesenheit gesichert war. Nun kann man aber die Wirklichkeit solcher Allgemeinheiten nicht begründen und das unterschied sich dann, die Wirklichkeit von der Wahrheit insofern, als Wirklichkeit, als was unmittelbar sinnlich erfahrbar war, das war wirklich. Über Wahrheit und Unwahrheit des Wirklichen konnte gar nichts gesagt werden. Wann sind Aussagen über solche Wirklichkeiten wahr? Bei Bacon eher die Frage: Was führt dazu, daß Aussagen über solche Sachen unwahr sind? Und
660 das ist eine Sabotage von Bacon eigentlich an der Erkenntnis mit dem Sinn, dieses scholastische System zu destruieren.
665

Vielleicht noch ein Zitat [Pkt. 46], damit wir wenigstens den Bacon heute noch fertig kriegen.

670 „Der menschliche Verstand zieht in das, was er einmal als wahr angenommen hat, weil es von alters her gilt und geglaubt wird, oder weil es gefällt, auch alles andere hinein, um jenes zu stützen und mit ihm übereinstimmend zu machen. Und wenn auch die Bedeutung und Anzahl der entgegengesetzten

675 Fälle größer ist, so bemerkt oder beachtet der Geist sie nicht oder beseitigt und verwirft sie mittels Unterscheidungen zu seinem großen Schaden und Verderben, nur damit das Ansehen jener alten fehlerhaften Verbindungen aufrechterhalten bleibe. ..."

Das ist eigentlich nur ein Kommentar zu dem, was ich zur Scholastik gesagt habe oder das, was ich zur Scholastik gesagt habe ist vielleicht ein Kommentar zu dem, was da steht.

680 „Man erfreut sich an solchen eitlen Dingen“, heißt es dann ein bisschen weiter, "und merkt es sich, wo es eingetroffen ist; die Fälle dagegen, welche fehlgeschlagen haben, werden, obgleich sie zahlreicher sind, nicht beachtet und übergangen. Aber in viel feinerer Weise kriecht dies Übel in der Philosophie und den Wissenschaften umher, in denen das, was einmal beliebt worden, alles andere, sei es auch viel fester und sicherer, ansteckt und sich unterwirft. ..."

685 Genau die Einordnung aller Resultate in die Fachsystematik oder in die theologische Systematik.

690 „Selbst wenn dabei jene erwähnte Freude und Eitelkeit nicht mitgewirkt hat, haftet doch dem menschlichen Verstande der eigentümliche Fehler an, stets mehr dem Bejahenden als dem Verneinenden sich zuzuneigen, während er doch nach Recht und Ordnung sich zu beiden gleich verhalten sollte; ja, bei jedem wahrhaft bejahenden Lehrsatz ist sogar die Kraft des verneinenden Falles die stärkere."
[Lenk, S. 51 - 52, Punkt 46]

695 Das ist die Theorie Poppers. Ein All-Satz kann nicht bestätigt werden durch eine Tatsache. Ein All-Satz kann aber widerlegt werden durch eine Tatsache. Für den All-Satz "Alle Rosen sind rot", kann ich noch so viele Rosen beibringen, ohne damit zu beweisen, daß der Satz wirklich stimmt. Ich brauche aber nur eine einzige nicht rote Rose beizubringen, um zu beweisen, daß dieser All-Satz falsch ist. Darauf beruht dann das ganze Falsifikationschema von Popper. Hier steht es schon.

700 Nur die Frage ist beides mal dieselbe, das tradierte System wird für stärker gehalten als die diesem System widersprechenden Fakten. Hier macht Bacon sich für die Erschütterung der Tradition stark und für die Fakten gegen das System. Jetzt vergegenwärtigen Sie sich einmal, das würde heute jemand mit den Naturwissenschaften machen – im Ernst, so daß sich herausstellte, daß das ganze Gebäude der Naturwissenschaften auf falschen Prämissen beruht und deswegen alle Sätze oder ein Großteil der Sätze in den Naturwissenschaften falsch sind. In dem Augenblick wäre ja überhaupt keine arbeitsteilige Arbeit in der Wissenschaft mehr möglich, denn gerade die Widerspruchsfreiheit des Systems der Sätze der Wissenschaft garantiert die Möglichkeit der koordinierten Arbeit an dieser Wissenschaft. Das wäre also der Versuch eines totalen Neubeginns. Und dieser Versuch des totalen Neubeginns wird auch von Bacon propagiert: „Soviel über die einzelnen Arten der Götzenbilder und deren Zubehör.“ Aber diese Götzenbilder und deren Zubehör sicherten gerade die Tradition und sicherten gerade die Möglichkeit von Überlieferung von Wissen.

715 „Soviel über die einzelnen Arten der Götzenbilder und deren Zubehör; mit festem und feierlichem Entschluß hat man ihnen zu entsagen; der Geist muß von ihnen befreit und gereinigt werden. Zu dem Reiche des Menschen, das in den Wissenschaften gegründet wird, darf kein anderer Eingang sein, als zu dem Himmelreiche, in welches nur in Kindesgestalt einzutreten gestattet ist."
[Lenk, S. 52, Punkt 68] [2]

720 Das ist der radikale Bruch mit der Tradition und der Vergangenheit und der Impuls, der darin steckt, ist, mit dieser Vergangenheit gründlich aufzuräumen und ganz von vorne anzufangen. Und das ist der Impuls, der in der ganzen bürgerlichen Philosophie steckt, welcher die Negation der gesamten Tradition ist.

725 1) Kurt Lenk, Ideologie. Ideologiekritik und Wissenssoziologie; 9. Auflage - Frankfurt am Main, Campus Verlag, 1984. Bis 8. Auflage im Luchterhand Verlag Darmstadt, Neuwied, S. 50 - 52; Die Texte zu Bacon werden von Lenk zitiert aus: Francis Bacon, Neues Organon, Hg. A. Kirchmann, Berlin 1870

[Anmerkungen:]

730

[1] „Die Götzenbilder und falschen Begriffe, die von dem menschlichen Geist schon Besitz ergriffen haben und fest in ihm wurzeln, halten den Geist nicht bloß so besetzt, daß die Wahrheit nur schwer einen Zutritt findet, sondern daß, selbst wenn dieser Zutritt gewährt und bewilligt worden ist, sie bei der Erneuerung der Wissenschaften immer wiederkehren und belästigen, solange man nicht sich gegen sie vorsieht und nach Möglichkeit verwahrt.“ [Lenk, S. 50, Punkt 38]

735

„Es gibt vier Arten von Götzenbildern, welche den menschlichen Geist besetzt halten. Zur leichteren Darstellung habe ich ihnen besondere Namen gegeben; die erste Art nenne ich die Götzenbilder des Stammes; die zweite die der Höhle; die dritte die des Marktes; die vierte die des Theaters.“

740

[Lenk, S. 50, Punkt 39]

[2] Vorher schreibt Bacon: „Der menschliche Geist ist kein reines Licht, sondern erleidet einen Einfluß von dem Willen und den Gefühlen. Dies erzeugt jene "Wissenschaften für alles, was man will"; denn was man am liebsten als das Wahre haben mag, das glaubt man am leichtesten. Der Geist verwirft deshalb das Schwere, weil ihm die Geduld zur Untersuchung fehlt; desgleichen das Maßhaltende, weil es die Hoffnungen beschränkt; das Höhere in der Natur aus Aberglauben; das Licht der Erfahrung aus Hochmut und Anmaßung, damit es nicht scheine, als beschäftige sich der Geist mit Niedrigem und Vergänglichem; endlich das sonderbar Klingende wegen der Meinungen der Menge. Auf unzählige und oft unmerkliche Weise drängt sich das Gefühl in das Denken und steckt es an.“

745

750

[Lenk, S. 52, Punkt 49]

„Die Götzenbilder des Theaters oder der Theorien gibt es viele; es können noch mehr entstehen und werden es vielleicht künftig [...]“ [Lenk, S. 52, Punkt 62]

F: Wie kann man Bacon im Verhältnis von Nominalismus und Universalienrealismus einordnen?

B: 1. Historischer Ansatz: einfach vom Text her, aus dem auch dieser Abschnitt stammt. Bacon hat gesagt, er sei kein Empiriker, der aus Tatsachen andere Tatsachen erklären will, sondern er sei ein Theoretiker, der aus Tatsachen Prinzipien ableiten will, um aus diesen Prinzipien dann wiederum die Tatsachen zu erklären. Dazu sind zwei Versionen denkbar: Einmal, als sei das eine reine Denkopoperation, also ein Umweg, der für das Denken notwendig ist; oder (zweitens), in der realistischen Version, in der Form, als lägen diese Prinzipien den Tatsachen tatsächlich zugrunde. Insofern ist Bacon nicht eindeutig einzuordnen in die Sparten Realismus und Nominalismus.

2. Streng durchgeführter Nominalismus kann es gar nicht geben, denn der Nominalismus hat seine Wahrheit nur als Kritik am Universalienrealismus, denn wenn es nur Einzeldinge gibt, gibt es nur die Erfahrung von Einzeldingen und keine Erkenntnis, die über die Erfahrung mit Einzeldingen hinausgeht, d.h., auch keine Erkenntnis, auf die sich Menschen untereinander einigen können. Das ist in der ganzen Folge dann das Problem, positiv doch noch eine Erkenntnis zu begründen, unter der nominalistischen Voraussetzung, daß nur den einzelnen Fakten Realität zukomme. Das ist dann das Problem, sowohl für Helvetius als auch für Descartes oder Kant.

In der Idolenlehre steckt eine Voraussetzung, die dieses Problem deutlich macht. Um ein Bewußtsein als falsches Bewußtsein charakterisieren zu können, muß immer schon eine Vorstellung vom richtigen Bewußtsein vorausgesetzt werden. Das ist genau die Argumentation, von der Kant später ausgeht: Was stecken selbst bei diesen Empiristen oder Nominalisten noch für Voraussetzungen implizit drin, damit sie überhaupt etwas sagen können? Auch bei den anthropologisch bestimmten Verzerrungen der Wahrnehmung, etwa durch das sinnliche Vermögen, muß ja zugrunde gelegt werden, es gäbe eine Möglichkeit der unverzerrten Darstellung. Man kann also von Verzerrung der Darstellung überhaupt nicht reden, wenn man nicht schon eine Vorstellung von einer unverzerrten, d.h., adäquaten Darstellung der Gegenstände hat. Der Begriff Verzerrung hat dann überhaupt keinen Sinn. Genau das ist das Problem bei der Idolenlehre und bei aller Ideologiekritik, daß immer dieser alte ontologische Wahrheitsanspruch vorausgesetzt werden muß, um überhaupt zu solchen Begriffen wie Verzerrung der Darstellung zu kommen, und um überhaupt die Bedingung angeben zu können, unter der eine solche Verzerrung der Darstellung stattfindet. Streng von den Einzelgegenständen ausgehend gäbe es keine Erkenntnis und schon lange keine tradierbare Erkenntnis. Um es so zu formulieren: Implizit steckt der Realismus im Nominalismus und in jedem nominalistischen Angriff auf Theologie schon drin, weil sonst der Nominalismus keinen einzigen vernünftigen Satz formulieren könnte.

F: Das didaktische Konzept wird bemängelt – der Vortrag steht allzu sehr im Vordergrund und weniger die Diskussion; wenn man mitschreibt kann man nicht die Argumentation verfolgen - wenn man nicht mitschreibt vergisst man die Argumentation schnell wieder.

B: Das Problem ist dabei, daß wirklich Grundzüge der Argumentation des Realismus, des Nominalismus und des Sensualismus bekannt sein müssen, um überhaupt Zugang zu der Idolenlehre von Bacon und den darauf folgenden Lehren von d'Holbach und Helvetius zu bekommen. Wenn das vorausgesetzt werden kann, dann läßt sich eine Diskussion einfach am Text, über die einzelnen Probleme die sich daraus ergeben, führen. Wenn das nicht vorausgesetzt werden kann, dann müssen diese Grundzüge der Argumentation entwickelt werden. Denn sonst würde die Diskussion etwa über eine solche Idolenlehre von Bacon in der

Luft hängen. Was dabei herauskäme, wäre dann bestenfalls eine Aneignung dessen, was da steht, Aneignung aber in dem Sinne, daß man weiß, Bacon hat vier Arten von Idolen und die sind so und so und so benannt. Kein Mensch weiß dann mehr, warum man sich eigentlich mit der Idolenlehre von Bacon beschäftigt. Was weiter dabei herauskommen könnte, wäre die Diskussion über die Frage, inwieweit einem diese Idolenlehre von Bacon plausibel erscheint oder nicht. Eine Rückfrage, wie ist sie begründet, sind die Gründe stichhaltig, welche Voraussetzungen stecken darin und stimmen die Voraussetzungen, auch welche Probleme stecken darin bzw. ergeben sich daraus, wenn ich die Voraussetzungen akzeptiere, ist nicht möglich, wenn nicht wenigstens andeutungsweise ein systematischer Zusammenhang der Probleme entwickelt ist.

Dasselbe Problem könnte noch einmal diskutiert werden anhand einiger Textstellen von Helvetius, der gesagt hat, es gibt Erkenntnisse, die sind für alle einsichtig und es gibt insbesondere Erkenntnisse über Tatsachen, welche für alle unmittelbar einsichtig sind. Er sagt dann weiter, wir müssen ausgehen von den Tatsachen, wobei er stillschweigend die mathematischen Sätze unter den Begriff Tatsachen subsumiert. Das gibt dann nämlich die Möglichkeit, auch die Frage zu diskutieren, wieweit müssen Voraussetzungen bekannt sein, um sinnvoll über einen Gegenstand diskutieren zu können, oder wieweit kann man von diesen Gegenständen wie von unmittelbar gegebenen Tatsachen ausgehen und sich mit einem sozusagen natürlichen Erkenntnisvermögen an diese Gegenstände herantrauen. Dann und nur dann, wenn diese empirische Lehre - übrigens eine explizit bürgerliche Lehre - stimmt, stichhaltig ist, daß die Erkenntnis zu gewinnen ist, wenn man sich mit seinem natürlichen Erkenntnisvermögen einfach auf die Gegenstände, die zur Diskussion stehen, bezieht, nur unter dieser Voraussetzung wäre der Vorschlag sinnvoll, als einer, für die Organisation einer Semindiskussion.

F: Es wird u.a. auf andere pädagogische Seminare verwiesen, wo sich heraus stellte, daß der Vortrag die schlechteste Lösung ist, sich Wissen anzueignen...

B: Schauen Sie, das was wir jetzt gemacht haben, ist typisch eine Diskussion, in der die Einzelbeiträge nicht auf dieselbe Sache bezogen sind und deswegen aneinander vorbeigehen. Ich habe gesagt, all diese didaktischen Forderungen, etwa die Dominanz einer freien Diskussion über eine Darstellung von sachlichen Verhältnissen, geht aus von einem bestimmten erkenntnistheoretischen Konzept, und nur, wenn dieses erkenntnistheoretische Konzept stichhaltig ist, ist auch diese didaktische Konzeption begründet. Der Einwand der darauf kommt, ist, ich gehe aus von den Erfahrungen des letzten Semesters, und die passen nicht in das Konzept, das ich von einem solchen Seminar habe.

Ein Vortrag hat den Vorzug, wenn der Vortragende sich vorher etwas überlegt hat, was in den weitaus meisten Fällen nicht der Fall ist, daß er in der Argumentation durchorganisiert ist, daß die einzelnen Argumente auseinander entwickelt werden. Das macht den Gegenstand durchsichtiger. Er hat den Nachteil, daß derjenige, der vorträgt, bei dieser Entwicklung, Gegenargumente, die ja stichhaltig sein können, sehr gut unter den Teppich kehren kann oder in einer Form darstellen kann, die sie als irrelevant erscheinen lassen, obwohl sie der Sache nach entscheidend sein können. Insofern wird zumindest eine Diskussion, die dann auf solchen Einwänden beharrt, ein notwendiges Korrektiv zu der Darstellung des Gegenstandes durch einen einzelnen Vortragenden, der sich den immer ganz schön zurechtlegen kann. Eine freie Diskussion hat den Nachteil, daß sie weitgehend assoziativ geführt wird und sich nicht auf den Gegenstand und auf das Problem, das zur Diskussion steht, konzentriert oder sich nur äußerst schwer darauf konzentrieren läßt. Das liegt aber auch daran, daß eine solche Konzentration auf den Gegenstand geübt werden muß und es gegenwärtig in dem Ausbildungsgang keine Gelegenheit gibt, eine solche Konzentration auf den Gegenstand, auf das Problem, zu üben,

wirklich nur das zu sagen, was ein Einwand in diesem Zusammenhang sein könnte oder was ein umgekehrtes Problem in diesem Zusammenhang ist [...]

Ein didaktisches Konzept zu entwickeln, das diese beiden Voraussetzungen, einigermaßen durchsichtige Entwicklung der Argumentation einerseits als Voraussetzung, daß man überhaupt etwas verstehen kann, und Berücksichtigung der Einwände oder Klarstellungen über Probleme, die die Voraussetzungen sind, daß der Gegenstand auch adäquat behandelt wird, berücksichtigt, setzte eine Art Überich, in allen oder über allen voraus, und keine Person, die selbst innerhalb der Situation befangen ist. Wünschenswert wäre das schon [...]

Dahinter steckt noch ein Problem. Im Seminar soll nicht Faktenwissen vermittelt werden, was auch nicht Aufgabe eines Seminars sein kann, sondern es sollen Argumentationszusammenhänge, Zusammenhänge von Argumenten, dargestellt und zur Diskussion gestellt werden.

Wenn man den Begriff der Ideologiekritik einigermaßen ernst nimmt, dann kann man nicht wie die übrigen Argumentenhändler mit einem Waschkorb von bunt zusammengewürfelten Thesen und Argumenten durch die Gegend laufen und dann die Diskussion so gestalten: "Tausche Argument gegen Argument". Was häufig genug der Fall ist. Es wird ja heute die Argumentation selbst weitgehend unterdrückt zugunsten einer Informationsvermittlung und -abspeicherung und einer Informationsordnung, so daß man für alles ein entsprechendes Kästchen hat. Nominalismus kommt in das Kästchen, Realismus in das und fertig, erledigt. Dann muß man sich nur noch entscheiden, was ist das Fortschrittlichere, der Nominalismus oder der Realismus? Also kann ich das ganze Kästchen, in dem die Argumente vom Realismus stecken, auf den Müllhaufen der Geistesgeschichte kippen.

In der letzten Sitzung wurde zum Schluß Bacons Aussage besprochen:

„Zu dem Reiche des Menschen, das in den Wissenschaften gegründet wird, darf kein anderer Eingang sein, als zu dem Himmelreiche, in welches nur in Kindesgestalt einzutreten gestattet ist.“ [Lenk, Punkt 68]

Das wäre genau diese Konzeption, einen Gegenstand zur Diskussion zu stellen, und unbelastet von aller Tradition über diesen Gegenstand etwas auszumachen zu suchen. Dort kommt eine Tendenz der Aufklärung zum Ausdruck, nämlich das Aufsprengen der Überlieferung, das Ganz Neuanfangen, der Bruch mit der Geschichte und der bisherigen Tradition. Zur Vergegenwärtigung: Das scholastische Verfahren lief darauf hinaus, daß jede Lösung eines Problems widerspruchsfrei in das Corpus der traditionellen Lehre eingeordnet werden konnte.

Wesentlich ist der Aufklärung zunächst einmal die Destruktion von Vorurteilen. Wobei das Problem, wie ein Vorurteil überhaupt als solches erkannt werden kann, ungelöst bleibt. Das ist ein Problem, das von der Aufklärung liegengelassen wurde. Wenn nur Einzelnes wirklich ist, dann hat kein Einzelnes ein besonderes Recht. Das ist ein demokratischer Impuls, der da drin steckt. Wenn es nur Einzelnes gibt, bleibt auch nur die Möglichkeit des Vergleichs von Einzelem, um zur Erkenntnis zu kommen. Aber dieser Vergleich von einzelnen Tatsachen führt zugleich zu einem universellen Relativismus. Insbesondere zu einem universellen Relativismus auf dem Gebiet der Moral (dargestellt bei d'Holbach).

Von d'Holbach [1723 - 1789] werden die Prinzipien der Moral, wie sie etwa in den zehn Geboten formuliert sind oder, wie sie sehr viel detaillierter ausgearbeitet sind in der katholischen Morallehre, angegriffen mit einem Verfahren der vergleichenden Ethnologie. Dort erweist sich dann Moral als relativ. Lenk, Ideologie, S. 57, erster Absatz: ¹⁾

155 „Die öffentliche Meinung verleitet uns in jedem Augenblick zu falschen Anschauungen von
Ruhm und Ehre. Sie heftet unsere Wertschätzung nicht nur an unbedeutende Vorteile, sondern
sogar an schadenstiftende Handlungen, die das Beispiel erlaubt, das Vorurteil heiligt und die
Gewohnheit uns mit dem Schrecken und der Abscheu zu betrachten hindert, die sie verdienen.
Tatsächlich gewöhnt sich unser Verstand an die widerspruchsvollsten Anschauungen, die un-
vernünftigsten Gebräuche, die schändlichsten Handlungen und an die Vorurteile, die uns
160 selbst und der uns umgebenden Gesellschaft vollkommen widersprechen. Nur die Ansichten
und Gegenstände, die wir nicht gewohnt sind, finden wir fremd, eigenartig, verächtlich oder
lächerlich. Es gibt Länder, in denen die lobenswertesten Taten als in hohem Maße schändlich
und lächerlich erscheinen und in denen die ruchlosesten Handlungen als ehrenhaft und ver-
nünftig gelten."

165 Und die Fußnote zu obigem Zitat: „Bei einigen Völkern tötet man die Greise, und die Kinder
erwürgen ihre Väter. Die Phönizier und die Karthager opferten ihrem Gott ihre Kinder. Die
Europäer billigen den Zweikampf und betrachten denjenigen als einen ehrlosen Menschen,
der sich weigert, auf diese Weise einen anderen umzubringen. Spanier und Portugiesen sehen
170 es als besonders ehrenvoll an, Ketzer zu verbrennen. Die Christen halten es für durchaus
rechtmäßig, andere wegen religiöser Ansichten umzubringen. In einigen Ländern geben sich
die Frauen ohne Unehre der Prostitution hin, usw." [Lenk, S. 60]

175 Die theoretische Voraussetzung für diese Argumentation ist die nominalistische These: Es
gibt nur einzelne Gegenstände, nur einzelne Tatsachen, das Mittel der Erkenntnis ist der Ver-
gleich dieser Tatsachen. Um die Prämissen der Moral herauszubekommen, brauche ich nur
vergleichende Ethnologie zu treiben und zu untersuchen, welche Völker welchen moralischen
Normen gehorchen. Was dabei herauskommt in dieser Darstellung: Die moralischen Normen
wechseln je nach Landstrich, Tradition, Klima usw. Das ist ein Mittel zur Destruktion morali-
180 scher Normen, auch der Normen, die von der katholischen Kirche vertreten wurden.

De Sade hat daraus die Konsequenz gezogen und hat gesagt: Es ist alles erlaubt, wenn ich
damit durchkomme. Er hat damit den reinsten Sozialdarwinismus, das Recht des Stärkeren,
gepredigt. Was immer mir gefällt, ich unterliege keinen moralischen Normen, denn diese mo-
185 ralischen Normen lassen sich nicht vernünftig begründen. De Sade argumentiert genauso wie
d'Holbach mit der vergleichenden Ethnologie. In dem Roman „Aline et Valcour" [1795] wer-
den die unmöglichsten Völker und deren Verhaltensweisen in ermüdender Breite aufgezählt,
um ja ganz sicher zu machen, daß es kein gemeinsames Moment in der Moral gibt.

190 Kann man daraus wirklich schließen, es gibt keine Begründung der moralischen Normen, an
denen die Handlungen der Menschen zu messen sind, sondern es gibt nur das "Recht des
Stärkeren", wobei der Begriff des Rechts dabei natürlich vollkommen aufgelöst ist? Ist eine
solche Auffassung nun rational begründet hier, oder ist sie die Erscheinungsform der Anar-
chie der Warenproduktion und der universalen Konkurrenz, in der tatsächlich der ökonomisch
195 Stärkere überlebt?

Erster Grundsatz des bürgerlichen Rechts ist die Vertragsfreiheit: Jeder kann mit jedem ande-
ren einen Vertrag schließen, wenn sie nur beide übereinkommen über den Inhalt des Vertrags.
Diese Vertragsfreiheit, als oberstes Prinzip des bürgerlichen Rechts, ist zugleich ein ökonomi-
200 sches Faustrecht, denn der ökonomisch Stärkere kann dem ökonomisch Schwächeren immer
seine Vertragsbedingungen aufzwingen.

F: Ob es nicht irgendwelche grundlegenden menschlichen Prinzipien geben müßte?

205 B: Ja, nur woher diese menschlichen Prinzipien holen? Sie wurden damals proklamiert als Freiheit, Gleichheit, Brüderlichkeit. Freiheit ist zumindest mit dem ökonomischen Faustrecht vereinbar. Gleichheit wäre demgegenüber ein Zwang, der den Stärkeren daran hindern sollte, sein Potential dem Schwächeren gegenüber einzusetzen. Wie begründet man das? Wie will
210 man eine Idee der Gleichheit begründen? Mit d'Holbach argumentiert: Es gibt Gesellschaften, in denen die Gleichheit ein Ideal ist, es gibt andere Gesellschaften, in denen sie offensichtlich kein Ideal ist. Also kann sie keine menschliche Grundqualität sein.

F: Wieso ist Freiheit mit dem ökonomischen Faustrecht vereinbar?

215 B: Ich hatte versucht, das am Begriff der Vertragsfreiheit zu erklären. Es ist in das Belieben jedes Einzelnen gestellt, nach diesem bürgerlichen Recht, mit jedem beliebigen Anderen einen Vertrag zu schließen, sofern sie sich über die Vertragsbedingungen einigen können. Das nennt man Vertragsfreiheit. Diese Vertragsfreiheit impliziert zugleich, daß der ökonomisch Stärkere dem Schwächeren die Vertragsbedingungen aufzwingen kann. Man kann jetzt sagen,
220 ich habe noch einen anderen Begriff von Freiheit. Wie ist der aber davon abzuheben?

F.: Vorhin sagten Sie, daß schon bei den Nominalisten eine adäquate Vorstellung von einem Begriff existieren müßte, um von einem falschen Bewußtsein sprechen zu können. Ich bin überzeugt davon, daß man sich damals auch schon Gedanken darüber gemacht hat, wie man
225 sich einen Menschen als Teil einer Menschheit vorstellen könnte.

B: Dem Selbstverständnis des Nominalismus nach waren wirklich nur einzelne Gegebenheiten. Unter der Voraussetzung dieses Selbstverständnisses erst ist die Idolenlehre von Bacon möglich. Objektiv enthält das das Problem, daß man immer schon eine Idee von richtiger Erkenntnis haben muß, um eine bestimmte Erkenntnis als verzerrt, sei es durch Interessen, sei es
230 durch Bedingungen der sinnlichen Wahrnehmung, darstellen zu können. Das ist ein objektives Problem im Nominalismus, das aber nicht Gegenstand der nominalistischen Theorie selbst ist. Sondern das ist dann Gegenstand der Lehre von Descartes von den eingeborenen Ideen, der gesagt hat: Allen Menschen sind die gleichen Ideen eingeboren, etwa die moralischen, und das ist Gegenstand vor allen Dingen der Argumentation des deutschen Idealismus, der gesagt hat: Die Kritik des Nominalismus am Universalienrealismus müssen wir schon
235 akzeptieren. Alles andere ist eine dogmatische Behauptung, für die es keine Begründung mehr geben kann. Und der dann den Trick gemacht und gefragt hat: Was muß für den Nominalismus selbst schon vorausgesetzt sein, damit diese Kritik zu leisten ist? Die Idee der Menschheit, um darauf zu antworten, ist vorgebildet in der der Christenheit. Eine im Mittelalter gängige Redewendung, wenn einem Unrecht geschah, war: "Das darf man einem Christenmenschen nicht antun". Nur ein Christenmensch hatte eine getaufte Seele, die damit potentiell
240 erlöst war. Die Idee der Menschheit ist eigentlich eine Säkularisierung dieser Idee der Christenheit: „Das darf man einem Menschen doch nicht antun". Faktisch ist es eine blutige Ironie, wenn am Gebäude der Staatsanwaltschaft in Frankfurt steht: „Die Würde des Menschen ist unantastbar". Wer den Rechtsbetrieb heute auch nur ein bisschen kennt, weiß, was den Menschen dort angetan wird. Aus dem Vergleich von Fakten kann man die Realität und vor allem die Objektivität solcher Ideen sicherlich nicht begründen.

250 F: Wenn man die Idee der Menschheit bezieht auf die Idee, die die Christenheit von Menschheit hatte, also auf die Christenheit, so ist diese doch auch schon von der Tradition geprägt gewesen. Es gab ja auch eine ursprüngliche Idee von Menschheit.

255 B: Und wie kommt die in die Köpfe der Menschen? Durch Vergleich von Fakten? Oder ist sie eingeboren?

F: Ich nehme an, sie ist eingeboren.

260 B: Um zu begründen, daß eine solche Idee eingeboren ist, müßte man hinter den faktischen Prozeß zurückgehen, um zu zeigen, wie es überhaupt möglich ist, daß eine solche Idee, die in den Fakten selbst nicht zu finden ist, doch das Verhalten der Menschen, wenigstens potentiell, bestimmt.

265 F: Es könnte doch sein, daß eine solche eingeborene Idee durch die Verhältnisse gehindert wird, sich faktisch zu manifestieren.

270 B: Das wäre immerhin denkbar. Nur könnte man immer noch nicht dem Gegenargument begegnen: Die Rede von den eingeborenen Ideen ist eine Notlösung, eine bestimmte Moral von unterschiedlichen, denen verschiedener Völker oder verschiedener geschichtlicher Epochen, auszuzeichnen. Und die die Vertreter dieser Moral sind, erklären diese Moral, weil sie auf eingeborenen Ideen beruhe, als die einzig wahre, und alle anderen für das falsche. Man fiel genau in die Theologie zurück, gegen die sich die Aufklärung wendet. Daß man da heraus will, ist eine andere Sache.

275 F: Für den Nominalismus ist doch die Gesellschaft auch ein Gegenstand, wie die Moral, denn es wird mit uns oder der Gesellschaft argumentiert, mit dem gesellschaftlichen Dasein und den einzelnen Traditionen, die gegen die Gesellschaft ausgespielt werden. Einen ursprünglichen Begriff von Menschheit scheint er da auch schon zu haben.

280 B.: d'Holbach? Das ist ein Widerspruch im d'Holbach selbst, der einerseits ganz nominalistisch argumentiert und sagt, von Moral zu reden oder ähnlichem ist zunächst einmal Unsinn. Ich sehe mit an, welche verschiedenen Moralen, also Plural, existieren und vergleiche die. Ich finde sie widersprechen einander, und ziehe daraus den Schluß, sie sind alle relativ. Es gibt zu jeder moralischen Forderung die andere, die dem entgegengesetzt ist. Es gibt zu der moralischen Forderung: Du sollst Vater und Mutter ehren, die andere: Du sollst alle totschießen, die nicht zur Reproduktion des Stammes beitragen können. Und es gibt auch solche Praktiken. Da werden die Alten auf die Bäume gehetzt, und dann werden die Bäume geschüttelt. Wenn die Alten Kraft genug haben, sich festzuhalten und nicht herunterzufallen, sind sie noch brauchbar; wenn sie herunterfallen, sind sie nicht mehr brauchbar und werden totgeschlagen.

290 F: Wenn er wirklich vergleichen wollte, müßte er etwas Gemeinsames für alle haben, um den Vergleich machen zu können. Ansonsten könnte er nur verschiedene Fakten konstatieren und die einander gegenüberstellen. Ein Gemeinsames hat er eben nicht. So wäre es auch kein Vergleich, sondern nur eine Aneinanderreihung von Fakten.

295 B: Ja, soweit kommt die Aufklärung bei d'Holbach, und immer in der Absicht, gegen die Kirche zu argumentieren und gegen die Verfügung des Klerus über die Menschen.

300 F: [...] ob man nicht den Absatz auf S. 57 dazunehmen müßte, wo er sich gegen die Obrigkeit wendet, die Moral mit der Obrigkeit verknüpft, die ein Interesse daran hat, jene aufrecht zu erhalten. Ob man die Moral nicht nur als Idee diskutieren sollte, sondern auch als Herrschaftsinstrument einer Obrigkeit. [Zitat Lenk, S. 57: „Die Obrigkeit ist gewöhnlich daran interessiert, daß die einmal verbreiteten Meinungen bestehen bleiben. Die Vorurteile und Irrtümer, die sie für notwendig erachtet, um ihre Macht zu sichern, werden mit der Gewalt, bei der es kein langes Überlegen gibt, aufrecht erhalten.“]

305

B: Sicherlich. Nur, was ist die Konsequenz dieser Kritik? Sie ist der Versuch der Zerstörung einer transzendenten Legitimation von Herrschaft. Und das Resultat ist ein universaler Relativismus. Wenn ich jetzt nur die Absicht dahinter sehe und sage, das ist gegen die Herrschaft, und gegen diese Herrschaft sind wir ja auch, wird sich hier keiner für das alte Feudalregime, oder das alte absolutistische System, gegen das sich das richtet und dessen Absicherung durch den Klerus, einsetzen. Nur ist das Resultat dieser Kritik, daß dieses alte Herrschaftssystem als eines unter möglichen erscheint; daß dadurch einerseits die Möglichkeit eröffnet wird, dagegen ein anderes Herrschaftssystem, oder möglicherweise ein herrschaftsfreies System zu errichten, aber um den Preis, daß das auch nur eines unter vielen möglichen ist.

F: Wobei er selbst aber explizit davon ausgeht, daß es so etwas geben könnte wie eine naturgegebene Grundlage.

F: Auf S. 58 schreibt er doch, daß die Leidenschaften zur Erhaltung des Fortbestandes der Gesellschaft da seien: „So werden die Leidenschaften, die unserer Natur eingegeben und für unsere Erhaltung notwendig sind, zu Werkzeugen unserer eigenen Vernichtung und der Zerstörung der Gesellschaft, deren Fortbestand sie dienen sollten. So wird die Gesellschaft zu einem Kriegsschauplatz [...]“ – und auf S. 60 sagt er dann: „Schließlich siegte die Gegenwart über die Zukunft, das Sichtbare über das Unsichtbare, das Bekannte über das Unbekannte und der Mensch wurde böse, weil alles ihm sagte, daß er böse sein müsse, um zu seinem Glück zu kommen.“ Da weist er doch darauf hin, daß nicht nur etwas zerstört werden soll, sondern daß etwas zerstört werden soll, was offenbar den Fortbestand der Gesellschaft in Frage stellt. Das ist doch schon mehr als etwa nur Nebeneinandergestelltes.

B: Da muß man sehr vorsichtig sein in der Argumentation. Sicherlich ist diese Argumentation von d'Holbach möglich auf der Basis des Nominalismus, das ist die theoretische Voraussetzung. Sie ist der Sache nach gerichtet gegen die absolutistische Herrschaft des Ancien Regime, des Absolutismus in Frankreich. Das ist das unmittelbare Interesse, das d'Holbach an diesem Relativismus hat. Die Frage ist nur, wenn er dieses Interesse nur unter Propagierung des universalen Relativismus verfolgen kann, dieses zugleich als ein objektives Interesse bestimmen. Wenn Sie sich diesen Text oder das ganze Buch von d'Holbach ansehen, dann sind dessen Argumente zwingend, solange sie sich auf die Destruktion einer herrschenden Moral, die eine bestimmte Funktion im Gesellschaftssystem hat, beziehen. Sie werden aber dogmatisch, sobald er behauptet, es gibt eine wahre Vernunft der Menschen, nach der man alles einrichten kann. Denn diese Behauptung wird weiter nicht begründet. Er geht mit einem rational explizierten Argument gegen die Moral an, um dann die Moral, die er selber braucht, um nicht zu destruieren, sondern auch um die Idee einer vernünftigen Gesellschaft zu formulieren, nur zu behaupten. Es ist wohl im wesentlichen Kant gewesen, der das an der Aufklärung gesehen hat, und der dann versucht hat, noch eine Begründung für die Moral zu geben, die selbst wiederum rational einsichtig ist.

Ich möchte versuchen zu begründen das Problem der Stellung der Aufklärung zu dem, was sie angreift. Die Menschen haben sich erstens durch die Moral, durch die Hemmung von Reaktionen auf Reize, aus der blinden Naturbefangenheit befreit. Diese Freiheit konnten sie als Naturwesen nicht erringen, sie war ihnen als Naturwesen unverständlich. In der mythischen Darstellung sieht das so aus, daß durch die Zehn Gebote Gottes, Gott einen Vertrag mit dem Volk Israel schloss, in dem er sich verpflichtet, nicht mehr im Zorn den Menschen Unvorhersehbares zuzufügen, also ihre Lebensverhältnisse zu sichern. Vorher war die Sintflut. Er macht ihre Lebensverhältnisse sicher, sie entsagen dafür den unmittelbaren Impulsen, Reflexen; sie geben also nicht jedem unmittelbaren Impuls und Reflex nach, sondern versprechen ihrerseits,

das Gesetz zu halten. Das ist die mythische Darstellung eines Prozesses, in dem sich die Menschen aus den Naturverhältnissen herausgearbeitet haben.

[In der nächsten Sitzung gab es den folgenden Nachtrag: Die Verkündigung der Zehn Gebote war nicht am Ende der Sintflut, sondern nach dem Auszug aus Ägypten (Moses lebte später). Gott hatte schon mit Noah einen Vertrag geschlossen, aber ohne eindeutige Gegenleistung von den Menschen. Er hatte versprochen keine Sintflut mehr zu schicken und dann, in einem zweiten Vertrag, sie nicht wieder aus ihrem Land zu vertreiben, wenn sie diese Zehn Gebote einhielten.]

Ein nach dem Reiz - Reaktions- Schema funktionierendes Lebewesen würde sich nie von der Befriedigung eines unmittelbaren Bedürfnisses abhalten lassen zugunsten von Zwecken, die nicht in der Befriedigung unmittelbarer Bedürfnisse liegen. Es würde also z.B. auffressen, was es findet, und nicht vorsorgen, wenn das nicht fest im Verhalten programmiert ist, also genetisch programmiert ist. Die Moral ist die Befreiung von der Natur und ein Mittel der Unterdrückung, der inneren Versklavung der Menschen gegenüber einer Autorität, die über diese Selbständigkeit gegenüber der Natur verfügt, der Kirche.

Einerseits bezeichnet Seele der Menschen genau das, was von der Natur unabhängig sein soll. Die moralischen Forderungen dienen zur Rettung dieser Seele und verlangen von den Menschen, daß sie unmittelbaren Reizen nicht unmittelbar nachgeben. Dadurch setzen sie sich ab von unmittelbaren Naturverhältnissen. Thomas von Aquin argumentiert: "Wenn die Kirche die Seele nicht stützt, fallen die Menschen zurück in den Zustand von Schweinen", was dann die moralische Berechtigung gibt, alle die, die nicht Christen sind, wie Schweine anzusehen und mit ihnen zu verfahren wie mit Schweinen. Die Menschen konnten sich nur kollektiv aus der ersten Natur befreien, diese Befreiung war ein Gewaltakt, Unterwerfung auch ihrer inneren Natur.

Zweitens: Die erste Reflexionsform von der Freiheit von der Natur ist die unsterbliche Seele, deren Rettung durch das Kollektiv, die organisierte Christenheit, möglich sein sollte. Alle Rituale, auch primitive Rituale, haben den Sinn, die einzelnen Menschen davor zu bewahren, wieder in den einfachen Naturzustand zurückzufallen. Gerade diejenigen, die aus den primitiven Ritualen in einfachen Stammesgesellschaften ausbrechen, erfahren sich selbst oder bezeichnen sich selbst als Tiere, als Wilde. Die, die dort ausbrechen aus inneren Motiven, werden dann angesehen als Wildschweine, als Tiger oder was immer es für Möglichkeiten in diesen Mythen gibt und werden dann auch so behandelt, wie ein Wildschwein oder ein Tiger. Man kann es in der Geschichte genau ablesen: Im alten Griechenland wurde der Unterschied zwischen den Griechen und Barbaren, das heißt übersetzt, den Wilden, gemacht. Es gab Zeiten, in denen die Todesstrafe der Verbannung aus dem Bereich der Zivilisation gleichgesetzt war. Der Verurteilte konnte also wählen zwischen der Todesstrafe und der Verbannung aus dem Bereich der griechischen Kultur; nicht nur aus Athen, sondern aus dem Bereich der griechischen Kultur überhaupt. Wenn Sokrates – was in der Apologie zum Aufputzen des Sokrates zu einem Edelmenschen gedient hat – sich weigert, nach der Verurteilung zu fliehen, dann nicht deswegen, weil er so gesetzestreu war und sich den Gesetzen unterwerfen wollte, sondern weil diese Flucht eine Flucht aus dem Bereich gewesen wäre, der ihn als Bürger der griechischen Polis unterschied von den Tieren, denen die Barbaren gleichgesetzt waren.

F: Können Sie noch einmal erklären, was in der ersten Reflexion reflektiert wurde?

B: Die Freiheit von den Naturverhältnissen. Die erste Reflexion der Freiheit von den Naturverhältnissen war die unsterbliche Seele. Die unsterbliche Seele war dieser Lehre nach dem

410 Naturprozeß von Werden und Vergehen nicht unterworfen und sie sollte die Kraft haben, die Menschen dazu zu bewegen, nicht den Reizen nachzugeben, vor allen Dingen den sinnlichen Reizen nachzugeben, die aus dieser unmittelbaren Natur kamen. Mit absurden asketischen Übungen, wie Fasten, Keuschheit und solchen Sachen. In solchen Ritualen der Askese spiegelt sich das gewaltsame der Loslösung vom Naturprozeß.

415 F: Aber in diesen Ritualen ist immer noch ein Moment von der unmittelbaren Loslösung vom Naturprozeß aufbewahrt. Etwa das Verbot Schweinefleisch zu essen, läßt sich daher verstehen, daß die Trichinenverseuchung beim Genuss von Schweinefleisch sich besonders schnell vermehrt und daß es ungesund gewesen ist, Schweinefleisch zu essen. Das soll nur sagen, daß diese Rituale doch nicht so absurd sind, wie Sie das dargestellt haben, sondern selbst wieder auf materielle Überlebensbedingungen hinausgehen.

420 B: Nur der Witz ist, daß die Juden das Verbot, Schweinefleisch zu essen haben, aber die Lehre von der unsterblichen Seele nicht kannten, die Christen kein Verbot, Schweinefleisch zu essen, hatten, aber dafür die Lehre von der unsterblichen Seele.

425 Ich möchte noch ein drittes anfügen: Wer über die Seele verfügt, verfügt auch über die Menschen. Etwa unter den Bedingungen einer Feudalherrschaft, die eine Gewaltherrschaft war und die sich nur durch die permanente gewaltsame Unterdrückung aufrecht erhalten konnte, gehörte die Verankerung dieser Herrschaft in dem Bewußtsein der Menschen selbst noch zu dieser Herrschaft, zu der Ausübung dieser Herrschaft. Das war vorhin gemeint. Die Destruktion der Moral richtet sich genau gegen diese Verfügung über die Seelen, die mittelbar eine
430 Verfügung über die Handlungen von Menschen ist. Würde die Kirche nicht die Macht gehabt haben, über die Seelen zu verfügen und damit über die Handlungen der Menschen, dann wäre diese ganze Destruktion der Moral und das Pathos, das hinter der Destruktion der Moral bei den Aufklärern steht, unverständlich.

435 F: [...] inwieweit bei d'Holbach ein Moment hineinkommt, daß er nicht nur aus Rationalitätsgründen gegen die Herrschaft ist, sondern eigenes Interesse noch hineinträgt [...]

B: Sicherlich spielt implizit, ohne daß das bei d'Holbach explizit ist und dort hätte bewußt werden können, herein der Abbau der Moral unter einem Titel von Freiheit, der dann in der
440 bürgerlichen Vertragsfreiheit nach Hause gekommen ist. Beim schließen von Verträgen sind keine moralischen Normen, sondern nur noch allgemein formal-rechtliche Normen verbindlich; und Moral und Recht weisen da auseinander. Diese Formalisierung des Rechts ist theoretisch erst möglich – es gibt auch eine ganze Reihe von praktischen Sachen, die durchgesetzt sein müssen –, begründbar, unter der Voraussetzung der Destruktion der Moral. Stellen Sie
445 sich vor, Unternehmer würden heute nach moralischen Prinzipien und nicht nach ökonomischen Prinzipien agieren, der Wirtschaftsprozess bräche sofort zusammen. Horkheimer hat dies einmal sehr schön formuliert, als er sagte: „Es kann ja sein, daß es unter den Kapitalisten solche gibt, die nicht nach ökonomischen, sondern nach moralischen Prinzipien handeln, nur pflegen solche Kapitalisten unterzugehen“. Insofern steckt ein objektives Klasseninteresse
450 auch in dieser Destruktion der Moral.

F: Das Klasseninteresse der aufkommenden bürgerlichen Gesellschaft. Die Frage ist, inwieweit man das für das 15., 16. Jahrhundert schon von Vertragsfreiheit oder Ansätzen dazu sprechen kann. d'Holbach hat das im 18. Jahrhundert geschrieben.

455 B: d'Holbach ist 18. Jhd. Diese Lehren sind unmittelbar eingegangen in die politische Entwicklung der französischen Revolution, und ein Resultat der französischen Revolution für

ganz Europa war der Code civil, das bürgerliche Recht - als Code Napoleon dann bekannt geworden -, das Modell aller Ordnungen privatrechtlicher Verhältnisse, also bürgerlich Eigentumsrechtlicher Verhältnisse.

Was ich versucht habe zu zeigen ist, daß dasselbe Moment, nämlich die Reflexionsform der Unabhängigkeit von der ersten Natur, die Seele - wenn die Menschen unter dieser Reflexionsform ihre Unabhängigkeit von der Natur begriffen -, zugleich zu einem Herrschaftsinstrument werden kann. Und gegen dieses Herrschaftsinstrument ist der Atheismus der Aufklärung und die Destruktion der Moral der Aufklärung gewendet, um dann allerdings so etwas wie einen zweiten Naturzustand hervorzubringen, in dem die Menschen wiederum, jetzt ökonomisch vermittelten Machtverhältnissen unterworfen sind. Für die Kritik der ökonomisch vermittelten Machtverhältnisse gibt die Aufklärung unmittelbar nichts her, denn dann müßte sie nicht nur negativ Moral destruieren, sondern auch positiv eine Moral begründen können.

Das nächste Mal wollen wir untersuchen die positiven Möglichkeiten der Begründung einer Moral unter diesen Prämissen.

1) Kurt Lenk, Ideologie. Ideologiekritik und Wissenssoziologie; 9. Auflage, Frankfurt am Main, Campus Verlag, 1984, S. 57 - 60. Bis 8. Auflage im Luchterhand Verlag Darmstadt, Neuwied.

Die Texte von d'Holbach werden im Buch zitiert aus: P.T.d'holbach, System der Natur oder von den Gesetzen der physikalischen und der moralischen Welt, Paris 1820, übersetzt von Dr. Rudolf und Maria Seich.

Korrektur zur letzten Seminarstunde: Die Verkündigung der Zehn Gebote war nicht am Ende der Sintflut, sondern nach dem Auszug aus Ägypten (Moses lebte später). Gott hatte schon mit Noah einen Vertrag geschlossen, aber ohne eindeutige Gegenleistung von den Menschen. Er hatte versprochen keine Sintflut mehr zu schicken und dann, in einem zweiten Vertrag, sie nicht wieder aus ihrem Land zu vertreiben, wenn sie diese Zehn Gebote einhielten.

Das letzte Mal hatten wir d'Holbach weitgehend zu Ende besprochen; zur Anknüpfung daran: Die Destruktion der Moral wurde durch tatsächliche oder fiktive vergleichende Untersuchungen verschiedener "Moralen" bewirkt in der Aufklärung. Der Vergleich führt zu einem universellen Relativismus, mit dem dann sämtliche moralische Forderungen zerstört werden können. Am konsequentesten ist dies bei Marquis de Sade, einem Aufklärer ausgeführt, wo in endlosen Wiederholungen das Recht des Stärkeren immer damit begründet wird, daß es keine andere Begründung für die Moral gäbe.

Die Frage ist nur: wie kommen die Aufklärer aus solch einem universellen Relativismus heraus? Er kann nicht theoretisch Forderungen gegen den Absolutismus oder gegen ein Herrschaftssystem begründen. Er kann zwar die transzendente Legitimation eines solchen Herrschaftssystems zerstören und damit den Anspruch dieses Herrschaftssystems gottgegeben zu sein. Aber gegen die offene Tyrannei, die sich schlichtweg auf das Recht des Stärkeren beruft, hätte solch ein universeller moralischer Relativismus kein Argument.

Diese Schwierigkeit ist am ehesten noch bei Helvetius [1715 - 1771] – als dem gescheitesten der Aufklärer – dargestellt. Zum einen liegt Helvetius ganz auf der Linie der Aufklärer, die verschiedene moralische Forderungen destruieren und sie schon auf dahinter stehende Interessen reduzieren. Andererseits versucht er doch, den Anspruch zu begründen auf eine vernünftige Einrichtung der Gesellschaft. Diesen Anspruch zu begründen setzt voraus, daß überhaupt zu erkennen ist, was eine vernünftige Gesellschaft ist. Helvetius macht sich bezeichnender Weise, wie die ganze antike Philosophie an der Mathematik fest, weil die eine sichere Erkenntnis gäbe.

Im Text der [Anlage 4.2] zum 16. Kapitel von Helvetius steht:

„Der Gang des menschlichen Geistes ist immer derselbe. Die Anwendung des Geistes auf dieses oder jenes Gebiet der Untersuchung ändert nichts an diesem Gang. Nehmen die Menschen in bestimmten Wissenschaften dieselben Beziehungen zwischen den Vergleichsobjekten wahr, so müssen sie notwendigerweise in allen die gleichen Beziehung bemerken. Die Beobachtung stimmt jedoch nicht mit dem Urteil der Vernunft überein. Dieser Widerspruch ist aber nur ein scheinbarer. Die wahre Ursache ist leicht zu entdecken. Auf der Suche nach ihr sieht man beispielsweise, daß alle Menschen in der Wahrheit eines geometrischen Beweises übereinstimmen, aber nur weil ihnen die Wahrheit oder Falschheit dieses Beweises gleichgültig ist; weil sie nicht nur klare Vorstellungen, sondern sogar dieselben mit den in dieser Wissenschaft angewandten verbinden; weil sich schließlich alle von einem Kreis, einem Rechteck und einem Dreieck die gleiche Vorstellung machen. Im Gegensatz dazu haben die Menschen auf dem Gebiet der Moral, Politik und Metaphysik sehr verschiedene Auffassungen, weil sie nicht immer ein Interesse daran haben, die Dinge so zu sehen, wie sie in Wirklichkeit sind, weil sie oft nur dunkle und wirre Vorstellungen über die Fragen haben, die sie behandeln, und schließlich weil sie kaum dieselben Vorstellungen mit den gleichen Wörtern verbinden. Um diese zu zeigen, wähle ich als Beispiel den Begriff des Guten, das Interesse und die Tugend.“ [S. 1, 1. Abs. / Buch S. 135-136]

Dort wird bezeichnet: Die Bestimmung des Erkenntnisvermögens durch Interessen.

55 Nur dort, wo am Gegenstand der Erkenntnis kein Interesse besteht, soll diese Erkenntnis des
Gegenstandes wahr sein können; nicht durch Interessen verzerrt - so etwas kommt dann in
allen Varianten wieder. Darin steckt explizit die These von der Wertneutralität der Wissen-
schaft. Nur würde man dann fragen, wieso die Menschen ihre Aufmerksamkeit Gegenständen
zuwenden, an denen sie kein Interesse haben: Nach der Stelle bei Helvetius könnte man so
sagen, als sei die Erkenntnis entweder auf einen Gegenstand gerichtet, der gar kein Interesse
60 findet, dann ist diese Erkenntnis aber auch gleichgültig für die Menschen. Oder sie sei be-
stimmt durch ein Interesse und durch dieses Interesse bereits verzerrt.

Diese Spannung von dem Versuch einer Begründung der Objektivität des Erkannten gegen
den universeller Relativismus einerseits und die kritische Wendung gegen die Verzerrung der
Erkenntnis durch die Interessen andererseits durchzieht den ganzen Text von Helvetius.
65 Er gibt an einer späteren Stelle die Formulierung, daß niemand auf die Idee käme, die Wahr-
heit des Satzes von Pythagoras mit Gewalt, mit Feuer und Schwert verbreiten zu wollen - wie
das Christentum den wahren Glauben:

70 „Welcher Mensch würde denn zur Gewalt greifen, um geometrische Sätze zu beweisen? Wel-
cher Mensch weiß nicht, daß sich die Tugend von selbst empfiehlt? Wann aber muß man von
Gefängnissen, Folterungen und Scheiterhaufen Gebrauch machen? Wenn man das Verbre-
chen, den Irrtum und den Widersinn lehrt.“ [S. 4, 2. Abs. / Buch, S. 142]

75 Es besteht immer noch die Frage, wie aus solch einem universellen Relativismus herauszu-
kommen ist. Im 16. Kapitel werden nacheinander das Gute, das Interesse, und die Tugend
abgehandelt. Bei keiner dieser Abhandlungen ist eine objektive Bestimmung überhaupt mög-
lich; nur kommt es gelegentlich durch, daß Helvetius implizit doch einen Begriff von objekti-
vem Interesse oder auch von objektiv geltender Moral voraussetzt. Über das Gute:

80 „Erfassen wird dieses Wort in der ganzen Weite seiner Bedeutung? Um sicher zu sein, ob die
Menschen sich davon die gleiche Vorstellung machen können, untersuchen wir die Art und
Weise, wie sie das Kind erwirbt. Um seine Aufmerksamkeit auf dieses Wort zu richten,
spricht man es aus und zeigt ihm eine Süßigkeit oder etwas, was man Bonbons nennt. In seiner
einfachsten Bedeutung wird dieses Wort für etwas angewandt, was dem Geschmack des Kin-
85 des entspricht und was an seinem Gaumen eine angenehme Empfindung hervorruft. Wenn
man später dem Wort eine etwas weitere Bedeutung geben will, so verwendet man es ohne
Unterschied für all das, was dem Kind gefällt, d.h. ein Tier, einen Menschen, einen Spielka-
meraden, mit dem es sich vergnügt. Solange mit dem Wort physische Objekte, z.B. ein Stoff,
ein Werkzeug, etwas zu essen verbunden sind, machen sich die Menschen im allgemeinen die
90 gleiche Vorstellung; und dieser Ausdruck ruft zumindest vage die Vorstellung all dessen, was
für sie unmittelbar gut sein könnte, ins Gedächtnis. Aus diesem Adjektiv hat man das Sub-
stantiv Güte gemacht, das von vielen Leuten für ein wirkliches Wesen oder zumindest doch
für eine bestimmten Objekten eigene Qualität gehalten wird.“ [S. 1, 2. Abs. / Buch S. 136]

95 Viel weiter ist die Sozialisationstheorie heute auch nicht mir ihrer extrinsischen und intrinsi-
schen Motivationen. Dort wird versucht, den Begriff des Guten zu bestimmen: aus dem, was
den Menschen (hier: den Kindern) unmittelbar gefällt. D.h. aus ganz empirischen Bedürfnis-
sen wird versucht zu entwickeln einen – in der Fachsprache „utilitaristischen“ – Begriff des
Guten. Das Gute soll also nicht irgend eine objektive Norm verkünden, die sich auch gegen
100 die unmittelbaren Interessen der Menschen richtet, sondern das Gute wird zurückgeführt auf
diese unmittelbaren Interessen der Menschen selbst. So wird das im Folgenden mit allen wei-
teren Begriffen von Helvetius gemacht. So weit ist dies noch einsichtig. Nur ist es unmöglich,
ein objektives Interesse aus den subjektiven partikularen Einzelinteressen zu begründen.
Wenn man nun den Text weiter liest, zeigt sich, daß einerseits Helvetius zwar immer von ei-

105 nem Begriff des objektiven oder allgemeinen Interesses - von einem Begriff objektiver Tugend - ausgehen muß, ihn aber andererseits nicht begründen kann aus diesen partikularen unmittelbaren Interessen. Die Frage zu dem nächsten Absatz ist:

110 „Nimmt man dieses Wort schließlich in einer noch weiteren Bedeutung, wendet man es auf die Moral und die menschlichen Handlungen an, so spürt man, daß dieser Ausdruck unbedingt die Vorstellung irgendeiner Nützlichkeit für die Allgemeinheit enthalten muß und man demnach, um auf diesem Gebiet übereinzukommen, was gut ist, zuvor eine Idee davon haben muß, was nützlich ist.“ [S. 1, 3. Abs. / Buch S. 136-137]

115 Wie kommt eigentlich in dieser Argumentation Helvetius von dem, was unmittelbar erfahrbar ist - nämlich den unmittelbaren Interessen oder Bedürfnissen und den Mitteln zu ihrer Befriedigung – zu solch einem Begriff von allgemeinem Nutzen?

120 F: Ich habe noch nicht verstanden, wieso Helvetius von vernünftiger Erziehung sprechen kann. Er greift auch selbst an, daß es keine vernünftige Erziehung ist, wo er die Voraussetzungen dazu nicht herausbekommt. Jedes Mal, wenn er von Interessen spricht, oder dem Guten sagt er, dies müsse in einem Wörterbuch festgelegt werden. Aber trotzdem fordert er eine vernünftige Erziehung.

125 B: Helvetius: „Bis zu der Herausgabe eines solchen Werkes“ ist es zweideutig, – wo bestimmt wird, was das Gute sei – „ist jede Diskussion über diesen Gegenstand ohne Ende. Es ist das gleiche mit dem Wort Interesse.“ [S. 2, 1. Abs. / Buch S. 137]. Hier wird unmittelbar übergegangen von einem empirischen Beispiel: Nämlich, daß man Kinder zu etwas bewegen kann mit Gratifikationen zu einem Begriff von einem allgemeinen Interesse, der ja durchaus einem Einzelinteresse entgegenstehen kann. Wie soll solch ein Begriff von allgemeinem Interesse begründet werden?

135 F: Kann man das nicht zum ersten Absatz analog sehen? Dort spricht er von Mathematik und sagt, daß sich die Menschen deswegen über mathematische Größen verständigten, weil sie ihnen allen eine bestimmte Form zugrunde legten, die sie allgemein akzeptierten. Wenn er sagt, daß in dem subjektiv erfahrenen Guten, in allen Subjekten eine Konstante enthalten ist, so könnte er etwas über allgemeine Nützlichkeit aussagen. Die Erfahrungen sind zwar subjektiv, aber jeder verbindet mit der Erfahrung das Gute einer Sache über die er sich mit einem anderen verständigen kann. Dies wäre dann ähnlich der allgemeinen Form, wie wir sie bei Kreisen und Rechtecken haben.

145 B: Das geht schon in dem Augenblick nicht mehr, wo sich zwei Menschen um die selbe Sache – die jeder für sich gut findet – streiten; wo jeder auch durchaus anerkennt, daß sie auch für den anderen gut sei, aber sie gleichwohl für sich haben will. Dort müßte es schon eine Schlichtungsmöglichkeit geben, welches Interesse da den Vorrang haben soll. Es mag zwar noch eingesehen werden, daß eine gleichmäßige Verteilung der Gegenstände für beide das Optimale wäre, daß aber diese Regelung ganz sicher mit den unmittelbaren Interessen der Einzelnen kollidiert.

150 Die Schwierigkeit bei Helvetius ist die, daß er zunächst sagt: nur die Gegenstände werden als objektiv erkannt, an denen eigentlich kein Interesse besteht, dann aber versucht ein allgemeines Interesse zu begründen. Aber wie? Aus dem Zusammenwirken aller besonderen Interessen wäre das bürgerliche Modell, daß jeder nur seinen eigenen unmittelbaren Interessen zu folgen braucht und daß daraus schon das größtmögliche Glück der größtmöglichen Anzahl resultieren werde. Dagegen kommt hier aber schon ein Begriff von allgemeinem Interesse herein- wie sollte dieser aus den einzelnen abgeleitet werden? Macht man es nach dem Ver-

gleich, könnte man sagen, daß die Grundbesitzer offensichtlich andere Interessen haben als die Arbeiter oder die Bauern oder die Tagelöhner. Wie sollen nun die Grundbesitzer dazu bewegt werden, so etwas wie ein allgemeines Interesse als vorherrschend über ihrem besonderen Interesse zu erkennen? Im Text steht im Anschluss daran:

„Nun wissen aber die meisten Menschen nicht, daß der allgemeine Nutzen der Maßstab für die Güte in den menschlichen Handlungen ist. Mangels einer vernünftigen Erziehung haben die Menschen nur dunkle Vorstellungen von der moralischen Güte. Das Wort Güte wird von ihnen willkürlich verwendet, denn es ruft in ihrem Gedächtnis nur die verschiedenen Anwendungen wach, die sie davon haben machen hören.“ [S. 1, 3. Abs. / Buch S. 137]

Wenn nun ein Begriff des Guten oder der Güte selbst wieder deformiert ist, - bestimmt ist durch dahinter stehende Interessen – dann kann man eben aus den Anwendungen des Begriffs nicht schließen, was Güte wirklich ist.

An dieser Stelle liegt gleichermaßen bei allen Texten der Aufklärung eine Schwierigkeit. Es können noch Vorstellungen von Tugend, Moral, Güte – als durch besondere Interessen bedingt – erklärt werden. Aber schon, wenn man sagt, diese Vorstellungen seien durch besondere Interessen deformiert, müßte man einen objektiven Begriff von Moral oder Güte begründen können, den es nicht gibt. An einer späteren Stelle [vgl. die Anlage 4.1] versucht er, eine Rechtstheorie (more geometrico) – einen Rechtsstaat zu konstruieren, nach den Methoden der Geometrie, weil ihm das als das sicherste Verfahren erscheint.

Helvetius, Das Interesse:

„Unter den Menschen gibt es nur wenige Ehrenhafte, und folglich muß das Wort Interesse in ihnen die Vorstellung eines finanziellen Gewinns oder eines ähnlich niedrigen und verachtenswerten Objektes wachrufen. Hat eine edle und erhabene Seele davon dieselben Vorstellungen? Nein, dieses Wort erinnert sie nur an das Gefühl der Selbstliebe. Der Tüchtige sieht im Interesse nur den allgemeinen und machtvollen Antrieb, die Triebfeder aller Menschen, die sie bald zum Laster und bald zur Tugend führt. Verbannten aber die Jesuiten mit diesem Wort eine ebenso weitgehende Vorstellung, als sie meine Auffassung bekämpften? Ich weiß es nicht. Was ich aber weiß, ist, daß die Bankiers und Kaufleute jegliche edle Vorstellung von Interesse verloren haben müssen, weil dieses Wort in ihnen nur die Idee von Intrigen und finanziellem Gewinn wachruft.“ [S. 2, 2. Abs. / Buch S. 137]

Nur die Theorie, die sich explizit die Destruktion aller Vorurteile zum Ziel gesetzt hat, muß hier mit einem Mal mit erhabenen Seelen arbeiten, um überhaupt das Interesse der Bankiers und Kaufleute denunzieren zu können. Das hat weitgehende Konsequenzen: Wenn man sämtliche Vorstellungen etwa im Bereich des Moralischen auf solche Interessen zurückführt, dann gibt es überhaupt keine Möglichkeit der Kritik der Interessen mehr - keine Möglichkeit der Kritik etwa am Verhalten von Bankiers und Kaufleute. Die Theorie, daß die ganze Religion das Resultat eines Priesterbetrugs sei, lebt dann ja auch davon, daß der Betrug dieses moralisch Abwertende hat. Warum sollen die Priester nicht mit den ihnen zur Verfügung stehenden Mitteln ihre unmittelbaren Interessen verfolgen? Wo ist die Norm, nach der dann der Betrug der Priester am Volk verurteilt wird?

Die Reduktion auf solche moralischen Vorstellungen ist die Destruktion aller Moral und damit auch aller Wertung, aller begründeten Kritik an bestimmten Interessen. Normalerweise wird an der Ideologiekritik gerade das plausibel gefunden, daß hinter allen Handlungen oder hinter allen Theorien bestimmte partikuläre Interessen stehen, – so wie es hier dargestellt ist. Denkt man aber nur einen Schritt weiter, dann taugt diese Ideologiekritik überhaupt nicht

mehr zur Kritik, geschweige denn zur Kritik der bestehenden Verhältnisse. Die bürgerliche Moralphilosophie hat sich dann daraus teilweise gerettet, indem sie sagte: die partikularen Interessen ergeben von selbst schon den Zustand der Harmonie.

F: Welche Interessen sind hier gemeint? Diejenigen Interessen, die abgewertet oder diejenigen die aufgewertet werden?

B: Hier sind die Interessen gemeint, die abgewertet werden. Das geht aus dem Titel der Bienenfabel von Mandeville hervor: "Subject rises public benefits", also: subjektive Laster haben das Fortschreiten objektiven Wohls zum Resultat. Wenn jeder nur rücksichtslos seinen eigenen Interessen folgt, dient das der Hebung des Wohlstandes des ganzen Volkes. Wie kommt man hier heraus? Hier nur die Darstellung dessen zu vermitteln, was Helvetius geschrieben hat ist relativ wenig, das Problem der Aufklärung sollte dagegen genauer bezeichnet werden. Aber wie?

F: (teilweise unverständlich) ... sagt, das wäre einer der gescheitesten Aufklärer gewesen. Der hat sich das wahrscheinlich auch überlegen können, aber vielleicht hat der auch Interessen, die ihn daran hinderten?

B: Sicherlich. Nur, wenn man das weiterverfolgt: Jeder hat Interessen und jedermanns Überlegungen sind von seinen Interessen bestimmt, kommt man aus dem Problem nicht heraus. Im nächsten Absatz über die Jesuiten (B. findet ihn nicht sehr interessant) steht:

„Lust und Schmerz sind die Triebkräfte der Welt. Als Gott, das Paradies für die Tugenden und die Hölle für die Verbrechen schuf, hat er sie als zur Erde gehörig erklärt.“
[S. 2, 5. Abs. / Buch S. 138]

Von solchen Spekulationen ist der Text von Helvetius immer wieder durchsetzt, diese heben sich weit über das sonstige Niveau der Argumentation hinaus. Wenn Gott das Paradies für die Tugenden und die Hölle für das Verbrechen schafft, dann muß er ja auch Tugenden und Verbrechen geschaffen haben, denn sonst wäre dieser Akt - das Paradies und die Hölle zu schaffen – sinnlos. In dem Augenblick ist aber schon anerkannt, daß die Tugenden und Verbrechen zur Schöpfung Gottes, als zur Welt selbst gehören.

Allein mit dieser Argumentation kann man schon die ganze Moralthologie aus den Angeln heben. Nur, das ist wieder der Versuch mit Lust und Schmerz – d.h. aus dem Suchen von Lust und dem Vermeiden von Schmerz – das Handeln der Menschen erklären. Und wieder aus ganz unmittelbaren empirischen Beweggründen zu erklären versuchen, warum die Menschen so handeln, wie sie handeln. Soweit man nur das versucht, läßt sich wieder zu keinem objektiven Begriff oder keinem Begriff des objektiven Interesses kommen.

B. hält es nicht für unbedingt notwendig den Abschnitt über die Tugend abzuhandeln, weil diese nur dieselbe Zweideutigkeit bringt. Helvetius wiederholt eigentlich nur wieder die These vom universellen Relativismus:

„Solange man mit diesem Wort klare Vorstellungen verbindet, wird man immer über die Tugend sagen, was die Skeptiker über die Wahrheit sagen: »Sie ist, wie der Osten, immer verschieden, je nachdem, von welchem Standpunkt aus man sie betrachtet«!"
[S. 3, 3. Abs. / Buch S. 139]

F: Aber er hat doch auch hier (Buch, S. 141) gegen die Inquisition vom Galilei gesprochen – der die Wahrheit gefunden hat – und sagt auch im selben Kapitel über die Tugend, daß nicht

das „Zum-Sklaven-Machen“ das Richtige ist, wie sich die Menschen zueinander verhalten sollen, sondern, daß die „Überzeugung die einzige Waffe sei,“ (S. 4, 2. Abs.) wie die Menschen sich zueinander verhalten sollen. Wenn die zwar verschiedene Interessen haben und er auch eine gewaltvolle Auseinandersetzung nicht mehr zulässt, sondern nur noch die Überzeugung, dann ist da nichts mehr zu machen. [„Jesus haßte die Lüge; er hätte daher Galilei nicht gezwungen, mit der Fackel in der Hand zu kommen, um am Altar des Gottes der Wahrheit die Wahrheit zu widerrufen, die er entdeckt hatte.“ [S. 4, 1. Abs. / Buch S. 141]

B: Vor allem muß man fragen: Ist die Überzeugung des überwiegenden Teils der Menschen wirklich ein Indiz für die Wahrheit? Bsp.: Der überwiegende Teil der Deutschen war der Überzeugung, daß die Juden Untermenschen und das Unglück Deutschlands seien – deswegen mußte das noch lange nicht stimmen. Falls dem aber so wäre, ließe sich nicht mehr gegen religiösen oder politischen Massenwahn argumentieren.

F: Ja, aber: Sobald sie jetzt dagegen argumentieren wollen, brauchen sie doch sicher auch Grundlagen oder eine Basis oder Prämisse, die sich nicht einfach aus diesem universellen Relativismus herleiten können!

B: Eben. Und woher soll man die nehmen? Etwa aus der Offenbarung? Die Zehn Gebote sind von Gott einfach gegeben, nicht begründet!

F: Dann gilt aber in der einen Gesellschaft das Gebot: Du sollst nicht töten! und in der anderen Gesellschaft: Du sollst die Alten töten! und sind wieder bei der Relativierung angelangt!

B: Ja. Hier könnte man versuchen eine Argumentation von Kant dagegenzusetzen: Moral wird folgendermaßen begründet: Handle immer so, daß die Maxime deines Handelns zugleich die Maxime einer allgemeinen Gesetzgebung sein könnte. Dann soll also eine bloß vorgestellte Allgemeinheit bestimmend werden für die Handlungen besonderer Individuen. Ein solches Handeln nennt Kant dann 'pflichtgemäß gegenüber der Allgemeinheit.' Diese Pflicht soll einen durchaus davon abhalten können, unmittelbare Interessen direkt zu verfolgen, auch dann, wenn das Verfolgen dieser unmittelbaren Interessen nicht mit einem möglichen Schaden für einen verbunden ist. Es ist z.B. einfach zu sagen: Du sollst nicht stehlen! Stiehlt man nicht, weil man erwischt wird und mit den Folgen zu rechnen hat, vermutet man sicherlich ein bestimmtes Herrschaftsinteresse am Eigentum hinter dem, der einen Dieb verfolgt. Oder: Stiehlt man nicht, weil es unmoralisch ist. Denn in dem Augenblick, wo Stehlen zu einer allgemeinen Maxime der Gesetzgebung würde, müßte jeder sich seines eigenen Eigentums unsicher fühlen.

F: Da man sich selbst ja nicht bestehlen lassen will, könnte man doch auch einfach sich selbst zum Maßstab nehmen?

B: Ja. Nur kann man sich ja möglicherweise selbst davor schützen, nicht bestohlen zu werden. Aber die Tatsache, daß man selbst nicht bestohlen werden will und sich dagegen schützt, braucht einen ja noch nicht notwendig davon abhalten selbst zu stehlen, wenn es einem als gefahrlos erscheint.

F: Wenn man das aber als Maxime hat und als Pflicht empfindet, daß man selber so handelt, wie man wünscht, daß andere einen behandeln?

B: Woher kommt dann diese Maxime? Man kann sich das nur so vorstellen, daß eine Moral rational begründet wird. Dann müßte aber genau diese rationale Begründung über die Interessen hinausgehen.

315 F: In dem zuletzt besprochenen Teil hat aber doch Helvetius schon einen Ansatz gemacht, indem er sagt, daß die Menschen so glücklich wie möglich zu machen sind. Hier geht er doch über die Einzelinteressen hinaus und bestimmt, daß das eine Maxime wäre, die dann für alle Menschen das Bestimmende wäre?

320 B: Ja, das hat Kant auch so behauptet. Nur läßt sich dann keine Korrespondenz zwischen unmittelbaren Antrieben herstellen und solchen moralischen Forderungen. Es ist nicht so, daß solche moralischen Forderungen nicht begründbar seien, das sind sie schon. Nur, wenn alles auf die Objektivation solcher unmittelbaren Interessen hinausläuft, dann sind solche moralischen Forderungen eine schöne Spekulation der Theoretiker - aber praktisch nicht durchsetzbar.

325 F: Auf dem Hintergrund dieser Argumentation ist ja solch ein kategorischer Imperativ, wenn er entlarvt werden kann, als einer, hinter dem - obwohl allgemein formuliert - durch aus real ein partikulares Interesse steht, nicht mehr haltbar. In dem Augenblick ist es immer wieder mit Ideologiekritik als solche zu denunzieren und aufzulösen und hat dadurch in der Kritik auch eine Berechtigung. Weil ja da dann als Ideologiekritik das partikulare Interesse kritisiert wird, eben das Interesse derjenigen, die das Eigentum besitzen gegenüber denen, die kein Eigentum besitzen, formulieren.

335 B: Ja, sicherlich. Nur ist die Frage: Schon die Polemik gegen das Privateigentum wird ja problematisch. Wenn jetzt noch einmal selbst eine rationale Begründung der Moral angegriffen wird, und gesagt wird: auch die ist nur die Objektivation dieses partikularen Interesses.

340 F: Nein, das meinte ich nicht. Wenn man das Stehlen als kategorischen Imperativ versteht, so scheint mir das durchaus rational begründbar. Und die Kritik an der Ideologie, die dahinter steht, daß eben darüber auch Teile der Gesellschaft ihr Eigentum sichern wollen, hat nicht mit der rationalen Begründung zu tun. Bloß unter solchen Bedingungen scheint es mir nicht möglich, daß es auch durchführbar wird, weil dann immer erkennbar ist, daß hinter ... (jemand ?) ein partikulares Interesse ist. D.h. ein kategorischer Imperativ hat nur dann Sinn, wenn man entweder das partikulare Interesse eliminieren kann - d.h. daß man das Eigentum abschafft oder, daß man solche kategorischen Imperative formuliert, die eben nicht so mit einem unmittelbaren Interesse korrespondieren, welches wiederum dann eben ein anderes Interesse destruiert.

350 B: So einfach ist das nicht zu beantworten. Einmal folgendes vorausgesetzt: Wir machen das Stehlen zur Maxime einer allgemeinen Gesetzgebung - bei Kant ist das so gemeint: zu einem Gesetz, nach dem sich alle richten - dann heißt das: jeder beklaut jeden. Wenn nun jeder jeden beklaut und nicht nur beklauen könnte, ergibt sich daraus möglicherweise die vollständige eine Gleichverteilung der Mittel zur Befriedigung von Bedürfnissen. Es ergäbe sich daraus aber gleichzeitig die vollständige Gleichgültigkeit gegen jeden Gegenstand. Mit der vollständigen Gleichgültigkeit gegen jeden Gegenstand würde das, was die Psychoanalyse Objektbesetzung nennt, libidinöse Verhältnis zu den Gegenständen nicht mehr möglich sein. Man wäre reduziert auf den Zyniker, der in der Tonne saß und völlig bedürfnisfrei lebte. Denn Bedürfnisse, die sich soweit spezifizieren, daß sie auch auf bestimmte Gegenstände gehen, wären ja jederzeit wiederum gefährdet. Ob daraus nun resultierte, ein menschenwürdigeres Verhältnis der Menschen zu den Gegenständen und zueinander, würde ich zumindest bezweifeln!

360 F: Das habe ich auch nicht gesagt, sondern genau das Gegenteil. Es müßte also zu diesem kategorischen Imperativ - einander nicht zu bestehlen - eben dann auch das Interesse des Par-

365 tikularen eliminiert werden – also das Eigentum – gegenüber denjenigen, die kein Eigentum haben. Diese Realität des Hintergrundes müßte mit aufgehoben sein, so dass das Eigentum auch als etwas Allgemeines schützbar werden kann.

370 F: Brauchen wir den kategorischen Imperativ noch wenn das Interesse wegfällt? Ich meine, er ist sinnlos, wenn ich kein Interesse habe zu stehlen, benötige ich auch keinen, der mir verbietet zu stehlen.

375 F: Dagegen meine ich, daß in dem Augenblick, wo Gegenstände ja auch weiterhin produziert sind, damit eine Objektbesetzung ja auch weiterhin möglich ist, eben das eintritt, daß man diese Objektbesetzung auch behalten kann. Meine Frage ist die, daß ja hier und unter den Bedingungen des Bürgertums hinter diesem kat. Imperativ formuliert auch ein Interesse steht, welche ganz bestimmte Eigentumsverhältnisse in der Gesellschaft – die nicht Allgemeincharakter haben, sondern nur ein besonderes Interesse darstellen – dann diesen kategorischen Imperativ zum Wohle des eigenen Nutzens ausgenutzt haben.

380 F: D.h. aber dann doch, daß dieser kategorische Imperativ mit diesem speziellen Interesse – nämlich nach Eigentum – korrespondiert. Wenn die gesellschaftlichen Verhältnisse so sind, daß nicht mehr ein spezielles Interesse nach Eigentum besteht, dann wird doch die Korrespondenz auch aufgehoben; folglich fällt der kateg. Imperativ weg?

385 B: Ich glaube, daß die Diskussion schief läuft, insofern als sie an der einer bürgerlichen Äquivokation im Eigentumsbegriff teilhat, die eigentlich sehr schnell aufzuhellen ist durch folgendes Marx-Zitat: Wir müssen das Privateigentum an Produktionsmitteln abschaffen, um Eigentum überhaupt erst möglich zu machen.

390 Die Eigentumstitel – die die Bezeichnungen für die bürgerliche Gesellschaft in der Zeit der entwickelten kapitalistischen Produktionsweise sind – auf Produktionsmittel, stellen sowieso keine klaubaren Gegenstände dar. (Eine Fabrik kann man beim besten Willen nicht klauen) Da beide – die Gegenstände des schlichten oder auch des gehobenen Bedarfs und die Produktionsmittel unter den Bedingungen der bürgerlichen Gesellschaft – allesamt als Waren auftreten, auf die man einen Eigentumstitel anwendet, kann es zu dieser Äquivokation von Eigentum überhaupt erst kommen. Und damit kann man erst zu dem kommen, was hier in diesem Text angelegt ist: sich unter Eigentum nur einen Eigentumstitel auf unmittelbar faßbare Gegenstände, die einem Lust bereiten, vorzustellen.

400 An dieser Stelle liegt die Grenze der Aufklärung, weil sie nur unmittelbare Interessen kennt, so, wie sie in ihrer Erkenntnistheorie nur unmittelbare Tatsachen und – merkwürdigerweise – die Mathematik kennt. Denn die Mathematik handelt nicht von unmittelbaren Tatsachen, sondern sie handelt von der Einsicht etwa in geometrische Verhältnisse, die allgemeingültig und zwingend sind, die aber nicht auf empirisch faßbare Tatsachen zurückzuführen sind. Z.B. 405 Wenn einmal jemand den Beweis verstanden hat, daß die Winkelsumme im Dreieck in der euklidischen Ebene 180 Grad ist, dann braucht man ihm das nicht an jedem Dreieck wieder vorzuführen, sondern er hat mit dem einen Beweis zugleich eingesehen, daß die Formel für alle Dreiecke gilt.

410 Aus der Struktur einer Tatsachenerkenntnis geht aber nicht zwingend hervor, daß man aus einer partikularen Tatsache etwas lernt und das zu Recht oder zu Unrecht generalisiert. Das ist auch der Grund dafür, daß ich das 23. Kapitel angegeben habe mit der Überschrift: „Es gibt keine Einsicht, die sich nicht auf eine Tatsache zurückführen ließe.“ (Helvetius, Buch S. 165 - 415 169) Genauso könnte man formulieren: es gibt keine Einsicht, die sich auf eine Tatsache zurückführen ließe. Weiter steht:

„Sobald man sie vereinfacht und auf ihre Grundbegriffe zurückführt, verwandeln sich die erhabensten Erkenntnisse bei fast allen Philosophen in Sachverhalte und bedeuten von da an für den Geist nichts weiter als der Satz: das Weiße ist weiß, das Schwarze ist schwarz. Die scheinbare Dunkelheit bestimmter Erkenntnisse liegt folglich nicht in diesen selbst, sondern kommt von der wenig klaren Art der Darstellung und der Ungeeignetheit der Wörter, um sie auszudrücken.“ [S. 5, 2. Abs. / Buch S. 165]

Die Frage ist nur: wann erkennt man, wann Wörter geeignet sind und wann nicht?
Übernächster Absatz:

„Zwei Dinge: einerseits, daß jede Erkenntnis im wesentlichen die geistige Fassungskraft aller Menschen nicht übersteigt; andererseits, daß jede Erkenntnis klar dargelegt werden kann. Die Fähigkeit aller Menschen, ein Handwerk zu erlernen, ist dafür der Beweis. Wenn heute die großartigsten Entdeckungen der antiken Mathematiker zu den Grundelementen der Geometrie gehören und von den unbekanntesten Geometern benutzt werden, so heißt das, daß diese Entdeckungen sich in Tatsachen verwandelt haben.“ [S. 5, 4. u. 5. Abs. / Buch S. 165 f]

Eine etwas merkwürdige Formulierung, daß etwas sich in eine Tatsache hat verwandeln können! Und sie allgemein erkennbar sind?

F: Helvetius hat dies aber in seiner Überschrift gerade umgedreht formuliert: da sind erst die Tatsachen und dann die Einsicht gesetzt! Wenn man das auf die Moral bezieht, müßte das dann nicht heißen, daß sich die Moral so ähnlich wie die Geometrie nur als Tatsachen festsetzen würde, so daß sie dann als erkannt gelten könnte von den Menschen?

B: Eigentlich schon; nur kommt man dann in folgende Schwierigkeit: Setzt man voraus, daß alle Menschen moralisch handeln, bekommt man einen zufrieden stellenden Zustand der Gesellschaft. Bedingung dafür ist, daß die Menschen moralisch handeln, ist jeweils das eine die Bedingung für das andere. Das moralische Handeln für den befriedigenden Zustand der Gesellschaft für das moralische Handeln.

F: Ist das nicht Dialektik?

B: Zirkuläre Begründungen sind noch nicht Dialektik. In der klassischen Philosophie heißt so eine petitio principii d.h. das Erschleichen eines Beweisgrundes: daß vorausgesetzt wird, was eigentlich erst begründet werden soll. Weiter steht:

„Wenn unter diesen Erkenntnissen einige wären, zu denen ein gewöhnlicher Mensch nicht gelangen könnte, nachdem sie auf diesen Grad von Einfachheit gebracht worden sind, so hieße das, daß man auf die Erfahrung gestützt sagen könnte, nur das Genie könne sich in das Königreich des Geistes erheben und dort den Feuerglanz einer neuen Erkenntnis ertragen, ähnlich dem Adler, der als einziger unter den Vögeln über den Wolken schwebt und der Sonne standhält. Nun gibt es aber nichts, was der Erfahrung mehr widerspräche.“

[S. 5, 5. Abs. / Buch S. 166]

Und es folgt dann, daß die Erkenntnisse derer, die hier als Genies bezeichnet werden dann in den allgemeinen oder alltäglichen Erfahrungsschatz übergegangen sind. Hierbei muß man allerdings sagen, daß dieser alltägliche oder Erfahrungsschatz, den Helvetius hier meint, ganz sicher der eines hoch gebildeten Bürgers ist und nicht des Durchschnitts der Bevölkerung. Denn, der Durchschnitt der Bevölkerung war sicher auch zu Helvetius Zeiten des Beweises des Satzes von Pythagoras nicht mächtig.

Dort wird als negative Bedingung abgeleitet, daß es keine Möglichkeit gäbe, die Resultate der intellektuellen oder auch der praktischen Arbeit verständlich zu machen, wenn ihnen dieser Charakter von Allgemeinheit nicht zukäme. Dieser Charakter von Allgemeinheit kann ihnen aber aufgrund der eigenen Theorie von Helvetius nur dann zukommen, wenn alle Menschen sich über den Gegenstand verständigen können. Sonst müßte er ja wieder eine objektive Wahrheit voraussetzen, deren Objektivität er nicht begründen könnte. Also muß er sagen; nur wenn alle Menschen das einsehen können, ist es auch wahr. Auch ein ganz gängiger Argumentationsmodus: was ich nicht einsehe, kann auch nicht wahr sein, oder es liegt an der Darstellung. Helvetius drückt sich so aus: alles was man sagen kann, kann man so darstellen, daß es klar und einfach ist und von Jedermann begriffen werden kann, ebenso wie jedermann ein Handwerk erlernen kann.

„Wenn es also Ideen gäbe, zu denen sich gewöhnliche Menschen nicht erheben können, so wären dies Erkenntnisse, die im Laufe der Jahrhunderte nur von zwei oder drei geistig gleichermaßen veranlagten Menschen auf der Erde erfaßt worden wären. Der Rest der Erdbewohner verbliebe in dieser Hinsicht in unüberwindlicher Unwissenheit. Die Entdeckung der Übereinstimmung des Hypotenusenquadrates mit den beiden Kathetenquadraten des Dreiecks würde nur von einem neuen Pythagoras erkannt werden. Der menschliche Geist wäre zu keiner Vervollkommnung fähig, und so gäbe es schließlich Erkenntnisse, die bestimmten Menschen allein vorbehalten blieben.“ [S. 6, 3. Abs. / Buch S. 167 f]

Hiermit ist eigentlich schon der Grund für die Argumentation von Kant gelegt. Dieser hat die Frage nach der Objektivität der Erkenntnis an der tatsächlichen Existenz der Wissenschaften festgemacht und dann nach den Bedingungen der Möglichkeit dieser Erkenntnis gefragt. Diese Frage ist in diesem Absatz von Helvetius insofern vorweggenommen, als er sagt: wenn diese Erkenntnisse nicht prinzipiell jedem vernünftigen Menschen zugänglich wäre, so blieben sie auf ganz Privates reduziert. (So wie die mystische 'Himmelfahrten' ausgeflippter Typen, die sich dann auch nur stammelnd mitteilen können, die sich insofern mit anderen nicht darüber verständigen können, weil diese Erfahrung ganz auf sie reduziert bleibt. Sämtliche mystischen Erfahrungen dieser Art sind nicht transferierbar, sind nicht kommunizierbar. Wenn jemand davon spricht, weiß dessen Zuhörer nicht, wovon die Rede ist.)

Wenn das mit der Erkenntnis genauso wäre, dann wäre das die Verständigung einiger weniger unter sich, in einer Privatsprache, die nur sie wechselseitig verstehen können. Helvetius setzt hier aber ein allgemeines Vermögen bei allen Menschen voraus, sich einen solchen mathematischen Sachverhalt klar zu machen – ihn einzusehen.

Antwort auf eine Zwischenfrage: Die objektive Bedingung der Einsicht sollten das, was über die partikuläre Begrenzung der Einzelnen hinausgeht sein. Die Hingabe an eine Wissenschaft, die solche objektiven Einsichten (Mathematik, Naturwissenschaften, Logik) erarbeitet, läßt sich nicht zurückführen auf unmittelbare Antriebe (Lust und Schmerz).

Helvetius hat die Einsicht, daß der Fortschritt – also die Vervollkommnung des menschlichen Geistes – von einem Akkumulationsprozess abhängig ist. D.h. nicht alle Erkenntnisse müssen in jedem Einzelnen wieder neu produziert werden, sondern es kann auf den erarbeiteten Erkenntnissen vorheriger Generationen aufgebaut werden. Die Vervollkommnung des menschlichen Geistes ist eigentlich ein Akkumulationsprozess des Wissens. Ein solcher Akkumulationsprozess ist aber nur möglich, wenn dieses Wissen sicher ist; sonst könnte man diesem ganzen Akkumulationsprozess die Basis dadurch entziehen, indem man die Grundlagen dieses Wissens anzweifelt, auf dem er aufbaut. Auch dies ist ein Problem, mit dem die Aufklärung nicht fertig geworden ist:

Einerseits ist sie die Theorie des Fortschreitens der Wissenschaft, der Vervollkommenung des menschlichen Geistes, andererseits versucht sie dies aus den einzelnen Erfahrungen einzelner Subjekte zu begründen. Für die Aufklärung gilt etwas anderes als die einzelne Erfahrung einzelner Subjekte nicht. Deshalb stehen beide Aussagen im Widerspruch zueinander: weil die Resultate übernommen werden können, ohne daß die Erfahrungen dieser Subjekte selbst übernommen werden.

Kant hat – unter der Voraussetzung, daß es solche Wissenschaften gibt – den Schluß daraus gezogen, daß es einen objektiven Gang der Entwicklung von Mathematik und Naturwissenschaften gäbe. Man könne so nach den Bedingungen der Möglichkeit dieser Wissenschaften fragen und von da aus zu den allgemeinen Bestimmungen der menschlichen Vernunft kommen und so die Vernunft selbst zum Gegenstand einer vernünftigen Untersuchung machen.

Erläuterungen zur Zwischenfrage:

Schon die Einsicht in den schlichtesten mathematischen Satz ist keine subjektive Erfahrung in dem begrenzten Sinn, als sie auf das Verständnis des einzelnen Subjekts, den einzelnen Gegenstand beschränkt wäre, denn mit der Einsicht in einen mathematischen Sachverhalt ist zugleich eingesehen, daß er für alle Sachverhalte der gleichen Art gilt und ist damit über die bloße subjektive Erfahrung hinausgehend.

Einerseits versucht Helvetius also gerade an der Mathematik die Objektivität von Erkenntnis zu begründen, - denn die Mathematik läßt sich nicht zurückführen auf eine solche subjektive Erfahrung, - andererseits vertritt er die These, daß alle Erkenntnis nur aus dieser subjektiven Erfahrung stammt. Helvetius beruft sich an einigen Stellen explizit auf Locke:

„Wenn die Systeme von Locke und Newton, ohne bisher zum letzten Grad von Klarheit gelangt zu sein, dennoch allgemein gelehrt und verstanden werden, können sich tatsächlich alle Menschen mit gewöhnlicher Konstitution zu den Erkenntnissen dieser großen Genies erheben. Ihre Ideen zu begreifen hieße nun, die gleiche Befähigung zur geistigen Tätigkeit zu haben.“ [S. 6, 6. Abs. / Buch S. 168]

Wenn man die gleiche Befähigung zur gleichen Tätigkeit hätte, so wäre jeder ein Pythagoras, wenn er den Satz des Pythagoras eingesehen hätte. Dies ist der Grund dafür, daß jetzt eine streng rationalistische, also nicht mehr aus der Erfahrung stammende Konstruktion des Rechtsstaates versucht wird. Die Schwierigkeiten einen guten Entwurf zu machen sollten dann so ausgeräumt werden:

9. Abschnitt, 1. Kapitel: Über die Schwierigkeit, einen guten Entwurf für die Gesetzgebung zu machen, Buch S. 384-386, Anlage 4.2, S. 7f:

„In allen zivilisierten Staaten, in denen bereits bestimmte Gesetze gelten, bestimmte Sitten, bestimmte Vorurteile verbreitet sind, wird ein guter Entwurf für eine Gesetzgebung fast immer unvereinbar mit unendlich vielen Einzelinteressen, verfestigtem Missbrauch von Gewalt und schon angenommenen Entwürfen sein und deshalb immer lächerlich erschienen. Würde man seine Vorzüglichkeit beweisen, so würde sie über lange Zeit hin abgeleugnet werden.“ [S. 7, 2. Abs. / Buch S. 384]

Hier steht also, daß ein guter Entwurf für die Gesetzgebung fast immer unvereinbar sei mit vielen Einzelinteressen. Wenn aber ein guter Entwurf für eine Gesetzgebung nicht vereinbar

570 ist mit den Einzelinteressen, dann ist er bestimmt keine Resultante der Einzelinteressen, denn diese wären dann mit dem Gesetz vereinbar.

„Wenn jedoch ein Mann von Genie, darauf bedacht, die Völker über den bedeutenden Gegenstand ihres Glücks aufzuklären, das komplizierte Problem einer vollkommenen Gesetzgebung zu lösen versuchte, so müßte seine erste Sorge sein, diese zu vereinfachen und auf zwei Problemkreise zurückzuführen.“ [S. 7, 3. Abs. / Buch S. 384 f]

Vollkommene Gesetzgebung heißt bei den Aufklärern noch nicht formaler Rechtsstaat, - formaler Rechtsstaat nur insofern, als sich dieser gegen die unmittelbare Willkürherrschaft einzelner Feudaler richtet. Vollkommener Rechtsstaat heißt bei den Aufklärern immer auch vernünftige Entwicklung aller gesellschaftlichen Verhältnisse. Die Regulierung geht weit über das bloße Erlassen von vernünftigen Gesetzen hinaus. Das hat in der franz. Revolution dann dazu geführt, daß selbst die Produktion, zumindest die kriegswichtige, in staatliche Regie genommen wurde oder dies zumindest versucht wurde. Daran ist die radikale Fraktion der franz. Revolution unter Robespierre gescheitert, weil dem zu mächtige bürgerliche Interessen entgegenstanden.

„Der Gegenstand des ersten wäre die Entdeckung von Gesetzen, die geeignet sind, die Menschen so glücklich wie möglich zu machen, ihnen folglich alle Vergnügungen und Lust zu verschaffen, die mit dem allgemeinen Wohl vereinbar sind.“ [S. 7, 4. Abs. / Buch S. 385]

Darin steckt folgendes Problem: solche Gesetze lassen sich offensichtlich nur rational begründen, die rationale Begründung ist aber nicht von sich aus schon vereinbar mit Vergnügung und Lust. Dies wird deutlich am Kantschen Modell der Begründung der Moral, dem kategorischen Imperativ. Denn: wenn alle Handlungen verboten sind, deren Maxime nicht zu einer Maxime einer allgemeinen Gesetzgebung taugt, ist ziemlich viel verboten, was natürlich nicht unbedingt die Vergnügung und die Lust fördert. (Kant, Kritik der praktischen Vernunft, A 54 und Kant, Metaphysik der Sitten, Tugendlehre, A 30). Eine rationale Gesetzgebung gibt keine Lösung für Optimierungsprobleme der Lust und des Vergnügens:

„Der Gegenstand des zweiten wäre die Entdeckung von Mitteln, um ein Volk unmerklich aus dem von ihm empfundenen Zustand des Unglücks in den des Glücks, das es genießen kann, zu bringen.“ [S. 7, 5. Abs. / Buch S. 385]

605 Hier wäre man dann schon beim autoritären Staat angelangt, der das Volk unmerklich von dem Zustand des Unglücks, dessen Ursache er selber ist, in den Zustand des Glücks bringt, in den das Volk dann nie gelangt.

„Um das erste der beiden Probleme zu lösen, müßte man sich die Geometer zum Beispiel nehmen. Was tun sie, wenn man ihnen ein kompliziertes mechanisches Problem vorlegt? Sie vereinfachen es, sie berechnen die Geschwindigkeit der in Bewegung befindlichen Körper, ohne Rücksicht auf ihre Dichte, den Widerstand der sie umgebenden Flüssigkeit, ihre Reibung an anderen Körpern etc. Man müßte also, um den ersten Teil des Problems einer wirklich guten Gesetzgebung zu lösen, in gleicher Weise von dem Widerstand der Vorurteile, der Reibung mit den entgegengesetzten und persönlichen Interessen, den Sitten und Gesetzen und den schon verfestigten Bräuchen absehen. Man müßte sich gleichsam als Begründer eines religiösen Ordens betrachten, der, wenn er seine Ordensregel aufstellt, keine Rücksicht auf die Gewohnheiten und Vorurteile seiner späteren Ordensbrüder nimmt.“

[S. 7, 6. Abs. / Buch S. 385]

620

Hier gibt Helvetius nur an, daß, wenn eine solche rationale Gesetzgebung möglich sein soll, so muß von den besonderen Interessen, Bedürfnissen und Vergnügungen der einzelnen Menschen abstrahiert werden. Die Menschen müssen dann, wie in der späteren Lehre von Kant, rein als formale Rechtssubjekte betrachtet werden, als „intelligible Charaktere“ (Kant), die von keinerlei natürlichen Bedingungen beschränkt sind. Das einzige, was ein solches Rechtssubjekt dann noch haben kann ist Eigentum, aber Eigentum nicht an einem besonderen Gegenstand, dem sein besonderes Interesse gilt, sondern Eigentum als bloßer Titel.

Dies ist die Konstruktion, die bei allen Rechtstheoretikern - also in aller bürgerlichen Moralphilosophie – genau aus dieser Voraussetzung folgt. Die Menschen werden nur noch als formal gleiche Rechtssubjekte angesehen und es wird von den spezifischen Bedingungen abgesehen, unter denen diese Menschen leben, auch von den spezifischen Interessen und Bedürfnissen. Die Brüchigkeit des Textes läßt sich leicht zeigen:

Über die Mathematik läßt sich deswegen Einigkeit erreichen, weil die Erkenntnis mathematischer Sachverhalte durch keine besonderen Interessen verzerrt wird. Jetzt soll über die Gesetzgebung, die nach diesem Text explizit dem besonderen Interesse entgegengesetzt ist, Einigkeit erzielt werden können - nach dem Modell einer mathematischen Konstruktion. Dort soll dann also bloß die vernünftige rationale Konstruktion möglich sein, um einen solchen Zustand erst zu konstruieren, um sich dann zu überlegen, wie in diesen Zustand zu kommen ist. Das was als extremer Sensualismus anfängt, mit den Empfindungen, mit der unmittelbar gegenständlichen Erfahrung, endet hier bei der abstraktesten Rechtskonstruktion, die man sich vorstellen kann. Die Frage ist nur, ob es dabei bleiben muß?

Die zweite Frage ist die, wie weit kann dann überhaupt eine solche Rechtskonstruktion, die von allen Bedürfnissen und Interessen zunächst einmal absieht, dazu taugen, den Zustand größtmöglichen Glücks und Lust herzustellen? Denn das Interesse ist ja gerade durch das Verlangen nach Glück und Lust bestimmt. Die Abstraktion von diesen Interessen soll die Bedingung einer Konstruktion sein, die dann ihrerseits wieder den Zustand des größtmöglichen Glücks und der Lust begründen soll. Wie soll das möglich sein?

Kant hat die Konsequenz daraus gezogen: Der Sinn einer vernünftigen Rechtsordnung, einer Moral, kann gar nicht das Glück der Menschen sein, denn eine Rechtsordnung ist nur zu konstruieren unter Bedingungen, die gerade von den empirischen Bedürfnissen abstrahiert, deren Befriedigung aber das Glück der Menschen als empirische Wesen ausmacht. Eine moralische Existenz oder eine vernünftige Rechtsordnung ist nach Kant nur dazu da, den Menschen ein Leben zu ermöglichen, das sich des Glückes als würdig erweise und man könne hoffen, daß dann auch schon das Glück kommen werde.

Gerade an den Brüchen eines solchen Textes sieht man, wie weit das Problembewusstsein bei Helvetius schon entwickelt ist, ohne daß es sich anders dokumentiert, als unvereinbare Theoreme. Einen Einwand bringt Helvetius noch selbst:

„Wenn das Verlangen nach Glück der Hauptgrund zu ihrer Vergesellschaftung ist, haben die Menschen dann nicht recht, sich überall dort dem Laster hinzugeben, wo das Laster Ehre, Reichtum und Glück verschafft?“ [Steht nicht in der Anlage 4.1 / Buch S. 392]

Hierin erscheint es nicht als selbstverständlich, daß eine rationale Einrichtung der Rechtsordnung oder eine vernünftige Regelung der gesellschaftlichen Verhältnisse mit dem Glück der Menschen zusammengehen müsse. In diesem Text stehen aber noch Argumentationen wie, daß das Glück einer gegenwärtigen Generation dem Glück einer späteren geopfert werden darf und ähnliche moralische Forderungen, die aber nicht alle zu begründen sind.

Folgende Frage wäre jetzt zu diskutieren: was ist von der Aufklärung zu halten?

675 Antwort auf eine Frage:

Auf der Grundlage der Kritik des Nominalismus an der Scholastik scheitert die Aufklärung, weil sie eine vernünftige Einrichtung der Gesellschaft nicht begründen kann, sondern entweder ausgehen muß von den Interessen, die dann als bloß ideologische Gebilde entlarvt werden, aber in der Entlarvung sich zugleich die Basis der vernünftigen Argumentation nimmt
680 oder sie muß ausgehen von einem streng rationalistischen Konstruktionsprinzip - einem quasi mathematischen - und kann dann aber dieses Konstruktionsprinzip nicht mehr mit den Bedürfnissen der einzelnen Menschen vermitteln. Insofern bringt die durch die spekulative Philosophie hindurchgegangene Ideologiekritik die Möglichkeit, eine solche Reflexion mit den Bedürfnissen der Menschen in der theoretischen Darstellung zu vermitteln.

685 Skizze der weiteren Entwicklung zum nächsten Themenkomplex hin: Das Problem der Selbstbegründung der Vernunft.

690 1. Die Selbstgewissheit des Subjekts in der Form der Descart'schen Argumentation: Ich kann die Wahrheit von allem zweifeln, nur nicht daran, daß ich zweifle. Also muß das Subjekt, welches denkt auch existieren. Es wird von dem Denken auf die Existenz geschlossen, als Bedingung dieser Existenz selber.

695 2. Kant: Ich werde mir meiner nur bewußt, indem ich mir der Gegenstände außer mir bewußt werde. So erweist sich das rein theoretisch begründete Selbstbewußtsein von Descartes als von anderen abhängig, also abhängig von etwas, was außerhalb des Bewußtseins sein muß.

700 3. Die Theorie der Produktion, die nach der 1. These über Feuerbach von Marx vom Idealismus entwickelt worden ist. In dieser ist kein starres Verhältnis vom Subjekt zu den Gegenständen gesetzt, sondern ein wesentlich praktisches oder produktives Verhältnis.

Auf diesem Hintergrund lassen sich solche Schwierigkeiten, wie die mit dem Eigentumstitel am Beginn der Sitzung, ziemlich schnell ausräumen. Denn dann kann man einigermaßen genau unterscheiden zwischen Privateigentum – als dem, was irgendwelche Menschen in ihrem Lebensbereich besitzen – und Eigentum (– als bloßer Titel).
705

Anlage 4.2: Helvetius – In: Claude-Adrien Helvetius, Vom Menschen, seinen geistigen Fähigkeiten und seiner Erziehung, Hrsg. von Günther Mensching, Suhrkamp 1972

710 16. Kapitel: Begründung des Unterschieds der Auffassungen auf dem Gebiet der Moral, Politik und Metaphysik (S. 135-143)

23. Kapitel, Es gibt keine Einsicht, die sich nicht auf eine Tatsache zurückführen ließe (S.165-169)
715

9. Abschnitt. 1. Kapitel: Über die Schwierigkeit, einen guten Entwurf für die Gesetzgebung zu machen (S. 384-386)

[Helvetius: 26.01.1715 - 28.12.1771, Paris]

Claude-Adrien Helvetius, Vom Menschen, seinen geistigen Fähigkeiten und seiner Erziehung, Hrsg. von Günther Mensching, Suhrkamp Verlag 1972, S. 135 -169 / 384 - 386:

1. Der Gang des menschlichen Geistes ist immer derselbe. Die Anwendung des Geistes auf
5 dieses oder jenes Gebiet der Untersuchung ändert nichts an diesem Gang. Nehmen die
Menschen in bestimmten Wissenschaften dieselben Beziehungen zwischen den Vergleichs-
objekten wahr, so müssen sie notwendigerweise in allen die gleichen Beziehungen bemerken.
Die Beobachtung stimmt jedoch nicht mit dem Urteil der Vernunft überein. Dieser Wi-
derspruch ist aber nur ein scheinbarer. Die wahre Ursache ist leicht zu entdecken. Auf der
10 Suche nach ihr sieht man beispielsweise, daß alle Menschen in der Wahrheit eines
geometrischen Beweises übereinstimmen, aber nur weil ihnen die Wahrheit oder Falschheit
dieses Beweises gleichgültig ist; weil sie nicht nur klare Vorstellungen, sondern sogar diesel-
ben mit den in dieser Wissenschaft angewandten verbinden; weil sich schließlich alle von
einem Kreis, einem Rechteck und einem Dreieck die gleiche Vorstellung machen. Im Ge-
15 gensatz dazu haben die Menschen auf dem Gebiet der Moral, Politik und Metaphysik sehr
verschiedene Auffassungen, weil sie nicht immer ein Interesse daran haben, die Dinge so zu
sehen, wie sie in Wirklichkeit sind, weil sie oft nur dunkle und wirre Vorstellungen über die
Fragen haben, die sie behandeln, und schließlich weil sie kaum dieselben Vorstellungen mit
den gleichen Wörtern verbinden. Um dies zu zeigen, wähle ich als Beispiel den Begriff des
20 Guten, das Interesse und die Tugend.

Über das Gute [S. 136 f]

2. Erfassen wir dieses Wort in der ganzen Weite seiner Bedeutung? Um sicher zu sein, ob
25 die Menschen sich davon die gleiche Vorstellung machen können, untersuchen wir die Art
und Weise, wie sie das Kind erwirbt. Um seine Aufmerksamkeit auf dieses Wort zu richten,
spricht man es aus und zeigt ihm eine Süßigkeit oder etwas, was man Bonbons nennt. In
seiner einfachsten Bedeutung wird dieses Wort für etwas angewandt, was dem Geschmack
des Kindes entspricht und was an seinem Gaumen eine angenehme Empfindung hervorruft.
30 Wenn man später dem Wort eine etwas weitere Bedeutung geben will, so verwendet man es
ohne Unterschied für all das, was dem Kind gefällt, d.h. ein Tier, einen Menschen, einen
Spielkameraden, mit dem es sich vergnügt. Solange mit dem Wort physische Objekte, z.B. ein
Stoff, ein Werkzeug, etwas zu essen verbunden sind, machen sich die Menschen im
allgemeinen die gleiche Vorstellung; und dieser Ausdruck ruft zumindest vage die Vor-
35 stellung all dessen, was für sie unmittelbar gut sein könnte, ins Gedächtnis. Aus diesem Ad-
jektiv hat man das Substantiv Güte gemacht, das von vielen Leuten für ein wirkliches Wesen
oder zumindest doch für eine bestimmten Objekten eigene Qualität gehalten wird.

3. Nimmt man dieses Wort schließlich in einer noch weiteren Bedeutung, wendet man es auf
40 die Moral und die menschlichen Handlungen an, so spürt man, daß dieser Ausdruck
unbedingt die Vorstellung irgendeiner Nützlichkeit für die Allgemeinheit enthalten muß und
man demnach, um auf diesem Gebiet übereinzukommen, was gut ist, zuvor eine Idee davon
haben muß, was nützlich ist. Nun wissen aber die meisten Menschen nicht, daß der allgemei-
ne Nutzen der Maßstab für die Güte in den menschlichen Handlungen ist. Mangels einer
45 vernünftigen Erziehung haben die Menschen nur dunkle Vorstellungen von der moralischen
Güte. Das Wort Güte wird von ihnen willkürlich verwendet, denn es ruft in ihrem Gedächtnis
nur die verschiedenen Anwendungen wach, die sie davon haben machen hören. Und immer
waren diese unterschiedlich und widersprüchlich, je nach den Interessen und den Positionen
derjenigen, mit denen sie lebten. Damit über die Bedeutung des Wortes "gut" eine allgemeine
50 Übereinstimmung bestehen könnte, müßte sein Sinn in einem ausgezeichneten Wörterbuch

1. genau festgelegt sein. Bis zu der Herausgabe eines solchen Werkes ist jede Diskussion über diesen Gegenstand ohne Ende. Es ist das gleiche mit dem Wort Interesse.

Das Interesse [S. 137 - 139]

55

2. Unter den Menschen gibt es nur wenige Ehrenhafte, und folglich muß das Wort Interesse in ihnen die Vorstellung eines finanziellen Gewinns oder eines ähnlich niedrigen und verachtenswerten Objektes wachrufen. Hat eine edle und erhabene Seele davon dieselben Vorstellungen? Nein, dieses Wort erinnert sie nur an das Gefühl der Selbstliebe. Der Tüchtige sieht im Interesse nur den allgemeinen und machtvollen Antrieb, die Triebfeder aller Menschen, die sie bald zum Laster und bald zur Tugend führt. Verbanden aber die Jesuiten mit diesem Wort eine ebenso weitgehende Vorstellung, als sie meine Auffassung bekämpften? Ich weiß es nicht. Was ich aber weiß, ist, daß die Bankiers und Kaufleute jegliche edle Vorstellung von Interesse verloren haben müssen, weil dieses Wort in ihnen nur die Idee von Intrigen und finanziellem Gewinn wachruft. Ein solch niedriges Interesse befahl ihnen z.B. einen verfolgten Mann zu quälen, obwohl sie insgeheim seine Auffassung teilten. Der Beweis hierfür ist ein Ballett, das 1750 in Rouen aufgeführt wurde und dessen Gegenstand es war, zu zeigen, daß die Lust die Jugend zur wahren Tugend herausbildet, d.h. im ersten Auftritt zu den bürgerlichen Tugenden, im zweiten Auftritt zu den Kriegstugenden und im dritten zu den der Religion eigenen. In diesem Ballett wurde diese Behauptung in einzelnen Tänzen bewiesen. Dabei gab es einen Pas de deux für die personifizierte Religion und die Lust; und um die Lust pikanter zu machen, hätten die Jesuiten sie in Unterhosen gesteckt; so sagten die Jansenisten.

3. /Anm.: Man muß den Jesuiten Gerechtigkeit angedeihen lassen, diese Behauptung ist falsch. Sie sind selten Freidenker. Der Jesuit lebt nach seiner Ordensregel, er ist gleichgültig gegenüber der Lust und gehört ganz dem Ehrgeiz. Was er ersehnt, ist, sich die Reichen und Mächtigen der Erde durch Gewalt oder Verführung hörig zu machen. Geboren um ihnen zu befehlen, sind die Fürsten in seinen Augen nur Hampelmänner, die mit den Fäden der Seelsorge und Beichte bewegt werden können. Seine innere Verachtung für sie versteckt sich unter dem Anschein der Ehrerbietung. Die Fürsten geben sich damit zufrieden und sind ohne es zu wissen von ihm zu Marionetten herabgesetzt worden. Was der Jesuit nicht durch Verführung erreichen kann, vollbringt er mit Gewalt. Wenn man die Geschichtsbücher öffnet, findet man dieselben Jesuiten, wie sie die Fackel des Aufstandes in China, Japan, Äthiopien und allen Ländern anzünden, in denen sie das Evangelium des Friedens predigen. Man erfährt, daß sie in England die Bombe, die dazu bestimmt war, das Parlament in die Luft zu sprengen, mit Pulver versahen; daß sie in Holland den Prinzen von Oranien ermorden ließen, in Frankreich Heinrich IV; daß sie in Genf das Zeichen zum Sturm gaben; daß ihre oft mit einem Dolch bewaffnete Hand selten Lust geerntet hat, sondern Verbrechen./

90

4. Wenn nun also die Lust alles über den Menschen vermag, was vermag das Interesse? Lässt sich nicht alles Interesse in uns auf die Suche nach Lust zurückführen?

5. Lust und Schmerz sind die Triebkräfte der Welt. Als Gott, das Paradies für die Tugenden und die Hölle für das Verbrechen schuf, hat er sie als zur Erde gehörig erklärt. Die katholische Kirche selbst hat dies zugegeben, als sie in dem Streit mit Bossuet und Fenelon entschied, daß man Gott nicht um seiner selbst willen liebe, d.h. nicht unabhängig von den Schmerzen und Belohnungen, die er austeilt. Man war also immer übereingekommen, daß der Mensch, angetrieben vom Gefühl der Selbstliebe, immer nur im eigenen Interesse handelt.

95

100 **6.** /Anm.: Will der Soldat im Rang aufsteigen, so ersehnt er den Krieg. Aber was bedeutet dieser Versuch des untergeordneten Offiziers nach dem Krieg? Den Wunsch nach einer Erhöhung des Soldes um 500 oder 600 Francs, den Versuch nach der Zerstörung anderer

1. Nationen, dem Tod von Freunden, Bekannten, mit denen er lebt und die in der Rangordnung über ihm stehen./

105 **2.** Was beweist die Verschiedenheit der Auffassungen über diesen Punkt? Nichts, als daß man sich selbst nicht versteht. Und man versteht sich kaum besser, wenn man von der Tugend redet.

Die Tugend [S. 139-143]

110 **3.** Dieses Wort ruft sehr verschiedene Vorstellungen wach, je nach dem Zustand und der Lage, in denen man sich befindet, der Gesellschaft, in der man lebt, dem Land und dem Jahrhundert, in denen man geboren wird. Nach dem Brauch der Normandie z.B. würde ein jüngerer Bruder, der wie Jakob aus Hunger oder Durst seines älteren Bruders Gewinn ziehen und ihn so um sein Recht der Erstgeburt betrügen wollte, als ein Gauner betrachtet und als

115 solcher von den Gerichten verurteilt. Würde ein Mann wie David den Ehemann seiner Geliebten in den Tod schicken, so zählte man ihn nicht zu den Tugendhaften, sondern zu den Verbrechern. Man wies vergeblich darauf hin, daß er alles wieder gutgemacht hat. Die Mörder tun manchmal dergleichen und werden dennoch kaum als Beispiel der Tugendhaftigkeit hingestellt. Solange man mit diesem Wort klare Vorstellungen verbindet, wird man immer über die Tugend sagen, was die Skeptiker über die Wahrheit sagen: "Sie ist, wie der Osten, immer verschieden, je nachdem, von welchem Standpunkt aus man sie betrachtet." In den ersten Jahrhunderten nach der Gründung der Kirche waren die Christen ihren Nationen ein Greul; sie mußten Angst haben, nicht geduldet zu werden. Was predigten sie damals?

125 Nachsicht und Nächstenliebe. Das Wort Tugend rief folglich in ihrem Gedächtnis die Idee der Menschlichkeit und der Sanftmut wach. Das Verhalten ihres Meisters bestärkte sie in dieser Idee. Jesus, duldsam gegenüber den ..., den Juden und den Heiden, brachte auch den Römern keinerlei Haß entgegen. Er vergab den Juden ihre Beleidigungen, Pilatus seine Ungerechtigkeit; er empfahl überall die Nächstenliebe. Ist es heute noch genauso? Nein. Der Haß auf den Nächsten, ja die Barbarei unter dem Namen Eifer und Zucht werden jetzt in

130 Frankreich, Spanien und Portugal mit der Idee der Tugend verbunden. Die im Entstehen begriffene Kirche ehrte in einem Menschen, gleich welcher Religion er angehörte, seine Rechtschaffenheit und kümmerte sich wenig darum, was er glaubte. "Derjenige ist Christ", so sagte der hl. Justinus, "der tugendhaft ist, und wenn er sonst Atheist wäre." Jesus zog in seinen Gleichnissen den ungläubigen Samariter dem devoten Pharisäer vor.

140 **4.** /Anm.: Jesus erklärte sich überall zum Feind der jüdischen Priester. Er wirft ihnen überall Habsucht und Grausamkeit vor. Jesus wurde für seine Wahrheitsliebe bestraft. O ihr katholischen Priester, habt Ihr Euch denn als weniger barbarisch erwiesen als die jüdischen Priester, und schuldet Euch der aufrichtige Verehrer Jesu weniger Haß?/

145 **5.** Der hl. Paulus war kaum schwerer zu befriedigen als Jesus und der hl. Justinus. Cornelius wird z.B. als ein religiöser Mann angeführt, weil er ehrenhaft war; nichts desto weniger war er noch kein Christ. Es wird gleichfalls von einer gewissen Lydia gesagt, daß sie Gott diene; sie hatte jedoch den hl. Paulus noch nicht gehört und war noch nicht zum Christentum übergetreten. Zur Zeit Jesus wurden der Ehrgeiz und die Eitelkeit keinesfalls unter die Tugenden gezählt. Gottes Reich war nicht von dieser Welt. Jesus hatte in Judäa weder Reichtümer, noch Titel, noch Ansehen angestrebt. Er befahl seinen Jüngern, ihr Hab und Gut zu verlassen, um ihm zu folgen. Und welche Vorstellungen hat man jetzt von der Tugend? Es

150 gibt keinen katholischen Prälaten, der sich nicht durch irgendwelche Umtriebe Titel und

Ehren verschaffte; keinen religiösen Orden, der nicht bei Hofe intrigiert, Handel triebe und sich durch Bankgeschäfte bereicherte. Jesus und seine Apostel hatten nicht diese Vorstellungen von Ehrenhaftigkeit.

- 155 **1.** Zu ihrer Zeit trug die Verfolgung noch nicht den Namen der Nächstenliebe: die Apostel
forderten Tiberius keineswegs auf, den Heiden oder Ungläubigen gefangen zu nehmen. Hätte
in diesem Jahrhundert einer die Meinung anderer unterdrücken, durch den Schrecken
herrschen, das Inquisitionstribunal aufrichten, seine Mitmenschen verbrennen und sich ihre
160 Reichtümer aneignen wollen, so wäre er als ehrlos erklärt worden. Man hätte nicht ohne
Abscheu die von geistigem Hochmut, Habsucht und Grausamkeit diktierten Urteile gelesen.
Heute hingegen sind Hochmut, Habsucht und Grausamkeit in den von der Inquisition
beherrschten Ländern in den Rang von Tugenden erhoben. Jesus haßte die Lüge; er hätte
daher Galilei nicht gezwungen, mit der Fackel in der Hand zu kommen, um am Altar des
Gottes der Wahrheit die Wahrheit zu widerrufen, die er entdeckt hatte. Die Kirche ist nicht
165 länger ein Feind der Lüge; sie kanonisiert den frommen Betrug (5). Jesus, Gottes Sohn, war
demütig und ein hochmütiger Vikar beansprucht das Recht, den Herrschern zu befehlen, das
Verbrechen zu rechtfertigen und die Mörder verdienstvoll zu machen. Er hat Clement selig
gesprochen. Seine Tugend ist folglich nicht die Jesu. Die Freundschaft, die bereits bei den
Skythen als Tugend verehrt wurde, wird in den Klöstern nicht mehr so angesehen. Die
170 Ordensregel macht sie sogar zum Verbrechen (6). Der kranke Greis, der in seiner Zelle stöhnt,
bleibt dort von Freundschaft und Menschlichkeit verlassen. Wäre den Mönchen der
gegenseitige Haß zur Vorschrift gemacht, so könnte dies in den Klöstern nicht besser beachtet
werden. Jesus wollte, daß man dem Kaiser gab, was des Kaisers ist; er verbot, sich durch List
oder Gewalt des Gutes eines anderen zu bemächtigen. Aber das Wort Tugend, das im
175 Gedächtnis die Vorstellung von Gerechtigkeit wachruft, erinnerte schon zur Zeit des hl.
Bernhard nicht mehr daran, der, als er an der Spitze der Kreuzfahrer stand, den Völkern
befahl, Europa zu verlassen, um Asien zu verheeren, die Sultane zu entmachten und Reiche zu
zerstören, auf das sie überhaupt kein Anrecht hatten. Als dieser Heilige, um seinen Orden zu
bereichern demjenigen hundert Morgen Land im Himmel versprach, der auf der Erde zehn
180 gäbe; als er sich durch dieses lächerliche und betrügerische Versprechen das Erbteil vieler
legitimer Erben angeeignet hatte, mußte mit dem Begriff der Tugend die Vorstellung des
Raubes und des Unrechts verbunden werden (7). Denn welche andere Vorstellung konnten
sich die Spanier davon machen, wenn ihnen die Kirche erlaubte, Montezuma und die Inkas
anzugreifen, sie ihrer Reichtümer zu berauben und sich auf die Throne von Mexiko und Peru
185 zu setzen? Die Mönche, damals Spaniens Herren, hätten es zwingen können, den Mexikanern
und Peruanern ihre Freiheit, ihr Gold, ihre Länder und ihre Fürsten wiederzugeben; zumindest
hätten sie das Verhalten der Spanier mit Nachdruck verurteilen können. Aber was taten die
Theologen? Sie schwiegen. Haben sie zu anderen Zeiten mehr Gerechtigkeit gezeigt?
- 190 **2.** Der Pater Hennepin, ein Franziskaner, wiederholt z.B. ohne Unterlaß, daß es nur ein
Mittel gebe, die Wilden zu bekehren, nämlich sie zu Sklaven zu machen. Kämen dem Fran-
ziskaner Hennepin solch ungerechte und barbarische Ideen in den Sinn, wenn die jetzigen
Theologen von der Tugend dieselben Vorstellungen wie Jesus hätten? Der hl. Paulus sagt
ausdrücklich, daß die Überzeugung die einzige Waffe sei, die zur Bekehrung der Heiden
195 gebraucht werden dürfe. Welcher Mensch würde denn zur Gewalt greifen, um geometrische
Sätze zu beweisen? Welcher Mensch weiß nicht, daß sich die Tugend von selbst empfiehlt?
Wann aber muß man von Gefängnissen, Folterungen und Scheiterhaufen Gebrauch machen?
Wenn man das Verbrechen, den Irrtum und den Widersinn lehrt.
- 200 **3.** Als Mohammed mit der Waffe in der Hand die Wahrheit seiner Dogmen bewies, sagten
die Christen, daß eine Religion, die den Menschen erlaube, andere mit Gewalt zum Glauben

zu bringen, eine falsche Religion sei. Sie verurteilten Mohammed mit Worten, aber rechtfertigten ihn durch ihre Taten. Was sie bei ihm Laster nannten, wurde bei ihnen zur Tugend. Könnte man glauben, daß der Mohammedaner, der in seinen Prinzipien so streng ist, in seiner Lebensweise duldsamer als der Katholik ist? Muß dann der Türke gegenüber dem Christen (9), dem Ungläubigen, dem Juden und dem Heiden tolerant sein, während der Mönch, dem seine Religion die Menschlichkeit zur Pflicht macht, in Spanien seine

1. Mitmenschen verbrennen und in Frankreich Jansenisten und Deisten ins Gefängnis werfen darf? Würden die Christen so viele Greultaten vollbringen, wenn sie von der Tugend dieselben Vorstellungen hätten wie der Sohn Gottes und wenn der Priester, der jetzt bloß der Stimme seines Ehrgeizes gehorcht, dem Evangelium gegenüber nicht taub wäre?

23. Kapitel - Es gibt keine Einsicht, die sich nicht auf eine Tatsache zurückführen ließe [S. 165 - 169]

2. Sobald man sie vereinfacht und auf ihre Grundbegriffe zurückführt, verwandeln sich die erhabensten Erkenntnisse bei fast allen Philosophen in Sachverhalte und bedeuten von da an für den Geist nichts weiter als der Satz: Das Weiße ist weiß, das Schwarze ist schwarz. Die scheinbare Dunkelheit bestimmter Erkenntnisse liegt folglich nicht in diesen selbst, sondern kommt von der wenig klaren Art der Darstellung und der Ungeeignetheit der Wörter, um sie auszudrücken. Muß man sie also auf einen einfachen Sachverhalt zurückführen? Wenn jeder Sachverhalt von allen Menschen mit gleicher körperlicher Beschaffenheit auf die gleiche Weise wahrgenommen werden kann, so gibt es keine Erkenntnis, die sie nicht begreifen könnten. Zu den gleichen Erkenntnissen vordringen zu können, heißt nun aber im wesentlichen die gleichen geistigen Fähigkeiten zu haben.

3. Aber ist es wirklich wahr, daß jede Erkenntnis auf die oben erwähnten klaren Sätze zurückgeführt werden kann? Ich möchte nur einen Beweis zu denen hinzufügen, die die Philosophen hierfür bereits erbracht haben: Ich leite ihn aus der Vervollkommnungsfähigkeit des menschlichen Geistes ab. Denn was setzt diese Vervollkommnungsfähigkeit voraus?

4. Zwei Dinge: einerseits, daß jede Erkenntnis im wesentlichen die geistige Fassungskraft aller Menschen nicht übersteigt; andererseits, daß jede Erkenntnis klar dargelegt werden kann.

5. Die Fähigkeit aller Menschen, ein Handwerk zu erlernen, ist dafür der Beweis. Wenn heute die großartigsten Entdeckungen der antiken Mathematiker zu den Grundelementen der Geometrie gehören und von den unbekanntesten Geometern benutzt werden, so heißt das, daß diese Entdeckungen sich in Tatsachen verwandelt haben. Wenn unter diesen Erkenntnissen einige wären, zu denen ein gewöhnlicher Mensch nicht gelangen könnte, nachdem sie auf diesen Grad von Einfachheit gebracht worden sind, so hieße das, daß man auf die Erfahrung gestützt sagen könnte, nur das Genie könne sich in das Königreich des Geistes erheben und dort den Feuerglanz einer neuen Erkenntnis ertragen, ähnlich dem Adler, der als einziger unter den Vögeln über den Wolken schwebt und der Sonne standhält. Nun gibt es aber nichts, was der Erfahrung mehr widerspräche. Wenn das Genie eine solche Erkenntnis wahrnimmt und sie klar darlegt, so begreifen sie auch die einfacheren Gemüter noch im selben Augenblick und eignen sie sich an. Das Genie ist ein kühler Kopf; es dringt in die Bereiche des Unentdeckten vor; es öffnet einen Weg, und die gewöhnlichen Menschen eilen ihm in Scharen nach. Sie haben also die notwendige Kraft, um ihm zu folgen. Ohne diese Kraft dränge das Genie alleine vor. Seine einzige Auszeichnung besteht indessen darin, als erster den Weg gebahnt zu haben.

6. Aber welches ist nun der Augenblick, in dem die höchsten Erkenntnisse für die einfachsten Gemüter erfaßbar werden? Derjenige, in dem sie, losgelöst von dem Dunkel der Wörter auf mehr oder weniger einfache Sätze zurückgeführt, vom Reich des Genius in das der Wissenschaft übergegangen sind. Ähnlich den in den himmlischen Gefilden umherirrenden Seelen, die auf den Augenblick warten, in dem sie einen Körper beleben und im Licht erscheinen dürfen, irren die noch unbekannten Erkenntnisse im Reich der Entdeckungen umher und warten darauf, daß das Genie sie ergreife und sie in irdische Bereiche befördere. Einmal auf der Erde und von den hervorragenden Geistern wahrgenommen, werden sie schnell Allgemeingut.

7. Wenn man, wie Voltaire behauptet, in diesem Jahrhundert eine bessere Prosa schreibt als in vergangenen, welchem Umstand verdanken dann die Modernen diesen Vorteil? Den vor ihnen ausgebreiteten Vorbildern. Die Modernen könnten sich dieser Überlegenheit nicht

1. rühmen, wenn der Genius des letzten Jahrhunderts, der sich bereits in Wissenschaft (28) verwandelt hat, seinen Kreislauf nicht begonnen hätte. Sobald die Entdeckungen des Genius sich in Wissenschaft umgesetzt haben, wird eine jede in ihrem Tempel ein Allgemeingut und der Tempel öffnet sich allen. Wer wissen will, weiß und kann fast sicher sein, ein gewisses Maß an Wissenschaft jeden Tag hinter sich zu bringen; die festgesetzte Anzahl der Lehrjahre ist dafür der Beweis. Wenn die meisten Künste mit dem Grad der Vollkommenheit, den sie jetzt erreicht haben, als das Ergebnis der aneinandergereihten Entdeckungen von hundert genialen Menschen betrachtet werden kann, muß also ein Arbeiter in sich die Ideen dieser hundert genialen Menschen vereinigen und glücklich anwenden können. Gibt es einen stärkeren Beweis für die Fähigkeit des menschlichen Geistes, sich zu vervollkommen und jede Art von Erkenntnis zu begreifen?

2. Geht man von den Künsten zur Wissenschaft über, so erkennt man gleicherweise, daß Erkenntnisse, die früher zur Vergöttlichung ihres Entdeckers führten, heute allgemein bekannt sind. Das System Newtons wird z.B. überall gelehrt. Für den Urheber einer neuen Erkenntnis gilt das gleiche wie für den Astronomen, den sein Streben nach Ruhm oder die Neugierde in sein Observatorium steigen lassen. Er richtet sein Fernrohr auf den Himmel. Hat er in dessen Tiefe einen neuen Stern oder Satelliten gefunden, so ruft er seine Freunde. Sie steigen hinauf, sehen durch das Fernrohr und entdecken dasselbe Gestirn, weil die ungefähr gleichen Organe der Menschen dieselben Objekte erkennen müssen.

3. Wenn es also Ideen gäbe, zu denen sich gewöhnliche Menschen nicht erheben können, so wären dies Erkenntnisse, die im Laufe der Jahrhunderte nur von zwei oder drei geistig gleichermaßen veranlagten Menschen auf der Erde erfaßt worden wären. Der Rest der Erdbewohner verbliebe in dieser Hinsicht in unüberwindlicher Unwissenheit. Die Entdeckung der Übereinstimmung des Hypotenusenquadrates mit den beiden Kathetenquadraten des Dreiecks würde nur von einem neuen Pythagoras erkannt werden. Der menschliche Geist wäre zu keiner Vervollkommnung fähig, und so gäbe es schließlich Erkenntnisse, die bestimmten Menschen allein vorbehalten blieben.

4. Die Erfahrung lehrt uns aber im Gegenteil, daß die erhabensten Erkenntnisse von allen aufgenommen werden, wenn sie klar dargestellt werden. Daher kommt auch jenes Gefühl des Staunens und der Scham, das wir empfinden, wenn wir uns sagen: nichts ist einfacher als diese Erkenntnis, warum habe ich sie nicht schon immer begriffen? Christoph Columbus ist dafür ein Beispiel. Als er nach Amerika abfuhr, sagten die Höflinge, es gebe nichts Verrückteres als dieses Unternehmen. Als er zurückkehrte, meinten sie, nichts sei leichter als diese Entdeckung. Ist diese Sprache des Neides wirklich niemals die des guten Glaubens? Ist

es nicht die größte Gutgläubigkeit der Welt, wenn man, plötzlich von einer neuen Idee überrascht und bald daran gewöhnt, sie als trivial zu betrachten, glaubt, sie schon immer gekannt zu haben?

5. Hat man z.B. eine klare Vorstellung von dem Ausdruck einer Erkenntnis; hat man alle Ideen, aus deren Vergleich eine Erkenntnis sich ableitet, nicht nur im Gedächtnis, sondern sie gewöhnlich auch im Sinn; ist man schließlich durch keinerlei Absicht, keinen Glauben geblendet, so wird diese Erkenntnis, sobald sie auf ihre einfachsten Begriffe gebracht ist, das heißt auf die einfache Behauptung: das Weiße ist weiß, das Schwarze ist schwarz, fast im Augenblick begriffen werden, wie sie ausgesprochen wird.

6. Wenn die Systeme von Locke und Newton, ohne bisher zum letzten Grad von Klarheit gelangt zu sein, dennoch allgemein gelehrt und verstanden werden, können sich tatsächlich alle Menschen mit gewöhnlicher Konstitution zu den Erkenntnissen dieser großen Genies erheben. Ihre Ideen zu begreifen hieße nun, die gleiche Befähigung zur geistigen Tätigkeit zu haben. Da aber das, was die Menschen im Hinblick auf diese Erkenntnis erreichen, und ihre Wissenschaft im allgemeinen immer im Verhältnis zu ihrem Verlangen zu lernen steht, darf man daraus schließen, daß sich alle zu bisher noch unbekannten Erkenntnissen erheben können?

Neunter Abschnitt, 1. Kapitel - Über die Schwierigkeit, einen guten Entwurf für die Gesetzgebung zu machen [S. 384 - 386]

1. Nur wenige berühmte Männer haben über die Moral und die Gesetzgebung geschrieben. Was ist die Ursache ihres Schweigens? Etwa die Größe, die Bedeutung des Gegenstandes, die große Zahl der Vorstellungen, schließlich die zu einer guten Abhandlung notwendige Weite des Geistes? Nein: ihr Schweigen ist die Auswirkung der Gleichgültigkeit, die solcherart Werken von der Öffentlichkeit entgegengebracht wird. Auf diese Weise wird ein ausgezeichnetes Werk, mehr oder weniger als der Traum eines guten Menschen betrachtet, der Kreis von tausend Diskussionen, die Quelle von tausend Streitigkeiten, die durch die Unwissenheit der einen und die schlechte Absicht der anderen kein Ende finden. Wieviel Verachtung trägt man nicht für ein Werk zur Schau, dessen nicht auf der Hand liegende Nützlichkeit immer als platonisches Wahngemälde behandelt wird!

2. In allen zivilisierten Staaten, in denen bereits bestimmte Gesetze gelten, bestimmte Sitten, bestimmte Vorurteile verbreitet sind, wird ein guter Entwurf für eine Gesetzgebung fast immer unvereinbar mit unendlich vielen Einzelinteressen, verfestigtem Mißbrauch von Gewalt und schon angenommenen Entwürfen sein und deshalb immer lächerlich erscheinen. Würde man seine Vorzüglichkeit beweisen, so würde sie über lange Zeit hin abgeleugnet werden.

3. Wenn jedoch ein Mann von Genie, darauf bedacht, die Völker über den bedeutenden Gegenstand ihres Glücks aufzuklären, das komplizierte Problem einer vollkommenen Gesetzgebung zu lösen versuchte, so müßte seine erste Sorge sein, diese zu vereinfachen und auf zwei Problemkreise zurückzuführen.

4. Der Gegenstand des ersten wäre die Entdeckung von Gesetzen, die geeignet sind, die Menschen so glücklich wie möglich zu machen, ihnen folglich alle Vergnügungen und Lust zu verschaffen, die mit dem allgemeinen Wohl vereinbar sind.

5. Der Gegenstand des zweiten wäre die Entdeckung von Mitteln, um ein Volk unmerklich aus dem von ihm empfundenen Zustand des Unglücks in den des Glücks, das es genießen kann, zu bringen.

6. Um das erste der beiden Probleme zu lösen, müßte man sich die Geometer zum Beispiel nehmen. Was tun sie, wenn man ihnen ein kompliziertes mechanisches Problem vorlegt? Sie vereinfachen es, sie berechnen die Geschwindigkeit der in Bewegung befindlichen Körper, ohne Rücksicht auf ihre Dichte, den Widerstand der sie umgebenden Flüssigkeit, ihre Reibung an anderen Körpern etc. Man müßte also, um den ersten Teil des Problems einer wirklich guten Gesetzgebung zu lösen, in gleicher Weise von dem Widerstand der Vorurteile, der Reibung mit den entgegengesetzten und persönlichen Interessen, den Sitten und Gesetzen und den schon verfestigten Bräuchen absehen. Man müßte sich gleichsam als Begründer eines religiösen Ordens betrachten, der, wenn er seine Ordensregel aufstellt, keine Rücksicht auf die Gewohnheiten und Vorurteile seiner späteren Ordensbrüder nimmt.

7. Mit dem zweiten Teil desselben Problems wäre es nicht so. Denn nicht nach den eigenen Auffassungen, sondern nur nach genauer Kenntnis der gegenwärtigen Gesetze und Sitten eines Volkes kann man die Mittel bestimmen, um nach und nach eben dieselben Gesetze und Sitten zu ändern und ein Volk allmählich und unmerklich von seiner gegenwärtigen Gesetzgebung zur bestmöglichen zu führen.

8. Es besteht ein wesentlicher und bemerkenswerter Unterschied zwischen den beiden Problemen; wenn nämlich das erste einmal gelöst ist, so ist seine Lösung, abgesehen von einigen durch die besondere Situation eines Landes verursachten Unterschieden, eine allgemeine und dieselbe für alle Völker.

9. Die Lösung des zweiten hingegen muß der besonderen Form jedes Staates entsprechend immer verschieden sein. Man ahnt daß die türkische, spanische, portugiesische und schweizer

1. Regierung sich notwendigerweise in ungleichem Abstand von einer vollkommenen Gesetzgebung befinden müssen.

2. Wenn zu der Lösung des ersten dieser Probleme nur Genie nötig ist, so muß bei der Lösung des zweiten zum Genie noch die Kenntnis der Sitten und der wesentlichen Gesetze des Volkes hinzukommen, dessen Gesetzgebung man unmerklich ändern will.

3. Um eine ähnliche Frage gut abhandeln zu können, ist es im allgemeinen notwendig, die Bräuche und Vorurteile der Völker in allen Jahrhunderten und allen Ländern zumindest summarisch studiert zu haben. Denn man überzeugt die Menschen nur durch Tatsachen, man unterrichtet sie nur durch Beispiele. Derjenige, der der besten Beweisführung widersteht, glaubt oft der zweideutigsten Tatsache.

4. Sind diese Tatsachen einmal erarbeitet, welches wären dann die Fragen, deren Untersuchung die Lösung des Problems der besten Gesetzgebung herbeiführen könnte? Ich möchte diejenigen erwähnen, die mir als erste in den Sinn kommen.

F: Ich habe Schwierigkeiten, mit dem zurechtzukommen, was Sie über Helvetius gesagt haben. Auf der einen Seite haben Sie ihn als einen der intelligentesten der französischen Aufklärer bezeichnet und so wie Ihre Besprechung des Textes, den wir vorliegen haben, verlaufen ist, erscheint seine Theorie im Grunde aus lauter Widersprüchen und Brüchen zu bestehen.
5 Können Sie nun mal positiv über seine besondere Bedeutung als intelligentesten der französischen Aufklärer etwas sagen?

B: Zunächst einmal spielt bei Bewertungen wie „der gescheiteste oder intelligenteste oder bewußteste der Aufklärung“ eine Rolle, wie viel von den objektiven Widersprüchen der Gesellschaft in der Theorie nicht unterdrückt, nicht verschliffen worden ist, sondern sich in dieser Theorie darstellt, wenngleich diese Widersprüche dort nur formuliert sind, nicht selbst noch einmal zum Gegenstand der Reflexion gemacht sind. Ein solcher Widerspruch ist, daß er einmal ansetzt bei den unmittelbaren Interessen, bei Angst und Schmerz z.B., es ihm aber nicht gelingt, aus diesen unmittelbaren Interessen so etwas wie das Glück aller Menschen zu
10 konstruieren und um doch noch gegen die bloße Willkür, gegen das bloße Recht des Stärkeren, also das Faustrecht – das nie ein Recht ist – eine Gesetzgebung rational begründen zu können, Helvetius zurückgreifen muß auf der Mathematik analoge Modelle, auf logische Konstruktionen, die genau von allen empirischen Bedürfnissen absehen; einmal also der Anspruch, den Menschen gerade mit ihren empirischen Bedürfnissen gerecht zu werden – das ist
15 die Seite des Sensualismus oder des Empirismus – andererseits der Anspruch auf eine rationale Gesetzgebung, d.h. aber auch auf eine rationale Gesellschaftsordnung, die rationale Regelung aller Verhältnisse der Menschen untereinander. Diese beiden Elemente oder der Widerspruch zwischen diesen Elementen durchzieht das ganze Werk von Helvetius, ohne daß er sich für das eine oder das andere entscheiden kann. Er sieht zwar schon diesen Widerspruch,
20 formuliert ihn dann aber nur als Einspruch gegen seine eigenen Theorien.
25

Ich hatte das eine Zitat gebracht, das selbst nicht im vorgelegten Text steht, auf der Seite 392: dort steht: „Wenn das Verlangen nach Glück der Hauptgrund ihrer Vergesellschaftung ist, haben die Menschen dann nicht Recht, sich überall dort dem Laster hinzugeben, wo das Laster
30 Ehre, Reichtum und Glück verschafft?“ Dort ist also selbst das vorgestellte Glück der Menschen kein zureichendes Kriterium, um zwischen wünschenswerten und weniger wünschenswerten Eigenschaften zu unterscheiden. Und bei dem Problem – das hier ja auch als Problem formuliert ist – die Schwierigkeit, einen guten Entwurf der Gesetzgebung zu machen, steht dann ja, daß eben von solchen empirischen Bedürfnissen vollständig abstrahiert werden muß,
35 damit die Konstruktion der gesellschaftlichen Verhältnisse überhaupt möglich wird.

Das ist der Stand des Bewußtseins, wie er in der Aufklärung erreicht ist. Wenn man sich dagegen andere Aufklärer ansieht, etwas d'Holbach oder Jean Meslier, dann stehen da nur wüste Schimpfereien auf die Kirche, teilweise wüste Schimpfereien auf die Feudalen, aber kein Bewußtsein von den Problemen einer rationalen Begründung gesellschaftlicher Verhältnisse.
40 Das ist das eine und das zweite ist, daß hier schon unterschieden wird zwischen unmittelbaren Interessen - zwar nicht zwingend aber doch durchgängig unterschieden wird zwischen unmittelbaren Interessen und objektiven Interessen. Das stellt dann einen Grad an Bewusstheit gesellschaftlicher Konflikte oder gesellschaftlicher Antagonismen dar, der seiner Zeit eigentlich
45 weit voraus ist. Texte wie die von Helvetius brauchen dann später von der Ideologiekritik nur noch auf den Begriff gebracht werden, indem gezeigt wird, daß das Problem, was Helvetius sich stellt, unter den Bedingungen einer bürgerlichen Gesellschaft gar nicht zu lösen ist, weil unter den Bedingungen einer bürgerlichen Gesellschaft zwischen objektivem Allgemeininteresse und den Interessen aller Einzelnen ein Widerspruch besteht.
50

B: Nicht zufrieden?

F: Na ja, ich kann das nicht beurteilen, weil ich die anderen Aufklärer nicht kenne, ob Helvetius denen wirklich soweit voraus war oder nicht, das muß ich schon glauben.

55 B: Man muß ja wirklich unterscheiden zwischen dem, was an einer Theorie stimmt oder welche innere Widersprüchlichkeit diese Theorie aufweist einerseits und welches Problembe-
wusstsein sie repräsentiert andererseits. Bei der Analyse solcher Texte kommt es wesentlich
darauf an zu zeigen, welche Widersprüche darin stecken, nicht so sehr darauf an, Helvetius als
geistesgeschichtlichen Heroen zu feiern und zu zeigen, wie weit der schon war.

60 F: Ich hatte eher den umgekehrten Eindruck, gerade weil Sie den Helvetius mehr geistesge-
schichtlich hier vorgeführt haben, da konnte ich mir nicht vorstellen, was das nun für Hinter-
gründe hat, aber in Ihrer Antwort haben Sie ja selbst angeführt, daß es offensichtlich aus be-
stimmten gesellschaftlichen Widersprüchen bedingt ist, daß diese Brüche auftreten.

65 B: Ja es ist so, daß etwa bei d'Holbach viel unmittelbarer ein ungebrochenes Selbstbewußtsein
des Bürgertums gegen die Feudalen sich artikuliert als bei Helvetius, der selbst in diesem
bürgerlichen Selbstbewußtsein noch die Diskrepanzen, die Brüche und die logischen Wider-
sprüche artikuliert. Das unterscheidet ihn dann von seinen Zeitgenossen, die eine identische
70 Lehrmeinung vorgetragen haben. d'Holbach war schlichter Mechanist, also mechanischer
Materialist. Er hat gesagt: das hat immer schon alles seine Ordnung, die wildeste Revolution
vollzieht sich streng nach den Gesetzen der Mechanik und weil sich die wildeste Revolution
streng nach den Gesetzen der Mechanik vollzieht, kann man dem Weltlauf auch wiederum
kontemplativ zusehen, denn in diese Mechanik läßt sich überhaupt nicht eingreifen! Ich hatte
75 an irgend einer anderen Stelle einmal ein Zitat von d'Holbach gebracht, [1] in dem das explizit
steht und indem auch die mechanische Erklärung des Wirbelsturms übertragen wird, in Ana-
logie gesetzt wird zu einer mechanischen Erklärung der Revolution; da setzt sich dann einfach
das allgemeine mechanische Gesetz durch, die notwendige Entwicklung, während hier in der
Theorie selber schon ein Antagonismus zum Ausdruck kommt, der selbst nicht mehr in der
80 Theorie geschlichtet wird. Helvetius verzichtet ja keineswegs auf ein politisches Programm
zur Änderung gesellschaftlicher Verhältnisse, nennt aber zugleich die Bedingungen, die es
unmöglich erscheinen lassen – von seinem Bewußtsein aus unmöglich erschienen lassen –
diese gesellschaftliche Ordnung zu ändern, weil genau widersprüchliche Voraussetzungen da
eingehen.

85 F: Ja wenn das so ist, gibt es später noch einmal in der weiteren Entwicklung dieser Aufklärer
danach, von mir aus auch bei Marx, noch irgendwo einen Ansatzpunkt, wo, wenn Helvetius
dieses Problem schon so formuliert hat, dann darauf nur zurückgekommen wird oder ist er
dann einfach verloren gegangen? Ich kann mich erinnern, was in der Einleitung zum Helveti-
90 us-Text geschrieben ist, er scheint danach wohl mehr-oder-weniger vergessen worden zu sein.
Sie haben vorhin in Ihrer Antwort gesagt, im Grunde brauchte man später nur noch die Wi-
dersprüchlichkeit, die Helvetius formuliert hat, auf den Begriff zu bringen und dann sei das
Problem schon gelöst.

95 B: Nein. Dann ist das Problem nicht in dem Sinne gelöst wie eine Rechenaufgabe, sondern
dann erscheinen diese Widersprüche als notwendige Widersprüche des Selbstbewußtseins
einer bürgerlichen Gesellschaft oder es wird von Marx sozusagen der ökonomische Grund
dafür angegeben, daß Einzelinteresse und objektives Allgemeininteresse nicht zusam-
menstimmen. Von Marx wird der Grund dafür angegeben – ja, ich kann es jetzt nur in der
100 Form einer These sagen – der an sich gesellschaftlichen Produktion, wobei die Produktion
dem Stand der Produktivkräfte, der technischen Sache nach arbeitsteilig und gesellschaftlich
ist, d.h. alle einzelnen Produktionen sind voneinander und damit vom Gesamtprozeß abhän-

gig, und der Anarchie der Warenproduktion, d.h. der privaten Aneignung des gesellschaftlich produzierten Reichtums. Dann läßt sich unter der Voraussetzung des Privateigentums an Produktionsmitteln dieser Antagonismus nicht mehr schlichten. Daß Helvetius davon ein Bewußtsein gehabt hat, daß dieser Antagonismus nicht zu schlichten ist, zeigt sich dann in solchen in sich brüchigen Konstruktionen wie hier im Buch „Vom Menschen“. Etwa im Unterschied zu anderen, zu Adam Smith, der über diese Brüche schlicht hinweggeht und sagt, es ist zwar nicht vorstellbar, daß in einer Gesellschaft jeder seine partikularen Interessen verfolgt und doch das optimale Glück, das größtmögliche Glück für die größtmögliche Anzahl aus dem Verfolgen partikularer Interessen resultiert. Und er ist ein schlichter Liberalist, in dem er sagt, obwohl es nicht denkbar ist, scheint doch der gesamte Prozeß geordnet wie durch eine göttliche Hand. Es ist das Credo aller Liberalisten in der Ökonomie: Oh Wunder, es funktioniert glänzend. Das ist auch der Grund dafür, daß später Marx an die Theorien der Aufklärung genauso gut wie an die der bürgerlichen englischen Ökonomie wie an die des deutschen Idealismus angeknüpft hat, auch wenn er die Aufklärer nicht explizit zum Gegenstand gemacht hat. Die Thesen finden sich ja allesamt wieder.

F: Ist darin auch zu begründen, daß Helvetius auch schon eine Arbeitstheorie in Ansätzen entwickelt hat?

B: Ja. Es ist im Helvetius sehr viel mehr in Ansätzen vorhanden, als man in einem Seminar wie hier entwickeln kann, da müßte man den Helvetius wirklich Kapitel für Kapitel sich vornehmen und ansehen, was er über Erziehung, was er über Religion, was er über Arbeit, was er über Wohlstand sagt. Jede solche Auswahl aus solchem Text ist willkürlich. Es kam mir darauf an zu zeigen auch, wo die Grenzen der Aufklärung liegen selbst bei dem fortgeschrittensten Aufklärer, der das entwickelste Bewußtsein von Widersprüchen der Gesellschaft hat. Ich könnte vielleicht für die Argumentation eine Perspektive zeigen, nämlich in sofern als Marx ja weder einfach die Fortsetzung der Aufklärung ist, noch die Fortsetzung der englischen Ökonomie mit anderen Mitteln, also der bürgerlichen Ökonomie mit anderen Mitteln, noch die Fortsetzung der Hegel'schen Philosophie mit anderen Mitteln, sondern daß wirklich verschiedene Momente in der Marx'schen Theorie selber sind und verschiedene Momente der Ideologiekritik auch sind. Und eine Ideologiekritik kann sich nicht schlicht auf die Aufklärung zurückführen lassen, gerade weil hier vielleicht an dem Text vom Helvetius doch die Grenzen dieser Aufklärung deutlich gemacht werden konnten. Ich hab's jedenfalls versucht, dort die Grenzen der Aufklärung deutlich zu machen.

Ich hatte es nochmal formuliert hier für den Übergang von der Aufklärung zur systematischen Philosophie des Idealismus, der eine wesentliche Voraussetzung für den Übergang von einer bloßen Idolenlehre, die destruktiv ist, d.h. bloß Bewußtseinsformen zerstört, transzendente Legitimationen von Herrschaft zerstört, zu einer Ideologiekritik, die zugleich Theorie der gesellschaftlichen Verhältnisse ist.

Der Versuch einer rationalen Begründung der Gesetzgebung bei Helvetius mußte die nicht-empirische Wahrheit der Mathematik zum Modell nehmen, da aus den Einzelinteressen ein objektives Interesse sich nicht konstruieren ließ. Dieses nicht-empirische Modell der Wahrheit, das aus der Mathematik gewonnen wurde, impliziert zugleich die Abstraktion von allen empirischen Interessen. Die Subjekte werden zu Elementen in einer rationalen Konstruktion, aber diese rationale Konstruktion wird den Subjekten dadurch auch äußerlich oder mit dem Terminus technicus heteronom, ein von außen aufgezwungenes Gesetz, ein heteronomer Zwang. An der Stelle bei Helvetius, an der die Menschen jetzt nicht mehr als empirisch existierende Wesen sondern nur noch als abstrakte Elemente der Konstruktion einer rationalen Gesetzgebung genommen werden, vollzieht sich eine Abstraktion, die dann später im bürger-

155 lichen Recht auch faktisch vollzogen worden ist, nämlich, daß jeder formell unter dem gleichen Recht steht, jeder unter Absehung der empirischen Bedingungen seiner Existenz als bloßes Rechtssubjekt aufgefasst wird. Der bürgerliche Staat ist wesentlich ein Rechtsstaat, also eine Garantie von Rechtsverhältnissen und die Subjekte werden völlig unabhängig von den empirischen Bedingungen ihrer Existenz als solche Rechtssubjekte aufgefasst. Unter diesen Bedingungen, daß sie Rechtssubjekte sind, gilt etwa das oberste Rechtsprinzip im Bürgerlichen Recht, das der Vertragsfreiheit und diese Vertragsfreiheit läuft auf das Diktat der Vertragsbedingungen durch den ökonomisch Stärkeren hinaus. D.h. die Subjekte werden formell als frei angesehen, als freie Eigentümer, aber sie gehen in solche Konstruktionen nur mit dieser einzigen Bestimmung, freie Eigentümer zu sein ein, die über ihr Eigentum frei verfügen, und es wird etwa nicht unterschieden, ob dieses Eigentum ein Eigentum an Produktionsmitteln ist, ob dieses Eigentum Privateigentum an Gegenständen im eigentlichen Sinne ist oder ob dieses Eigentum Eigentum an der Ware Arbeitskraft ist, alles wird unter dem gleichen Titel "Eigentum" subsumiert durch die Rechtskonstruktion. Wenn dort von den empirischen Bedingungen abgesehen wird, kommen solche formalen Konstruktionen dabei heraus, unter denen hinterher faktisch auch die Besitzenden zu bloßen Charaktermasken ihres Eigentums werden. Die Formulierung "Charaktermaske" stammt von Marx und war apologetisch gemeint insofern, als das, was die einzelnen Kapitalisten in ihrer Funktion als Kapitalisten taten, nicht ihnen als Menschen moralisch zugerechnet werden sollte, sondern ihnen zugerechnet werden sollte als Funktionselemente im Verwertungsprozeß. Die Abstraktion von realen Existenzbedingungen und wirklichen menschlichen Beziehungen untereinander, die Reduktion der Menschen auf Eigentümer ganz gleich welcher Waren, ist das Prinzip der bürgerlichen Rechtskonzeption. Und insofern drückt sich hier im Helvetius mehr aus als bloß der Widerspruch zwischen einer empiristisch-sensualistischen Theorie, die wesentlich von den empirischen Bestimmungen der einzelnen Menschen ausgeht, und dem Anspruch auf Rationalität, der dann zu einer ersten, dieser Theorie widersprechenden rationalen Konstruktion führt, die von allen empirisch - sensuellen Momente notwendig abstrahiert.

Ich möchte in dem Zusammenhang nur daran erinnern, daß nicht ganz zufällig die Marx'sche Theorie wesentlich anfängt mit der Kritik der Hegel'schen Rechtsphilosophie, also mit der Kritik des bürgerlichen Rechtsstaats, um an dieser Kritik des bürgerlichen Rechtsstaates zu zeigen, welche Elemente der wirklichen Existenz der Menschen von dieser Rechtskonstruktion notwendig vernachlässigt werden.

F: Es sei ziemlich sicher, daß das, was Marx über Hegel geschrieben habe, eigentlich nur Vorarbeiten sein sollten für eine eigentliche Kritik von Hegel. Dann, aufgrund seiner Forschungen auf ökonomischem Gebiet habe Marx Hegel kritisieren wollen (siehe Einleitung zur Kritik der Hegel'schen Rechtsphilosophie).

B: Die Diskussion dessen würde jetzt ein bisschen weit in die Kritik der Hegel'schen Rechtsphilosophie durch Marx hineinführen. Aber die Kritik der Hegel'schen Rechtsphilosophie durch Marx hat eben diesen zentralen Kritikpunkt, daß in der Konstruktion des Rechtssystems und in der begrifflich entwickelsten Fassung dieses Rechtssystems in der Hegel'schen Rechtsphilosophie, systematisch abstrahiert wird und abstrahiert werden muß von den gegenständlichen Bedingungen der Tätigkeit, von den gegenständlichen Bedingungen der Reproduktion der Menschen. Daß also die Menschen nicht nur durch unmittelbare Gewaltverhältnisse, die durch Rechtsverhältnisse eingeschränkt werden, anderen Menschen unterworfen sind, sondern auch dadurch, daß andere, Kapitalisten, über die gegenständlichen Bedingungen der Reproduktion der Proletarier verfügen. Und das ist systematisch auch der Punkt, an dem die Analyse dieser gegenständlichen Bedingungen der Reproduktion einsetzt, d.h. die Untersuchung des Produktionsprozesses. Insofern ist die Kritik der Hegel'schen Rechtsphilosophie

205 nicht ein zufälliger Ausgangspunkt, der später überwunden worden ist, sondern dieser Ausgangspunkt gibt auch die Begründung dafür, daß anschließend die genauere Analyse des Produktionsprozesses zur Voraussetzung der Kritik dieser Rechtsphilosophie wird. So hängen die einzelnen Arbeiten von Marx, so sehr sich auch der Akzent von der Kritik der Hegel'schen Rechtsphilosophie und der Deutschen Ideologie über die Grundrisse bis zum Kapital auch
210 verschoben hat, doch systematisch zusammen.

So wie es bei Helvetius aussieht, bedingt das objektive Interesse der Allgemeinheit die Einschränkung, tendenziell die völlige Nichtachtung der Interessen der Einzelnen. Das drückt sich in der revolutionären Epoche des Bürgertums auch bei anderen Schriftstellern aus, deren
215 Resonanz viel größer war. Wenn Rousseau unterscheidet zwischen einem "volonté générale", einem "allgemeinen Willen", der objektiv sei, und einem "volonté de tous", d.h. einem aus den Einzelinteressen resultierenden Willen, drückt sich dort schon aus, daß es einen Widerspruch zwischen einem objektiven Interesse gibt und der Resultante der Einzelinteressen.

220 Dieser Widerspruch zwischen dem objektiven Interesse und der Resultante aller Einzelinteressen, kehrt später in der Marx'schen Theorie, und zwar in der Kritik am Tradeunionismus wieder: Gewerkschaften sind Kartelle von Warenbesitzern, die versuchen möglichst gute Bedingungen für ihre Ware Arbeitskraft zu erreichen. Sie fassen also die unmittelbaren Interessen der Proletarier in einem Kartell zusammen und sollen repräsentieren die Resultante all
225 dieser unmittelbaren Interessen. Zu denen gehört dann auch, daß der Markt für die Ware Arbeitskraft erhalten bleibt, daß also der Verwertungsprozeß weiter funktioniert und daß die unmittelbaren Interessen der Arbeit soweit restringiert werden, daß sie überhaupt noch befriedigt werden können. Dagegen setzt Marx ein objektives Klasseninteresse als ein Interesse an der Aufhebung des Verhältnisses von Lohnarbeit und Kapital. Und dieses objektive Klasseninteresse ist nicht vermittelt zu den unmittelbaren Interessen der Arbeiter.

Jetzt könnte man fragen, wie sind solche objektiven Interessen überhaupt zu begründen?
Oder: Wenn diese objektiven Interessen der Summe der Einzelinteressen entgegengerichtet sind, wie ist dann solch ein objektives Interesse überhaupt zu begründen? Dieselbe Frage läßt
235 sich auch so formulieren: Wie ist ein objektiver Begriff von Wahrheit zu begründen, wenn die Einzelwahrheiten, die einzelnen Bewußtseinsformen, allesamt determiniert sind durch die unmittelbaren Interessen? Mit diesem Widerspruch ist die Aufklärung so weit gekommen, daß sie den *volonté générale*, als Objektivation dieses objektiven Interesses, und den *volonté de tous*, als Resultante aller Einzelinteresses, einander gegenüberstellte. Dadurch bekam aber das objektive Interesse eine metaphysische Qualität. Man könnte sagen, dieses objektive Interesse ist selbst wieder eine ideologische Behauptung. Die Frage dadurch, wie ein solches objektives Interesse zu begründen sei, ist zugleich die Frage nach der Wahrheit einer solchen Begründung. Und diese Frage kann nicht mehr beantwortet werden durch die Zuordnung von Einzel- oder Gruppeninteressen und einzelnen Bewußtseinsformen. Das ist übrigens der Grund dafür,
240 daß die Marxsche Theorie auf die idealistische Philosophie als eine ihrer Quellen zurückgreifen muß. Nur in dieser idealistischen Philosophie findet sich eine Begründung für ein solches objektives Interesse. Daß diese Begründung möglicherweise nicht stichhaltig ist, ist eine Sache. Sie ist aber nicht von der Form einer äußerlichen Zuordnung von Interessen und Bewußtseinsformen, sondern sie ist von der Form der Selbstbegründung eines solchen objektiven
245 Interesses.

Das Modell dieser Selbstbegründung findet sich – und zwar völlig abstrakt und losgelöst von gesellschaftlichen Bedingungen – in der Philosophie von Descartes. Der Idealismus versucht, eine Objektivität zu begründen, die mit dem Subjekt ist, weil sie aus dem Subjekt selber begründet wird. Bei Helvetius war das objektive Interesse nach einem mathematischen Modell
255

begründet und dieses objektive Interesse stand dem Interesse der Subjekte fremd gegenüber. Der Idealismus von Descartes an, ist der Versuch einer Begründung von Objektivität aus den Subjekten selber. Und das ist eine andere Form als die der Gegenüberstellung von mathematischer Wahrheit, die objektiv gilt, einerseits, und den Subjekten, die sich dieser Wahrheit zu unterwerfen haben, andererseits.

Der Punkt, bis zu dem Helvetius die Konstruktion getrieben hat, war der, daß eine rational begründete Gesetzgebung abstrahieren muß von allen empirischen Bedingungen, auch abstrahieren muß von den Subjekten, für die sie gelten soll. Es ist eine rein rationale Konstruktion, in der die Subjekte nichts für sich selbst sind, sondern in die diese Subjekte als bloße Objekte, als Elemente der Konstruktion eingehen. Das führt zu der Gegenüberstellung von rationaler Gesetzgebung und der Summe der Einzelinteressen oder von *volonté générale* und der Resultante aller Einzelwillen. An dieser Stelle hat später der deutsche Idealismus, also vor allem Kant und Hegel, das Problem wieder aufgenommen und hat versucht, jetzt erst einmal bei Descartes, in Gestalt der Fragestellung, wie ist die objektive Wahrheit zu begründen aus den Subjekten selbst, es zu lösen. Also nicht eine mathematische Wahrheit, die an einem Ideenhimmel festgemacht ist, sondern eine aus den Subjekten selbst. Das erscheint zunächst als eine rein theoretische Konstruktion, aber diese rein theoretische Konstruktion ist die Voraussetzung dann für einen entwickelten Begriff von Ideologiekritik.

F: Es ist unklar, wieso Bulthaup jetzt, wo er die Entwicklung der Theorie bis an den deutschen Idealismus herangeführt habe, noch einmal zurückgehe auf Descartes, der grob zweihundert Jahre früher liege.

B: Der gesamten englischen und französischen Aufklärung ist es gemeinsam, von systematischen Fragestellungen zu abstrahieren. Bei Kant und Hegel, auch bei Schelling und Fichte, werden die Probleme, mitsamt ihren politischen Implikationen, der französischen Aufklärung wieder aufgenommen, aber unter dem Aspekt einer systematischen Darstellung, nicht mehr in der Form der Darstellung konkurrierender Interessen, wie sich das bei Helvetius niedergeschlagen hat. Helvetius argumentiert an keiner Stelle systematisch, sondern immer plausibel, immer in Nähe des gesunden Menschenverstandes, ohne dann die Probleme, die sich daraus ergeben, selbst noch einmal zum Gegenstand einer systematischen Reflexion zu machen. Danach hat es eine Tradition gegeben von Descartes, Leibniz und Spinoza, die weiterhin unter einer veränderten Problemkonstellation an systematischen Fragestellungen gearbeitet haben, wie sie dann später von Kant wieder aufgenommen worden sind.

Er, Bulthaup, habe deswegen Descartes vorgeschlagen, weil dort mit der Selbstbegründung der Autonomie des Bewußtseins die einfachste Figur der Begründung gegeben ist, also eine Argumentation, die möglicherweise weil sie zweihundert Jahre weiter zurückliegt, durchsichtig ist. Es sei ebenso sinnvoll gewesen, die Probleme, wie sie in der Aufklärung skizziert sind, schlicht in der Kantschen Fragestellung wieder aufzunehmen und ebenfalls darauf hinzuweisen, Kant stehe nicht nur in der Tradition der Aufklärung, sondern auch in der des europäischen Rationalismus von Descartes und Spinoza, Leibniz und Wolff. Wolff sei ein Leibnizianer und unmittelbar Lehrer von Kant gewesen. Nur ließen sich all die Argumentationen, die er an Descartes darstellen wolle, auch bringen anhand der Vorrede zur Ausgabe der Kritik der reinen Vernunft. Bloß seien sie dort sehr viel schwieriger und undurchsichtiger. Im deutschen Idealismus seien diese beiden Momente, also die rationale, systematische Argumentation und die empirisch-materiale, teilweise nur plausibel argumentierende Aufklärung, wieder zusammengefaßt worden.

F: Es wird gefragt, ob es in diesen zweihundert Jahren keinerlei Berührung zwischen diesen beiden Strömungen gegeben habe, ob sie erst im deutschen Idealismus zusammengefaßt worden seien.

310 B: Systematisch sind diese beiden Entwicklungen erst von Kant zueinander in Beziehung gesetzt worden. Kant kam einmal aus dieser rationalistischen Tradition, dann sagte er selbst, der Empirist Hume habe ihn aus dem dogmatischen Schlummer aufgeweckt, und dann versucht er unter den Bedingungen des Empirismus, selbst noch einmal die Objektivität der Erkenntnis zu begründen. Dabei nimmt er einen Vernunftbegriff für sich in Anspruch, den er selbst zum Gegenstand seiner Untersuchung macht, darum "Kritik der reinen Vernunft", den er also nicht, wie es bei Helvetius geschieht, einfach voraussetzt. Bei Helvetius taucht dann der Bruch auf: einmal gibt es den universellen Relativismus der Moral, andererseits argumentiert Helvetius, es gebe nur Tatsachenerkenntnis, andererseits muß er einen objektiven Begriff der Vernunft voraussetzen, um überhaupt die Idee einer rationalen Konstruktion der Gesetzgebung haben zu können.

Kant versucht dann das, was bei Helvetius getrennt ist, systematische zueinander in Beziehung zu setzen. Zunächst am Modell der Naturwissenschaften, wo er sagt, rein aus der Empirie, aus der Erfahrung, können sie nicht kommen, rein dogmatisch können sie auch nicht begründet werden und dann die Konstellation von Sinnlichkeit und Verstand als Bedingung der Möglichkeit von Physik untersucht und damit den Ausgangspunkt für die ganze weitere Argumentation offen legt.

Die beiden Strömungen haben voneinander Kenntnis genommen vorher; Leibniz etwa vom englischen Empirismus: Der Empirismus hat gesagt, „es ist kein Ding im Verstand, das nicht vorher in den Sinnen war“. Leibniz hat darauf geantwortet, „außer dem Verstand selber“, und hat daraus die Begründung seiner Unterscheidung zwischen verités des faits, den Tatsachewahrheiten, und den verités de raison, den Vernunftwahrheiten gezogen und gesagt, verlässlich sind nur die Wahrheiten der Vernunft, nicht die der Tatsachen. Leibniz hat dem Empirismus insoweit Rechnung getragen, also die einzelne Monade, also das Element der Konstruktion, die nach dem Modell der Konstruktion des Planetensystems funktionieren sollte, zugleich ein Spiegel des ganzen Universums sein sollte. Und damit hatte Leibniz in diesem Begriff der Monade eine Vorstellung davon, was einerseits empirisch-partikular ist, und andererseits doch die Totalität repräsentieren soll. Aber Leibniz hat nur innerhalb seiner Konstruktion auf den Empirismus reagiert, was sich dann niedergeschlagen hat als Modifikation dieser Konstruktion. Leibniz ist nicht wie Kant erschüttert worden: er hat keinen Augenblick gedacht, daß seiner Philosophie durch den Empirismus der Boden unter den Füßen weggezogen würde.

345 Zunächst soll noch einmal diese These, daß der Idealismus versucht Objektivität aus dem Subjekt selber zu begründen, erläutert werden. Bei diesem Versuch werden zunächst fast alle Argumente der Idolenlehre und implizit auch der Aufklärung aufgenommen. In der I. Meditation, von Descartes [1596 - 1650] steht: ²⁾

350 „Schon vor einer Reihe von Jahren habe ich bemerkt, wieviel Falsches ich in meiner Jugend als wahr habe gelten lassen und wie zweifelhaft alles ist, was ich hernach darauf aufgebaut, und daß ich daher einmal im Leben alles von Grund auf umstoßen und von den ersten Grundlagen an neu beginnen müsse, wenn ich endlich einmal etwas Festes und Bleibendes in den Wissenschaften ausmachen wolle.“ [I., 1. Absatz]

355

Woran er geglaubt hatte, waren die religiösen Lehren, umgestoßen worden sind diese durch den Zweifel, aber im Unterschied zu der Intention der Aufklärung geht die von Descartes nicht nur auf die Destruktion solcher transzendenter Legitimation von Herrschaft, sondern zugleich auf die Begründung dessen, was in den Wissenschaften als Festes und Bleibendes festgehalten werden müsse.

"Alles nämlich, was ich bisher am ehesten für wahr angenommen, habe ich von den Sinnen oder durch Vermittlung der Sinne empfangen. Nun aber bin ich dahinter gekommen, daß diese uns bisweilen täuschen, und es ist ein Gebot der Klugheit, niemals denen ganz zu trauen, die auch nur einmal uns getäuscht haben. ..." [I., 5. Abs.]

Das ist die Quintessenz aus der Idolenlehre: Was uns als Vorstellung erscheint und auch als wahre Vorstellung, kann täuschen. Und was täuschen kann, kann nicht die Grundlage für eine Wissenschaft, also für objektiv begründetes Wissen, abgeben. Weiter heißt es dann:

"Indessen – mögen uns auch die Sinne mit Bezug auf zu kleine und entfernte Gegenstände bisweilen täuschen, so gibt es doch am Ende sehr vieles andere, woran man gar nicht zweifeln kann, wenn es gleich aus denselben Quellen geschöpft ist; so z. B. daß ich jetzt hier bin, daß ich, mit meinem Winterrocke angetan, am Kamin sitze, daß ich dieses Papier mit der Hand halte und ähnliches; vollends daß eben dies meine Hände, daß dieser gesamte Körper der meine ist, wie könnte man mir das abstreiten? Ich müßte mich denn mit ich weiß nicht welchen Wahnsinnigen vergleichen, deren Gehirn durch widrige Dünste infolge schwarzer Galle so geschwächt ist, daß sie hartnäckig behaupten, sie seien Könige, während sie bettelarm sind, oder in Purpur gekleidet, während sie nackt sind, oder sie hätten einen tönernen Kopf, oder sie seien etwa gar Kürbisse oder aus Glas; – aber das sind eben Wahnsinnige, und ich würde ebenso wie sie von Sinnen zu sein scheinen, wenn ich das, was von ihnen gilt, auf mich übertragen wollte." [I., 6. Abs.]

Das ist dieselbe Argumentationsweise wie bei der Moral. Dort wird eine bestehende, gewisse Moral erschüttert durch Vergleich mit anderen, mit der Moral in anderen Gebieten. Hier wird eine bestehende, ganz unmittelbare physische Selbstgewissheit erschüttert durch Vergleich mit den Bewußtseinsformen, die anders sind, um damit zu zeigen, daß diesen Bewußtseinsformen gar keine Objektivität zu entsprechen braucht.

Übrigens zeigt sich daran die Schulung eines Theoretikers wie Descartes durch die Scholastik, daß er nicht anfängt zu Klassifizieren, welche verschiedenen Idole es gibt, sondern sich das Extremste einfach herausnimmt, den Vergleich mit den Wahnsinnigen um zu zeigen, daß selbst die Bewußtseinsformen von der empirischen Realität der eigenen Existenz trügen können, um dann zu sagen, gegen trügerischen Schein der Sinnlichkeit wird der Zweifel an der Realität des Sinnlichen selbst zur Begründung der Objektivität der Existenz des Subjektes benutzt. Descartes zweifelt an allem. Er erschüttert die Selbstgewissheit der sinnlichen Existenz. Er sagt, ich kann doch nicht daran zweifeln, daß ich hier sitze, in dem Mantel, an dem Kamin, mit dem Blatt Papier. Dann sagt er, welches Recht habe ich, daran nicht zu zweifeln, wenn ich an den Bewußtseinsformen, unter denen sich ein Wahnsinniger erfährt, der sagt, er sei ein König, wenn er bettelarm ist, aber zweifeln kann? Jetzt kommt der argumentative Trick bei Descartes. Er generalisiert den Zweifel auf alles empirisch-sinnlich Erfahrbare. Gegen den trügerischen Schein der Sinnlichkeit wird jetzt der Zweifel an der Realität des Sinnlichen oder an der Verbindlichkeit oder Objektivität des Sinnlichen selbst zur Begründung der Objektivität des Subjekts benutzt. In der II. Meditation schreibt Descartes:

„Wie verhält es sich aber jetzt, wo ich annehme, daß irgendein höchst mächtiger und, wenn man so sagen darf, boshafter Betrüger sich in jeder Beziehung, soweit er vermochte, Mühe gegeben hat, mich zu täuschen?" [II.,7. Abs.]

410 Auch das ist wiederum Ausweis einer systematischen Argumentation: Er nimmt das stärkste Argument gegen die Selbstgewissheit auf. Er unterstellt ein allmächtiges Wesen als boshaften Betrüger und sagt, wie könnte ich gegen ein solches allmächtiges Wesen, das ein boshafter Betrüger ist, dann noch die Selbstgewissheit meiner Existenz behaupten. Er nimmt sich also systematisch das schwerste Argument, das dagegen aufzufahren ist in seiner Zeit, nämlich das
415 Argument vom boshaften Betrünergott. Er fragt, wie kann ich dagegen meine Selbstgewissheit noch einmal verteidigen.

„Kann ich noch behaupten, auch nur das geringste von alle dem zu besitzen, wovon ich oben gesagt habe, es gehöre zur Natur des Körpers? Mit gespannter Aufmerksamkeit denke ich
420 immer wieder darüber nach, – nichts bietet sich mir dar, und ich werde es müde, fruchtlos immer dasselbe zu wiederholen." [II.7. Abs.]

Dann kommt das Argument, das eigentlich die Selbstgewissheit begründen soll, dagegen:

425 „Wie verhält es sich aber mit den Eigenschaften, die ich der Seele zuschrieb, so mit dem Sich-Ernähren und dem Gehen? Nun, da ich jetzt überhaupt keinen Körper habe, so sind auch das nichts als Erdichtungen. Und wie steht es mit dem Empfinden? Aber auch dieses kommt ohne Körper nicht zustande, auch glaubte ich sehr vieles während des Traumes zu empfinden, von dem ich hernach bemerkte, daß ich es nicht empfunden hatte. Und das Denken? Hier finde ich
430 nun: Das Denken ist's, es allein kann von mir nicht getrennt werden: Ich bin, ich existiere, das ist gewiß." [II. 8. Abs.]

Also selbst unter der Voraussetzung, daß alles, jede physische Beschaffenheit noch Sinnes-täuschung sei, kann doch derjenige, der an seiner eigenen physischen Beschaffenheit wieder
435 Vergleichsargumenten – Vergleich mit dem Bewusstseinszustand eines Wahnsinnigen, Vergleich mit dem Bewusstseinszustand eines Träumenden – zweifelt, der also gegen die Realität der sinnlichen Wahrnehmungen argumentiert, kann der doch nicht davon abstrahieren, daß er dagegen argumentiert. Diese Argumentation ist eine Tätigkeit, die nicht ohne tätiges Subjekt gedacht werden kann.

440 Übrigens ist das ein argumentativer Trick, der im Idealismus immer wiederkommt. Dieser argumentative Trick ist der, den Skeptizismus gegen sich selbst zu wenden und dadurch seine innere Widersprüchlichkeit nachzuweisen. Denn wenn alles relativ ist – ob Bewusstseinszustand, ob Moral, ob Empfindung – wenn dies alles relativ ist, dann muß doch zumindest die
445 Erkenntnis, daß alles relativ ist, für sich Objektivität beanspruchen. Damit überführt sich der Skeptizismus eines inneren Widerspruchs: Er kann nicht mehr an der Objektivität der Behauptung, alles sei relativ, zweifeln, ohne sich selbst zu negieren als Skeptizismus. Das ist das eigentliche Argument, das gegen den universellen Relativismus des Vergleichs von Moral, des Vergleichs von Bewusstseinszuständen verwendet wird, nicht nur von Descartes, sondern
450 später genauso gut von Hegel. Dieses Argument gegen den Skeptizismus findet sich ebenso in der Phänomenologie des Geistes. Hegel selbst hat es schlichtweg von Descartes übernommen und hat es dann nur auf den Skeptizismus angewendet.

455 Damit hat man das Zentralproblem der Ideologiekritik. Wie sichert sich die Ideologiekritik dagegen, auf sie selbst angewendet zu werden, selbst zu einer relativen Bewußtseinsform herabgesetzt zu werden? Das Argument ist, wenn die Ideologiekritik sich selbst zu einer relativen

Bewußtseinsform herabsetzt, wird Ideologiekritik selbst unmöglich. Dann ist sie nur eine unter anderen Bewußtseinsformen, deswegen nicht wahr, deswegen brauchen alle Argumente der Ideologiekritik nicht zu stimmen. Deswegen gibt es dann kein Argument mehr, das die Wahrheit der Ideologiekritik verbürgt.

Die Argumentation, die Descartes bringt, ist der Versuch, eine Objektivität zu begründen, die auf sich selbst angewendet werden kann. D.h. eine Theorie zu begründen, die auf sich selbst angewendet werden kann, ohne dabei sich selbst zu negieren. Sonst wäre alles, was unter dem Titel Ideologiekritik geht, nichts anderes als eine verschleierte Umformulierung des universalen Relativismus der Aufklärung.

F: Jetzt gibt es für mich ein ähnliches Problem, wie wir es hatten unter dem Begriff Antinomie. Und zwar war doch dieser Satz oder dieser Anspruch: alles zu bezweifeln, auch einer, der sich auf sich selbst bezieht. Er bezieht sich insofern auf sich selbst, als es auch zu bezweifeln oder nicht für sicher zu nehmen ist, daß man alles bezweifeln muß. Wenn es zu bezweifeln ist, daß alles bezweifelt werden muß, muß es mindestens Eins geben, das sicher ist. Wenn nun eben genau der Ausgangspunkt dieser ganzen Argumentation dieser Satz ist, dann würde ich sagen, es ist genau dieser Satz, der für sicher zu nehmen ist. Also ist der Satz für sich zu nehmen: alles ist zu bezweifeln. Gut, dann bezweifle ich wieder alles, also auch diesen Satz und so fort. Insofern muß man genau diesen Zirkel an einer Stelle sozusagen verlassen. Man könnte vielleicht nun daher gehen und auf diesen Zirkel selber reflektieren und sagen: Aber diesen Zirkel gibt es doch immerhin. Also sei das der Ausgangspunkt. Aber hat man dann nicht als Element eines weiteren Zirkels nur diesen Zirkel? Man könnte dann diese Konstruktion wiederholen. Dann sei dieser Zirkel zu bezweifeln gemäß der logischen Konstruktion der Negation eines All-Satzes, so daß dann mindestens Eines sicher sein muß und dieses Eine. Was nun sicher ist, dann der Ausgangspunkt, mit dem man wieder anfangen kann zu zweifeln, weil er diesen Satz enthält.

B: Nein, es ist folgendes. Wenn man sich zwei Modelle vornimmt, zunächst einmal den Skeptizismus, dann kann man sagen, der Skeptizismus macht eine Behauptung, für die er absolute Gültigkeit beansprucht, nämlich daß alles relativ ist. Damit hat er sich selbst aufgehoben. Daraus folgt weder die Wahrheit der Behauptung, daß alles relativ ist, noch folgt daraus die Erkenntnis dessen, was dann nicht relativ ist, wenn man sich das, was miteinander in Beziehung gesetzt wird, als außer dem denkenden Subjekt vorstellt. Das Argument von Descartes ist insofern zwingender, als er sagt: Ich nehme an, alles ist relativ oder alles ist anzuzweifeln und frage jetzt nach den Bedingungen, unter denen ich alles anzweifeln kann. Die einzige Bedingung, die er findet, ist, daß ich existieren muß, um alles anzweifeln zu können. Damit hat er den Fixpunkt gefunden, nämlich die Reflexion des Subjektes auf sich selber, das über sich selbst eine Aussage machen kann, für die es absolute Gewißheit beanspruchen kann. Jetzt ist es nicht mehr so, wie es zunächst beim Skeptizismus war: alles ist relativ, auch die Aussage daß alles relativ ist, mag relativ sein; dann muß es irgendwo ein Festes, Absolutes geben. Ich kann aber überhaupt keine Aussage darüber machen, was dies Absolute, Feste oder dies absolute Gewisse dann sei.

Descartes argumentiert anders. Er sagt, alles ist in Zweifel zu ziehen. Und jetzt entwickelt er systematisch die Bedingungen, unter denen alles in Zweifel zu ziehen ist. Er sagt, dazu muß etwas da sein, ein Subjekt da sein, das an allem zweifelt. Dieses Subjekt hat dann in sich selbst den Gegenstand, über den es die Aussage der Existenz mit absoluter Gewißheit machen kann. Dann ist es nicht irgendetwas in einem weiten Gegenstandsbereich, das sich nicht ausmachen läßt, über das sich eine Aussage mit absoluter Gewißheit machen läßt, sondern gerade

durch die Reflexion auf sich selbst kann es über sich selbst diese Aussage mit absoluter Gewißheit machen.

510 Die einzelnen Schritte der Argumentation habe ich unabhängig vom Descart'schen Text noch einmal notiert. Vielleicht sollte man jetzt das vorziehen, vielleicht wird die Argumentation dann ein bisschen durchsichtiger.

515 Der erste Schritt wäre die affirmative Beziehung des Denkens auf seine Gegenstände. Das ist eine positive Theorie oder positive Metaphysik. Das ist die alte Ontologie, die versucht, nach dem Verfahren von Erfahrung und Widerspruchsfreiheit, von Klassifikation und Distinktion über den Gegenstandsbereich oder über die Welt etwas auszumachen, und zwar etwas Gewisses auszumachen. Das Gewisse, das dabei herauskommt, sind die allgemeinen Formen der Gegenstände, nicht die empirischen Gegenstände, denn die können sein und nicht sein.

520 Der zweite Schritt ist die Kritik an der affirmativen Beziehung des Denkens auf die Gegenstände, der radikale Zweifel an der Wahrheit aller Aussagen über Gegenstände. Der radikale Zweifel an der Wahrheit aller Aussagen über Gegenstände ist eine negative Beziehung des Denkens auf die Gegenstände, ist Destruktion der Wahrheit und als Destruktion der Wahrheit
525 eine negative Beziehung des Denkens auf die Gegenstände.

Der dritte Schritt, und das ist der der Descart'schen Begründung, ist der der Reflexion des Denkens auf seine Gegenstände, nämlich die Entwicklung der Implikationen oder der Bedingungen der Möglichkeiten der negativen Beziehung des Denkens auf seine Gegenstände.
530 Da geschieht folgendes: Erst bezieht sich das Denken positiv auf Gegenstände und versucht, die Wahrheit schlicht, naiv herauszubekommen. Im zweiten Schritt bezieht sich das Denken auf die Beziehung des Denkens zu den Gegenständen und sagt, wieso kann das Denken eigentlich über die Gegenstände etwas herausbekommen. Dieser zweite Schritt zerschlägt die naive Beziehung des Denkens auf die Gegenstände, weil selbst schon die Beziehung des Denkens auf die Gegenstände der Gegenstand der Untersuchung ist. Es resultiert daraus der radikale Zweifel als negative Beziehung des Denkens auf die Gegenstände, so wie er auch schon im Nominalismus, das war zu Anfang mal gezeigt worden, angelegt ist. Das dritte ist jetzt, daß diese negative Beziehung des Denkens auf die Gegenstände zum Gegenstand der Untersuchung gemacht wird. Dann wird die negative Beziehung des Denkens auf die Gegenstände,
540 eigentlich der Satz: 'Das Denken kann über die Gegenstände nichts aussagen' oder: 'Der Geist bestimmt das Sein nicht', dieser Satz wird zum Gegenstand der Untersuchung gemacht. Und zwar wird er untersucht auf seine Implikationen oder, noch genauer, auf die Bedingungen, unter denen er formulierbar ist.

545 Die Bedingung der negativen Beziehung des Denkens auf die Gegenstände ist das Denken oder das Bewußtsein selbst. Dort bekommt das Denken oder das Bewußtsein selbst, indem seine negative Beziehung auf Gegenstände zum Gegenstand der Untersuchung gemacht wird, eine positive Beziehung auf sich selbst oder eine affirmative Beziehung auf sich selbst. Oder: Das Denken bekommt eine affirmative Beziehung auf sich selbst durch die Reflexion seiner
550 negativen Beziehung auf die Gegenstände.

Genau das, was hiermit formuliert ist, ist das, was später in der Hegelschen Philosophie als Negation der Negation auftaucht. Negation der Negation heißt nicht: Minus Eins mal Minus Eins gleich plus Eins, so steht es in der Naturdialektik von Engels. Aber Engels war, allerdings nur zu Zeiten, ein schlichtes Gemüt und hatte eine Vorliebe für solche drastischen Formulierungen.
555

Sondern Negation der Negation heißt hier: Erst wird eine affirmative Beziehung des Denkens auf die Gegenstände destruiert, dann wird eine negative Beziehung des Denkens auf die Gegenstände selbst zum Gegenstand der Untersuchung und Resultat dieser Untersuchung ist eine affirmative Beziehung des Denkens auf sich selbst.

Wo immer von der Negation der Negation die Rede ist, das ist zu einer stehenden Redewendung in der Dialektik geworden, die oft mehr Probleme verdeckt als erhellt, muß man eigentlich diesen Sachverhalt, wie er beim Hegel auch steht, dann sehen.

Was damit geschieht, ist Idealismus in dem Sinne, als aus dem Bewußtsein die Existenz logisch folgen soll. Aus dem Bewußtsein, aus dem Zweifel, soll die Existenz logisch folgen. Übrigens heißt Idealismus dann nicht unbedingt, daß das Bewußtsein oder der Geist die Gegenstände schaffe oder konstruiere, sondern es ist nur die logische Beziehung, daß aus dem Bewußtsein auf die Existenz geschlossen werden kann.

F: Zu dem Verhältnis der drei Schritte untereinander. Es scheint mir so, daß diese nicht z. B., so wie es vielleicht in der ganzen Systematik aussieht, logisch auseinander zu entwickeln seien. Denn jeder Schritt für sich bleibt logisch sozusagen statisch oder bleibt logisch auf seiner Ebene stehen; auch auf die Gefahr, daß leicht damit eine Art Schichttortenmodell assoziiert wird, es kreist doch jeder Schritt für sich logisch nur in seiner Ebene. Denn die erste positive Beziehung zu den Gegenständen beginnt damit, eine Begriffshierarchie der Wesenheiten der Gegenstände einzuführen und kommt über eine immer weiter fortzuführende Distinktion nicht hinaus. Der zweite Schritt ist auch einer, der ebenso in sich selber kreist, bzw. bei Irgendeinem landet, d.h. nach seiner zweifachen Negation, die so logisch konsequent ist, bei einem Unbestimmten oder Absoluten landet, das er weiter nicht mehr bestimmen kann. Zunächst hatte ich den Eindruck gehabt, das seien Schritte, die nicht nur systematisch aufeinander bezogen seien, sondern auch konsequent oder sozusagen mit logischer Notwendigkeit, auch wenn das so doppelt ausgedrückt ist, auseinander hervorgeht. Wenn das eben nicht so ist, ergibt sich doch die Frage, wie kommt es zu solchen qualitativen Sprüngen?

B: z. B. war beim Kant die oberste systematische Kategorie die Spontaneität. Bei Descartes sieht es doch zunächst so aus, daß sich das Denken auf alle möglichen Gegenstände bezieht und jede einzelne Beziehung zu diesen Gegenständen durch ein alternatives Beispiel erschüttert: "Mit gespannter Aufmerksamkeit denke ich immer wieder darüber nach, – nichts bietet sich mir dar, und ich werde es müde, fruchtlos immer dasselbe zu wiederholen." Bei jedem Gegenstand, den ich zu fassen suche, kann ich dieselbe Kritik anbringen und da es unzählig viele Gegenstände gibt, kann sich das Bewußtsein in der versuchten affirmativen Beziehung auf den Gegenstand und der anschließenden Kritik dieser affirmativen Beziehung auf den Gegenstand totlaufen. Da springt Descartes heraus und sagt: Ich mache jetzt nicht jedes Mal den Versuch einer affirmativen Beziehung auf den Gegenstand mit anschließender Destruktion der affirmativen Beziehung auf den Gegenstand, sondern ich untersuche den Prozeß der Destruktion der negativen Beziehung des Denkens auf seinen Gegenstand selbst und sehe, ob ich dann weiterkomme.

Da ist der Schritt von der Reflexion der Beziehung des Denkens auf den Gegenstand zu dem geschehen, was schon bei Kant und später bei Hegel heißt: "die Reflexion der Reflexion". Ich untersuche den Prozeß, in dem sich das Bewußtsein immer wieder totläuft. Dieser Sprung da heraus, der ist wirklich ein neuer Gedanke. Ein neuer Gedanke, der dann allerdings eingeholt wird durch die Begründung. Aus dem bloßen Totlaufen des Bewußtseins in seiner erst affirmativen Beziehung zu den Gegenständen, dann in der Destruktion, dann sucht er sich einen anderen Gegenstand und destruiert den auch wieder und dann noch einen anderen Gegenstand

und destruiert den auch wieder, aus diesem Sich-Totlaufen des Bewußtseins führt ebenso wenig ein Weg heraus, wie wenn man ein Huhn vor einen auf beiden Seiten offenen Zaun stellt, dahinter sind die Körner, und das Huhn läuft vor dem Zaun auf und ab und kommt nie zu den Körnern hin.

Demgegenüber ist es hier das Zurücktreten der Reflexion von diesem unmittelbaren Verhältnis, dann findet der Descartes den Ausweg.

[1] Anmerkung. Zitiert in: Peter Bulthaup, Das Gesetz der Befreiung, Verlag zu Klampen 1998, S. 175 f; dort: P. T. d'Holbach: System der Natur oder von den Gesetzen der physischen und der moralischen Welt, Frankfurt am Main, 1978, S. 54 und S. 47.

Seite 54: „In einem von heftigem Sturm erregten Staubwirbel, der unseren Augen nur ein Bild ärgster Verwirrung darbietet; in dem furchtbarsten Unwetter, in dem widrige Winde die Fluten aufwühlen, gibt es kein einziges Staub- oder Wassermolekül, das sich durch Zufall an seiner Stelle befände, das keine hinreichende Ursache hätte, um den Ort einzunehmen, an dem es sich befindet und das nicht streng nach der Art und Weise wirkte, nach der es wirken muß.“

Und vorher heißt es auf Seite 47:

„Während der schrecklichen Erschütterungen, die bisweilen die Staatskörper heimsuchen und die oft den Umsturz eines Reiches herbeiführen, gibt es bei den wirkenden Kräften, die als Zerstörer oder als Opfer an der Revolution teilhaben, keine einzige Handlung, kein einziges Wort, keinen einzigen Gedanken, keinen einzigen Willen, keine einzige Leidenschaft, die nicht notwendig wären, die nicht so wirkten, wie sie wirken müssen, die nicht unfehlbar die Wirkungen hervorbrächten, die sie dem Platz entsprechend, den diese wirkenden Kräfte in diesem moralischen Wirbel einnehmen, hervorbringen müssen.“

2) Descartes, Meditationen über die Grundlagen der Philosophie mit den sämtlichen Einwänden und Erwiderungen, Felix Meiner Verlag 1994; ISBN 3-7873-0030-9

In dieser Sitzung sollen drei Themen behandelt werden.

Zunächst einmal die Rekapitulation dessen, was am Ende der letzten Sitzung diskutiert worden ist, dann soll einiges gesagt werden zu dem Problem, in welchem Verhältnis die Philosophie von Descartes zur sozialhistorischen Entwicklung steht und dann soll Kant besprochen werden.

Zunächst also die Rekapitulation. Das erste war die affirmative Beziehung des Denkens auf seine Gegenstände oder: die Theorie als positive Theorie der Gegenstände. Das ist im wesentlichen auch das Modell der scholastischen Theologie. Der zweite Schritt war die Kritik der affirmativen Beziehung des Denkens auf die Gegenstände und die Generalisierung dieser Kritik zu dem radikalen Zweifel, der zu einer negativen Beziehung des Denkens auf seine Gegenstände überhaupt führt.

Das ist das Modell der Destruktion der Wahrheit, der Destruktion jeder Theorie. Modelle solch einer Destruktion jeder Theorie sind bei d'Holbach und bei Helvetius besprochen worden. Das Dritte ist die Reflexion der negativen Beziehung des Denkens auf seine Gegenstände und die Entwicklung der Bedingungen oder der Bedingungen der Möglichkeit der negativen Beziehung des Denkens auf seine Gegenstände. Diese Bedingung ist das Denken oder das Bewußtsein selbst, das auf eine affirmative, also bejahende, Beziehung zu sich selbst kommt durch die Reflexion der negativen Beziehung auf anderes.

Diese Affirmation gibt das Modell der Negation der Negation ab – nicht im Sinne von "minus eins mal minus eins ist plus eins" – sondern der Reflexion der negativen Beziehung des Bewußtseins auf anderes, oder des Denkens auf seine Gegenstände. Diese Reflexion begründet dann die Freiheit des Bewußtseins, sie ist reines Denken oder: das Bewußtsein ist reines Denken, das sich auf sich selbst als auf seine Voraussetzung bezieht. Das Resultat dieser Reflexion ist das freie, sich auf sich selbst beziehende Selbstbewußtsein, das seiner Objektivität gewiß ist. Die Objektivität ist jetzt nicht mehr durch äußeres garantiert – denn alles äußere kann trügen – sondern durch die Selbstreflexion, durch die Subjekte in sich selbst ein Objektives, nämlich eine allgemeine Vernunft finden. Dann entsteht nicht mehr das Problem der Beziehung besonderer Subjekte auf besondere Gegenstände, sondern durch die Reflexion des Denkens auf seine eigenen Bedingungen finden die Subjekte in sich selbst etwas Allgemeines.

Von da aus läßt sich etwas zur Begründung dieser Theorie aus der ökonomischen Entwicklung sagen. Wie soll ein Denken, das sich dem eigenen Programm nach aus aller Abhängigkeit von empirischen Gegebenheiten befreien will, um seine Sicherheit wieder zu gewinnen, aus eben diesen empirischen Gegebenheiten zu erklären sein? Der Prozeß der Selbstreflexion des Denkens, soll das Denken unabhängig von allen empirischen Gegebenheiten machen. Andererseits wird dann gefragt nach einer Begründung dieses Denkens aus eben diesen empirischen Gegebenheiten, von denen das Denken sich unabhängig zu machen trachtet. Das ist ein zentrales Problem der Ideologiekritik.

Wird nämlich Ideologie im herkömmlichen Verstande zurückgeführt auf empirische Gegebenheiten, auf sozialgeschichtliche Daten, dann gibt es in der Ideologie keine Seite der Unabhängigkeit, keine Möglichkeit der Feststellung der Wahrheit. Wenn es keine Wahrheit gibt, fällt der Begriff des falschen Bewußtseins, der Ideologie, in sich zusammen. Dann gibt es noch verschiedene Bewußtseinsformen, die relativ nebeneinander stehen. Also muß jede Ideologiekritik voraussetzen die Möglichkeit einer Beziehung auf eine Wahrheit, von der aus gesehen, dann ein Bewußtsein, das dieser Wahrheit nicht mächtig ist, als falsches Bewußtsein

erscheint. Das ist also die Seite der Objektivität der Theorie, die nicht wieder aufzulösen ist in die empirischen Gegebenheiten. Würde das gelingen, dann würde der Begriff der Ideologie in sich zusammenfallen und man wäre wieder auf den Begriff der Aufklärung zurückgeworfen, d.h. auf die Relativität aller Bewußtseinsformen wie vorher bei dem dargestellten Beispiel der Relativität aller moralischen Normen.

Nun lassen sich aber sehr wohl Bedingungen – keine Gegenstände – angeben, unter denen ein solches Denken wie das von Descartes möglich ist. In der ersten Meditation, gleich zu Anfang, gibt Descartes diese Bedingungen selbst an: Das steht in den Absätzen zwei und drei:

„2. Indessen schien mir dies ein gewaltiges Unternehmen zu sein, und ich wartete daher das Alter ab, welches so reif sein würde, daß ihm unmöglich ein anderes nachfolgen könnte, das zur Erwerbung der Wissenschaften noch geeigneter wäre. Infolgedessen habe ich solange gezögert, daß ich mich schließlich schuldig machen würde, wenn ich die zum Handeln noch übrige Zeit mit weiteren Bedenken vergeuden wollte.“

Und im nächsten Absatz: „3. Und da trifft es sich günstig, daß ich heute meinen Geist von allen Sorgen befreit habe, daß ich mir eine sichere Muße in einsamer Zurückgezogenheit verschafft habe: so will ich denn endlich ernsten und freien Sinnes zu diesem allgemeinen Umsturz meiner bisherigen Meinungen schreiten.“

Angegeben wird, als Bedingung dafür, daß der Geist und damit auch die empirische Existenz von allen Sorgen frei ist, daß eine sichere Muße und einsame Zurückgezogenheit möglich ist. Diese Bedingung scheint hier fast aus der Metaphysik des Aristoteles abgeschrieben. Aristoteles hat formuliert, wenn alles zum Leben nötige vorhanden ist, dann kann sich das Denken an die Erforschung der Wahrheit machen. Als Voraussetzung eines solchen Denkens wird von Descartes wie von Aristoteles die Muße angegeben, also die faktische Freiheit von den Erfordernissen der unmittelbaren Reproduktion. Die in den Tagesgeschäften sich permanent um ihre eigene Reproduktion mühen müssen, so die ganze traditionelle Philosophie mit Descartes, sind nicht geeignet, diesen Prozeß der Reflexion zu vollziehen. Die bleiben immer in vordergründigen Zielsetzungen befangen, und diese Zielsetzungen können mal so und mal so sein. Von daher ließe sich also erst die Sicherheit der Reflexion und damit die Resultate der Reflexion gewinnen. Das ist eine rein negative Bestimmung und diese rein negative Bestimmung ist in der Theorie von Descartes selbst auf den Begriff gebracht. Bei Aristoteles sieht es so aus, daß alles Nötige vorhanden sein muß, damit überhaupt wissenschaftlich gedacht werden könne, daß Denken sich auf Gegenstände richten könne, an denen es nicht unmittelbar interessiert ist, daß Denken so etwas, wie die Bedingungen seiner Möglichkeit erforschen könne. Das ist eine negative Bestimmung, nämlich die Abwesenheit jedes unmittelbaren Interesses an den Gegenständen. Nur dann kann sich das Denken auf sich beziehen. Bei Aristoteles kann es sich dann auf die Wahrheit, also auf ein Vorgegebenes, Objektives beziehen, bei Descartes bekommt es die Wahrheit nur, indem es sich auf sich selbst bezieht. Bei Descartes ist also sozusagen die negative Beziehung, Unabhängigkeit von allen empirischen Bedürfnissen und Interessen selbst noch in diesem Denken thematisch geworden. Denn der Zweifel richtet sich ja gerade gegen die Realität aller empirischen Bestimmungen. Dieser Zweifel ist ein methodischer Zweifel. Nicht, daß er daran gezweifelt hätte, daß dieser Geist zur Reproduktion bestimmter Gegenstände bedarf, sondern es ist ein Zweifel an der Sicherheit der Aussage über solche Gegenstände.

Der Fortschritt bei Descartes gegenüber Aristoteles, obwohl die Formulierungen über die Muße bei beiden fast gleich lauten, ist der, daß diese negative Beziehung auf Empirisches bei Aristoteles nur als äußere Voraussetzung für den Theoretiker erscheint, aber nicht für die

Theorie. Bei Descartes dagegen ist die negative Beziehung auf Empirisches nicht nur äußere Bedingung für den Theoretiker, sondern zugleich Gegenstand der Theorie. Dort ist die Reflexion auf die eigene materielle Situation soweit gediehen, daß die eigenen materiellen Voraussetzungen implizit auch Gegenstand der Theorie sind, deren materielle Voraussetzungen sie sind. Vielleicht hierzu noch eine andere Variante: Spinoza, einem anderen Rationalisten, sind mehrfach Stellungen angeboten worden, in denen er sich ungestört seiner theoretischen Arbeit hätte widmen können. Er hat an seinem Handwerk als Linsenschleifer festgehalten und ist in Holland geblieben mit dem Argument: "Da habe ich die Basis für meine materielle Existenz", seinerzeit für einen Jeden wie Spinoza besonders wichtig, die dann die geistige Unabhängigkeit garantiert. Wo immer sonst Renten ausgesetzt werden für relativ arme Leute wie Spinoza, war mit dieser Rente auch eine bestimmte Kontrollfunktion einer Theorie, die auf der Basis einer solchen Rente sich entwickelte, verbunden. Dieses Sich-unabhängigmachen von den empirischen Bedingungen der eignen Existenz kann also auch, jedenfalls nach dem Selbstverständnis von Spinoza, durch das Ausüben eines Handwerks bewirkt werden, wobei dieses Handwerk diesen Mann nicht auffressen darf, sondern wobei dieses Handwerk nur Mittel ist, um die Zeit zu gewinnen für seine Studien und für seine Theorie.

Die Förderung der Wissenschaften, die Entwicklung der Produktivkräfte, ist das erklärte Ziel, auch von Descartes. Aber nicht einem besonderen Interesse, Descartes war kein Erfinder, sondern er wollte die allgemeine Methode für Erfindungen fixieren, bestimmen. Die Förderung der Wissenschaften durch Descartes geschah also, soweit sie durch ihn überhaupt praktisch geschah, in der Absicht, den Fortschritt der menschlichen Gattung zu fördern, nicht in der Absicht, bestimmte Vorteile für sich oder eine bestimmte Gruppe herauszuhandeln. Die damalige Klasse des Bürgertums repräsentierte die Hoffnung eigentlich aller Menschen. Aber die Klasse, welche die Träger des fortschrittlichen Bewußtseins hervorbrachte, war in sich alles andere als homogen.

Dann lassen sich auch einige ökonomische Bestimmungen geben dafür, für die Träger des fortschrittlichen Bewußtseins. Die Prototypen des fortschrittlichen Theoretikers im 16., 17. und 18. Jahrhundert waren der Rentier, der Beamte, der Arzt und der Apotheker. Wissenschaft ist in dieser Zeit weitgehend von diesen Privatiers betrieben worden, die untereinander einen regen Briefwechsel und erst später, im 17. Jahrhundert, kam die Praxis der Veröffentlichung dazu. Einer dieser Prototypen der fortschrittlichen Theoretiker ist der Rentier. Dazu folgendes: Der Feudalismus, als durchorganisiertes Prinzip der Lehensherrschaft, war zu der Zeit zerstört. Die einzelnen Lehen waren allesamt in Eigentum transformiert, gleichwohl bildet die Landwirtschaft die Basis der Reproduktion: weit über 80 % der Bevölkerung reproduzierten sich durch landwirtschaftliche Arbeit, und das bis weit ins 18. Jahrhundert hinein. Erst um die Jahrhundertwende vom 18. zum 19. Jahrhundert, mit der industriellen Revolution, tritt diese Verschiebung in der Reproduktion der Bevölkerung ein. – Von da an nimmt der Anteil der landwirtschaftlichen tätigen Bevölkerung in den Industrieländern ab auf ca. 5 % (1975), in der Sowjetunion übrigens immer noch ca. 40 % – Das Grundeigentum bildete also noch die ökonomische Basis, aber Handel und Geldwirtschaft, teilweise auch industrielle Produktion, also Verlagssystem und Manufakturen, gewann an politischem Einfluss. Es ist keineswegs so, daß die Klasse, die die Reproduktion bestimmte, die Landbevölkerung, den größten politischen Einfluss hatte. Dagegen hatten die Repräsentanten der Klasse, die nicht wesentlich zum Produktionsprozeß beigetragen haben, die Eigentümer des Handelskapitals etwa, den großen politischen Einfluss. So z.B. die Fugger und die Medici.

Die Medici, die ihre Töchter mit den Königen in ganz Europa verheirateten und wo die Königshöfe selber abhängig waren vom Geld der Medici. Wenn man sich ansieht, was gehandelt wurde, so waren das Luxusgüter und Militärgüter, aber nicht zur Reproduktion unbedingt

notwendige Gegenstände. Insofern bildete der Handel kein notwendiges Element der Reproduktion. Die Dorfgemeinschaften hatten in einer primitiven Arbeitsteilung fast alle Bedingungen ihrer Reproduktion unter ihrer eigenen Kontrolle. Gehandelt wurden Luxusgüter und Militärgüter, also Waffen. Und gerade über die Bereitstellung der Mittel für den Waffenhandel hat das Handelskapital dann auch politischen Einfluss bekommen. Der politische Einfluss von Handel und Geldwirtschaft war sehr stark: von der Reproduktion her gesehen lag das Schwergewicht nach wie vor auf der landwirtschaftlichen Tätigkeit, und dort waren die Grundeigentümer politisch relativ funktionslos, hatten aber noch eine feste Basis der Reproduktion. Dieser Typ ist der Rentier, der von seinem Grundeigentum leben kann, ohne sich über die Verwaltung dieses Grundeigentums noch groß kümmern zu müssen, und damit die Seite der Unabhängigkeit von den materiellen Erfordernissen seiner Reproduktion hat. Das andere war der Beamtenadel, der dann aus der Staatskasse finanziert wurde, wobei beides meistens zusammenging. Der Beamtenadel hatte Grundeigentum und die Grundeigentümer gehörten zum Beamtenadel. Ich hab mir aus der Monographie über Descartes nur eine Stelle herausgesucht – diese Version mag sympathisch klingen, vielleicht sogar dem einen oder anderen Berufsphilosophen, für dessen bürgerlichen Status eine Freiheit wie das Cogito nicht ohne Bedeutung ist, auch einleuchten, aber Descartes war kein Berufsphilosoph und dem gewöhnlichen Verstand, der früher oder später ebenfalls sein Recht verlangt, befriedigen solche Erklärungen nicht – da steht: "Er findet leicht, daß ein wohl - Reputierter von einer Rente lebender Edelmann, der seine Verwandten, seine Freunde und sein Land verlässt, nur weil die Behörden in einer erkenntnistheoretischen Frage anders denken, an einer sonderbaren Krankheit leidet." Dort ist angegeben, daß die Basis dieses unabhängigen Denkens wiederum eine Rente war. Er hatte ein kleines Gut geerbt und seine Eltern und die ganze Sippe dort gehörte zum Beamtenadel. Dort ist also in diesem Prototypen oder Idealtypen der progressiven bürgerlichen Intelligenz diese Unabhängigkeit von den materiellen Bedingungen selbst verankert. Ich müßte vielleicht noch eines zu dem Beamten sagen. Im Absolutismus hatte sich gegen die regional herrschenden Feudalen der Zentralstaat, vor allen Dingen in Frankreich, durchgesetzt.

Dieser Zentralstaat hatte ein Interesse an dem Florieren der Industrie. Industrie war damals sowohl was man heute Handwerk nennt, als auch Manufaktur, als auch schon industriell betriebene Verfahren wie Bergbau oder Metallgewinnung; im heutigen Sinne industriell betriebene Verfahren. Es gab dort Förderungsprogramme für den allgemeinen Wohlstand, übrigens nicht aus reinem humanitären Interesse, sondern aus der Erkenntnis, daß Steuern nur zu erheben sind dort, wo auch hinreichend produziert wird, und daß die Sicherheit nach außen abhängt von der Produktivität der eigenen Industrie. Die haben ja ewig entweder Gold geborgt oder nach neuen Geldquellen für den nächsten Krieg gesucht. Unter diesen Bedingungen gibt es im Absolutismus dann ein allgemeines Interesse, also ein zentrales allgemeines Interesse an der Förderung der Entwicklung der Produktivkräfte. Und dieses allgemeine Interesse hat sich auch bei Descartes und bei den Aufklärern niedergeschlagen als ein Allgemeines, nicht als ein Interesse einer besonderen gesellschaftlichen Gruppe. Die Theorie von Descartes läßt sich dann bestimmen aus der Zweideutigkeit dieses unabhängigen bürgerlichen Intellektuellen. Die Theorie von Descartes ist einerseits progressiv. Durch den radikalen Zweifel wird die transzendente Instanz, die transzendente Legitimation der Wahrheit und der Herrschaft angegriffen. Sie korrespondiert damit der Emanzipation der einzelnen Lehen zu Eigentum, dem Herausbrechen der einzelnen Lehen und die Zuordnung zu bestimmten Eigentümern, die frei darüber verfügen können. Die Theorie von Descartes ist andererseits reaktionär, ist der Versuch der Restitution eines objektiven Begriffs von Wahrheit, der schlicht die Kritik unterdrückt oder die Kritik an dem vorherigen Wahrheitsbegriff für unmenschlich erklärt, sondern der versucht, durch die Reflexion auf die Bedingungen der Kritik, selbst noch einmal die Wahrheit zu begründen. Und das ist explizit das Programm von Descartes gewesen.

205 Ich werde einmal sehen, ob ich die eine Briefstelle hier herausfinde. „Die Wahrheit“ heißt es
dort „die meine Prinzipien enthalten, sind sehr klar und sehr gewiß, und werden deshalb je-
dem Anlaß zu Disputen behoben [enthoben], und die Geister zu Freundlichkeit und Eintracht
stimmen, ganz im Gegensatz zu den Kontroversen der Scholastik, die diejenigen, die sie ler-
nen, unmerklich immer pedantischer und rechthaberischer machen, und vielleicht die erste
210 Ursache der Häresien und Auseinandersetzungen sind, die gegenwärtig die Welt verheeren.“
Nun sah es teilweise wirklich so aus, als würden die Häresien und Auseinandersetzungen über
theoretische, theologische Fragen die Welt verheeren und nicht die Auseinandersetzungen
über materielle Interessen. Gerade bei einem Theoretiker wie Descartes ist jetzt also nicht
mehr eindeutig zuzuordnen ein partikulares Interesse zu der Theorie, sondern diese Theorie
215 hat einen Stand der Reflexion erreicht, in der die Konstellation der partikularen Interessen
selbst problematisch wird, und versucht, demgegenüber, jetzt als abstrakte Negation, durch
den Reflexionsprozess hindurch, noch einmal Wahrheit zu begründen. Es gibt diese zwei Va-
rianten in der gegenwärtigen Ideologiediskussion. Die eine, die unter Hintanstellung der Be-
rücksichtigung all dessen, was dann heute unter dem Titel bürgerliche Wissenschaft geht,
220 einfach sagt: „Die Hauptfrage der Philosophie ist Idealismus oder Materialismus, Idealismus
ist der Klassenstandpunkt des Bürgertums, Materialismus entspricht dem Klassenstandpunkt
des Proletariats“ und dann dogmatisch herunterleiert nicht die Wahrheiten der Ideologiekritik,
nicht als Resultat der Reflexion, sondern wie in der Scholastik, als positive Theorie. Modell
dafür ist das Wörterbuch der Philosophie aus der DDR, von KSV-Schriften nicht zu reden.
225 Das andere ist der Versuch, und ich würde meinen, das ist der Versuch, der der Marx'schen
Theorie am ehesten gerecht wird, durch die Reflexion auf die Interessenskonstellation noch
einmal eine Theorie mit dem Anspruch auf Objektivität und Wahrheit zu begründen. Und die
nimmt ihren Ausgang gerade in der großen bürgerlichen Philosophie, die insgesamt davon
bestimmt ist, daß versucht wird, unter der Voraussetzung der Kritik, jetzt nicht an einer, son-
230 dern an jeder affirmativen Theorie der Wahrheit, der Kritik jedes affirmativen Verhältnisses
des Denkens auf seine Gegenstände, doch noch einmal so etwas wie objektive Wahrheit zu
begründen.

235 F: Du hattest vorhin diese zweite Position als reaktionär gekennzeichnet, der Begriff reaktio-
när ist mir in diesem Zusammenhang nicht ganz verständlich.

B: Reaktionär ist er insofern, als in dem Anspruch, doch noch einen objektiven Begriff von
Wahrheit zu begründen, implizit zurückgegriffen wird auf eine Voraussetzung, die die Scho-
lastik auch gemacht hat, nämlich der Identität von Denken und Sein. Das Argument von Des-
240 cartes ist: ich kann an allem zweifeln, ich kann nur nicht daran zweifeln, daß es ein Subjekt
diese Zweifels geben muß. Das ist eine logische Argumentation und aus einer logischen Ar-
gumentation soll zwingend die Existenz dieses denkenden Subjektes folgen. Es gibt übrigens
in der Philosophiegeschichte ein Modell, wo jemand die aristokratische Reaktion vertritt ge-
gen die Repräsentanten eines progressiven Bürgertums in der antiken Polis. Das ist das Ver-
245 hältnis von den Sophisten, die Aufklärer waren und an jeder festen Wahrheit zweifeln, und
Platon, der versucht hat, gegen die Sophisten dann wieder einen objektiven Begriff von
Wahrheit und Moral zu begründen. Moral hieß damals Tugend. Das würde ich auch be-
zeichnen als aristokratische Reaktion. Diejenigen, für die alles relativ ist, die alles vergleichen
in einem Dritten, für die gibt es keine objektive Wahrheit, auch keine objektive Moral, für die
250 ist letztlich alles und jeder käuflich. So ein Satz, der, ich weiß nicht, ob er bei den französi-
schen Moralisten steht, der aber da stehen könnte, ist, daß jeder käuflich ist, daß für manche
bloß der Preis so hoch ist, daß ihn bislang noch keiner gezahlt hat. Während demgegenüber
diejenigen, die auch die politische Entwicklung vorangetrieben haben (...) ein Rentier, der der
gesellschaftlichen Stellung nach zu einer absterbenden Klasse gehört und der Theorie nach
255 ganz sicherlich nicht an der Spitze der Entwicklung stand, die dann endlich in Positivismus

terminierte. Die eigentlichen Repräsentanten dieses progressiven Bürgertums haben sich hingestellt und gesagt: „Was ist Wahrheit? Was soll das? Wozu ist das gut? Dann sag mir, wozu das gut ist, dann akzeptier' ich das, was soll mir sonst der Versuch einer Begründung von Wahrheit?" That's german armchair philosophy, das ist deutsche Lehnstuhlphilosophie, sagen die Amerikaner. Insofern wirken die Vertreter einer solchen stringenten Ideologiekritik zumindest als Konservative und, da sie meistens die Kritik der gegenwärtigen Ideologie betreiben, als Reaktionäre.

Gerade die Theoretiker, die sich noch gegenwärtig, in der gegenwärtigen politischen Situation, um ein den gesellschaftlichen Verhältnissen adäquates Bewußtsein bemühen, d.h. um die Erkenntnis der gesellschaftlichen Verhältnisse, die werden denunziert als Ideologen. Und der Prozeß der progressiven Verblödung einer Partei wird als Entideologisierung bezeichnet.

F: In der letzten Stunde wurde die Reflexion auf die Bedingungen des radikalen Zweifels diskutiert. Es sei dabei aber nicht klar geworden, wieso der Schluß "Ich denke, also bin ich" unerlaubt sein soll und noch viel weniger, was an dieser Argumentation reaktionär sein soll.

B: Reaktionär ist es nicht in der Durchführung der Argumentation, sondern reaktionär ist es in der Intention, eine Argumentation zu finden, die noch einmal die Objektivität von Wahrheit gegen den radikalen Zweifel begründen kann, die sich also dann auch gegen die gesamte herrschende Tendenz vom Nominalismus an bis zum heutigen Positivismus darum bemüht, noch einmal Wahrheit zu begründen und eine wie auch immer vermittelte, dann doch affirmative Beziehung zu den Gegenständen. Ein bürgerlicher Philosoph, David Hume (1711 - 1778), hat gesagt: „Ob das wahr ist oder nicht ist völlig gleichgültig", er hat wirklich den Zweifel radikalisiert und gesagt: „Es gibt nur Assoziationen, die mehr oder weniger zufällig sind, wo wir über den Grad der Zufälligkeit oder den Grad der Wahrscheinlichkeit solcher Assoziationen, solcher Verbindungen von Gegenständen und der Nachbildung solcher Verbindungen von Gegenständen in Gedanken, überhaupt nichts aussagen können." Und er hätte gesagt: „Was hab ich von der Selbstgewissheit des Subjekts, wenn ich doch über die Gegenstände nichts aussagen kann?" Wenn ich also die Aussagen, mit denen ich praktisch die Natur beherrschen kann, nicht aus einer solchen Theorie herausholen kann.

Das liegt ja gerade in der Struktur dieser Reflexion, daß sie nicht die affirmative Beziehung der Theorie auf die Gegenstände ist, daß sie nicht Kritik dieser affirmativen Beziehung des Denkens zu den Gegenständen ist, sondern daß sie einen Schritt zurücktritt, und fragt nach den Bedingungen dieser Kritik, und da wird heute jeder Positivist fragen: „Was soll daß?" Positivisten würden sagen: „Dadurch schafft sich die Theorie Scheinprobleme, von deren Lösung nichts abhängt. Wir haben Hypothesen, die können wir bestätigen oder könne sie falsifizieren, und sowohl mit Bestätigung, also auch mit der Falsifikation können wir was anfangen, aber die Bedingungen dieser Theorie oder dieser Verfahren noch einmal zu untersuchen, führt nur auf Scheinprobleme und damit auf leeres philosophisches Geschwätz."

Die Ideologiekritik setzt einen Begriff von Wahrheit voraus, ein richtiges Bewußtsein, und dieses richtige Bewußtsein kann nicht gefunden werden durch die Zuordnung von historischen Entwicklungen oder ökonomischen Entwicklungen zu Bewußtseinsformen, denn dann könnte diese ja immer wieder nach der Begründung dieser Zuordnung gefragt werden und diese Begründung müßte dann von sich selbst wieder ihre eigene Zuordnung angeben, sich damit auch als relativ, als eine Form der Ideologie selbst erklären, und damit fiel der Anspruch der Ideologiekritik, als einer Kritik falschen Bewußtseins, in sich zusammen. Descartes ist das erste und noch ganz abstrakte Modell, durch die Selbstreflexion auf die Bedingungen des Denkens, eine Selbstgewissheit des Denkens zu gewinnen, von der aus dann an-

dere Bewußtseinsformen als falsche zu erklären sind. Er bringt ja auch den Wahnsinnigen an oder den Träumenden, beides mal Bewußtseinsformen, die mit anderen Bewußtseinsformen nicht kompatibel sind, nicht vereinbar sind, sie werden es nur, wenn sie auf sich selbst reflektieren, was der Träumende nicht kann, der Wahnsinnige vielleicht. Nur, was dabei herauskommt, ist nicht mehr Resultat seines Wahnsinns, sondern die Wahrheit.

Das Problem wird noch etwas deutlicher, wenn man jetzt parallel liest den 1. Absatz aus diesem Aufsatz von Kant „Was ist Aufklärung?“ und dann den 3. Satz aus der „Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht.“ Bei Kant (1724 - 1804) steht:

„Aufklärung ist der Ausgang des Menschen aus seiner selbstverschuldeten Unmündigkeit. Unmündigkeit ist das Unvermögen, sich seines Verstandes ohne Leitung eines anderen zu bedienen. Selbstverschuldet ist diese Unmündigkeit, wenn die Ursache derselben nicht am Mangel des Verstandes, sondern der Entschliebung und des Mutes liegt, sich seiner ohne Leitung eines andern zu bedienen. Sapere aude! Habe Mut, dich deines eigenen Verstandes zu bedienen! ist also der Wahlspruch der Aufklärung.“

Der erste Satz davon ist schon einigermaßen problematisch: „Aufklärung ist der Ausgang des Menschen aus seiner selbstverschuldeten Unmündigkeit.“ Wäre diese Unmündigkeit nicht selbstverschuldet, so könnten sich die Menschen, zumindest nicht durch Aufklärung, aus ihr befreien. Wie aber diese Unmündigkeit selbstverschuldet sein soll, ist zumindest mir nicht unmittelbar einsichtig, denn es handelt sich ja nicht darum, nur Mut zum Denken zu haben, der gehört vielleicht auch dazu, sondern es handelt sich ja gerade um diese Fähigkeit, zurückzutreten von der Beziehung auf die Gegenstände. Es handelt sich also darum, eine andere Qualität der Reflexion zu gewinnen als sie vorher vorhanden war. Und das Problem das drin steckt wird eigentlich in diesem 3. Satz deutlicher. Da steht:

„Die Natur hat gewollt: daß der Mensch alles, was über die mechanische Anordnung seines tierischen Daseins geht, gänzlich aus sich selbst herausbringe und keiner anderen Glückseligkeit oder Vollkommenheit teilhaftig werde, als die er sich selbst frei von Instinkt, durch eigene Vernunft, verschafft hat.“

Dort wird die Doppeldeutigkeit dieser Unmündigkeit schärfer gefaßt. Einerseits sollen die Menschen alles sich selbst verdanken, frei aus sich produzieren, andererseits sollen sie genau von dem, was ihnen fremd gegenübersteht, der Natur, dazu motiviert sein. Dann sollen also die Menschen von der Natur motiviert sein, sich aus ihr und aus der Abhängigkeit von ihr, zu befreien. Die Schwierigkeit liegt darin, daß es keinen Grund gibt für die Freiheit, die die Voraussetzung des Denkens ist, keinen Grund für die Freiheit, die gerade darin liegt, diesen einen Schritt zurück von den Gegenständen und der Beziehung des Denkens auf die Gegenstände, sei sie affirmativ oder negativ, zu machen und nach der Bedingung der Möglichkeit solcher Kritik zu fragen. Das hatten wir in der letzten Stunde schon diskutiert, wie denn solch ein Schritt, die Reflexion des Denkens auf seine eigenen Bedingungen, noch zu begründen sei, und wir waren dabei stehen geblieben zu sagen, es gibt keine Begründung dafür, weil dazu Spontaneität oder Freiheit gehört, und es sowohl im Begriff der Freiheit wie auch in dem der Spontaneität liegt, daß dafür kein zwingender Grund sich angeben läßt. Sonst ist es bei Kant nämlich entweder unverständlich, warum sie solange in Unmündigkeit verharren sind, oder es ist unverständlich, wie sie überhaupt aus diesem Zustand der Unmündigkeit je herauskommen sollen. Im übernächsten Absatz steht:

„Es ist also für jeden einzelnen Menschen schwer, sich aus der ihm beinahe zur Natur gewordenen Unmündigkeit herauszuarbeiten. Er hat sie sogar lieb gewonnen, und ist vor der Hand

wirklich unfähig, sich seines eigenen Verstandes zu bedienen, weil man ihn niemals den Versuch davon machen ließ. Satzungen und Formeln, diese mechanischen Werkzeuge eines vernünftigen Gebrauchs oder vielmehr Mißbrauchs seiner Naturgaben, sind die Fußschellen einer immerwährenden Unmündigkeit. Wer sie auch abwürfe, würde dennoch auch über den schmalsten Graben einen nur unsicheren Sprung tun, weil er zu dergleichen freier Bewegung nicht gewöhnt ist. Daher gibt es nur Wenige, denen es gelungen ist, durch eigene Bearbeitung ihres Geistes sich aus der Unmündigkeit heraus zu wickeln, und dennoch einen sicheren Gang zu tun."

F: Wieso haben die das nicht geschafft. Ich meine, das ist die Frage an dieser Feststellung. Was ist der Unterschied zwischen denen und den anderen, die eben ihre Unmündigkeit nicht mehr haben?

B: Wenn das, was ich vorhin gesagt habe stimmt, daß es keine Erklärung für dieses Moment von Spontaneität, von Freiheit gibt, das dazu gehört, d.h. diesen Schritt zurück von der Befangenheit in der Tradition zu machen, dann läßt sich auch kein zureichender Grund dafür angeben, warum sie es geschafft haben. Dann kann man nur sagen unter welchen Bedingungen Menschen so etwas schaffen können. Eine materielle Bedingung würde ich meinen, ist die des Rentiers, d.h. überhaupt die Gestalt des autonomen Bürgers. Und der autonome Bürger erscheint ja nicht in der Gestalt dessen, der über ein Eigentum an Produktionsmitteln verfügt, denn dann muß er nämlich dauernd im Verwertungsprozeß agieren. Selbst wenn er nur ganz formell über sein Eigentum verfügt als Aktienbesitzer, ist er permanent damit beschäftigt, das Steigen und Fallen von Kursen zu beobachten, sonst steht er eines Tages ziemlich arm da; sondern des Rentiers, unter heutigen Bedingungen jemand, der festverzinsliche Wertpapiere kauft und – solange keine Inflation oder der Verlust des materiellen Gegenwerts dieser Wertpapiere dazwischen kommt – erstmal auf unabsehbare Zeit von den Zinsen leben kann. Diese Gestalt des Rentiers ist ausgestorben und die Besoldung der Gelehrten durch den Staat ist ein recht fragwürdiges Surrogat für diese unabhängige Existenz die sie mal hatten. Descartes ist nach Holland gegangen, Spinoza ist in Holland geblieben, andere sind nach England gegangen oder an den Hof Friedrich II. von Preußen. Sie hatten immer eine ökonomische Basis ihrer Existenz und einer auch hinreichend komfortablen Existenz. Heute wird ja dann denen, die sich auf eine akademische Laufbahn vorbereiten, spätestens in der Assistenzzeit, das Rückgrat gebrochen. Dazu bedarf es nur der Abhängigkeit von den Gremien, die über die Einstellung verfügen, die nun durch die Radikalerlasse verschärft wird. Und es ist eine Illusion wenn jemand sagt: „Na gut, ich mache jetzt 15 Jahre lang das, was von mir verlangt wird, um anschließend, wenn ich die Beamtenstelle auf Lebenszeit habe, dann wieder freier Gelehrter im Stil der Gelehrtenrepublik zu sein." Bis dahin hat er das, was Kant hier sagt, diese Mündigkeit, die Kant hier voraussetzt, längst verloren. „Es ist also für jeden einzelnen Menschen schwer, sich aus der ihm beinahe zur Natur gewordenen Unmündigkeit herauszuarbeiten." Wieso ist sie denn ihm beinahe zur Natur geworden? – und dort ist wirklich die Grenze der Aufklärung zur Ideologiekritik zu bezeichnen: weil seine materielle Existenz, also die Bedingung seiner Reproduktion, davon abhängig ist.

Was meinen Sie, was geschieht, wenn mit einem Mal ein Lehrer heute als aufgeklärter, selbstbewußter Lehrer auftritt in der Referendarzeit. Und wie das die Möglichkeit zu seiner Reproduktion drastisch einschränkt, möglicherweise auf die, die früher schon gegeben waren, nämlich die eines Linsenschleifers, der damals aber eine sehr gute Stellung hatte innerhalb der Gesellschaft, weil er über ein Geschick verfügte, über das nur wenige verfügten und deswegen nicht ersetzbar war. Ich meine, an der Stelle ist zu zeigen, wie diese Unmündigkeit fast zur Natur geworden ist. Und das Mittel, das Kant angibt, sich aus dieser Unmündigkeit heraus zu wickeln, ist die der Bearbeitung seines Geistes.

Die Bearbeitung ihres Geistes dürfte ja wesentlich die Reflexion auf die Bedingungen ihres eigenen Denkens sein. Darüber macht Kant dann im Verlauf noch einige sehr aufschlussreiche Bemerkungen, wie nämlich das Denken getrennt wird von den materiellen Bedingungen selbst und das Rasonnieren im allgemeinen Verstande erlaubt ist, das Rasonnieren im Amt aber nicht. Dort ist Kant dann ganz preußischer Staatsdiener, der seinen Verstand beim Eintritt ins Büro abgibt. Explizit plädiert er dafür.

Noch eins, wer diese Fußschellen, und zwar die der Tradition, abwürfe, würde dennoch auch über den schmalsten Graben nur einen unsicheren Sprung tun. Das Abwerfen der Fußschellen der Tradition wäre genau das, was in der Aufklärung betrieben worden ist, und was Descartes systematisch dargestellt hat, nämlich den Zweifel an der Wahrheit des Tradierten. Aber der bloße Zweifel an der Wahrheit des Tradierten gibt noch keine Erkenntnis, oder nur die eine: Alles ist relativ. Und gerade mit der kommen die Bürger ganz gut zurecht.

Kant ist jemand, der versucht, genau wie Descartes, unter dieser Voraussetzung dann noch einmal die Objektivität der Wahrheit zu begründen.

„Daß aber ein Publikum," heißt es weiter, „sich selbst aufkläre, ist eher möglich; ja es ist, wann man ihm nur Freiheit läßt, beinahe unausbleiblich. Denn da werden sich immer einige Selbstdenkende, sogar unter den eingesetzten Vormündern des großen Haufens, finden, welche, nachdem sie das Joch der Unmündigkeit selbst abgeworfen haben, den Geist einer vernünftigen Schätzung des eigenen Werts und des Berufs jedes Menschen, selbst zu denken, um sich verbreiten werden."

Es sei aber der Beruf jedes Menschen, selbst zu denken, und die werden diesen Beruf um sich verbreiten.

„Besonders ist hierbei: daß das Publikum, welches zuvor von ihnen unter dieses Joch gebracht worden, sie hernach selbst zwingt, darunter zu bleiben, wenn es von einigen seiner Vormünder, die selbst aller Aufklärung unfähig sind, dazu aufgewiegelt worden; so schädlich ist es, Vorurteile zu pflanzen, weil sie sich zuletzt an denen selbst rächen, die, oder deren Vorgänger, ihre Urheber gewesen sind."

Ich meine, an der Stelle sagt Kant, die Aufklärung ist ein Prozeß der öffentlich fortschreitet, sobald nur öffentlich dieser Prozeß der Selbstreflexion in Gang gesetzt wird. Er erhofft sich dann von den Experten, denen das Publikum bislang gefolgt ist, diesen Prozeß der Selbstreflexion als einen Initialprozess, dem dann Selbstdenken des breiten Publikums folgt. Er ist dann aber Realist genug zu sehen, daß diejenigen, die der Ideologie abtrünnig geworden sind, vom Publikum selbst gezwungen werden, weiterhin das zu verbreiten, was sie nicht mehr vertreten können; weil sie teilweise eben – als freie Schriftsteller z.B., die sich durch solch einen Beruf reproduzieren – dann von dem Markt abhängig werden. Und der Markt ihnen dann die Bedingungen ihrer geistigen Produktion aufzwingt. Diese Passage liest sich eigentlich schon wie eine Darstellung der Kulturindustrie oder der Bewußtseinsindustrie, daß hinterher der Schwachsinn, der den Leuten eingehämmert worden ist, als Bedingung des Marktes für geistige Produktionen zu einer Zwangserledigung dieser geistigen Produktionen selbst wird.

Der Prozeß der Aufklärung ist also keineswegs so in Gang zu setzen, wie Kant sich das im ersten Teil dieses Absatzes gedacht hat, und er reflektiert ja selbst auf die Bedingungen, die diesen Prozeß hintertreiben, daß nämlich sich Ressentiments besser verkaufen als Aufklären, weil in der Aufklärung dieses Moment von Anstrengung, von Selbsttätigkeit drinsteckt, das die Bedingungen des eigenen Denkens untersucht, und damit die eigenen Vorurteile in Frage

stellt, während die Publikationsorgane, soweit sie auf einen Markt angewiesen sind, diese Vorurteile systematisch ausbeuten. Das ist so weit gegangen, daß den "Linken" zu Zeiten, als die Studentenrevolte noch partiell lebendig war, zur Bildzeitung nichts anderes eingefallen ist als die Gegenmanipulation. Das heißt: das Einsetzen an denselben Vorurteilen, der Versuch dieselben Vorurteile zu gebrauchen, bloß in anderer Absicht. Daran läßt sich eigentlich die totale Resignation ablesen vor einem solchen Anspruch auf Aufklärung wie er hier von Kant formuliert ist, wobei von Kant gleichzeitig die Bedingungen angegeben werden, an denen es hängt, noch nicht durch eine Untersuchung dessen, wie verkaufsträchtig Ressentiments sind, sondern daran, daß diese Vorurteile dann zurückwirken als Bedingungen der intellektuellen oder geistigen Produktion selbst.

F: Ist hier ein Widerspruch an dieser Stelle, die Sie zuletzt zitiert haben, zu dem, was Sie am Anfang zitiert haben: „Aufklärung ist der Ausgang des Menschen aus seiner selbstverschuldeten Unmündigkeit.“ An dieser Stelle ist es, wenn ich das richtig sehe, durchaus so bei dem Kant, daß die Vorurteile einmal eingepflanzt werden oder sich zur Eigendynamik entwickeln. Aber am Anfang schreibt er doch, daß diese selbstverschuldete Unmündigkeit, wie in diesem Prozeß, – denn der muß ja irgendwie einmal in Gang gesetzt worden sein – er kann ja nicht irgendwie weg behaupten, die Menschen haben ihre Unmündigkeit selbst verschuldet, wenn er hier an der Stelle einfach sich darauf zurückzieht, indem er sagt, Vorurteile werden irgendwie eingepflanzt, die bleiben dann da, und es ist auch schwierig, die wegzukriegen.

B: Ja, die Vorurteile werden eingepflanzt, er läßt sich nicht weiter darüber aus wie diese Vorurteile eingepflanzt werden. Er gibt also keine genetische Theorie der Vorurteile, sondern einerseits eine Theorie der Befreiung von diesen Vorurteilen, die angedeutet ist, daß sich die Menschen an die eigene Bearbeitung ihres Geistes sich machen, um sich aus der Unmündigkeit heraus zu wickeln, und andererseits eine Theorie der Schwierigkeiten unter denen solch ein Versuch steht. Und bei Kant ist es an der Stelle wirklich zweideutig, deswegen bildet er ja auch den Übergang zu einer Ideologielehre. Einerseits hält er fest an der Möglichkeit der Aufklärung und die Möglichkeit der Aufklärung hängt tatsächlich an der selbstverschuldeten Unmündigkeit, denn wäre sie nicht selbstverschuldet, sondern wäre diese Unmündigkeit durch objektive Mächte verhängt, gäbe es keine Möglichkeit, sich aus dieser Unmündigkeit, jetzt auch nur der des Geistes, zu befreien. Deswegen muß Kant darauf bestehen, daß diese Unmündigkeit selbst verschuldet ist. Das ist eine Bedingung der Möglichkeit von Aufklärung selbst. Würde er aber sagen, das ist nur selbst verschuldet, und diese Unmündigkeit hängt an keinen anderen Bedingungen, ja dann wäre alles Friede, Freude, Eierkuchen, dann wäre überhaupt nicht zu verstehen, wie die Menschen überhaupt in eine solche Unmündigkeit geraten konnten und sich immer noch darin befinden.

An dem weiteren Verlauf dieses Textes, „Was ist Aufklärung?“, wird eigentlich sehr deutlich, woran diese weitere Unmündigkeit, also diese Unmündigkeit selber hängt. Ich lese beim nächsten Abschnitt weiter.

„Zu dieser Aufklärung aber wird nichts erfordert als Freiheit; und zwar die unschädlichste unter allem, was nur Freiheit heißen mag, nämlich die: von seiner Vernunft in allen Stücken öffentlichen Gebrauch zu machen.“

Welche Wirkungen das hat, wenn jemand von seiner Vernunft in allen Stücken öffentlichen Gebrauch macht, kann sich jeder von ihnen selbst ausmalen, wenn er versucht, sich vorzustellen, was ihm geschieht, wenn er im Studienseminar oder auch in anderen Seminaren oder etwa in einer Prüfung versuchte, von seiner Vernunft öffentlichen Gebrauch zu machen.

510 „Nun höre ich aber von allen Seiten rufen: räsontiert nicht! Der Offizier sagt: räsontiert
nicht, sondern exerziert! Der Finanzrat: räsontiert nicht, sondern bezahlt! Der Geistliche: räsontiert
nicht, sondern glaubt!" Man könnte darauf sagen: Der Regierungschef sagt: räsontiert
nicht, sondern denkt darüber nach, was machbar ist! Oder wie hat unser Kultusminister
das gesagt: Nötig ist das, was bezahlbar ist."

515 „Hier ist überall Einschränkung der Freiheit. Welche Einschränkung aber ist der Aufklärung
hinderlich? welche nicht, sondern ihr wohl gar beförderlich? - Ich antworte: der öffentliche
Gebrauch seiner Vernunft muß jederzeit frei sein, und der allein kann Aufklärung unter Men-
schen zu Stande bringen; der Privatgebrauch derselben aber darf öfters sehr enge einge-
520 schränkt sein, ohne doch darum den Fortschritt der Aufklärung sonderlich zu hindern. Ich ver-
stehe aber unter dem öffentlichen Gebrauche seiner eigenen Vernunft denjenigen, den jemand
als Gelehrter von ihr vor dem ganzen Publikum der Leserwelt macht. Den Privatgebrauch
nenne ich denjenigen, den er in einem gewissen ihm anvertrauten bürgerlichen Posten, oder
Amte, von seiner Vernunft machen darf."

525 Kant hat ein unerschütterliches Vertrauen in die Menschen, die sich aufspalten sollen in sol-
che, die einerseits öffentlichen Gebrauch von ihrer Vernunft machen, d.h. weiterhin denken,
andererseits den Gebrauch ihrer Vernunft den Bedingungen, auch Zwängen, ihrer Re-
produktion anzupassen in der Lage sind. Genau das Modell, daß ich vorhin versuchte zu skiz-
530 zieren mit dem, der sagt, ich halt' solange das Maul, bis ich die Beamtenstelle auf Lebenszeit
oder die Dozentur oder die Professur oder was weiß ich sonst habe; und wer in dem Privat-
gebrauch seiner Vernunft hinreichend eingeschränkt ist, dem geht ja die Identität seiner priva-
ten Existenz mit dem Anspruch der Vernunft zum Teufel. Bei Kant reflektiert sich darin, daß
die Gesellschaft es nicht verträgt, daß die Menschen in allen Stücken, also auch in denen, was
535 Kant hier den privaten Gebrauch nennt, von ihrer Vernunft Gebrauch machen, sondern nur
soweit es die Gelehrten betrifft oder die Publikationen in gelehrten Schriften. Die Frage ist
dann, ob nicht entweder eine besondere Klasse entsteht, die von ihrer Vernunft öffentlichen
Gebrauch macht und davon auch privat lebt, während alle anderen auf diesen öffentlichen
Gebrauch schon verzichten werden. Ich meine, es ist doch eine glatte Illusion, daß irgendein
540 Jurist, der öffentlich, d.h. in Publikationen erklärt, etwa mit Brecht: „Das Auge des Gesetzes
sitzt im Gesicht der herrschenden Klasse", daß der privat, auch wenn er brav seine Urteile
nach den bestehenden Gesetzen fällt, durch diesen öffentlichen Gebrauch in seinem privaten
Fortkommen nicht behindert wird. Daß Kunst und Wissenschaft frei seien, muß ja heute so
ausgelegt werden, daß Kunst und Wissenschaft für die frei sei, die dazu privilegiert wurden
545 Kunst und Wissenschaft zu betreiben, für alle anderen aber der öffentliche Gebrauch ihrer
Vernunft sie fast automatisch unter das Berufsverbot fallen läßt. Ich meine, Kant hat sicher-
lich nicht absehen können die Auflösung rechtsstaatlicher Verhältnisse im Spätkapitalismus,
aber an dieser Auflösung rechtsstaatlicher Verhältnisse im Spätkapitalismus läßt sich ablesen,
wie weit die Trennung von öffentlichem und privaten Gebrauche der Vernunft bei Kant selbst
550 Fiktion ist.

F: Ich meine, ähnlich wie auch die selbstverschuldete Unmündigkeit dann reflektiert auf Be-
dingungen auch aus ihnen herauszukommen, reflektiert er doch auch darauf, später etwa,
nicht so ausdrücklich, daß diese Trennung von öffentlichem und privatem Gebrauch der Ver-
555 nunft doch nicht so ohne weiteres sein muß, denn irgendwo scheint es doch so, daß er an-
nimmt, es könnte vielleicht Gewissensbisse oder etwas geben, wenn man das so total trennt.
Er hat nachher das Beispiel von den Geistlichen oder so etwas und sagt dann, wenn der nicht
sozusagen im Inneren oder im Kern mit dem auch übereinstimmt, was er in seinem Amte ver-
treten muß, dann müßte er auch aus seinem Amt ausscheiden. Insofern reflektiert er schon
560 darauf, ob diese Trennung so radikal, wie er sie hier formuliert hat, möglich ist. Insofern ver-

sucht er dann doch so ein bisschen zu differenzieren, wie weit man nun in seinem Amte im Kerne mit dem übereinstimmen muß, was man vertreten soll, und inwiefern man vielleicht doch außerhalb des Amtes ein bisschen darüber hinausgehen kann. Das Verhältnis ist so ähnlich wie das, was wir vorher diskutiert hatten, daß da immerhin schon so etwas angeschnitten wird.

B: Ja. Es ist nur die Frage: Kann jemand aus Einsicht, daß das, was er in seinem Amte tun muß, das Falsche ist, das Amt schlichtweg verlassen?

F: Er fordert es zumindest.

B: Ja, und was wird dann aus diesen Menschen? Die werden dann wirklich zu einer freischwebenden Intelligenz und der liebe Gott ernährt diese freischwebende Intelligenz, die ja auch an gewisse materielle Bedingungen ihrer Reproduktion, und zwar nicht nur ihrer physischen, sondern auch ihrer geistigen, gebunden ist, aber nicht wie die Vöglein auf dem Felde. Dort wird die Aufklärung jetzt wirklich festgemacht an der Möglichkeit, aus einem solchen Amt, durch das man die Mittel für die eigene Reproduktion gewinnt, ausgeschaltet zu werden. Ich meine, das könnte ja den zur Zeit Herrschenden recht sein, daß dann die Linken en block erklären, für uns ist das Grundgesetz selbst eine Form bürgerlicher Ideologie, die zur Verschleierung mancher Herrschaftsverhältnisse dient, und sich selbst aus dem öffentlichen Dienst heraus extrapoliert. Damit wäre nämlich die letzte Möglichkeit der Reproduktion für die ihrer selbst noch bewussten Theoretiker gestrichen, nachdem die Rente kaum noch in Frage kommt, die Bodenrente eh nicht, die Rente auf Grund des Eigentums auch nicht. Das führt dazu, daß heute linke Theoretiker die wildesten Eiertänze an Grundgesetztreue vollführen, die selbst wenn man die Veröffentlichung des Bundes demokratischer Wissenschaftler liest, immer etwas von vorgegebenem Schein haben, und man dahinter merkt, eigentlich meinen die etwas ganz anderes, aber sagen es nicht, weil dann, wenn sie es sagten, Handhabe wäre, sie von den Bedingungen ihrer Reproduktion zu entblößen. Und in dieser Differenz von öffentlichem und privatem Gebrauch ist wirklich angelegt dann einerseits die Reflexion jetzt auch auf die materiellen Bedingungen der Aufklärung, als die Existenzbedingung derer, die Aufklärung betreiben sollen, zugleich aber den Anspruch aufrecht erhalten, trotz dieser materiellen Bedingungen, die die Aufklärung erschweren, soll Aufklärung möglich sein, soll die ihrer selbstbewußte Theorie entwickelt und publiziert werden.

Und ich würde dann das nächste Mal noch einen Teil aus "Was ist Aufklärung?" nehmen, nämlich den, in dem Kant davon spricht, daß andere das Denken für sie übernehmen. Das muß gegen Ende sein, daß der Arzt für mich die Diät ausdenkt. Da wird nämlich die dritte Bedingung, die die Aufklärung erschwert, angegeben.

Die erste war, daß Vorurteil und Ressentiment die Aufklärung behindern. Das zweite war, daß sie erfordert die Möglichkeit der Trennung von öffentlichem und privatem Gebrauch der Vernunft. Und die dritte Bedingung wäre die Arbeitsteilung.

Anlagen zum Teil 6:

1) Anlage 6.2: Kant, Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung? (1784);
in: Suhrkamp Werkausgabe Band XI, Frankfurt a. M., 1977, S. 53 - 61

2) Anlage 7.2: Kant, Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht (1784); in: Suhrkamp Werkausgabe Band XI, Frankfurt a. M., 1977, S. 33 - 51

I. Kant – Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung? ¹⁾

Anlage 6.2 zum Teil 6 vom 20.05.1975 und Teil 7 vom 27.05.1975

5 [53] Aufklärung ist der Ausgang des Menschen aus seiner selbst verschuldeten Unmündigkeit. Unmündigkeit ist das Unvermögen, sich seines Verstandes ohne Leitung eines anderen zu bedienen. Selbstverschuldet ist diese Unmündigkeit, wenn die Ursache derselben nicht am Mangel des Verstandes, sondern der Entschliebung und des Mutes liegt, sich seiner ohne Leitung eines andern zu bedienen. Sapere aude! Habe Mut, dich deines eigenen Verstandes zu bedienen! ist also der Wahlspruch der Aufklärung.

15 Faulheit und Feigheit sind die Ursachen, warum ein so großer Teil der Menschen, nachdem sie die Natur längst von fremder Leitung frei gesprochen (naturaliter maiorennes), dennoch gerne zeitlebens unmündig bleiben; und warum es Anderen so leicht wird, sich zu deren Vormündern aufzuwerfen. Es ist so bequem, unmündig zu sein. Habe ich ein Buch, das für mich Verstand hat, einen Seelsorger, der für mich Gewissen hat, einen Arzt, der für mich die Diät beurteilt, u.s.w., so brauche ich mich ja nicht selbst zu bemühen. Ich habe nicht nötig zu denken, wenn ich nur bezahlen kann; andere werden das verdrießliche Geschäft schon für mich übernehmen. Daß der bei weitem größte Teil der Menschen (darunter das ganze schöne Geschlecht) den Schritt zur Mündigkeit, außer dem daß er beschwerlich ist, auch für sehr gefährlich halte: dafür sorgen schon jene Vormünder, die die Oberaufsicht über sie gütigst auf sich genommen haben. Nachdem sie ihr Hausvieh zuerst dumm gemacht haben und sorgfältig verhüteten, daß diese ruhigen [54] Geschöpfe ja keinen Schritt außer dem Gängelwagen, darin sie sie einsperrten, wagen durften: so zeigen sie ihnen nachher die Gefahr, die ihnen drohet, wenn sie es versuchen, allein zu gehen. Nun ist diese Gefahr zwar eben so groß

20 nicht, denn sie würden durch einigemal Fallen wohl endlich gehen lernen; allein ein Beispiel von der Art macht doch schüchtern, und schreckt gemeiniglich von allen ferneren Versuchen ab.

Es ist also für jeden einzelnen Menschen schwer, sich aus der ihm beinahe zur Natur gewordenen Unmündigkeit herauszuarbeiten. Er hat sie sogar lieb gewonnen, und ist vor der Hand wirklich unfähig, sich seines eigenen Verstandes zu bedienen, weil man ihn niemals den Versuch davon machen ließ. Satzungen und Formeln, diese mechanischen Werkzeuge eines vernünftigen Gebrauchs oder vielmehr Mißbrauchs seiner Naturgaben, sind die Fußschellen einer immerwährenden Unmündigkeit. Wer sie auch abwürfe, würde dennoch auch über den schmalsten Graben einen nur unsicheren Sprung tun, weil er zu dergleichen freier Bewegung nicht gewöhnt ist. Daher gibt es nur Wenige, denen es gelungen ist, durch eigene Bearbeitung ihres Geistes sich aus der Unmündigkeit heraus zu wickeln, und dennoch einen sicheren Gang zu tun.

Daß aber ein Publikum sich selbst aufkläre, ist eher möglich; ja es ist, wenn man ihm nur Freiheit läßt, beinahe unausbleiblich. Denn da werden sich immer einige Selbstdenkende, sogar unter den eingesetzten Vormündern des großen Haufens, finden, welche, nachdem sie das Joch der Unmündigkeit selbst abgeworfen haben, den Geist einer vernünftigen Schätzung des eigenen Werts und des Berufs jedes Menschen, selbst zu denken, um sich verbreiten werden. Besonders ist hierbei: daß das Publikum, welches zuvor von ihnen unter dieses Joch gebracht worden, sie hernach selbst zwingt, darunter zu bleiben, wenn es von einigen seiner Vormünder, die selbst aller Aufklärung unfähig sind, dazu aufgewiegelt worden; so schädlich ist es, Vorurteile zu pflanzen, weil sie sich zuletzt an denen selbst rächen, die, oder deren Vorgänger, ihre Urheber gewesen sind. Daher kann [55] ein Publikum nur langsam zur Aufklärung gelangen. Durch eine Revolution wird vielleicht wohl ein Abfall von persönlichem Despotismus und gewinnsüchtiger oder herrschsüchtiger Bedrückung, aber niemals wahre Reform der Denkungsart zu Stande kommen; sondern neue Vorurteile werden, ebensowohl als die alten, zum Leitbände des gedankenlosen großen Haufens dienen.

Zu dieser Aufklärung aber wird nichts erfordert als Freiheit; und zwar die unschädlichste unter allem, was nur Freiheit heißen mag, nämlich die: von seiner Vernunft in allen Stücken öffentlichen Gebrauch zu machen. Nun höre ich aber von allen Seiten rufen: räsontiert nicht! Der Offizier sagt: räsontiert nicht, sondern exerziert! Der Finanzrat: räsontiert nicht, sondern bezahlt! Der Geistliche: räsontiert nicht, sondern glaubt! (Nur ein einziger Herr in der Welt sagt: räsontiert, so viel ihr wollt, und worüber ihr wollt; aber gehorcht!) Hier ist überall Einschränkung der Freiheit. Welche Einschränkung aber ist der Aufklärung hinderlich? welche nicht, sondern ihr wohl gar beförderlich? - Ich antworte: der öffentliche Gebrauch seiner Vernunft muß jederzeit frei sein, und der allein kann Aufklärung unter Menschen zustande bringen; der Privatgebrauch derselben aber darf öfters sehr enge eingeschränkt sein, ohne doch darum den Fortschritt der Aufklärung sonderlich zu hindern. Ich verstehe aber unter dem öffentlichen Gebrauch seiner eigenen Vernunft denjenigen, den jemand als Gelehrter von ihr vor dem ganzen Publikum der Leserwelt macht. Den Privatgebrauch nenne ich denjenigen, den er in einem gewissen ihm anvertrauten bürgerlichen Posten, oder Amte, von seiner Vernunft machen darf. Nun ist zu manchen Geschäften, die in das Interesse des gemeinen Wesens laufen, ein gewisser Mechanismus notwendig, vermittels dessen einige Glieder des gemeinen Wesens sich bloß passiv verhalten müssen, um durch eine künstliche Einhelligkeit von der Regierung zu öffentlichen Zwecken gerichtet, oder wenigstens von der Zerstörung dieser Zwecke abgehalten zu werden. Hier ist es nun freilich nicht erlaubt, zu räsontieren; sondern man [56] muß gehorchen. So fern sich aber dieser Teil der Maschine zugleich als Glied eines ganzen gemeinen Wesens, ja sogar der Weltbürgergesellschaft ansieht, mithin in der Qualität eines Gelehrten, der sich an ein Publikum im eigentlichen Verstande durch Schriften wendet: kann er allerdings räsontieren, ohne daß dadurch die Geschäfte leiden, zu denen er zum Teile als passives Glied angesetzt ist. So würde es sehr verderblich sein, wenn ein Offizier, dem von seinen Oberen etwas anbefohlen wird, im Dienste über die Zweckmäßigkeit oder Nützlichkeit dieses Befehls laut vernünfteln wollte; er muß gehorchen. Es kann ihm aber billigermaßen nicht verwehrt werden, als Gelehrter über die Fehler im Kriegesdienste Anmerkungen zu machen und diese seinem Publikum zur Beurteilung vorzulegen. Der Bürger kann sich nicht weigern, die ihm auferlegten Abgaben zu leisten; sogar kann ein vorwitziger Tadel solcher Auflagen, wenn sie von ihm geleistet werden sollen, als ein Skandal (das allgemeine Widersetzlichkeiten veranlassen könnte) bestraft werden. Eben derselbe handelt demungeachtet der Pflicht eines Bürgers nicht entgegen, wenn er als Gelehrter wider die Unschicklichkeit oder auch Ungerechtigkeit solcher Ausschreibungen öffentlich seine Gedanken äußert. Ebenso ist ein Geistlicher verbunden, seinen Katechismusschülern und seiner Gemeinde nach dem Symbol der Kirche, der er dient, seinen Vortrag zu tun; denn er ist auf diese Bedingung angenommen worden. Aber als Gelehrter hat er volle Freiheit, ja sogar den Beruf dazu, alle seine sorgfältig geprüften und wohlmeinenden Gedanken über das Fehlerhafte in jenem Symbol und Vorschläge wegen besserer Einrichtung des Religions- und Kirchenwesens dem Publikum mitzuteilen. Es ist hiebei auch nichts, was dem Gewissen zur Last gelegt werden könnte. Denn, was er zu Folge seines Amts, als Geschäftsträger der Kirche, lehrt, das stellt er als etwas vor, in Ansehung dessen er nicht freie Gewalt hat, nach eigenem Gutdünken zu lehren, sondern das er nach Vorschrift und im Namen eines andern vorzutragen angestellt ist. Er wird sagen: unsere Kirche lehrt dieses oder jenes; das sind die Beweisgründe, deren sie sich bedient. Er [57] zieht alsdann allen praktischen Nutzen für seine Gemeinde aus Satzungen, die er selbst nicht mit voller Überzeugung unterschreiben würde, zu deren Vortrag er sich gleichwohl anheischig machen kann, weil es doch nicht ganz unmöglich ist, daß darin Wahrheit verborgen läge, auf alle Fälle aber wenigstens doch nichts der innern Religion Widersprechendes darin angetroffen wird. Denn glaubte er das letztere darin zu finden, so würde er sein Amt mit Gewissen nicht verwalten können; er müßte es niederlegen. Der Gebrauch also, den ein angestellter Lehrer von seiner Vernunft vor seiner Gemeinde macht, ist bloß ein Privatgebrauch: weil diese immer nur eine häusliche, obwohl noch so große Versammlung ist; und in Ansehung dessen ist er als Priester nicht frei und darf es auch nicht sein, weil er einen fremden Auftrag ausrichtet. Dagegen als Gelehrter, der durch Schriften zum eigentlichen Publikum, nämlich der Welt, spricht, mithin der Geistliche im öffentlichen Gebrauche seiner Vernunft genießt einer uneingeschränkte Freiheit, sich seiner eigenen Vernunft zu bedienen und in seiner eigenen Person zu spre-

105 chen. Denn daß die Vormünder des Volks (in geistlichen Dingen) selbst wieder unmündig sein sollen, ist eine Ungereimtheit, die auf Verewigung der Ungereimtheiten hinausläuft.

Aber sollte nicht eine Gesellschaft von Geistlichen, etwa eine Kirchenversammlung, oder eine ehrwürdige Classis (wie sie sich unter den Holländern selbst nennt), berechtigt sein, sich eidlich untereinander auf ein gewisses unveränderliches Symbol zu verpflichten, um so eine unaufhörliche Obervormundschaft über jedes ihrer Glieder und vermittels ihrer über das Volk zu führen und diese 110 sogar zu verewigen? Ich sage: das ist ganz unmöglich. Ein solcher Kontrakt, der auf immer alle weitere Aufklärung vom Menschengeschlechte abzuhalten geschlossen würde, ist schlechterdings null und nichtig; und sollte er auch durch die oberste Gewalt, durch Reichstage und die feierlichsten Friedensschlüsse bestätigt sein. Ein Zeitalter kann sich nicht verbünden und darauf schwören, 115 das folgende in einen Zustand zu setzen, darin es ihm unmöglich werden muß, seine [58] (vornehmlich so sehr angelegentliche) Erkenntnisse zu erweitern, von Irrtümern zu reinigen und überhaupt in der Aufklärung weiter zu schreiten. Das wäre ein Verbrechen wider die menschliche Natur, deren ursprüngliche Bestimmung gerade in diesem Fortschreiten besteht; und die Nachkommen sind also vollkommen dazu berechtigt, jene Beschlüsse, als unbefugter und frevelhafter Weise genommen, zu 120 verwerfen. Der Probiertein alles dessen, was über ein Volk als Gesetz beschlossen werden kann, liegt in der Frage: ob ein Volk sich selbst wohl ein solches Gesetz auferlegen könnte. Nun wäre dieses wohl gleichsam in der Erwartung eines besseren auf eine bestimmte kurze Zeit möglich, um eine gewisse Ordnung einzuführen: indem man es zugleich jedem der Bürger, vornehmlich dem Geistlichen frei ließe, in der Qualität eines Gelehrten öffentlich, d.i. durch Schriften, über das Fehlerhafte der dormaligen Einrichtung seine Anmerkungen zu machen, indessen die eingeführte Ordnung noch immer fort dauerte, bis die Einsicht in die Beschaffenheit dieser Sachen öffentlich so weit 125 gekommen und bewährt worden, daß sie durch Vereinigung ihrer Stimmen (wenngleich nicht aller) einen Vorschlag vor den Thron bringen könnte, um diejenigen Gemeinden in Schutz zu nehmen, die sich etwa nach ihren Begriffen der besseren Einsicht zu einer veränderten Religionseinrichtung geeinigt hätten, ohne doch diejenigen zu hindern, die es beim Alten wollten bewenden lassen. Aber auf eine beharrliche, von Niemanden öffentlich zu bezweifelnde Religionsverfassung auch nur binnen der Lebensdauer eines Menschen sich zu einigen und dadurch einen Zeitraum in dem Fortgange der Menschheit zur Verbesserung gleichsam zu vernichten und fruchtlos, dadurch aber wohl gar der Nachkommenschaft nachteilig zu machen, ist schlechterdings unerlaubt. Ein Mensch kann zwar für 135 seine Person und auch alsdann nur auf einige Zeit in dem, was ihm zu wissen obliegt, die Aufklärung aufschieben; aber auf sie Verzicht zu tun, es sei für seine Person, mehr aber noch für die Nachkommenschaft, heißt die heiligen Rechte der Menschheit verletzen und mit Füßen treten. Was aber nicht einmal ein Volk über sich selbst [59] beschließen darf, das darf noch weniger ein Monarch über das Volk beschließen; denn sein gesetzgebendes Ansehen beruht eben darauf, daß er den gesamten Volkswillen in dem seinigen vereinigt. Wenn er nur darauf sieht, daß alle wahre oder vermeintliche Verbesserung mit der bürgerlichen Ordnung zusammen bestehe: so kann er seine Untertanen übrigens nur selbst machen lassen, was sie um ihres Seelenheils willen zu tun nötig finden; das geht ihn nichts an, wohl aber zu verhüten, daß nicht einer den andern gewalttätig hindere, an der Bestimmung und Beförderung desselben nach allem seinem Vermögen zu arbeiten. Es tut 145 selbst seiner Majestät Abbruch, wenn er sich hier einmischt, indem er die Schriften, wodurch seine Untertanen ihre Einsichten ins Reine zu bringen suchen, seiner Regierungsaufsicht würdigt, sowohl wenn er dieses aus eigener höchster Einsicht tut, wo er sich dem Vorwurfe aussetzt: Caesar non est supra Grammaticos, als auch und noch weit mehr, wenn er seine oberste Gewalt so weit erniedrigt, den geistlichen Despotismus einiger Tyrannen in seinem Staate gegen seine übrigen Untertanen zu 150 unterstützen.

Wenn denn nun gefragt wird: Leben wir jetzt in einem aufgeklärten Zeitalter? so ist die Antwort: Nein, aber wohl in einem Zeitalter der Aufklärung. Daß die Menschen, wie die Sachen jetzt stehen, im Ganzen genommen, schon imstande wären, oder darin auch nur gesetzt werden könnten, in Religionsdingen sich ihres eigenen Verstandes ohne Leitung eines Anderen sicher und gut zu bedienen, 155

160 daran fehlt noch sehr viel. Allein, daß jetzt ihnen doch das Feld geöffnet wird, sich dahin frei zu bearbeiten, und die Hindernisse der allgemeinen Aufklärung, oder des Ausganges aus ihrer selbst verschuldeten Unmündigkeit, allmählich weniger werden, davon haben wir doch deutliche Anzeigen. In diesem Betracht ist dieses Zeitalter das Zeitalter der Aufklärung, oder das Jahrhundert Friederichs.

165 Ein Fürst, der es seiner nicht unwürdig findet, zu sagen: daß er es für Pflicht halte, in Religionsdingen den [60] Menschen nichts vorzuschreiben, sondern ihnen darin volle Freiheit zu lassen, der also selbst den hochmütigen Namen der Toleranz von sich ablehnt, ist selbst aufgeklärt und verdient von der dankbaren Welt und Nachwelt als derjenige gepriesen zu werden, der zuerst das menschliche Geschlecht der Unmündigkeit wenigstens von Seiten der Regierung entslug und Jedem frei ließ, sich in allem, was Gewissensangelegenheit ist, seiner eigenen Vernunft zu bedienen. Unter ihm dürfen verehrungswürdige Geistliche unbeschadet ihrer Amtspflicht ihre vom angenommenen Symbol hier oder da abweichenden Urteile und Einsichten in der Qualität der Gelehrten frei und
170 öffentlich der Welt zur Prüfung darlegen; noch mehr aber jeder andere, der durch keine Amtspflicht eingeschränkt ist. Dieser Geist der Freiheit breitet sich außerhalb aus, selbst da, wo er mit äußeren Hindernissen einer sich selbst mißverstehenden Regierung zu ringen hat. Denn es leuchtet dieser doch ein Beispiel vor, daß bei Freiheit für die öffentliche Ruhe und Einigkeit des gemeinen Wesens nicht das Mindeste zu besorgen sei. Die Menschen arbeiten sich von selbst nach und nach aus der
175 Rohigkeit heraus, wenn man nur nicht absichtlich künstelt, um sie darin zu erhalten.

Ich habe den Hauptpunkt der Aufklärung, die des Ausganges der Menschen aus ihrer selbst verschuldeten Unmündigkeit, vorzüglich in Religionssachen gesetzt: weil in Ansehung der Künste und Wissenschaften unsere Beherrscher kein Interesse haben, den Vormund über ihre Untertanen zu spielen; überdem auch jene Unmündigkeit, so wie die schädlichste, also auch die entehrendste unter
180 allen ist. Aber die Denkungsart eines Staatsoberhauptes, der die erstere begünstigt, geht noch weiter und sieht ein: daß selbst in Ansehung seiner Gesetzgebung es ohne Gefahr sei, seinen Untertanen zu erlauben, von ihrer eigenen Vernunft öffentlichen Gebrauch zu machen und ihre Gedanken über eine bessere Abfassung derselben sogar mit einer freimütigen Kritik der schon gegebenen der Welt
185 öffentlich vorzulegen; davon wir ein glänzendes Beispiel haben, wodurch noch kein Monarch demjenigen vorging, welchen wir verehren.

[61] Aber auch nur derjenige, der, selbst aufgeklärt, sich nicht vor Schatten fürchtet, zugleich aber ein wohldiszipliniertes zahlreiches Heer zum Bürgen der öffentlichen Ruhe zur Hand hat, -kann das
190 sagen, was ein Freistaat nicht wagen darf: räsonniert, soviel ihr wollt, und worüber ihr wollt; nur gehorcht! So zeigt sich hier ein befremdlicher, nicht erwarteter Gang menschlicher Dinge; so wie auch sonst, wenn man ihn im Großen betrachtet, darin fast alles paradox ist. Ein größerer Grad bürgerlicher Freiheit scheint der Freiheit des Geistes des Volks vorteilhaft und setzt ihr doch unübersteigliche Schranken; ein Grad weniger von jener verschafft hingegen diesem Raum, sich nach
195 allem seinem Vermögen auszubreiten. Wenn denn die Natur unter dieser harten Hülle den Keim, für den sie am zärtlichsten sorgt, nämlich den Hang und Beruf zum freien Denken, ausgewickelt hat: so wirkt dieser allmählig zurück auf die Sinnesart des Volks (wodurch dieses der Freiheit zu handeln nach und nach fähiger wird) und endlich auch sogar auf die Grundsätze der Regierung, die es ihr selbst zuträglich findet, den Menschen, der nun mehr als Maschine ist, seiner Würde gemäß zu be-
200 handeln.

Königsberg in Preußen, den 30. September 1784;

1) I. Kant, Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?, Suhrkamp Werkausgabe 1977, Bd. XI, S. 53 - 61

Mir ist nach der vergangenen Sitzung vorgehalten worden, die Argumentation, – die bis dahin einigermaßen systematisch gewesen sei – habe sich dort am Aufsatz von Kant „Was ist Aufklärung?“ etwas verlaufen und es sei nicht zu sehen, in welchem Zusammenhang denn nun die Philosophie von Descartes mit dem Aufsatz von Kant steht. Ich werde nachher versuchen, diesen Zusammenhang darzustellen, obwohl ich dabei etwas Bedenken habe; denn er führt doch etwas weiter in eine theoretische Argumentation hinein und setzt eigentlich einige Kenntnisse der Kant'schen Philosophie voraus.

Ich werde es gleich versuchen, weil von daher sich nämlich bestimmen läßt: einmal die Stellung des 3. Satzes von Kants Schrift "Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht" und sich auch bestimmen läßt die Bedeutung von Kant und von Hegel für die Ideologiekritik von Marx. Zunächst sieht das in Kants Aufsatz relativ harmlos aus. Im 1. Absatz wird gefragt, was eigentlich dem entgegensteht, daß jemand von seiner Vernunft Gebrauch machen kann.

Das erste Argument ist Überlieferung und Arbeitsteilung stehen dem entgegen: „Es ist so bequem, unmündig zu sein. Habe ich ein Buch, das für mich Verstand hat, einen Seelsorger, der für mich Gewissen hat, einen Arzt, der für mich die Diät beurteilt usw.: So brauche ich mich ja nicht selbst zu bemühen. Ich habe nicht nötig zu denken, wenn ich nur bezahlen kann; andere werden das verdrießliche Geschäft schon für mich übernehmen.“ Daß Kant, der nun buchstäblich sein ganzes Leben aufs Denken verwendet hat, das Denken als verdrießliches Geschäft bezeichnet, ist etwas merkwürdig.

Die Arbeitsteilung macht es unmöglich, alle für mich relevanten Probleme selbst zu entscheiden. Das bewirkt die Auslieferung des Einzelnen an die, die über die nötige Kompetenz zur Entscheidung solcher, auch für mich relevanter Probleme, verfügen und die in der Entscheidung solcher Probleme über die Bedingungen meines eigenen Lebens mitentscheiden. Die Abhängigkeit von der Arbeitsteilung und von der Überlieferung hängt zusammen. Die Bedingungen der Existenz eines jeden sind nicht naturgegeben, sondern historisch produziert in einem selbst schon wieder arbeitsteiligen Prozeß.

Keiner überschaut die Bedingungen seiner Existenz ganz; keiner überschaut die historischen Voraussetzungen der Bedingungen seiner Existenz ganz. Die Überlegung, von welchen materiellen Bedingungen jemand abhängig ist und die Überlegung, welche Mittel zur Produktion dieser materiellen Bedingungen benutzt werden und was an Resultaten von welchen Wissenschaften in die Konstruktion dieser Mittel zur Produktion der materiellen Bedingungen eingegangen sind und welche Voraussetzungen diese Resultate der Wissenschaft - jetzt innerhalb des Wissenschaftsprozesses - haben, zeigt an, daß niemand die Bedingungen seiner Existenz ganz überschaut.

Das hat seinen Grund darin, daß die Gattung sich nicht als Ansammlung einzelner Menschen, sondern als arbeitsteiliges Ganzes von der Natur emanzipiert hat und die Einzelnen sind - so scheint es zunächst - von der Natur nur durch den historisch gewordenen Gattungsprozess emanzipiert. Das hat zum Resultat, daß dieselben Einzelnen diesem, ihnen vorgeordneten Gattungsprozess – bei der Emanzipation von der Natur – auch wieder ausgeliefert sind. Subjektiv hat das dann die Ohnmacht und Resignation vor der Objektivität zum Resultat, die zu einer zweiten Natur wird. Ich weiß nicht, ob das bis dahin wirklich durchsichtig ist. Darauf geht der Kant Text „Was ist Aufklärung?“ ein:

„Es ist also für jeden einzelnen Menschen schwer, sich aus der ihm beinahe zur Natur gewordenen Unmündigkeit herauszuarbeiten. Er hat sie sogar lieb gewonnen, und ist vor der Hand

55 wirklich unfähig, sich seines eigenen Verstandes zu bedienen, weil man ihn niemals den Versuch davon machen ließ. Satzungen und Formeln, diese mechanischen Werkzeuge eines vernünftigen Gebrauchs oder vielmehr Missbrauchs seiner Naturgaben, sind die Fußschellen einer immerwährenden Unmündigkeit."

60 Interpretation dazu: Die Bedingungen der gesellschaftlichen Emanzipation von der Natur sind dann zugleich die Bedingungen der Unmündigkeit. Die Mittel des freien Gebrauchs der Vernunft, – etwa Logik und Spekulation – sind Resultat eines historischen Prozesses und sie engen die Vernunft zugleich wieder ein. Was dabei herauskommt ist eine Bücherweisheit mit dem Resultat, daß Jemandem unzählige Theorien und Theorievarianten einfallen, wenn ihm ein Problem vorgelegt wird. Eine Alternative wäre, daß man sich auf die unmittelbare Erfahrung ohne weitere Theorie verlasse. Aber eine solche Erfahrung wäre blind, wäre ein Herumtappen in Ungefähr und sie implizierten zugleich eine Befangenheit in Vorurteilen, über
65 die sich diejenigen, die in ihnen befangen sind, keine Rechenschaft ablegen. Wer aus der Erfahrung einfach Urteile ableitet, kann begründet nichts über die Geltung dieser Urteile sagen. Soweit das nämlich die Erfahrung eines zufälligen einzelnen Subjektes ist, kann über die allgemeine Geltung dieser Urteile, die aus der Erfahrung abgeleitet sind, nichts gesagt werden.

70 Urteile ohne begründete Kriterien des Urteils sind nicht verbindlich oder solche Urteile erweisen sich als Vorurteile. Vorurteile, die dann bestimmt sein können durch alle möglichen Zusammenhänge. Wir hatten im Zusammenhang mit der Aufklärung einige diskutiert. Noch ein Zitat von Kant:

75 „Daher gibt es nur Wenige, denen es gelungen ist, durch eigene Bearbeitung ihres Geistes sich aus der Unmündigkeit heraus zu wickeln, und dennoch einen sicheren Gang zu tun."

Gefordert ist also die Selbstbefreiung von solchen unreflektierten Vorurteilen. Und zwar bei Kant durch die Reflexion auf die Bedingungen des eigenen Denkens. Die erste Variante wäre
80 die bloße Destruktion der Vorurteile. Das Resultat wäre eine belehrte Unwissenheit, die es einem nicht mehr ermöglicht, überhaupt noch irgend ein begründetes Urteil zu fällen. Die zweite Variante wäre die Kritik der Vorurteile, die sich dabei als abstraktes Moment der Wahrheit selbst erweisen. Hier wird die Sache theoretisch etwas anspruchsvoller: denn ein Vorurteil als Vorurteil zu erkennen und abzulehnen, so wie es die Aufklärer getan haben, ist
85 noch eine relativ durchsichtige Angelegenheit. Aber wieso ein Vorurteil selbst zu einem Moment von Wahrheit werden soll, ist so einfach nicht mehr darzustellen.

Das Problem, das dahinter steckt, ist, daß man entweder angewiesen ist auf die eigene Erfahrung und nachher nicht zu begründende Urteile aus dieser eigenen Erfahrung heraus oder daß
90 man sich auf Begründungen einlässt. Aber Begründungen lassen sich nicht stehend freihändig finden, sondern diese Begründungen erweisen sich dann wieder als abhängig von der Tradition, in der die Prinzipien solcher Begründungen selbst dann ausgearbeitet worden sind.

Ob irgend eine Argumentation zwingend ist oder nicht, läßt sich ja nicht einfach nach dem
95 Gefühl beurteilen. Dann ginge das mit Argumentationen die Ressentiments ansprechen genauso gut. Im Gegenteil: ob eine Argumentation zwingend ist oder nicht, läßt sich nur nach ihrer Logizität beurteilen: und ebenso die Frage, woher die Kriterien für die Logizität selber herkommen. Das Modell der Kritik der Vorurteile, bei denen die Vorurteile selbst als Momente der Wahrheit erwiesen werden, ist das eigentliche Modell der Ideologiekritik.

100

Ich möchte das an einem Gegenstand vorführen, den wir weitgehend abgehandelt haben:

Descartes hat zunächst den universellen Zweifel, die Reflexion auf die Bedingungen des Zweifels und als Resultat dieser Reflexion den Satz: „Cogito ergo sum“ (Ich denke, also bin ich). Diese Sicherheit des Existenzurteils – ich bin – ist aber erkaufte damit, daß dieses Existenzurteil das einzige Urteil ist, das Descartes zwingend begründen kann. Das läuft dann auf die leere Tautologie hinaus: ich = ich; ich bin ich – und mehr nicht.

Alles andere untersteht ja bei Descartes dem radikalen Zweifel. Und Descartes muß nun eigentlich aus diesem einzig sicheren Urteil alle anderen Urteile begründen - also auch alle sachhaltigen Urteile. Der Trick den er macht, ist der, daß er den "Lieben Gott" wieder einführt. Er sagt: Ich bin ein kontingentes, also zufälliges begrenztes Wesen. Ein kontingentes, zufälliges begrenztes Wesen hat nur zufällige begrenzte Erfahrungen. Aus diesen begrenzten zufälligen Erfahrungen kann nichts resultieren, was über die begrenzte zufällige Erfahrung hinausgeht. Oder: ein kontingentes Wesen kann aus sich nicht den Gedanken an etwas produzieren, was über es hinausgeht.

Und dann das Argument von Descartes: aber ich habe den Gedanken doch, den Gedanken an Gott, und der kann jetzt nicht den Grund in meiner kontingenten Erfahrung haben. Wenn er den Grund nicht darin hat, muß er also in einem Objektiven begründet sein, in dem, was über die Kontingenz der eigenen Erfahrung hinausgeht. Was aber über das einzelne Subjekt hinausgeht und objektiv sein soll, hat dann – so Descartes – notwendig die Prädikate der Vollkommenheit und der Güte. Und dann kommt der alte ontologische Gottesbeweis: zum vollständigen Satz der Prädikate gehört das Prädikat der Existenz, also muß Gott sein. Das Prädikat, daß Gott gut ist, braucht Descartes dafür, daß Gott die Menschen nicht täuscht. Wenn Gott die Menschen nicht täuscht, dann verbürgt Gott die Rationalität der Erfahrung der Menschen und entzieht damit dieser Erfahrung wieder den Zweifel, den Descartes vorher methodisch geübt hatte. Das Absolute, das gut ist, ist der Gott, der die Rationalität der Welt und die Rationalität der Erfahrungen der Menschen garantiert.

F: Frage nach dem Unterschied zwischen Kant und Descartes. Descartes verwendet die Vokabel Gott und Kant das Wort Natur. Ein Unterschied sei nicht erkennbar.

B: Der Unterschied ist auch nicht direkt in diesen Sätzen zu finden (Idee zu einer ...), sondern in dem nächsten Abschnitt meiner Argumentation, wo ich zeigen möchte, wie Kant dieses Argument von Descartes aufnimmt und anders herum verwendet. Wenn das, was bei Kant steht, so gemeint wäre, dann hätte er ja im Grunde den Gottesbeweis von Descartes akzeptiert. Ob ich Gott nun Natur nenne oder Gott ist eine Frage der Bezeichnung, wenn die Sache, die damit gemeint ist, dieselbe bleibt.

F: Ja, nur – in seinem Aufsatz „Was ist Aufklärung?“ spielt die „Natur“ ja auch eine Rolle. Z.B. in der Formulierung: „Aufklärung ist der Ausgang des Menschen aus seiner selbstverschuldeten Unmündigkeit“ und auch in der Begründung dieses Selbstverschuldens. Im Grunde setzt Kant doch immer die Instanz voraus, gegen die man eigentlich erst verstößt. Und hinterher ergibt sich dann – das einzige, was er da bringt, ist die Natur. Und daraus: Die Natur hat dem Menschen auch die Vernunft gegeben. Nur finde ich zumindest da wirklich keinen Unterschied zu Descartes; eben nur das Wort.

B: Ich könnte vorläufig diesen Unterschied zu Descartes an dieser Formulierung aus dem 3. Satz aus der „Idee“ bezeichnen: „Die Natur hat gewollt: daß der Mensch alles, was über die mechanische Anordnung seines tierischen Daseins geht, gänzlich aus sich selber herausbringe, und keiner anderen Glückseligkeit, oder Vollkommenheit, teilhaftig werde, als die er sich selbst, frei von Instinkt, durch eigene Vernunft, verschafft hat.“ (Idee zu einer ...)

In diesem Satz steckt insofern ein Widerspruch, als bei Kant „Natur“ das Ensemble aller mechanischen und tierischen Verhältnisse ist und ein Wille selbst nicht Resultat einer mechanischen oder tierischen Anordnung des Daseins sein kann.

Im ganzen Kant'schen System steht dann immer, daß der freie Wille (bei Kant dann auch unter dem Titel „intelligibler Charakter“ gefaßt) nicht, aber auch gar nicht, mit empirischen Naturverhältnissen zu tun habe, sondern gerade das sei, was diesen Naturverhältnissen entgegensteht.

Weiter kommt in dieser Formulierung dann die Paradoxie heraus, daß die Natur – als mechanische Anordnung des tierischen Daseins – gar keinen Willen haben kann, sondern nur die Menschen. Und dazu noch, daß die Natur doch dafür verantwortlich gemacht wird, daß in den Menschen sich etwas entwickelt was der Sache nach nicht Natur ist. Darin steckt die ganze Schwierigkeit in diesem Kant'schen Satz.

F: Damit ist jedoch noch nicht klargestellt der Unterschied zwischen Descartes und Kant, sondern nur der Widerspruch bei Kant selber. Die Frage des Kommilitonen ging aber noch weiter.

B: Ja, er hat gesagt, er sähe keinen Unterschied zwischen Descartes und Kant.

F: Ihre bisherige Argumentation leuchtet mir noch nicht ganz ein.

B: Nun, die kommt auch gleich.

F: Was Sie hier eben gemacht haben, finde ich nicht ganz zulässig, denn man kann den Satz „die Natur hat gewollt“ nicht gleichsetzen mit dem Begriff des freien Willens hier an anderer Stelle dieses Aufsatzes. Ich finde im Satz „die Natur hat gewollt“ steckt nur drin, die Bedingtheit, daß innerhalb der sinnlich erfahrbaren Natur Kausalitätsketten da sind, daß eines das andere bedingt. So etwa entwickelt doch Kant in der „Kritik der reinen Vernunft“ die Vorstellung von Natur, im Gegensatz zu Freiheit. Und ich glaube, daß Kant – wenn er hier im 3. Satz immer davon spricht daß die Natur etwas gewollt hat – dann nur meint, daß er innerhalb der Entwicklung der Menschheit einen gewissen Schnitt setzt, daß diese Situation, die er betrachtet, bedingt ist, bezüglich der Gegebenheiten vorher. Und es ist nicht der freie Wille, von dem er an anderer Stelle spricht.

B: Also, wollen kann wirklich nur – beim besten Willen – ein Subjekt. Eine Mechanik kann nichts wollen. Eine Mechanik kann funktionieren. Da muß man schon entweder sagen, das Resultat einer Mechanik soll das sein, was die Mechanik sprengt – ein schwieriger Gedanke – oder man muß den Text hier nehmen, wie er wörtlich steht. Es wird nämlich immer in der „Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht“ so getan, als verfolge die Natur einen Zweck. Dies steht im 4. Satz: „Das Mittel, dessen sich die Natur bedient, die Entwicklung aller ihrer Anlagen zu Stande zu bringen, ist der Antagonismus derselben in der Gesellschaft, so fern dieser doch am Ende die Ursache einer gesetzmäßigen Ordnung derselben wird.“ Ja, ein Mittel kann nur jemand benutzen, der einen Zweck verfolgt. Sonst hat auch das Wort keinen Sinn. Dann steht am Ende des 4. Satzes:

„Die natürlichen Triebfedern dazu, die Quellen der Ungeselligkeit und des durchgängigen Widerstandes, woraus so viele Übel entspringen, die aber doch auch wieder zur neuen Anspannung der Kräfte, mithin zu mehrerer Entwicklung der Naturanlagen antreiben, verraten

also wohl die Anordnung eines weisen Schöpfers; und nicht etwa die Hand eines böartigen Geistes, der in seine herrliche Anstalt gefuscht oder sie neidischer Weise verderbt habe."

Auch dort scheint es zunächst so, als werde der Natur eine Subjektivität unterstellt, die wollen kann, die Zwecke verfolgt, die sich bestimmter Mittel bedient, und damit wird die Natur selbst deifiziert [= zum Gott gemacht]. Und das steht im Widerspruch zur Kritik der reinen Vernunft.

Bulthaupt möchte den Unterschied der Argumentation von Descartes und der Argumentation von Kant darstellen, weil er nicht auch noch die "Kritik der reinen Vernunft" angeben kann: Bei Descartes war es so, daß das Absolute das Gute ist, den Menschen nicht täuscht, also Gott die Rationalität der Welt und die Rationalität der Erfahrung garantieren soll. Dieses Absolute war erschlossen daraus, daß die Menschen etwas denken, was über ihre Existenz hinausgeht – ihrer partikularen Existenz. Wenn sie das denken, müssen sie notwendig die Prädikate der Vollkommenheit und Güte dazu denken. Der Einwand dagegen wäre: daraus, daß etwas Objektives, über das kontingente Subjekt hinausgehendes, von diesen einzelnen Subjekten notwendig gedacht werden muß, läßt sich nicht auf die Prädikate dieses Objektiven schließen, insbesondere der Existenz und der Güte.

Kant fragt deshalb nach der Begründung für etwas über die Existenz der kontingenten Subjekte hinausgehenden, nämlich nach der Bedingung der Möglichkeit von etwas das nachweislich existiert und über die Bedingung der kontingenten Erfahrung der Subjekte hinausgeht. Er fragt in der Kritik der reinen Vernunft nach den Bedingungen der Möglichkeit von Wissenschaft – aus der Einleitung, 2. Auflage zur Ausgabe B von Kant:

„Von diesen Wissenschaften, da sie wirklich gegeben sind, läßt sich nun wohl geziemend fragen: wie sie möglich sind; denn daß sie möglich sein müssen, wird durch ihre Wirklichkeit bewiesen." ¹⁾ [K.d.r.V., B 20, Suhrkamp Ausgabe, S. 50]

Es wird nach den Bedingungen von existierenden Wissenschaften gefragt, Mathematik und Naturwissenschaft. Helvetius hatte die Mathematik noch einfach als Modell einer rationalen Gesetzgebung genommen. Kant macht jetzt nicht ohne weiteres die Mathematik, deren Sätze als geltend vorausgesetzt werden, zu dem Modell der rationalen Gesetzgebung, sondern geht wiederum einen Schritt zurück, und fragt nach der Bedingung der Möglichkeit von Wissenschaft. Die Geltung der Sätze der Wissenschaft kann nicht aus der Erfahrung der einzelnen Subjekte begründet werden. Noch mal: Die Geltung, wie immer die Subjekte zu diesen Sätzen kommen, kann nicht aus der Erfahrung der einzelnen Subjekte begründet werden. Sie kann, nach Kant aber auch nicht durch eine transzendente Instanz begründet werden, die der Erfahrung nicht zugänglich ist. Diese Instanz wäre Gott oder die Natur, die ebenfalls nicht erfahrbare ist. Eine Rationalität von Natur weist sich ja immer nur aus in der Rationalität meiner Erfahrung mit der Natur, aber was Natur ist, kann ich nicht sagen. Also die Geltung von Gesetzen kann nicht aus der Erfahrung einzelner Subjekte begründet werden, sie kann aber auch nicht durch eine transzendente Instanz begründet werden, die der Erfahrung nicht zugänglich ist. Aber das ist, so Kant, eine Erfahrung die jeder in sich selbst findet, daß er zur Anerkennung der Geltung der Sätze der Naturwissenschaft und der Mathematik gezwungen wird. Das ist eigentlich der Kern der ganzen Argumentation bei Descartes gewesen, bei Helvetius ebenfalls: Die Sätze der Mathematik gelten sicher. Und wenn ich so sicher argumentiere, wie ich in der Mathematik argumentieren kann, dann kommt auch eine Wahrheit heraus die verbindlich ist. Das macht das Problem bei Kant aus: einerseits sollen diese Sätze objektiv gelten, aber sie sollen nicht durch eine transzendente Instanz gesichert sein. Kant hilft sich dann mit der Bezeichnung dieses Problems, er nennt die Sicherung solcher Sätze transzendental.

255 Das ist der Unterschied zur Argumentation von Descartes.

F: Es bestand eine Unsicherheit über die weitere Entwicklung der Mathematik durch die Mengenlehre, weil durch die Mengenlehre die bisherige Mathematik schlecht erklärbar gewesen ist. Wenn Kant das bekannt war, dann würde die Aussage, die Sätze der Mathematik gelten sicher, in veränderter Sicht zu betrachten sein.

B: Nein, er bezieht sich einfach auf die Sätze der Geometrie und daß jeder einsehen muß, daß diese Sätze gelten. Die Mengenlehre dürfte 70, 80 Jahre später entstanden sein.

265 F: Für die Ausarbeitung ist das sicher richtig. Aber es waren Anfänge da, die auf die Entwicklung eingewirkt haben.

F: Auch diese Entwicklung hat nichts an den Sätzen der Geometrie geändert. Diese sind noch so sicher wie bei Euklid.

270 B: Dadurch hat sich das Problem verändert. Descartes mußte aus dem einzigen Satz, "Ich denke, also bin ich", aus der Existenzbehauptung eines einzelnen Subjekts, noch die Begründung für die Geltung aller anderen Sätze über Gegenstände außerhalb dieses Subjekts beziehen. Bei Kant ist es so, daß diese Identität, das Ich ist Ich, nicht mehr der Grund der Rationalität der Gegenstände der Erfahrung ist, sondern eine allerdings fundamentale Bedingung. Das ist der Unterschied von Descartes zu Kant innerhalb der theoretischen Philosophie. Zugestanden daß im 3. und 4. Satz es wieder so aussieht, als kehrte der Kant zur Erklärung der Geschichte auf so ein Natursubjekt zurück. Innerhalb der "Kritik der reinen Vernunft" kritisiert er aber genau jeden Gottesbeweis, damit auch den von Descartes. Er sagt, ich muß mit dem anfangen, was sicher ist. Sicher ist die Geltung der Sätze der Wissenschaft. Seiner Zeit die Sätze der Mathematik und die Sätze der theoretischen Mechanik. Er fragt dann nur noch nach der Bedingung der Möglichkeit, daß solche Sätze gelten. Und findet dann die Identität, diese Identität heißt bei Kant dann "transzendente Einheit der Apperzeption." Aber er findet diese Identität als Bedingung der Geltung und nicht mehr als Grund für den Inhalt der Sätze selber.

285 F: Nochmal zum Versuch eines Gottesbeweises von Descartes. Danach scheint es doch so, als sei Bedingung der Möglichkeit, daß er etwas Objektives denkt, eine göttliche Instanz. Nun hatte er aber vorher doch, auch unter der Annahme eines allmächtigen Betrüger – Gottes diese Objektivität gefunden. Wie geht das zusammen, daß einmal sozusagen Resultat auch unter dieser Bedingung, eine, wenn auch nur eine Objektivität ist, und nachher für Objektivität eine Bedingung gefunden wird.

295 B: Nein, es ist anders! In der zweiten Meditation begründet Descartes nur den Satz: „Ich denke, also bin ich." Das einzige sichere Urteil, ist das Urteil des Subjektes über seine eigene Existenz. Es gibt kein anderes Urteil das sicher ist. Jedes andere untersteht zunächst dem radikalen Zweifel. Wenn Descartes nicht bei diesem einzigen Urteil, Ich bin Ich, stehen bleiben will, muß er wieder irgendeine Garantie einführen für die Wahrheit der Urteile, die nicht auf dieses Existenzurteil beschränkt sind. Er macht das mit dem Argument: Ich bin ein kontingentes Wesen, ein kontingentes Wesen kann aus sich keine objektive Idee produzieren, denn es ist ja zufällig, und etwas Zufälliges kann aus sich nicht etwas Objektives, also Notwendiges produzieren, also muß dieser Idee eines Objektiven und Notwendigen etwas außerhalb meiner eigenen Realität korrespondieren. Und leitet dann ab, daß diese Realität, die der Idee des Absoluten korrespondiert, zugleich verbürge die Existenz des Absoluten und die Güte des Absoluten. Über die Güte Gottes, der die Menschen nicht täuscht, führt er dann nachträglich die Verlässlichkeit der eigenen Erfahrungen ein.

Kant, nun wirklich auch später schon unter den Bedingungen der entwickelteren Mathematik und Naturwissenschaften, sagt, da gibt es schon etwas Festes, woran man sich halten kann, das objektiv gilt, die Sätze der Mechanik und der Mathematik, und ich brauche nur noch nach den Bedingungen solcher Geltung zu fragen. Descartes hat ja noch die Geltung solcher Sätze zu begründen versucht. Kant fragt nur nach der Bedingung der Geltung solcher Sätze, unter der Voraussetzung, daß die Wissenschaft objektiv ist.

F: Zu weiteren Folgerungen braucht Descartes mehr als seine Identität, eine Tautologie. Er hat – auch als kontingentes Wesen vorher, deshalb kommt er ja überhaupt zum Zweifel - ohne die Notwendigkeit einer transzendenten Instanz eine Objektivität gewonnen.

B: Ja, aus der sich aber nichts begründen läßt.

F: Es war vorhin der Satz: Wenn ich ein kontingentes Wesen bin, dann kann diese Objektivität nicht aus mir kommen.

B: Nein, dann kann diese Objektivität, die über meine Existenz als kontingentes Wesen hinausgeht, nicht aus mir kommen. Das Existenzurteil ja nicht, das bezieht sich auf das „Ich denke also bin ich“, wenn ich nicht mehr denke, bin ich nicht mehr, Objektivität, die über diese Erfahrung hinausgeht. Der eigenen Existenz ist das Wesen dann gewiß, aber mehr kann es nicht sagen. Wenn er jetzt allgemein geltende Sätze über seine Erfahrung formulieren will, dann braucht er dafür eine außer ihm existierende Instanz, die die Geltung sichert.

F: Diese existiert also nur so lange als er denkt?

B: Darüber gibt es keine Aussage. Nur das Denken ist die logisch zwingende Begründung für die Existenz. Ob es daneben noch andere Möglichkeiten der Existenz gibt, ist dem Descartes an der Stelle auch ziemlich gleichgültig.

F: Bedeutet das, daß er nur als Denkender existiert?

B: Nein! Nur aus dem Denken läßt sich Existenz begründen. Man muß zwischen der Begründung eines Existenzurteils unterscheiden und einer Existenzaussage. Descartes war ein vernünftiger Mann, der wäre nicht auf die Idee gekommen zu sagen, der Hund existiert nicht, weil er nicht denkt. Nur der Hund kann selbst keine logische Begründung für seine Existenz liefern. Da entfernt sich das theoretische Denken sehr weit, und zwar notwendig, von der empirischen Realität. Weil genau diese empirische Realität dem Zweifel untersteht. Er sagt, ich saß einmal am Kamin und schrieb, und dann war da kein Kamin, kein Blatt und keine Feder, sondern er lag wahrscheinlich im Bett.

F: Jetzt ist der Grund für seine Existenz das Denken.

B: Nein. Da muß man wirklich unterscheiden zwischen dem logischen Verhältnis, da folgt die Existenz überhaupt aus dem Denken, und einem ontologischen Verhältnis, da ist die Existenz natürlich die Voraussetzung, und es kann durchaus etwas existieren, was nicht denkt. Descartes hätte nicht daran gezweifelt, daß es Hunde gibt. Es ist nicht so, daß er sagt, das Sein folgt aus dem Denken. Dann wäre er ein absoluter Idealist, sondern er sagt nur, jetzt rein logisch, der Existenzsatz „Ich bin“ folgt aus dem Satz „Ich denke.“ Daß ich denke weiß ich, also weiß ich auch mit absoluter Sicherheit, daß ich bin. Aber das schließt nicht ein, daß ich nicht wäre, wenn ich nicht dächte. Hinterher holt er ja über den Gottesbeweis, wo Gott Rationalität und Objektivität der Erfahrung garantieren soll, diesen ganzen Bereich der Gegenstände der

Erfahrung wieder in die Theorie hinein und sagt, es ist alles sicher, also auch die Existenz der nichtdenkenden Wesen, soweit sie von mir dann erfahren wird, weil Gott mich nicht betrügt. Sonst braucht er den Trick nicht, über den Gottesbeweis die Rationalität und Objektivität der Gegenstände der Erfahrung nachträglich wieder zu sichern.

Formal ist der Descartes implizit schon das, was der Kant explizit ist. Descartes fragt nach der Bedingung der Möglichkeit von etwas Existierendem. Das Existierende ist das Denken und die Bedingung der Möglichkeit ist die Existenz des Subjektes, das denkt. Descartes sagt, ich kann die Bedingung nicht aus dem Material ableiten was sie bedingt, ich kann nur schließen, daß sie erfüllt sein muß.

F: Die Bedingung für die Notwendigkeit, daß diese Bedingung erfüllt ist, die kommt dann allerdings nur daher, daß man sich eine Tätigkeit nicht denken kann, ohne tätige Instanz. Das wäre dann plausibel, um die Notwendigkeit dieser Instanz zu begründen.

F: Damit ist aber doch dieses "Ich denke" bereits eine ontologische Einarbeitung.

B: Das ist die Selbstgewissheit. Was immer ich denke, das ist das Leere, von jedem Inhalt gereinigte „Ich denke.“ Nicht, daß ich etwas Bestimmtes denke oder anschau, ist dann der Ausweis für die Existenz des Subjektes, oder für meine Existenz, sondern, daß ich überhaupt denke. Der Unterschied ist der, daß Descartes aus dem „Ich denke“ die Objektivität der Welt begründet, während Kant sagt, das „Ich denke, das alle meine Vorstellungen muß begleiten können“ ist die Bedingung der Rationalität.

Bei Kant ist die Rationalität nicht naturgegeben, sondern hergestellt. Die Wissenschaft ist keine Offenbarung, sondern Resultat der Anstrengung der Menschen sich in der Natur und in der Gesellschaft zu orientieren. Diese Sätze lassen sich eindeutig mit Zitaten aus der Kritik der reinen Vernunft belegen, daß die Wissenschaft da angefangen hat objektiv zu werden, wo sie praktisch tätig wurde, „als Galilei seine Kugeln die schiefe Fläche mit einer von ihm selbst gewählten Schwere herabrollen [...] ließ, [...] so ging allen Naturforschern ein Licht auf. Sie begriffen, daß die Vernunft nur das einsieht, was sie selbst nach ihrem Entwurfe hervorbringt, daß sie mit Prinzipien ihrer Urteile nach beständigen Gesetzen vorangehen und die Natur nötigen müsse, auf ihre Fragen zu antworten, nicht aber sich von ihr allein gleichsam am Leitbande gängeln lassen müsse; denn sonst hängen zufällige, nach keinem vorher entworfenen Plane gemachte Beobachtungen gar nicht in einem notwendigen Gesetze zusammen, welches doch die Vernunft sucht und bedarf.“ [Vorrede zur Ausgabe B, B XIII / Suhrkamp Ausgabe, S. 23] Dort erst wurden systematisch Fragen an die Natur gestellt, aus denen etwas herauskam: Geltende Aussagen.

Wenn die Subjekte den rational geordneten erkannten Gegenständen der Wissenschaft gegenüber stehen, dann nicht einer von Gott gegebenen rationalen Ordnung, sondern einer von den Subjekten selbst hergestellten. Diese rationale Ordnung ist ihr Werk, in dem sie sich selbst anschauen, wenn sie dieses Werk anschauen. Oder die rational geordneten Gegenstände der Erfahrung sind die Entäußerung, also sind gesetzt, hergestellt durch die allgemeine Subjektivität, nicht die von besonderen einzelnen Subjekten. Das ist der Begriff von Subjektivität, der seit Kant festgehalten wird von Hegel, Fichte und Marx. Er hat nicht unmittelbar zu tun mit den einzelnen Subjekten, denn deren Erfahrung und deren Gegenstände sind zufällig, wie diese einzelnen Subjekte selbst (...).

Sondern, soweit die Gegenstände solche der Wissenschaft sind, sind sie Gegenstände für jedermann gleichermaßen, sind sie Gegenstände einer allgemeinen Subjektivität.

Sind sie für jedermann gleichermaßen Gegenstände, sind sie Gegenstände einer allgemeinen Subjektivität. (Ich meine, daß hier Kant notwendigerweise in Schwierigkeiten kommt). Denn:
410 einmal ist dieses „Ich denke“ nicht mehr der Grund der Rationalität der Gegenstände, sondern nur noch Bedingung; andererseits ist die Wissenschaft keine Offenbarung, sondern sie ist Resultat der kollektiven Anstrengung der Menschen oder Resultat der Anstrengung der menschlichen Gattung.

415 Dazu steht am Ende des 3. Satzes: „eine Tiergattung soll Vernunft haben, und als Klasse vernünftiger Wesen, die insgesamt sterben, deren Gattung aber unsterblich ist, dennoch zu einer Vollständigkeit der Entwicklung ihrer Anlagen gelangen.“

Darin steht implizit, daß die Vernunft eine Gattungsqualität ist und nur indem sie eine Gattungsqualität ist und sich selbst entwickelt im Lauf der Geschichte, ist diese Vernunft einzelnen Subjekten vermittelt. Anders:

Wenn die Rationalität nicht naturgegeben ist, sondern hergestellt; wenn die Wissenschaft Resultat der menschlichen Tätigkeit ist, keine Offenbarung, dann stehen die Subjekte, wenn sie
425 den rational geordneten und erkannten Gegenständen der Wissenschaft gegenüberstehen, nicht einer von Gott gegebenen rationalen Ordnung, sondern einer von diesen Subjekten selbst hergestellten Ordnung gegenüber. Dann ist diese rationale Ordnung ihr Werk.

Das ist eine Konsequenz, gegen die sich Kant mit aller Verzweiflung in seinen späten Jahren zur Wehr gesetzt hat. Diese Konsequenz hat Fichte daraus gezogen; aber das ist an dieser
430 Stelle nicht das Wesentliche.

Unter dieser Bedingung wird dann die Geschichte zur Anstrengung die Erfahrungswelt der Menschen rational zu ordnen. Oder die gesamte Tradition erscheint dann nicht mehr als eine
435 Geschichte von Irrtümern, sondern erscheint dann als Stufenfolge der Entäußerung der Subjektivität der menschlichen Gattung. Und das wäre ein konsequenter Übergang von der Theorie Kants zu der von Hegel.

Dann erscheint nämlich diese rationale Ordnung als von Menschen – aber nicht von einzelnen
440 Menschen, sondern von der menschlichen Gattung – produzierte. Oder diese rationale Ordnung ist die entäußerte Vernunft der menschlichen Gattung.

Diese Idealisierung hat Kant nicht ganz mitmachen wollen; und – um sich gegen diese Idealisierung zu wenden, – ist der von vorhin diskutierte 3. Satz formuliert. (Der Kant hat gemeint,
445 da steckt ein naturales Moment drin). Dies ist nicht Selbstentäußerung der Gattungsvernunft, die sich da frei in den Bereich der Gegenständlichkeit entlässt, sondern dahinter steckt ein Naturzwang. Auch ein Zwang der Menschen, die Bedingungen ihrer Existenz zu erkämpfen oder sie durch Arbeit zu schaffen.

Nur ist die Formulierung des Einwands gegen den Idealismus dem Kant dann zur Vergöttlichung der Natur geraten, die mit einemmal einen eigenen Willen haben soll. Wenn also die Vorurteile nicht einfach destruiert werden sollen, sondern als Stufen in einem Erkenntnisprozess erscheinen, - wo auf jeder Stufe die Vorurteile der vorherigen Stufe als Momente der Wahrheit aufgehoben sind - dann hat man eigentlich die Darstellung der ganzen Philosophiegeschichte, als die der Selbstentwicklung des menschlichen Geistes dargestellt.
455

1. Stufe: Abstrakte Gegenüberstellung von Subjekt und Objekt.

2. Stufe: Theoretische Aneignung der Objektivität durch die Subjektivität; die dadurch selbst etwas Objektives wird, etwas ihr entäußertes als Gott betreibt.

Folgendes: Wenn die Subjekte, kraft ihrer Vernunft, die Welt begreifen wollen, müssen sie voraussetzen, daß diese Welt rational geordnet ist. Ist dies so, dann muß diese rationale Ordnung einen Grund in Etwas haben, was dieser Subjektivität der menschlichen Gattung verwandt ist. Damalige These war: Die rationale Ordnung der Welt hat ihren Grund in einem vernünftigen Gott, d.h. die Forderung, die theoretische Aneignung der Objektivität, führt dazu, daß die Subjektivität sich selbst als objektives Prinzip – als Gott, als Schöpfer der Welt – begreift und sich damit auch Grund wird.

3. Stufe: Die praktische Aneignung der Objektivität durch die Wissenschaft.

4. Stufe: Die Reflexion auf die praktische Aneignung der Objektivität durch die Wissenschaft. Und durch diese Reflexion erkennt sich die Subjektivität der menschlichen Gattung selbst als Subjekt der Wissenschaft und erkennt die Wissenschaft als Resultat ihrer eigenen Tätigkeit.

Und dann kommt es zu solchen – schon Hegel'schen Formulierungen – wie sie sich auch in den Pariser Manuskripten [= Ökonomisch - philosophische Manuskripte aus dem Jahre 1844, MEW, Bd. 40, S. 465 - 590] finden: Daß die Subjekte sich in ihren Werken selbst anschauen und sich in ihrem Werk selbst als Subjekte erkennen.

In dem letzten, als Extrapolation aus Kant, gegen die sich Kant selbst heftig gewehrt hat, wird dann implizit die rational geordnete Welt zum Resultat der Produktion durch die Subjektivität der menschlichen Gattung.

Wenn Marx dann in den Thesen über Feuerbach [MEW, Bd. 3, S. 17 - 80] formuliert hat, daß der Idealismus genau den Vorzug vor jedem Materialismus habe, das Wesen der Welt als Produktion gefaßt zu haben, dann mag dies als Explikation dessen was vorgetragen wurde gelten. Kant ist in diesem 3. Satz („Idee zu einer ...“) unentschieden: Einerseits sollen die Menschen alles aus sich selbst herausbringen und keiner anderen Glückseligkeit oder Vollkommenheit teilhaftig werden, als die sie sich selbst – frei von Instinkt – durch eigene Vernunft geschaffen haben. Das heißt, daß die eigentliche Welt der Menschen von den Menschen selbst produziert wäre. Laut Hegel: Die eigene Welt des Geistes ist die vom Geist selbst geschaffene Welt.

Andererseits versucht Kant immer wieder auf Mechanismen zurückzugreifen, die diese Produktion begründen sollen. Sieht er diesen Mechanismus als "den Willen der Natur", dann fällt Kant eigentlich in die 2. Stufe zurück: auf die der bloß theoretischen Aneignung der Welt und der Projektion der menschlichen Vernunft als objektives Weltprinzip. (Dies ist dann, wenn die Natur einen eigenen Willen zugesprochen bekommt.)

Dann geschähe aber nur etwas mit den Menschen, aber sie sollen ja gerade nicht Objekte, sondern Subjekte dieser Tätigkeit sein. Nach dem Schluß des 3. Satzes: Subjekte dieser Tätigkeit nicht als Einzelne, sondern als historisch sich entwickelnde Gattung.
Noch weitere Sätze aus dem 3. Satz:

„Die Natur tut nämlich nichts überflüssig," - müßte ein Subjekt sein, um was tun zu können – vgl. Einwand von vorhin – „und ist im Gebrauche der Mittel zu ihren Zwecken nicht verschwenderisch. Da sie dem Menschen Vernunft und darauf sich gründende Freiheit des Willens gab: so war das schon eine klare Anzeige ihrer Absicht in Ansehung seiner Ausstattung."

Wie kann man gegen diese ersten Sätze, – die alle orientiert sind am Modell eines zweckhaften sinnvollen Handelns – noch die Behauptung von vorhin halten, daß Natur als Inbegriff mechanischer Verhältnisse und Kausalketten zu interpretieren sei. Denn jeder Satz ist nach dem Modell der Darstellung sinnvoller menschlicher Tätigkeit organisiert.

F: Macht Kant keine Unterscheidung zwischen dem Willen des Menschen und dem der Gesellschaft, was auch im Naturbegriff zu finden ist?

B: Ja, aber bei Kant gibt es andererseits nur insofern einen Willen, als er frei ist, frei von Naturzwängen, frei von empirischer Determination von Kausalverhältnissen.

F: Aber Natur ist ein Kausalverhältnis von Natur aus.

B: Ja, hier hat er einen Widerspruch in seinem Naturbegriff: So wie er ihn in der "Kritik der reinen Vernunft" verwendet hat und auch in der "Kritik der praktischen Vernunft" und auch hier.

Weiter heißt es im 3. Satz:

„Er sollte nämlich nun nicht durch Instinkt geleitet, oder durch anerschaffene Kenntnis versorgt und unterrichtet sein;“ – anerschaffene Kenntnis wäre auch Offenbarung – „er sollte vielmehr alles aus sich selbst herausbringen.“

Wenn anschließend steht: „selbst seine Einsicht und Klugheit, [...] sollten gänzlich sein eigen Werk sein.“, dann ist das implizit eine idealistische Figur: Die sich selbst begründende Vernunft. Denn die Vernunft soll einerseits Resultat – sein eigen Werk sein – andererseits aber auch ihre Voraussetzung.

Vorher steht: „und keiner anderen Glückseligkeit, oder Vollkommenheit, teilhaftig werde, als die er sich selbst, frei von Instinkt, durch eigene Vernunft, verschafft hat.“

F: Warum benutzt Kant dann aber Formulieren wie „sollte“? Wenn er zweifelt, müßte er doch wieder einen objektiven Begriff von Vernunft annehmen. Auch in der Einleitung schreibt er: „Es ist hier keine Auskunft für den Philosophen, als daß, da er bei Menschen und ihrem Spiele im Großen gar keine vernünftige eigene Absicht voraussetzen kann, er versuche, ob er nicht eine Naturabsicht in diesem widersinnigen Gange menschlicher Dinge entdecken könne“. Außerdem sieht es so aus, als herrsche der Zufall über den Menschen.

B: Aber im 3. Satz steht, daß nun alles – selbst die materiellen Bedingungen seiner Existenz – sich seiner Vernunft verdanken sollen und seiner von dieser Vernunft geleisteten Arbeit.

Kant will an dieser Stelle beides haben; er will einerseits nicht in diesen – wirklich absoluten – Idealismus übergehen – wie ich heute skizziert habe, daß alles nur noch von der menschlichen Vernunft bestimmt wird –, sondern Kant besteht darauf, die Menschen sind kontingente Naturwesen. Er will andererseits in der Geschichte ein Gesetz der Entwicklung bestimmen, das den Fortschritt der menschlichen Gattung bezeichnet. Beides zusammen geht nicht!

Deshalb setzt sich Kant auch im 1. Satz in der Einleitung (Idee zu ...) von der „Kritik der praktischen Vernunft“ ab, wenn er sagt: „Was man sich auch in metaphysischer Absicht für einen Begriff von der Freiheit des Willens machen mag: so sind doch die Erscheinungen desselben, die menschlichen Handlungen, eben so wohl als jede andere Naturbegebenheit, nach allgemeinen Naturgesetzen bestimmt.“ Wenn sie nach allgemeinen, d.h. unwandelbaren Na-

turgesetzen bestimmt sind, dann ist es die bloß mechanische Anordnung des Daseins, dann ist das die ewige Wiederholung des Gleichen unter demselben Gesetz.

Kant versucht nun herauszubringen, daß diese Menschen einerseits von dieser äußeren Natur – ihrer empirischen Existenz – abhängig sind, als auch das Moment von Freiheit – das sich darin bestimmt, daß sie selbst ihre Nahrungsmittel, ihre Bedeckung und die Mittel ihrer äußeren Verteidigung selbst noch einmal produzieren.

F: Hat die Aufklärung es denn nun mit materiellen Dingen zu tun oder mit der Religion?

B: Dies ist nun ein Widerspruch, der am Ende des 3. Satzes genauer bezeichnet ist. Dadurch, daß Kant im Text „Was ist Aufklärung?“ sagt: Entweder sind alle menschlichen Verhältnisse vernünftig geordnet – dann stimmt das begründete Urteil der einzelnen Subjekte überein mit ihrer Tätigkeit, also mit den Notwendigkeiten ihrer Tätigkeit, dann kann es keine Diskrepanz zwischen öffentlichem Gebrauch der Vernunft und dem privatem Gebrauch der Vernunft geben — oder aber: Die Verhältnisse sind nicht vernünftig geordnet, dann tritt diese Diskrepanz zwischen öffentlichem und privatem Gebrauch der Vernunft auf, und die „Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht“ soll ja die Entwicklung kennzeichnen, durch die diese Diskrepanz zwischen öffentlichem und privatem Gebrauch der Vernunft aufgehoben wird.

An anderer Stelle heißt es:

„Daß die Menschen zwar von einer Ehrsucht getrieben werden, aber diese Ehrsucht dann aufgeklärt werden müsse und sich dann schon auf allgemeine menschliche Ziele richten werde“. [im 4. Satz; sowie im Text "Aufklärung", S. 4)

Im 6. Satz steht dann:

„Das höchste Oberhaupt soll aber gerecht für sich selbst, und doch ein Mensch sein. Diese Aufgabe ist daher die schwerste unter allen; ja ihre vollkommene Auflösung ist unmöglich: aus so krummem Holze, als woraus der Mensch gemacht ist, kann nichts ganz Gerades gezimmert werden.“

Und am Ende des 9. Satzes heißt es dem Sinn nach: 'daß die Staatsoberhäupter und ihre Diener zwar nach wie vor von einer Ehrbegierde getrieben werden, daß diese Ehrbegierde sich aber richten soll auf ihr Ansehen in künftigen Zeiten und daß sie deswegen von unzulässigen Bereicherungen hier und jetzt absehen werden und ihre Handlungen danach einrichten, daß ihr Ansehen unbeschadet in künftigen Zeiten tradiert werde'.

Die ganze Schwierigkeit liegt darin – und daran kann man die Schwierigkeit einer materialistischen Theorie ermessen: Will sie Theorie sein, dann muß sie eine solche Entwicklung in der Geschichte selbst bezeichnen, ein Fortschreiten der Aufklärung. Das kann sie aber nur bezeichnen, wenn sie sich auf eine transzendente Instanz dieser Geschichte – die für diese Geschichte verantwortlich ist – beruft.

Genau dies versucht Kant zu umgehen und versucht einen Mechanismus anzugeben, nach dem – sozusagen naturwüchsig – sowohl die Beförderung der materiellen Bedingungen des menschlichen Lebens als auch der Aufklärung bewirkt werden sollen. Und das, was dort als Bedingung angegeben wird, ist der Antagonismus [in der Geschichte; vgl. auch den 4. Satz]

und dieser soll dann der Grund dafür sein, daß sowohl die Aufklärung als auch die Entwicklung der Produktivkräfte voranschreitet.

Ich möchte noch einmal gern die Entwicklung von Descartes zu Kant und dann zu Hegel zur Diskussion stellen, weil daran die zentrale Position von Hegel und der marxistischen Ideologiekritik festzumachen ist.

Denn, wenn man einmal so weit ist, daß man sagt: die Subjektivität der Wissenschaft wird selbst als Subjekt erkannt und diese als Resultat ihrer Tätigkeit, dann braucht man nur noch mit der Marx'schen Formulierung daran zu gehen, daß diese Tätigkeit der Subjektivität vermittelt ist durch die gegenständliche Arbeit realer Subjekte. Wenn man dann auf die Bedingungen der gegenständlichen Arbeit realer Subjekte reflektiert, löst sich einmal das, was bei Kant im Aufsatz „Was ist Aufklärung?“ ein ungelöster Widerspruch ist – nämlich der Widerspruch zwischen öffentlichem und privatem Gebrauch der Vernunft – auf. Deswegen, weil dann die Verfügung über die materiellen Bedingungen der gegenständlichen Tätigkeit den Grund dafür angeben, daß es diese Differenz zwischen dem Vernunftgebrauch bei Kant gibt. Wenn aber diese Differenz bei Kant substanziell ist, dann hat das eine Konsequenz für das Problem der Ideologiekritik.

Kant formuliert dort am Beispiel der Kirche:

„Denn, was er zu Folge seines Amts, als Geschäftsträger der Kirche, lehrt, das stellt er als etwas vor, in Ansehung dessen er nicht freie Gewalt hat, nach eigenem Gutdünken zu lehren, sondern das er nach Vorschrift und im Namen eines andern vorzutragen angestellt ist.“

Darin steckt schon, daß die subjektive Vernunft, also das, was Kant den privaten Gebrauch der Vernunft nennt, nicht notwendigerweise mit den objektiven Bedingungen der Existenz übereinstimmen muß.

Wenn das aber nicht übereinstimmt, würden, zumindest nach materialistischer Version, die objektiven Bedingungen der Träger dieser Vernunft immer über den Anspruch siegen, den Kant hier noch stellt - den öffentlichen Gebrauch der Vernunft. Anders formuliert: Dann wäre erst unter den Bedingungen einer vernünftigen Gesellschaft so etwas wie eine den Gegenständen adäquate Theorie möglich.

Wenn Kant jetzt darauf besteht, die Aufklärung sei „der Ausgang des Menschen aus seiner selbstverschuldeten Unmündigkeit“, dann ist das idealistische Moment – welches darin steckt – zugleich die Bedingung für eine rationale Theorie der gegenwärtigen Gesellschaft, die selbst sich nicht auf die Bedingungen der Träger reduzieren läßt. Der Träger, also der Subjekte, die diese Theorie formulieren oder auch, die diese Theorie verstehen.

Wenn man dieses Kant'sche Moment – dessen Problematik er selbst in diesem Aufsatz dargestellt hat – nicht akzeptiert oder als idealistisch verwirft, dann ist eine vernünftige Theorie erst im Zustand des Weltfriedens – bei Kant – oder im Zustand einer vernünftigen Gesellschaft möglich und vorher gibt es keine Möglichkeit der rationalen Begründung einer solchen Theorie.

Kant sagt dann einfach: Der muß aus seinem Amt ausscheiden und Privatlehrer werden. Marx hat es dann härter formuliert: dann haben sie die Freiheit zu verhungern, denn die Proletarier sind absolut frei, aber die einzige Freiheit, die sie haben, ist die zu verhungern. Damit fällt auseinander: Der öffentliche Gebrauch der Vernunft – der in seiner idealistischen Version die

theoretisch angeeignete Welt als immer schon vernünftig verklärt und deswegen in Übereinstimmung mit den Verhältnissen in dieser Welt steht und damit aber auch sämtliche Verhältnisse als rational, als vernünftig, und damit als notwendig erklärt – und einer subjektiven Vernunft, die ohnmächtig gegenüber diesen Verhältnissen bleibt und allenfalls noch resignieren kann.

D.h.: Wenn die Gattung sich nur als Ganze von der Natur emanzipiert und die Einzelnen nur durch dieses Ganze von der Natur emanzipiert sind – durch den historisch gewordenen Gattungsprozess – werden sie auch in ihrer individuellen Existenz davon abhängig. Und das Resultat ist dann entweder die Verklärung des Gattungsprozesses, der ja als „an-sich“ vernünftiger dargestellt wird, oder die Resignation vor der Objektivität dieses Gattungsprozesses.

1) Anmerkung:

[Fußnote: „Von der reinen Naturwissenschaft könnte mancher dieses letztere noch bezweifeln. Allein man darf nur die verschiedenen Sätze, die im Anfange der eigentlichen (empirischen) Physik vorkommen, nachsehen, als den von der Beharrlichkeit derselben Quantität Materie, von der Trägheit, der Gleichheit der Wirkung und Gegenwirkung u.s.w., so wird man bald überzeugt werden, daß sie eine physica pura (oder rationale) ausmachen, die es wohl verdient, als eigene Wissenschaft, in ihrem engen oder weiten, aber doch ganzen Umfange, abgesondert aufgestellt zu werden.“]

Zwei Anlagen zum Teil 7.1:

— Anlage 6.2: Kant, Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung? (1784), Suhrkamp Werkausgabe Band XI, Frankfurt a. M., 1977, S. 53 - 61

— Anlage 7.2: Kant, Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht (1784), Suhrkamp Werkausgabe Band XI, Frankfurt a. M., 1977, S. 33 - 51

I. Kant – Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht ¹⁾

Anlage 7.2 zum Teil 7.1 vom 27.05.1975

- 5 [S. 33] Was man sich auch in metaphysischer Absicht für einen Begriff von der Freiheit des Willens machen mag: so sind doch die Erscheinungen desselben, die menschlichen Handlungen, eben so wohl als jede andere Naturbegebenheit, nach allgemeinen Naturgesetzen bestimmt. Die Geschichte, welche sich mit der Erzählung dieser Erscheinungen beschäftigt, so tief auch deren Ursachen verborgen sein mögen, läßt dennoch von sich hoffen: daß, wenn sie
- 10 das Spiel der Freiheit des menschlichen Willens im Großen betrachtet, sie einen regelmäßigen Gang derselben entdecken könne; und daß auf die Art, was an einzelnen Subjekten verwickelt und regellos in die Augen fällt, an der ganzen Gattung doch als eine stetig fortgehende, obgleich langsame Entwicklung der ursprünglichen Anlagen derselben werde erkannt werden können. So scheinen die Ehen, die daher kommenden Geburten und das Sterben, da der freie
- 15 Wille des Menschen auf sie so großen Einfluß hat, keiner Regel unterworfen zu sein, nach welcher man die Zahl derselben zum voraus durch Rechnung bestimmen könne; und doch beweisen die jährlichen Tafeln derselben in großen Ländern, daß sie eben so wohl nach beständigen Naturgesetzen geschehen, als die so unbeständigen Witterungen, deren Eräugnis man einzeln nicht vorher bestimmen kann, die aber [34] im Ganzen nicht ermangeln den
- 20 Wachstum der Pflanzen, den Lauf der Ströme und andere Naturanstalten in einem gleichförmigen, ununterbrochenen Gange zu erhalten. Einzelne Menschen und selbst ganze Völker denken wenig daran, daß, indem sie, ein jedes nach seinem Sinne, und einer oft wider den anderen, ihre eigene Absicht verfolgen, sie unbemerkt an der Naturabsicht, die ihnen selbst unbekannt ist, als an einem Leitfaden fortgehen und an derselben Beförderung arbeiten, an
- 25 welcher, selbst wenn sie ihnen bekannt würde, ihnen doch wenig gelegen sein würde.

- Da die Menschen in ihren Bestrebungen nicht bloß instinktmäßig wie Tiere und doch auch nicht wie vernünftige Weltbürger nach einem verabredeten Plane im Ganzen verfahren: so scheint auch keine planmäßige Geschichte (wie etwa von den Bienen oder den Bibern) von
- 30 ihnen möglich zu sein. Man kann sich eines gewissen Unwillens nicht erwehren, wenn man ihr Tun und Lassen auf der großen Weltbühne aufgestellt sieht und bei hin und wieder anscheinender Weisheit im Einzelnen doch endlich alles im Großen aus Torheit, kindischer Eitelkeit, oft auch aus kindischer Bosheit und Zerstörungssucht zusammengewebt findet: wobei man am Ende nicht weiß, was man sich von unserer auf ihre Vorzüge so eingebildeten Gat-
- 35 tung für einen Begriff machen soll. Es ist hier keine Auskunft für den Philosophen, als daß, da er bei Menschen und ihrem Spiele im großen gar keine vernünftige eigene Absicht voraussetzen kann, er versuche, ob er nicht eine Naturabsicht in diesem widersinnigen Gange menschlicher Dinge entdecken könne; aus welcher von Geschöpfen, die ohne eigenen Plan verfahren, dennoch eine Geschichte nach einem bestimmten Plane der Natur möglich sei. – Wir wollen
- 40 sehen, ob es uns gelingen werde, einen Leitfaden zu einer solchen Geschichte zu finden, und wollen es dann der Natur überlassen, den Mann hervorzubringen, der im Stande ist, sie danach abzufassen. So brachte sie einen Kepler hervor, der die exzentrischen Bahnen der Planeten auf eine unerwartete Weise bestimmten Gesetzen unterwarf, und einen Newton, der diese
- 45 Gesetze aus einer allgemeinen Naturursache erklärte.

- 45 [S. 35] Erster Satz.

- Alle Naturanlagen eines Geschöpfes sind bestimmt, sich einmal vollständig und zweckmäßig auszuwickeln. Bei allen Tieren bestätigt dieses die äußere sowohl, als innere oder zergliedernde Beobachtung. Ein Organ, das nicht gebraucht werden soll, eine Anordnung, die ihren
- 50 Zweck nicht erreicht, ist ein Widerspruch in der teleologischen Naturlehre. Denn wenn wir

von jenem Grundsatz abgehen, so haben wir nicht mehr eine gesetzmäßige, sondern eine zwecklos spielende Natur; und das trostlose Ungefähr tritt an die Stelle des Leitfadens der Vernunft.

55

Zweiter Satz.

60

Am Menschen (als dem einzigen vernünftigen Geschöpf auf Erden) sollten sich diejenigen Naturanlagen, die auf den Gebrauch seiner Vernunft abgezielt sind, nur in der Gattung, nicht aber im Individuum vollständig entwickeln. Die Vernunft in einem Geschöpfe ist ein Vermögen, die Regeln und Absichten des Gebrauchs aller seiner Kräfte weit über den Naturinstinkt zu erweitern, und kennt keine Grenzen ihrer Entwürfe. Sie wirkt aber selbst nicht instinktmäßig, sondern bedarf Versuche, Übung und Unterricht, um von einer Stufe der Einsicht zur andern allmählig fortzuschreiten. Daher würde ein jeder Mensch unmäßig lange leben müssen, um zu lernen, wie er von allen seinen Naturanlagen einen vollständigen Gebrauch machen solle; oder wenn die Natur seine Lebensfrist nur kurz angesetzt hat (wie es wirklich geschehen ist), so bedarf sie einer vielleicht unabsehbaren Reihe von Zeugungen, deren eine der andern ihre Aufklärung überliefert, um endlich ihre Keime in unserer Gattung zu derjenigen Stufe der Entwicklung zu treiben, welche ihrer Absicht vollständig angemessen ist. Und dieser Zeitpunkt muß wenigstens in der Idee des Menschen das Ziel seiner Bestrebungen sein, weil sonst die Naturanlagen größtenteils als vergeblich und zwecklos angesehen werden [36] müßten; welches alle praktischen Prinzipien aufheben, und dadurch die Natur, deren Weisheit in Beurteilung aller übrigen Anstalten sonst zum Grundsatz dienen muß, am Menschen allein eines kindischen Spiels verdächtig machen würde.

65

70

75

Dritter Satz.

80

Die Natur hat gewollt: daß der Mensch alles, was über die mechanische Anordnung seines tierischen Daseins geht, gänzlich aus sich selbst herausbringe, und keiner anderen Glückseligkeit oder Vollkommenheit, teilhaftig werde, als die er sich selbst, frei von Instinct, durch eigene Vernunft, verschafft hat. Die Natur tut nämlich nichts überflüssig, und ist im Gebrauche der Mittel zu ihren Zwecken nicht verschwenderisch. Da sie dem Menschen Vernunft und darauf sich gründende Freiheit des Willens gab: so war das schon eine klare Anzeige ihrer Absicht in Ansehung seiner Ausstattung. Er sollte nämlich nun nicht durch Instinkt geleitet, oder durch anerschaffene Kenntniß versorgt und unterrichtet sein; er sollte vielmehr alles aus sich selbst herausbringen. Die Erfindung seiner Nahrungsmittel, seiner Bedeckung, seiner äußeren Sicherheit und Verteidigung (wozu sie ihm weder die Hörner des Stiers, noch die Klauen des Löwen, noch das Gebiß des Hundes, sondern bloß Hände gab), alle Ergötzlichkeit, die das Leben angenehm machen kann, selbst seine Einsicht und Klugheit, und sogar die Gutartigkeit seines Willens, sollten gänzlich sein eigen Werk sein. Sie scheint sich hier in ihrer größten Sparsamkeit selbst gefallen zu haben und ihre tierische Ausstattung so knapp, so genau auf das höchste Bedürfnis einer anfänglichen Existenz abgemessen zu haben, als wollte sie: der Mensch sollte, wenn er sich aus der größten Rohigkeit dereinst zur größten Geschicklichkeit, innerer Vollkommenheit der Denkungsart, und (so viel es auf Erden möglich ist) dadurch zur Glückseligkeit empor gearbeitet haben würde, hiervon das Verdienst ganz allein haben, und es sich selbst nur verdanken dürfen; gleich als habe sie es mehr auf [37] seine vernünftige Selbstschätzung, als auf ein Wohlbefinden angelegt. Denn in diesem Gange der menschlichen Angelegenheit ist ein ganzes Heer von Mühseligkeiten, die den Menschen erwarten. Es scheint aber der Natur darum gar nicht zu tun gewesen zu sein, daß er wohl lebe; sondern daß er sich so weit hervorarbeite, um sich durch sein Verhalten des Lebens und des Wohlbefindens würdig zu machen. Befremdend bleibt es immer hiebei: daß die ältern Generationen nur scheinen um der späteren willen ihr mühseliges Geschäft zu treiben, um nämlich

85

90

100

diesen eine Stufe zu bereiten, von der diese das Bauwerk, welches die Natur zur Absicht hat, höher bringen könnten; und daß doch nur die spätesten das Glück haben sollen, in dem Gebäude zu wohnen, woran eine lange Reihe ihrer Vorfahren (zwar freilich ohne ihre Absicht) gearbeitet hatten, ohne doch selbst an dem Glück, das sie vorbereiteten, Anteil nehmen zu können. Allein so räthselhaft dieses auch ist, so notwendig ist es doch zugleich, wenn man einmal annimmt: eine Tiergattung soll Vernunft haben, und als Klasse vernünftiger Wesen, die insgesamt sterben, deren Gattung aber unsterblich ist, dennoch zu einer Vollständigkeit der Entwicklung ihrer Anlagen gelangen.

Vierter Satz.

Das Mittel, dessen sich die Natur bedient, die Entwicklung aller ihrer Anlagen zu Stande zu bringen, ist der Antagonismus derselben in der Gesellschaft, so fern dieser doch am Ende die Ursache einer gesetzmäßigen Ordnung derselben wird. Ich verstehe hier unter dem Antagonismus die ungesellige Geselligkeit des Menschen; d.i. den Hang derselben, in Gesellschaft zu treten, der doch mit einem durchgängigen Widerstande, welcher diese Gesellschaft beständig zu trennen droht, verbunden ist. Hierzu liegt die Anlage offenbar in der menschlichen Natur. Der Mensch hat eine Neigung, sich zu vergesellschaften: weil er in einem solchen [38] Zustande sich mehr als Mensch, d.i. die Entwicklung seiner Naturanlagen, fühlt. Er hat aber auch einen großen Hang, sich zu vereinzeln (isolieren); weil er in sich zugleich die ungesellige Eigenschaft antrifft, alles bloß nach seinem Sinne richten zu wollen, und daher allerwärts Widerstand erwartet, so wie er von sich selbst weiß, daß er seiner Seits zum Widerstande gegen andere geneigt ist. Dieser Widerstand ist es nun, welcher alle Kräfte des Menschen erweckt, ihn dahin bringt, seinen Hang zur Faulheit zu überwinden, und, getrieben durch Ehrsucht, Herrschsucht oder Habsucht, sich einen Rang unter seinen Mitgenossen zu verschaffen, die er nicht wohl leiden, von denen er aber auch nicht lassen kann. Da geschehen nun die ersten wahren Schritte aus der Rohigkeit zur Kultur, die eigentlich in dem gesellschaftlichen Wert des Menschen besteht; da werden alle Talente nach und nach entwickelt, der Geschmack gebildet, und selbst durch fortgesetzte Aufklärung der Anfang zur Gründung einer Denkungsart gemacht, welche die grobe Naturanlage zur sittlichen Unterscheidung mit der Zeit in bestimmte praktische Prinzipien, und so eine pathologisch-abgedrungene Zusammenstimmung zu einer Gesellschaft endlich in ein moralisches Ganze verwandeln kann. Ohne jene an sich zwar eben nicht liebenswürdige Eigenschaften der Ungeselligkeit, woraus der Widerstand entspringt, den jeder bei seinen selbstsüchtigen Anmaßungen notwendig antreffen muß, würden in einem arkadischen Schäferleben bei vollkommener Eintracht, Genügsamkeit und Wechselliebe alle Talente auf ewig in ihren Keimen verborgen bleiben: die Menschen, gutartig wie die Schafe, die sie weiden, würden ihrem Dasein kaum einen größeren Wert verschaffen, als dieses ihr Hausvieh hat; sie würden das Leere der Schöpfung in Ansehung ihres Zwecks, als vernünftige Natur, nicht ausfüllen. Dank sei also der Natur für die Unvertragsamkeit, für die mißgünstig wetteifernde Eitelkeit, für die nicht zu befriedigende Begierde zum Haben oder auch zum Herrschen! Ohne sie würden alle vortreffliche Naturanlagen in der Menschheit ewig unentwickelt schlummern. Der Mensch will Eintracht; aber die Natur [39] weiß besser, was für seine Gattung gut ist: sie will Zwietracht. Er will gemächlich und vergnügt leben; die Natur will aber, er soll aus der Lässigkeit und untätigen Genügsamkeit hinaus sich in Arbeit und Mühseligkeiten stürzen, um dagegen auch Mittel auszufinden, sich klüglich wiederum aus den letztern heraus zu ziehen. Die natürlichen Triebfedern dazu, die Quellen der Ungeselligkeit und des durchgängigen Widerstandes, woraus so viele Übel entspringen, die aber doch auch wieder zur neuen Anspannung der Kräfte, mithin zu mehrerer Entwicklung der Naturanlagen antreiben, verraten also wohl die Anordnung eines weisen Schöpfers; und nicht etwa die Hand eines bössartigen Geistes, der in seine herrliche Anstalt gepfuscht oder sie neidischer Weise verderbt habe.

Fünfter Satz.

155

160

165

170

175

180

Das größte Problem für die Menschengattung, zu dessen Auflösung die Natur ihn zwingt, ist die Erreichung einer allgemein das Recht verwaltenden bürgerlichen Gesellschaft. Da nur in der Gesellschaft und zwar derjenigen, die die größte Freiheit, mithin einen durchgängigen Antagonismus ihrer Glieder und doch die genaueste Bestimmung und Sicherung der Grenzen dieser Freiheit hat, damit sie mit der Freiheit anderer bestehen könne, - da nur in ihr die höchste Absicht der Natur, nämlich die Entwicklung aller ihrer Anlagen, in der Menschheit erreicht werden kann, die Natur auch will, daß sie diesen, so wie alle Zwecke ihrer Bestimmung, sich selbst verschaffen solle: so muß eine Gesellschaft, in welcher Freiheit unter äußeren Gesetzen im größtmöglichen Grade mit unwiderstehlicher Gewalt verbunden angetroffen wird, d.i. eine vollkommen gerechte bürgerliche Verfassung, die höchste Aufgabe der Natur für die Menschengattung sein; weil die Natur, nur vermitteltst der Auflösung und Vollziehung derselben, ihre übrigen Absichten mit unserer Gattung erreichen kann. In diesen Zustand des Zwanges zu treten, zwingt den sonst für ungebundene Freiheit so sehr eingenommenen [40] Menschen die Not; und zwar die größte unter allen, nämlich die, welche sich Menschen unter einander selbst zufügen, deren Neigungen es machen, daß sie in wilder Freiheit nicht lange neben einander bestehen können. Allein in einem solchen Gehege, als bürgerliche Vereinigung ist, tun eben dieselben Neigungen hernach die beste Wirkung: so wie Bäume in einem Walde, eben dadurch, daß ein jeder dem andern Luft und Sonne zu benehmen sucht, einander nötigen, beides über sich zu suchen, und dadurch einen schönen geraden Wuchs bekommen; statt daß die, welche in Freiheit und von einander abgesondert ihre Äste nach Wohlgefallen treiben, krüppelig, schief, und krumm wachsen. Alle Kultur und Kunst, welche die Menschheit zieret, die schönste gesellschaftliche Ordnung, sind Früchte der Ungeselligkeit, die durch sich selbst genötigt wird, sich zu disziplinieren, und so, durch abgedrungene Kunst, die Keime der Natur vollständig zu entwickeln.

Sechster Satz.

185

190

195

200

Dieses Problem ist zugleich das schwerste, und das, welches von der Menschengattung am spätesten aufgelöst wird. Die Schwierigkeit, welche auch die bloße Idee dieser Aufgabe schon vor Augen legt, ist diese: der Mensch ist ein Tier, das, wenn es unter andern seiner Gattung lebt, einen Herrn nötig hat. Denn er mißbraucht gewiß seine Freiheit in Ansehung anderer Seinesgleichen; und ob er gleich als vernünftiges Geschöpf ein Gesetz wünscht, welches der Freiheit aller Schranken setze: so verleitet ihn doch seine selbstsüchtige tierische Neigung, wo er darf, sich selbst auszunehmen. Er bedarf also einen Herrn, der ihm den eigenen Willen breche, und ihn nötige, einem allgemein-gültigen Willen, dabei jeder frei sein kann, zu gehorchen. Wo nimmt er aber diesen Herrn her? Nirgend anders als aus der Menschengattung. Aber dieser ist eben so wohl ein Tier, das einen Herrn nötig hat. Er mag es also anfangen, wie er will: so ist nicht abzusehen, wie er sich ein Oberhaupt der öffentlichen Gerechtigkeit verschaffen könne, das selbst gerecht sei; er mag dieses nun in einer einzelnen Person, oder in [S. 41] einer Gesellschaft vieler dazu auserlesenen Personen suchen. Denn jeder derselben wird immer seine Freiheit mißbrauchen, wenn er keinen über sich hat, der nach den Gesetzen über ihn Gewalt ausübt. Das höchste Oberhaupt soll aber gerecht für sich selbst, und doch ein Mensch sein. Diese Aufgabe ist daher die schwerste unter allen; ja ihre vollkommene Auflösung ist unmöglich; aus so krummem Holze, als woraus der Mensch gemacht ist, kann nichts ganz Gerades gezimmert werden. Nur die Annäherung zu dieser Idee ist uns von der Natur auferlegt 2.). Daß sie auch diejenige sei, welche am spätesten ins Werk gerichtet wird, folgt überdem auch daraus: daß hiezu richtige Begriffe von der Natur einer möglichen Verfassung, große durch viel Weltläufe geübte Erfahrungheit, und, über alles, ein zur Annehmung derselben vorbereiteter guter Wille erfordert wird; drei solche Stücke aber sich sehr schwer, und, wenn

205 es geschieht, nur sehr spät, nach viel vergeblichen Versuchen, einmal zusammen finden können.

Siebenter Satz.

210 Das Problem der Errichtung einer vollkommenen bürgerlichen Verfassung ist von dem Problem eines gesetzmäßigen äußeren Staatenverhältnisses abhängig, und kann ohne das letztere nicht aufgelöst werden. Was hilft's, an einer gesetzmäßigen bürgerlichen Verfassung unter einzelnen Menschen, d.i. an der Anordnung eines gemeinen Wesens, zu arbeiten? Dieselbe Ungeelligkeit, welche die Menschen hiezu nötigte, ist wieder die Ursache, daß ein jedes Gemeinwesen in äußerem Verhältnisse, d.i. als ein Staat in Beziehung auf Staaten, in ungebundener Freiheit steht, und folglich einer [42] von dem andern eben die Übel erwarten muß, die die einzelnen Menschen drückten und sie zwangen, in einen gesetzmäßigen bürgerlichen Zustand zu treten. Die Natur hat also die Unvertragsamkeit der Menschen, selbst der großen Gesellschaften und Staatskörper dieser Art Geschöpfe, wieder zu einem Mittel gebraucht, um in dem unvermeidlichen Antagonismus derselben einen Zustand der Ruhe und Sicherheit auszufinden; d.i. sie treibt, durch die Kriege, durch die überspannte und niemals nachlassende Zurüstung zu denselben, durch die Not, die dadurch endlich ein jeder Staat, selbst mitten im Frieden, innerlich fühlen muß, zu anfänglich unvollkommenen Versuchen, endlich aber, nach vielen Verwüstungen, Umkippungen, und selbst durchgängiger innerer Erschöpfung ihrer Kräfte, zu dem, was ihnen die Vernunft auch ohne so viel traurige Erfahrung hätte sagen können, nämlich: aus dem gesetzlosen Zustande der Wilden hinaus zu gehen, und in einen Völkerbund zu treten; wo jeder, auch der kleinste, Staat seine Sicherheit und Rechte, nicht von eigener Macht, oder eigener rechtlichen Beurteilung, sondern allein von diesem großen Völkerbunde (Foedus Amphictyonum), von einer vereinigten Macht, und von der Entscheidung nach Gesetzen des vereinigten Willens, erwarten könnte. So schwärmerisch diese Idee auch zu sein scheint und als eine solche an einem Abbé von St. Pierre oder Rousseau verlacht worden (vielleicht, weil sie solche in der Ausführung zu nahe glaubten): so ist es doch der unvermeidliche Ausgang der Not, worein sich Menschen einander versetzen, die die Staaten zu eben der Entschließung (so schwer es ihnen auch eingeht) zwingen muß, wozu der wilde Mensch eben so ungern gezwungen ward, nämlich: seine brutale Freiheit aufzugeben, und in einer gesetzmäßigen Verfassung Ruhe und Sicherheit zu suchen. - Alle Kriege sind demnach so viel Versuche (zwar nicht in der Absicht der Menschen, aber doch in der Absicht der Natur), neue Verhältnisse der Staaten zu Stande zu bringen, und durch Zerstörung, wenigstens Zerstückelung aller, neue Körper zu bilden, die sich aber wieder, entweder [43] in sich selbst oder neben einander, nicht erhalten können, und daher neue ähnliche Revolutionen erleiden müssen; bis endlich einmal, teils durch die bestmögliche Anordnung der bürgerlichen Verfassung innerlich, teils durch eine gemeinschaftliche Verabredung und Gesetzgebung äußerlich, ein Zustand errichtet wird, der, einem bürgerlichen gemeinen Wesen ähnlich, so wie ein Automat sich selbst erhalten kann.

245 Ob man es nun von einem epikurischen Zusammenlauf wirkender Ursachen erwarten solle, daß die Staaten, so wie die kleinen Stäubchen der Materie durch ihren ungefähren Zusammenstoß allerlei Bildungen versuchen, die durch neuen Anstoß wieder zerstört werden, bis endlich einmal von ungefähr eine solche Bildung gelingt, die sich in ihrer Form erhalten kann (ein Glückszufall, der sich wohl schwerlich jemals zutragen wird!); oder ob man vielmehr annehmen solle, die Natur verfolge hier einen regelmäßigen Gang, unsere Gattung von der unteren Stufe der Tierheit an allmählig bis zur höchsten Stufe der Menschheit und zwar durch eigene, obzwar dem Menschen abgedrungene Kunst zu führen, und entwickle in dieser scheinbarlich wilden Anordnung ganz regelmäßig jene ursprünglichen Anlagen; oder ob man lieber will, daß aus allen diesen Wirkungen und Gegenwirkungen der Menschen im Großen

überall nichts, wenigstens nichts Kluges herauskomme, daß es bleiben werde, wie es von jeher gewesen ist, und man daher nicht voraus sagen könne, ob nicht die Zwietracht, die unserer Gattung so natürlich ist, am Ende für uns eine Hölle von Übeln in einem noch so gesitteten Zustande vorbereitete, indem sie vielleicht diesen Zustand selbst und alle bisherigen Fortschritte in der Kultur durch barbarische Verwüstung wieder vernichten werde (ein Schicksal, wofür man unter der Regierung der blinden Ungefährs nicht stehen kann, mit welcher gesetzlose Freiheit in der Tat einerlei ist, wenn man ihr nicht einen insgeheim an Weisheit geknüpften Leitfaden der Natur unterlegt!), das läuft ungefähr auf die Frage hinaus: ob es wohl vernünftig sei, Zweckmäßigkeit der Naturanstalt in Teilen und doch Zwecklosigkeit im [S. 44] Ganzen anzunehmen? Was also der zwecklose Zustand der Wilden tat, daß er nämlich alle Naturanlagen in unserer Gattung zurück hielt, aber endlich durch die Übel, worin er diese versetzte, sie nötigte, aus diesen Zustände hinaus und in eine bürgerliche Verfassung zu treten, in welcher alle jene Keime entwickelt werden können, das tut auch die barbarische Freiheit der schon gestifteten Staaten, nämlich: daß durch die Verwendung aller Kräfte der gemeinen Wesen auf Rüstungen gegen einander, durch die Verwüstungen, die der Krieg anrichtet, noch mehr aber durch die Notwendigkeit, sich beständig in Bereitschaft dazu zu erhalten, zwar die völlige Entwicklung der Naturanlagen in ihrem Fortgange gehemmt wird, dagegen aber auch die Übel, die daraus entspringen, unsere Gattung nötigen, zu dem an sich heilsamen Widerstande vieler Staaten neben einander, der aus ihrer Freiheit entspringt, ein Gesetz des Gleichgewichts auszufinden, und eine vereinigte Gewalt, die demselben Nachdruck gibt, mithin einen weltbürgerlichen Zustand der öffentlichen Staatssicherheit einzuführen; der nicht ohne alle Gefahr sei, damit die Kräfte der Menschheit nicht einschlafen, aber doch auch nicht ohne ein Prinzip der Gleichheit ihrer wechselseitigen Wirkung und Gegenwirkung, damit sie einander nicht zerstören. Ehe dieser letzte Schritt (nämlich die Staatenverbindung) geschehen, also fast nur auf der Hälfte ihrer Ausbildung, erduldet die menschliche Natur die härtesten Übel unter dem betrüglischen Anschein äußerer Wohlfahrt; und Rousseau hatte so Unrecht nicht, wenn er den Zustand der Wilden vorzog, so bald man nämlich diese letzte Stufe, die unsere Gattung noch zu ersteigen hat, wegläßt. Wir sind im hohen Grade durch Kunst und Wissenschaft kultiviert. Wir sind zivilisiert bis zum Überlästigen zu allerlei gesellschaftlicher Artigkeit und Anständigkeit. Aber, uns schon für moralisiert zu halten, daran fehlt noch sehr viel. Denn die Idee der Moralität gehört noch zur Kultur; der Gebrauch dieser Idee aber, welcher nur auf das Sittenähnliche in der Ehrliche und der äußeren Anständigkeit hinausläuft, macht bloß die Zivilisierung aus. So lange aber [S. 45] Staaten alle ihre Kräfte auf ihre eiteln und gewaltsamen Erweiterungsabsichten verwenden, und so die langsame Bemühung der inneren Bildung der Denkungsart ihrer Bürger unaufhörlich hemmen, ihnen selbst auch alle Unterstützung in dieser Absicht entziehen, ist nichts von dieser Art zu erwarten; weil dazu eine lange innere Bearbeitung jedes gemeinen Wesens zur Bildung seiner Bürger erfordert wird. Alles Gute aber, das nicht auf moralisch-gute Gesinnung gepropft ist, ist nichts als lauter Schein und schimmerndes Elend. In diesem Zustande wird wohl das menschliche Geschlecht verbleiben, bis es sich, auf die Art, wie ich gesagt habe, aus dem chaotischen Zustande seiner Staatsverhältnisse herausgearbeitet haben wird.

Achter Satz.

Man kann die Geschichte der Menschengattung im großen als die Vollziehung eines verborgenen Plans der Natur ansehen, um eine innerlich- und, zu diesem Zwecke, auch äußerlich-vollkommene Staatsverfassung zu Stande zu bringen, als den einzigen Zustand, in welchem sie alle ihre Anlagen in der Menschheit völlig entwickeln kann. Der Satz ist eine Folgerung aus dem vorigen. Man sieht: die Philosophie könne auch ihren Chiasmus haben; aber einen solchen, zu dessen Herbeiführung ihre Idee, obgleich nur sehr von weitem, selbst beförderlich werden kann, der also nichts weniger als schwärmerisch ist. Es kommt nur darauf an, ob die

Erfahrung etwas von einem solchen Gange der Naturabsicht entdecke. Ich sage: etwas wenig-
ges; denn dieser Kreislauf scheint so lange Zeit zu erfordern, bis er sich schließt, daß man aus
dem kleinen Teil, den die Menschheit in dieser Absicht zurückgelegt hat, nur eben so unsicher
310 die Gestalt ihrer Bahn und das Verhältnis der Teile zum Ganzen bestimmen kann, als aus al-
len bisherigen Himmelsbeobachtungen den Lauf, den unsere Sonne samt dem ganzen Heere
ihrer Trabanten im großen Fixsternsystem nimmt; obgleich doch, aus dem allgemeinen Grun-
de [S. 46] der systematischen Verfassung des Weltbaues, und aus dem wenigen, was man
beobachtet hat, zuverlässig genug, um auf die Wirklichkeit eines solchen Kreislaufs zu
315 schließen. Indessen bringt es die menschliche Natur so mit sich: selbst in Ansehung der aller-
entferntesten Epoche, die unsere Gattung treffen soll, nicht gleichgültig zu sein, wenn sie nur
mit Sicherheit erwartet werden kann. Vornehmlich kann es in unserem Falle um desto weni-
ger geschehen, da es scheint, wir könnten durch unsere eigene vernünftige Veranstaltung die-
sen für unsere Nachkommen so erfreulichen Zeitpunkt schneller herbeiführen. Um deswillen
320 werden uns selbst die schwachen Spuren der Annäherung desselben sehr wichtig. Jetzt sind
die Staaten schon in einem so künstlichen Verhältnisse gegen einander, daß keiner in der in-
neren Kultur nachlassen kann, ohne gegen die andern an Macht und Einfluß zu verlieren; also
ist, wo nicht der Fortschritt, dennoch die Erhaltung dieses Zwecks der Natur, selbst durch die
ehrsüchtigen Absichten derselben ziemlich gesichert. Ferner: bürgerliche Freiheit kann jetzt
325 auch nicht sehr wohl angetastet werden, ohne den Nachteil davon in allen Gewerben, vor-
nehmlich dem Handel, dadurch aber auch die Abnahme der Kräfte des Staats im äußeren Ver-
hältnisse zu fühlen. Diese Freiheit geht aber allmählich weiter. Wenn man den Bürger hindert,
seine Wohlfahrt auf alle ihm selbst beliebige Art, die nur mit der Freiheit anderer zusammen
bestehen kann, zu suchen: so hemmt man die Lebhaftigkeit des durchgängigen Betriebs und
330 hiemit wiederum die Kräfte des Ganzen. Daher wird die persönliche Einschränkung in seinem
Tun und Lassen immer mehr aufgehoben, die allgemeine Freiheit der Religion nachgegeben;
und so entspringt allmählich mit unterlaufendem Wahne und Grillen Aufklärung, als ein gro-
ßes Gut, welches das menschliche Geschlecht sogar von der selbstsüchtigen Vergrößerungs-
absicht seiner Beherrscher ziehen muß, wenn sie nur ihren eigenen Vorteil verstehen. Diese
335 Aufklärung aber, und mit ihr auch ein gewisser Herzensanteil, den der aufgeklärte Mensch am
Guten, das er vollkommen begreift, zu nehmen nicht vermeiden kann, muß nach und nach bis
zu [S. 47] den Thronen hinauf gehen, und selbst auf ihre Regierungsgrundsätze Einfluß ha-
ben. Obgleich z.B. unsere Weltregierer zu öffentlichen Erziehungsanstalten, und überhaupt zu
allem, was das Weltbeste betrifft, für jetzt kein Geld übrig haben, weil alles auf den künftigen
340 Krieg schon zum Voraus verrechnet ist: so werden sie doch ihren eigenen Vorteil darin fin-
den, die obzwar schwachen und langsamen eigenen Bemühungen ihres Volkes in diesem Stü-
cke wenigstens nicht zu hindern. Endlich: wird selbst der Krieg allmählich nicht allein ein so
künstliches, im Ausgange von beiden Seiten so unsicheres, sondern auch durch die Nachwe-
hen, die der Staat in einer immer anwachsenden Schuldenlast (einer neuen Erfindung) fühlt,
345 deren Tilgung unabsehlich wird, ein so bedenkliches Unternehmen, dabei der Einfluß, den
jede Staatserschütterung in unserem durch seine Gewerbe so sehr verketteten Weltteil auf alle
anderen Staaten tut, so merklich: daß sich diese, durch ihre eigene Gefahr gedrun-
gen, ob-
gleich ohne gesetzliches Ansehen, zu Schiedsrichtern anbieten und so alles von weitem zu
einem künftigen großen Staatskörper anschicken, wovon die Vorwelt kein Beispiel aufzuzei-
350 gen hat. Obgleich dieser Staatskörper für jetzt nur noch sehr im rohen Entwurfe dasteht, so
fängt sich dennoch gleichsam schon ein Gefühl in allen Gliedern, deren jedem an der Erhal-
tung des Ganzen gelegen ist, an zu regen; und dieses gibt Hoffnung, daß, nach manchen Re-
volutionen der Umbildung, endlich das, was die Natur zur höchsten Absicht hat, ein allgemei-
ner weltbürgerlicher Zustand, als der Schoß, worin alle ursprünglichen Anlagen der Men-
355 schengattung entwickelt werden, dereinst einmal zu Stande kommen werde.

Neunter Satz.

360 Ein philosophischer Versuch, die allgemeine Weltgeschichte nach einen Plane der Natur, der
auf die vollkommene bürgerliche Vereinigung in der Menschengattung abziele, zu bearbeiten,
muß als möglich, und selbst für diese Naturabsicht beförderlich angesehen werden. Es ist
zwar ein befremd- [S. 48] licher und dem Anscheine nach ungereimter Anschlag, nach einer
Idee, wie der Weltlauf gehen müßte, wenn er gewissen vernünftigen Zwecken angemessen
365 sein sollte, eine Geschichte abfassen zu wollen; es scheint, in einer solchen Absicht könnte
nur ein Roman zu Stande kommen. Wenn man indessen annehmen darf: daß die Natur selbst
im Spiele der menschlichen Freiheit nicht ohne Plan und Endabsicht verfare, so könnte diese
Idee doch wohl brauchbar werden; und ob wir gleich zu kurzfristig sind, den geheimen Me-
chanismus ihrer Veranstaltung zu durchschauen, so dürfte diese Idee uns doch zum Leitfaden
370 dienen, ein sonst planloses Aggregat menschlicher Handlungen wenigstens im Großen als ein
System darzustellen. Denn wenn man von der griechischen Geschichte - als derjenigen, wo-
durch uns jede andere ältere oder gleichzeitige aufbehalten worden, wenigstens beglaubigt
werden muß 3.) - anhebt; wenn man derselben Einfluß auf die Bildung und Mißbildung des
Staatskörpers des römischen Volks, das den griechischen Staat verschlang, und des letzteren
375 Einfluß auf die Barbaren, die jenen wiederum zerstörten, bis auf unsere Zeit verfolgt; dabei
aber die Staatengeschichte anderer Völker, so wie deren Kenntnis durch eben diese aufgeklär-
ten Nationen allmählig zu uns gelangt ist, episodisch hinzutut: so wird man einen regelmäßi-
gen Gang der Verbesserung der Staatsverfassung in unserem Welteile (der wahrscheinlicher
Weise allen anderen dereinst Gesetze geben wird) entdecken. Indem man ferner allenthalben
380 nur auf die bürgerliche Verfassung und deren Gesetze und auf das Staatsverhältnis Acht hat,
in so fern beide durch das [S. 49] Gute, welches sie enthielten, eine Zeitlang dazu dienten,
Völker (mit ihnen auch Künste und Wissenschaften) empor zu heben und zu verherrlichen,
durch das Fehlerhafte aber, das ihnen anhing, sie wiederum zu stürzen, so doch, daß immer
ein Keim der Aufklärung übrig blieb, der, durch jede Revolution mehr entwickelt, eine fol-
385 gende noch höhere Stufe der Verbesserung vorbereitete: so wird sich, wie ich glaube, ein
Leitfaden entdecken, der nicht bloß zur Erklärung des so verworrenen Spiels menschlicher
Dinge, oder zur politischen Wahrsagerkunst künftiger Staatsveränderungen dienen kann (ein
Nutzen, den man schon sonst aus der Geschichte der Menschen, wenn man sie gleich als un-
zusammenhängende Wirkung einer regellosen Freiheit ansah, gezogen hat!); sondern es wird
390 (was man, ohne einen Naturplan vorauszusetzen, nicht mit Grunde hoffen kann) eine trösten-
de Aussicht in die Zukunft eröffnet werden, in welcher die Menschengattung in weiter Ferne
vorgestellt wird, wie sie sich endlich doch zu dem Zustande empor arbeitet, in welchem alle
Keime, die die Natur in sie legte, völlig können entwickelt und ihre Bestimmung hier auf Er-
den kann erfüllt werden. Eine solche Rechtfertigung der Natur - oder besser der Vorsehung –
395 ist kein unwichtiger Bewegungsgrund, einen besonderen Gesichtspunkt der Weltbetrachtung
zu wählen. Denn was hilft's, die Herrlichkeit und Weisheit der Schöpfung im vernunftlosen
Naturreiche zu preisen und der Betrachtung zu empfehlen, wenn der Teil des großen Schau-
platzes der obersten Weisheit, der von allem diesem den Zweck enthält, - die Geschichte des
menschlichen Geschlechts - ein unaufhörlicher Einwurf dagegen bleiben soll, dessen Anblick
400 uns nötigt unsere Augen von ihm mit Unwillen wegzuwenden und, indem wir verzweifeln
jemals darin eine vollendete vernünftige Absicht anzutreffen, uns dahin bringt, sie nur in einer
andern Welt zu hoffen?

405 Daß ich mit dieser Idee einer Weltgeschichte, die gewissermaßen einen Leitfaden a priori hat,
die Bearbeitung der eigentlichen bloß empirisch abgefaßten Historie verdrängen wollte: wäre
Mißdeutung meiner Absicht; es ist [S. 50] nur ein Gedanke von dem, was ein philosophischer
Kopf (der übrigens sehr geschichtskundig sein müßte) noch aus einem anderen Standpunkte
versuchen könnte. Überdem muß die sonst rühmliche Umständlichkeit, mit der man jetzt die

410 Geschichte seiner Zeit abfaßt, doch einen jeden natürlicher Weise auf die Bedenklichkeit bringen: wie es unsere späten Nachkommen anfangen werden, die Last von Geschichte, die wir ihnen nach einigen Jahrhunderten hinterlassen möchten, zu fassen. Ohne Zweifel werden sie die der ältesten Zeit, von der ihnen die Urkunden längst erloschen sein dürften, nur aus dem Gesichtspunkte dessen, was sie interessiert, nämlich desjenigen, was Völker und Regierungen in weltbürgerlicher Absicht geleistet oder geschadet haben, schätzen. Hierauf aber Rücksicht
 415 zu nehmen, imgleichen auf die Ehrbegierde der Staatsoberhäupter so wohl, als ihrer Diener, um sie auf das einzige Mittel zu richten, das ihr rühmliches Andenken auf die späteste Zeit bringen kann: das kann noch überdem einen kleinen Bewegungsgrund zum Versuche einer solchen philosophischen Geschichte abgeben.

420 Fußnoten

1.) Eine Stelle unter den kurzen Anzeigen des zwölften Stücks der Gothaisschen Gel. Zeit. d. J., die ohne Zweifel aus meiner Unterredung mit einem durchreisenden Gelehrten genommen worden, nöthigt mir diese Erläuterung ab, ohne die jene keinen begreiflichen Sinn haben würde.
 425

2.) Die Rolle des Menschen ist also sehr künstlich. Wie es mit den Einwohnern anderer Planeten und ihrer Natur beschaffen sei, wissen wir nicht; wenn wir aber diesen Auftrag der Natur gut ausrichten, so können wir uns wohl schmeicheln, daß wir unter unseren Nachbarn im Weltgebäude einen nicht geringen Rang behaupten dürften. Vielleicht mag bei diesen ein jedes Individuum seine Bestimmung in seinem Leben völlig erreichen. Bei uns ist es anders; nur die Gattung kann dieses hoffen.
 430

3.) Nur ein gelehrtes Publicum, das von seinem Anfange an bis zu uns ununterbrochen fortgedauert hat, kann die alte Geschichte beglaubigen. Über dasselbe hinaus ist alles terra incognita; und die Geschichte der Völker, die außer demselben lebten, kann nur von der Zeit anfangen werden, da sie darin eintraten. Dies geschah mit dem jüdischen Volk zur Zeit der Ptolemäer durch die griechische Bibelübersetzung, ohne welche man ihren isolierten Nachrichten wenig Glauben beimessen würde. Von da (wenn dieser Anfang vorerst gehörig ausgemittelt worden) kann man aufwärts ihren Erzählungen nachgehen. Und so mit allen übrigen Völkern.
 440 Das erste Blatt im Thukydides (sagt Hume) ist der einzige Anfang aller wahren Geschichte.

1) I. Kant, Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht, Suhrkamp Werkausgabe 1977, Band XI, Frankfurt a. M., 1977, S. 33 - 50

B: Es stellt sich die Frage, wieweit die Argumentation, die unter dem Titel „Selbstbegründung der Vernunft“ stand, und der Zusammenhang, in dem sie zum Ideologieproblem steht, durchsichtig geworden ist. Das was versucht wurde vorzutragen, entfernt sich ziemlich von gängigen Texten über dieses Ideologieproblem. Es kann zunächst nur das Ziel dieser Argumentation angegeben werden: Darstellung und Interpretation des Marx'schen Ideologiebegriffs. Dieser Marx'sche Ideologiebegriff ist von der Aufklärung ebenso bestimmt wie vom deutschen Idealismus.

Kant fragt in der Kritik der reinen Vernunft nach den Bedingungen der Möglichkeit von Wissenschaft und findet als oberste Bedingung der Möglichkeit von Wissenschaft die „objektive Einheit des Selbstbewußtseins“. [1] [§ 18, B 140 / Suhrkamp, S. 141] Was „objektive Einheit des Selbstbewußtseins“ sei, soll indirekt erklärt werden: Die Wissenschaft ist nicht das Werk eines Einzelnen und sie ist keine plötzliche Offenbarung, sondern sie ist historisch und arbeitsteilig hervorgebracht. „Historisch hervorgebracht“ heißt, daß die Resultate nicht immer vorhanden waren, sondern einmal gewonnen werden mußten, daß aber dann, wenn sie gewonnen sind, sie notwendig gelten, in ihrer Geltung also nicht wieder aufgehoben oder angezweifelt werden.

„Arbeitsteilig“ heißt, daß die Resultate der einzelnen Wissenschaftler systematisch zusammenhängen und daß dieser systematische Zusammenhang der Resultate widerspruchsfrei ist. Wenn Kant also nach den Bedingungen der Möglichkeit für Wissenschaft fragt, fragt er implizit damit nach der Möglichkeit kollektiver gesellschaftlicher Tätigkeit. Kollektive gesellschaftliche Tätigkeit – jetzt am Modell des Wissenschaftsprozesses dargestellt – steht dann unter den Bedingungen, daß einmal die Resultate hervorgebracht sind, aber nachdem sie hervorgebracht sind, unangefochten gelten und zu Elementen des weiteren Fortschritts des Wissenschaftsprozesses selbst werden, und daß zum anderen, dieser Wissenschaftsprozeß arbeitsteilig ist. „Kollektiv“ ist dort nicht zu fassen als gemeinschaftliche Tätigkeit, in der die Subjekte dieser Arbeit unmittelbar im Kontakt zueinander stehen und, etwa nach dem Modell eines gemeinsamen Handelns, etwas durch empirisch faßbare Koordination der Einzeltätigkeiten zusammen bewerkstelligen. Ein Wohnkollektiv z.B., das gemeinsam die Wohnung streicht, ist kein Modell für eine solche kollektive Tätigkeit, denn dort können die Koordinationen der einzelnen Tätigkeiten verabredet werden. Was bei Kant „objektive Einheit des Selbstbewußtseins“ heißt, ist diese Koordination; zunächst die Tätigkeit der Wissenschaftler, die nicht verabredet ist – also nicht auf einer gemeinsamen Willenserklärung beruht – sondern die als Bedingung der Möglichkeit von Wissenschaft, deren Resultate arbeitsteilig hervorgebracht werden und dann gültig sein sollen, erscheint. Dieses Selbstbewußtsein, das nicht nach Analogie des Selbstbewußtseins von einzelnen Menschen – z.B. Cassius Clay: „Ich bin der Größte“ – zu fassen ist, sondern es ist eine objektive Bedingung eines solchen arbeitsteiligen Wissenschaftsprozesses. Jetzt könnte man fragen, warum das dann noch Selbstbewußtsein heißt, denn dieses Selbstbewußtsein als objektive Bedingung bezieht sich ja keineswegs auf irgendein, nach Analogie des empirischen Subjekts, vorstellbares Subjekt. Zunächst möchte ich zur Diskussion stellen diesen Unterschied, der mir wesentlich scheint, von kollektiver Tätigkeit als gesellschaftlicher Tätigkeit einerseits und als Tätigkeit eines für jeden Einzelnen noch überschaubaren Kollektivs andererseits. Normalerweise wird kollektive Tätigkeit empiristisch gefaßt, so daß das Kollektiv als ein überschaubarer Zusammenhang von einzelnen Subjekten sich darstellt. Das ist bei Kant nicht gemeint.

F: Wie ist es dann bei ihm gemeint?

B: Es wird ja abgeleitet als Bedingung der Möglichkeit von Wissenschaft und die Wissenschaft ist ein arbeitsteiliger Prozeß, in dem die einzelnen Wissenschaftler untereinander gar nichts verabredet haben, weil sie zum Teil historisch getrennt sind, sich gar nicht unmittelbar kennen können, also nicht – wie man heute im Neudeutschen sagen würde – miteinander kommunizieren können. Arbeitsteilig auch insofern, als sie völlig getrennt an getrennten Problemen arbeiten, untereinander auch gar nicht unmittelbar korrespondieren, sondern allenfalls über Veröffentlichungen, und doch

ihre Resultate in einem widerspruchsfreien System hinterher zusammenhängen. Und das, was diese Einheit und Widerspruchsfreiheit der Wissenschaft garantiert, das nennt Kant die „objektive Einheit des Selbstbewußtseins“.

F: Dann ist die Frage ja, wie muß das aussehen, damit die Resultate verbindbar und widerspruchsfrei sind?

B: Ich darf noch mal an die Argumentationsfolge erinnern. Das erste war, daß das einzelne Subjekt sich auf sich bezog und sagt, ich kann an allem zweifeln, nur an meiner eigenen Existenz nicht; es war ganz leer. Das zweite war, daß Kant sich nicht mehr einfach auf dieses einzelne Subjekt bezog, sondern auf etwas, das von allen Subjekten anerkannt wird, nämlich die Resultate der Mathematik und der theoretischen Physik und dann fragte nach den Bedingungen der Möglichkeit, unter denen eine solche Wissenschaft steht; mit dem Argument – wieder von Descartes – von etwas, was von allen als wirklich anerkannt wird, kann man geziemend fragen, wie es möglich sei, d.h. unter welchen Bedingungen es steht. Eine der Bedingungen ist, daß diese einzelnen Möglichkeiten, obwohl sie der Sache nach getrennt sind, objektiv koordiniert sind. Es ist eine These von mir, daß die Wissenschaft das Modell gesellschaftlicher Tätigkeit abgibt.

F: Ist das bei Kant irgendwo begründet, wieso diese Bestimmung dann noch Selbstbewußtsein heißen kann? Es ist ja offensichtlich ein Bruch bei dem Übergang von Descartes zu Kant: Bei Descartes ist wohl Selbstbewußtsein eins mit der Selbstgewissheit eines empirischen Subjekts; was übertragen wird, oder was in den Argumentationen vergleichbar ist, das ist eigentlich doch nur die Struktur der Argumentation. Wie kann dann noch von Selbstbewußtsein gesprochen werden, wo doch hier der Begriff der Entstehung nach an einem empirischen Subjekt hängt?

B: Das Verhältnis ist folgendermaßen: Bei Descartes ist das Selbstbewußtsein die Selbstgewissheit des Denkens eines empirischen Subjekts, alles andere scheidet Descartes durch einen systematischen Zweifel aus. Descartes kommt aber nicht weiter als zu dieser Behauptung der Selbstgewissheit des denkenden Subjekts und kann darüber hinaus gar nichts mehr sagen. Kant untersucht jetzt, unter welchen Bedingungen Mathematik und mathematische Physik stehen, und findet, daß diese verschiedenen Erkenntnisse nur dann koordiniert sein können, wenn sie bestimmt sind von der Vernunft, d.h. – jetzt eine Formulierung von Kant – von dem „Ich denke, das alle meine Vorstellungen muß begleiten können“. Nur von den Vorstellungen, die von diesem Denken begleitet sind, läßt sich sagen, daß sie unter der Bedingung der "objektiven Einheit des Selbstbewußtseins" stehen, sonst – argumentiert Kant an dieser Stelle – zerfiele mein Bewußtsein in so viele Teile, als ich verschiedene Wahrnehmungen habe. Und das organisierende Moment nennt er das Denken; also einmal auf der Seite des Subjektes das „Ich denke, das alle meine Vorstellungen muß begleiten können" und auf der objektiven Seite die „objektive Einheit des Selbstbewußtseins". Kant kann nicht sagen, wie diese beiden Bedingungen, das „Ich denke, das alle meine Vorstellung muß begleiten können" – und das ist genau das Descartsche „Ich denke, also bin ich" – und die „objektive Einheit des Selbstbewußtseins" dann zueinander kommen. Das ist ein Problem, das Kant nicht löst, das er dadurch umgeht, daß er fragt nach den Bedingungen, unter denen die Wissenschaften stehen, nicht aber versucht, diese Wissenschaften selbst noch einmal aus dem Denken zu begründen. Das hat Descartes dann ja eigentlich machen müssen und hat's versucht mit seinem Gottesbeweis. Das Problem, das sich daraus ergibt, ist dann, daß die Vernunft als die Bedingung der gesellschaftlichen Tätigkeit etwas ist, das dem Kollektiv oder eigentlich der Sache nach der menschlichen Gattung zugerechnet werden muß, und damit von den einzelnen Menschen unabhängig ist; daß die vernünftige Tätigkeit des Kollektivs aber nur zu denken ist als durch die Tätigkeit der einzelnen Menschen bewirkt. Die Schwierigkeit, die darin steckt, ist: Versucht man die Tätigkeit des Kollektivs zu rekonstruieren aus den Tätigkeiten der einzelnen Subjekte, dann gelingt die Koordination nur durch Absprache der Subjekte untereinander. Auch das ist eine neuere Variante der bürgerlichen Ideologie, die die Forschergemeinschaft auffaßt als eine Gemeinschaft, die ihre Tätigkeiten vermutlich in einem herr-

105 schaftsfreien Kommunikationszusammenhang nach vernünftigen Regeln abstimmt. [z.B. Habermas]
Aber Kant sagt, gerade ich untersuche die objektiven Bedingungen, die in dieser Tätigkeit drinstecken und scher mich zunächst einmal überhaupt nicht darum, wie diese objektiven Bedingungen sich in den einzelnen Subjekten durchsetzen, jedenfalls in der theoretischen Philosophie.

110 F: [...] mir schien es, daß das wesentliche bei Kant nicht eine Ableitung des Begriffs, sondern daß er per definitionem Vernunft setzt als das, was das Kollektiv dann leistet.

B: Die Vernunft ist die Voraussetzung, bei Kant heißt es an der Stelle Verstand; der Verstand ist die Voraussetzung für die Erkenntnis und damit die Voraussetzung für die Wissenschaft und kann selbst nicht noch einmal begründet werden, genausowenig wie man versuchen kann, die Logik zu begründen. Denn jede Argumentation, mit der die Logik begründet werden soll, muß schon wieder logisch sein, setzt also die Logik immer schon wieder voraus.

120 F: [...]

B: Erst einmal steht da, es gibt nur eine Logik, und die ist widerspruchsfrei, und die Resultate der Wissenschaft hängen in einem widerspruchsfreien System zusammen. Wäre das nicht der Fall, dann wäre die wissenschaftlich diskutierende Gelehrtenrepublik von nicht zu schlichtenden Kontroversen zerrissen. Wenn einer über den Gegenstand behauptet, „das ist so“, und ein anderer behauptet, „das ist anders“, und beide Behauptungen lassen sich nicht vereinbaren, dann gibt es eine Kontroverse, für die es kein Entscheidungsverfahren gibt. Kant nimmt deswegen als Modell – genau wie Helvetius – die Mathematik und zusätzlich als Modell die theoretische Mechanik.

130 F: Muß man dann nicht als ein notwendiges Moment diese Grundsätze a priori rein nehmen, d.h. heute würde man sagen, die Axiome oder Prinzipien? Während in der Physik die mit Bestimmungen des Gegenstandsbereichs sind. Das sind ja nicht nur analytische Bedingungen, wie etwa der Konsistenz, sondern die Aussage, daß die einzelnen Physiker gezwungen sind, synthetische Annahmen über den Gegenstandsbereich selbst zu machen, die nicht mehr aus dem Material geschlossen sind. Wir haben da die Schwierigkeit, daß Kant selbst auf den arbeitsteiligen Forschungsprozess noch nicht rekurriert, auch nicht rekurrieren kann auf einen Forschungsprozess, der schon ein Vereinheitlichter sei, sondern unter Bedingungen argumentiert, daß der Descartes noch die Wirbeltheorie vertritt, während er selbst Newtonianer ist. D.h. die von Dir vorgetragene Interpretation von Kant erweist sich erst im Nachhinein als richtiger (...) erst die weitere Entwicklung der Naturwissenschaften zeigt das konstruktive Element der Kant'schen Analyse.

140 B: Nein, das würde ich nicht sagen. Kant sagt in der „Vorrede“ zur Ausgabe B der Kritik der reinen Vernunft schon selbst: Wir haben ein Gebiet, das ist die Metaphysik und das ist ein Gebiet endloser Streitereien oder ein Herumtappen im Nebel. Es kommen die wildesten Theorien auf und werden angegriffen und eine Orientierung in dieser Diskussion ist gar nicht möglich. Er zählt nacheinander die Gebiete auf, über die von vornherein Einigkeit bestand: als erstes die Logik, als zweites die Mathematik, als drittes und neuestes die mathematische Physik, und nimmt die als Modell einer koordinierten Tätigkeit von Wissenschaftlern, die in der Absicht, wie sie ihre Ziele verwirklichen wollen, einig seien. [Vorrede, B VII - B XV, Suhrkamp, S. 20 - 24]

150 F: Wieso ändert sich dann eigentlich die Vernunft mit dem Verlauf der Zeit, denn so wie Sie's eben dargestellt haben, muß man annehmen, daß die Griechen mit der gleichen Vernunft beseelt waren wie der Newton. Waren sie aber anscheinend nicht. Wenn der Kant sagt, Vernunft ist eine Voraussetzung der Erkenntnis, dann frage ich: „Welche Vernunft?“, wenn er einfach sagt, die kann man nicht mehr begründen. Das scheint sich irgendwie geändert zu haben.

155

F: Wenn die Vernunft die Voraussetzung für die Erkenntnis ist, dann muß die Erkenntnis erst mal da sein, damit man die Vernunft als notwendige Voraussetzung überhaupt aufdecken kann.

160 F: Ich gehe ja doch gar nicht davon aus, daß der Kant da schief gelegen hat, ich frage ja nur, wie der das erklären würde.

165 B: Kant sagt, die Griechen haben sehr wohl schon die Vernunftkenntnis gehabt, was die Logik angeht. An den logischen Formen, also an der Lehre vom Begriff, Urteil und Schluß wird noch gezweifelt. Sie haben auch schon die systematische Form der Erkenntnis gehabt, was die Mathematik angeht – wenigsten seit Euklid und seinen Elementen – d.h. des systematischen Aufbaus einer Wissenschaft aus Axiomen und Definitionen. Als neueste Errungenschaft kommt hinzu die mathematische Physik. Und er sagt, Geometrie bezieht sich auf die Gegenstände der reinen Anschauung, mathematische Physik bezieht sich auf Gegenstände nicht nur der reinen Anschauung in Raum und Zeit, sondern materieller Gegebenheiten.

170 Kant stellt zwei Wissenstypen sozusagen einander gegenüber: Den einen, repräsentiert durch die Metaphysik, da gab es nie eine Einigung, weder über grundlegende Theoreme, noch über einzelne Sätze. Was weiß ich über die spezifischen Funktionen der Engel oder weiß der Teufel was die Scholastik sich da alles ausgedacht hat. Er sagt, es gab andere Wissenschaften, in denen gab es von vorneherein Einigkeit. Die Erste war die Logik, ist auch nicht seit ewig in der Welt, sondern ist wesentlich begründet durch Aristoteles. Das Zweite war die Mathematik, systematisch dargestellt durch Euklid für die Geometrie, und das Dritte ist die Newtonsche Physik für Kant und er sagt jetzt gar nicht: „Wie begründe ich diese Wissenschaft?“ sondern fragt nur noch nach den Bedingungen der Möglichkeit, d.h. „unter welchen Bedingungen ist eigentlich solch eine Wissenschaft möglich?“

175 Indem er abstrahiert von den empirischen Bedingungen der Wissenschaft kriegt er gerade diese allgemeinen Bedingungen heraus und sagt: Diese Bedingung ist „die objektive Einheit des Selbstbewußtseins“ oder die rationale Erfahrung das „Ich denke“, das mir den rationalen Zusammenhang aller Gegenstände der Erfahrung verbürgt. Auf der Seite des Subjektes: das „Ich denke, das alle meine Vorstellungen muß begleiten können“, auf der objektiven Seite: „die objektive Einheit des Selbstbewußtseins.“ Und er versucht nicht, aus dem „Ich denke“ der einzelnen Subjekte, diese objektive Einheit des Selbstbewußtseins zu begründen.

180

185

F: Welche Überlegung hält ihn davon ab, diese Gründe zu suchen und nur Bedingungen zu nennen?

190 B: Welche Überlegung ihn davon abhält? Ja zunächst die Kritik an der rationalen Philosophie von Descartes, von Spinoza und von Leibniz. Die ja jeweils versucht, eine metaphysische Begründung der Rationalität der Erfahrung der einzelnen Subjekte zu geben. Descartes konnte das nur, indem er seinen zumindest angreifbaren Gottesbeweis vorbrachte und dann aus den Prädikaten von Gott schloss, er muß gut sein und wird deswegen die Menschen nicht täuschen, wird deswegen auch keine Welt schaffen, die die Menschen täuscht. Ich meine, ein bisschen dünnes Argument.

195

F: Ich verstehe nicht, wieso Kant diese Lösung dann von dem objektiven Selbstbewußtsein, der Einheit des Selbstbewußtseins und des subjektiven Selbstbewußtseins, welches eben ja bloß das aktive Moment des Daseins darstellt, welches alle meine Handlungen begleiten soll, wieso er das nicht vermitteln kann, denn doch gerade auch bei Descartes schon ist deutlich, daß er diese Aussage nur machen kann, indem er an der objektiven Einheit des Selbstbewußtseins anknüpft, d.h., indem er es logisch darstellt. Es muß also jede Aussage über das Denken, will sie sich als Selbstbewußtsein erfassen, doch an der objektiven Einheit teilhaben und damit ist es doch auch schon damit begründet.

200

205 B: Ja, nur das, was Descartes daraus gewinnt, ist nichts anderes als die Selbstgewissheit einzelner Subjekte. Will er den Zusammenhang der einzelnen Subjekte dann auch noch rational darstellen,

braucht er wieder seinen lieben Gott, der vorweg diesen Zusammenhang garantiert. Leibniz brauchte statt des lieben Gottes die prästabilisierte Harmonie der Welt und hat behauptet – das kann ich nur
210 als These sagen, nicht die Leibniz'sche Begründung liefern – wenn die Rationalität der Erfahrung gewährleistet sein soll und diese Erfahrung zugleich metaphysisch begründet ist, dann muß die Welt, wie sie ist, vernünftig sein, dann muß sie die „beste aller Welten“ sein. Nun besteht die „beste aller Welten“ unter anderem aus Subjekten, die voneinander getrennt sind. Frage: Was koordiniert das Denken und die Tätigkeit dieser Subjekte, die voneinander getrennt sind? Antwort von Leibniz
215 darauf: „Die prästabilisierte Harmonie“, mit dem Argument, Gott als rationales Wesen konnte nichts anderes schaffen, als die vernünftigste aller Welten. Das ist genau das Argument von der Güte Gottes, jetzt auf die Rationalität gewendet. Auch ein schwaches Argument.

Die Aufklärung, vor allen Dingen Voltaire, hat dann diese Theorie von der „besten aller Welten“ ja
220 auch in dem „Candide“ arg verrissen, wo der Lehrer von Candide, der Pangloss zu jedem Unglück, was dem Candide widerfährt, dann zur Erklärung liefert, daß es in der „besten aller Welten“ unbedingt auch so zugehen müsse. Der Voltaire ist ein scharfsinniger Mensch und ist gerade in dieser Sache sehr geistreich gewesen. Bei irgendeiner belagerten Festung, dort, wo das Fleisch ausgeht, wird dann den Frauen die Hälfte des Hintern abgeschnitten und von den Kriegen verspeist bei der
225 Verteidigung. Auf dafür findet der Leibnizianer Pangloss dann eine zureichende Erklärung; um nur ein Beispiel dieses aufklärerischen Angriffs auf diesen Rationalitätsglauben darzustellen.
[Anm.: „Candide oder der Optimismus“ ist eine 1759 unter dem Pseudonym Docteur Ralph erschienene satirische Novelle des französischen Philosophen Voltaire. Im Jahr 1776 erschien eine deutsche Übersetzung unter dem Titel „Candide oder die beste aller Welten“.]

230 F: Ich habe das so verstanden, daß auf diese Verwiesenheit der subjektiven Vernunft, will sie sich erkennen an der objektiven Vernunft, kann man natürlich noch nicht Mathematik und die Notwendigkeit, daß sie zwingend ist, ableiten, das ist mir klar, aber man kann zumindest daran ja doch durchaus erkennen, daß dieser Begriff der objektiven Einheit des Selbstbewußtseins, darin also diese
235 Formulierung, daß es Selbstbewußtsein doch genannt wird, obwohl es nichts empirisches ist, gerade ja auch wiederum das ist, an dem sich ein emanzipatorisches Selbstbewußtsein erkennen kann, indem es daran teil hat, schon von vornherein, auch schon bei Descartes, auch wenn man es einmal so erkannt hat.

240 B: Na ja, aber nur insofern, als es allgemein an den logischen Formen teil hat, aber noch nichts was die Rationalität der Gegenstände seiner Erfahrung verbürgt. Während bei Kant eben hinzukommt, daß die Rationalität der Gegenstände der Erfahrung der Naturwissenschaftler verbürgt ist, nicht die der Alltagserfahrung.

245 F: Liegt dem jetzt nur diese Einsicht zugrunde, oder diese Kritik zugrunde, um nach Bedingungen zu fragen, oder ist dann auch explizit formuliert, daß eine Begründung selber sich ja nur wiederum sich dieser Rationalität bedienen kann, die begründet werden soll. Ist das so auch als prinzipielles Argument dann eingewendet z.B. gegen Descartes oder Leibniz?

250 B: Ja, gegen Descartes und Leibniz und gegen den ganzen Rationalismus ist von der Geschichte, von der Geschichte der Theorie her, von den Empiristen, schon eingewendet worden: „Alle Erkenntnis stammt aus der Erfahrung“ und daß diese Erfahrung rational organisiert sei, kann ich nicht behaupten, das ist eine metaphysische These. Deswegen muß auch die Erkenntnis zurückführen auf unmittelbare Erfahrungsprozesse und diese unmittelbaren Erfahrungsprozesse sind nicht verbind-
255 lich, ihnen kommt nicht, wie in den Sätzen der Wissenschaft, Allgemeinheit und Notwendigkeit zu. Und Kant hat – in der Prolegomena – dann auch gesagt, der Hume, der diese Auffassung, alle Erkenntnis stammt aus der Erfahrung, vertreten habe, der habe ihn aus dem dogmatischen Schlummer geweckt. [2] Und was Kant jetzt versucht, ist, die Erkenntnis jetzt gegen diesen Angriff von Empirismus noch einmal als objektive und notwendige zu begründen.

260 F: Er versucht es erst zu begründen und findet dann nur Bedingungen.

B: Ja. Er sagt, sonst muß ich eine metaphysische Begründung machen und dann liegt immer eine metaphysische These dem zugrunde, die selbst aller Erfahrung entzogen ist. Festgehalten wird also
265 immer, bei all den Theoretikern die wir bis jetzt hatten, an der Logik, an der Mathematik als Modell und an mathematischen Naturwissenschaften als Modell, die gelten als sichere Erkenntnis.

F: Ja, wenn sich die Logik schon nur durch sich selbst begründet, wie Sie vorhin sagten, dann fließt ja dieses Logikmodell ja immer schon in deren Denken mit ein, es ist ja gar nicht zu kritisieren,
270 dann stellt sich die Frage, ob es noch eine andere Logik gibt. Die Logik, die die Wissenschaftler für ihr eigenes Denken nehmen, beschneidet sie ja dann wiederum.

B: Man kann die Frage in zwei Variationen stellen. Einmal: „Wie ist die Verbindlichkeit der Logik zu begründen?“ Möglicherweise aus dem Ursprung der Logik. Zum Andern: „Wofür ist die Logik
275 Bedingung?“

Das Erste läßt sich schnell auf einen Widerspruch zurückführen, denn wenn ich die Logik begründen will, muß ich ja sagen, ich kann darstellen und zwar jetzt in einer Theorie, einen Zustand, der an sich noch gar nicht logisch ist und dessen Entwicklung zu einem Zustand des Bewußtseins, der
280 den Regeln der Logik gehorcht. Erst dann könnte ich sozusagen eine Weiche aufbauen und mir auch noch eine andere Logik aufbauen. Diese Darstellung selbst aber soll ja verbindlich, d.h. zwingend sein und setzt damit immer die Logik schon wieder voraus, die erst begründet werden soll.

Die zweite Frage läßt sich leichter beantworten. Was leistet die Logik? Sie gibt ein Entscheidungsverfahren für Urteile, d.h., für Sätze an die Hand. Wenn die Prämissen stimmen und die Regeln der Logik eingehalten werden, und das ist überprüfbar, stimmt auch die Konsequenz. Damit ist die Logik ja selbst die Bedingung eines rationalen argumentierens. Und das ist ja auch die Frage überhaupt von Aristoteles gewesen: „Wie können die Menschen rational argumentieren, daß ihre Argumentationen stichhaltig sind?“ Und das ist auch das Erste, worauf sie sich geeinigt haben.
290

F: Auf die Art enthält die Logik für mich aber einen Widerspruch, und zwar deshalb, weil sie so erscheint, zunächst als subjektiv, einmal weil sie nicht aus der Empirie stammen kann, und andererseits, weil sie Resultat ist, oder Anfang der Entwicklung der menschlichen Gattung. Andererseits, soll diese von der Empirie unabhängige, und insofern von den Subjekten geleistete Erkenntnis, wiederum objektiv sein.
295

B: Ja.

F: Wobei noch dazukommt, daß sie die Formulierung der methodisch geregelten Verfahren ermöglicht, die nachher tatsächlich auch die Materie gestalten, rational anordnen können in den Naturwissenschaften. Insofern wäre sie dann einerseits subjektiv, andererseits objektiv.
300

B: Was heißt subjektiv in dem Fall? Aristoteles hat überlegt, wie lassen sich kontroverse Fragen, wie sie dargestellt worden sind in den Platonischen Dialogen etwa, zwingend entscheiden. Ich meine, darüber müßte sich jeder klar sein; wer gegen die Logik argumentiert, muß sagen: „Der Schluß, alle Menschen sind sterblich, aller Athener sind Menschen, also sind alle Athener sterblich“ muß
305 sagen, dieser Schluß gilt nicht. Wer gegen die Logik argumentiert muß sagen, das gilt nicht!

F: Und das macht die Metaphysik?
310

B: Nein, nein, die Metaphysik macht das nicht, die ist sehr logisch.

F: Die Theologie macht das.

315 B: Nein. Die Theologie auch nicht. Die Theologie war auch einmal eine sehr rationale Angelegenheit.

F: Heute?

320 B: Heute, ja.

Ich möchte noch ein bisschen weiter die Argumentation treiben. Wenn die Vernunft, als Bedingung der gesellschaftlichen Arbeit, am Modell der Wissenschaft, etwas ist, das dem Kollektiv, tendenziell der menschlichen Gattung zugerechnet wird, und damit über die Erfahrung der einzelnen Menschen hinausgeht, von dieser Erfahrung der einzelnen Menschen auch unabhängig ist. Wenn aber andererseits, die vernünftige Tätigkeit des Kollektivs nur zu denken ist, als durch die Tätigkeit Einzelner bewirkt, wie kamen dann diese beiden Bedingungen, objektive Geltung des Vernunftbegriffs einerseits, und partikulare Tätigkeit des Menschen andererseits, in der Wissenschaft zusammen? Oder, wie kann das Bewußtsein des Einzelnen, in seiner partikularen Tätigkeit, mit der "objektiven Einheit des Selbstbewußtseins", zusammenhängen?

335 Kant hatte als Hindernisse der Aufklärung angegeben: die Arbeitsteilung – der Arzt, der für mich die Diät erfindet – der Pfarrer, der für meine Seele sorgt. Die Arbeitsteilung ist inzwischen viel weiter fortgeschritten. Und die Differenz von öffentlichem und privatem Gebrauch der Vernunft: der öffentliche Gebrauch der Vernunft sollte also mit dieser objektiven Einheit des Selbstbewußtseins übereinstimmen, der private Gebrauch der Vernunft sollte beschränkt sein, etwa durch Grundsätze, daß man der Regierung gehorchen müsse.

340 Und das Verhältnis von subjektivem Bewußtsein und objektiver Vernunft, wieweit dieses Verhältnis diskrepant ist, und wie weit dieses Verhältnis zusammenhängt, das bildet dann den Ausgangspunkt für Hegels Untersuchung über das Verhältnis von subjektiver Erfahrung und objektiver Vernunft, und zwar bildet das den Ausgangspunkt bei Hegel in der „Phänomenologie des Geistes“, nicht in der „Logik“. Diese Phänomenologie beginnt mit dem unmittelbaren Bewußtsein, mit der unmittelbaren sinnlichen Gewißheit und fragt dann, und da möchte ich nur einen Trick der Hegelschen Argumentation, die immer sehr trickreich ist, angeben. Er fragt dann, was kann dieses unmittelbare Bewußtsein, oder dieses Bewußtsein, das nur die sinnliche Gewißheit hat, eigentlich sagen? Und sagt, das kann eigentlich nur immer „dies da“ sagen. Sobald ein Gegenstand bezeichnet wird, muß zu einem Subjekt ein Prädikat hinzugefügt werden, in einem Urteil; etwa „der Tisch ist eckig“ oder so etwas. Dort gehen, sagt Hegel, zwei allgemeine Begriffe ein, nämlich Tisch und eckig. Sobald etwas über das bloße „dies da“ genauer bezeichnet werden soll, bedarf es zu dieser genaueren Bezeichnung immer schon der allgemeinen Begriffe, um etwas genauer zu bezeichnen. Nur das sprachlich rudimentäre „dies da“ und nicht „das ist ein Tisch“, sondern das sprachlich rudimentäre „dies das“, wäre eigentlich das unmittelbar Hindeuten auf einen erfahrbaren Gegenstand. Das nächste Argument von Hegel ist dann, er sagt, in diesem „dies da“, wenn ich immer nur sagen kann „dies da“, kann dieses „dies da“ ja alles und jedes bedeuten. D.h., was als das Konkreteste erscheint, der Gegenstand auf den ich deuten kann, ist in der Bezeichnung, in der sprachlichen Bezeichnung, das Allerabstrakteste und Allgemeinste, denn ich kann keine genauere Bestimmung angeben, als „dies da“ und sagt, das ist genau die Ausgangssituation von konkretem „dies da“ und der leeren Bezeichnung dieses Konkreten in dem sprachlichen Terminus „dies da“, ohne jede weitere Bestimmung. Weil ich von jedem immer nur wieder sage „dies da“, das ist die Ausgangsposition, aus der dann Hegel diese Dialektik von allgemeiner Bestimmung und Besonderem entwickelt. Er sagt, ich kann weder von dem Besonderen ausgehen, denn das ist leer, das ich ja nur als „dies da“ bezeichnen kann, noch kann ich von einem Allgemeinen ausgehen, das ist genauso leer. Er sagt, das Leere des

365 unmittelbar gegebenen Konkreten, die Leerheit des unmittelbar gegebenen Konkreten, ist schon das
Allgemeine, in diesem Konkreten. Das wird von Hegel dann entwickelt in der Phänomenologie des
Geistes und Phänomenologie des Geistes heißt die Lehre von der Erscheinung des Geistes, oder die
Lehre, wie das Bewußtsein sich selbst erscheint. Zuerst etwa als Beziehung auf unmittelbar erfahrene
370 Gegenstände. Darin steckt die These: „Alle Erkenntnis kommt aus der Erfahrung“. Hegel sagt,
wenn ich das ganze ernst nehme, kann ich immer nur auf die erfahrbaren Gegenstände hindeuten,
und nur noch dieses hindeuten, selbst sprachlich bezeichnen. Und es kommt etwas ganz Leeres und
Allgemeines dabei heraus. Also kann ich zu Konkretem nur kommen, indem ich unterstelle, daß die
Gegenstände, auf die hingedeutet wird, schon Allgemeines an sich haben. Ganz einfach Qualitäten
wie rund, eckig oder so etwas sind ja immer Qualitäten, die den Gegenständen, und zwar die vielen
Gegenständen, zukommen.

375 Die Frage ist dann, wie der Prozeß der Entwicklung des Bewußtseins so voranschreitet, daß die
Geltung der Inhalte des Bewußtseins, also die Geltung der Erkenntnisse, für dieses Bewußtsein sel-
ber begründbar sind. Das erste, daß die Geltung eines Inhalts für das Bewußtsein selbst begründbar
ist, ist bei Descartes gewesen: die Existenzbehauptung des denkenden Subjektes war für das Be-
380 wußtsein dieses denkenden Subjekts selbst begründbar. Das zweite, ist dann Kant gewesen.

Ich möchte jetzt aus dem Kapitel, „Die Verwirklichung des vernünftigen Selbstbewußtseins durch
sich selbst“, zwei Sätze vorlesen; das ist aus der Phänomenologie des Geistes von Hegel.
[Text in der Anlage 8.2, S. 202 - 207]

385 „Das Selbstbewußtsein fand das Ding als sich, und sich als Ding; d.h. *es ist für es, daß es ansich* die
gegenständliche Wirklichkeit ist. Es ist nicht mehr die *unmittelbare* Gewißheit, alle Realität zu sein;
sondern eine solche, für welche das Unmittelbare überhaupt die Form eines Aufgehobenen hat, so
daß seine *Gegenständlichkeit* nur noch als Oberfläche gilt, deren Inneres und Wesen *es selbst* ist.“
390 (S. 202)

Ich hatte am Ende der letzten Sitzung es so formuliert, daß die Rationalität nicht naturgegeben ist,
sondern hergestellt, daß die Wissenschaft keine Offenbarung ist, sondern Resultat der Anstrengung
der Menschen, sich in der Natur und der Gesellschaft zu orientieren. Wenn die Subjekte den ratio-
395 nal geordneten und erkannten Gegenständen der Wissenschaft gegenüberstehen, dann nicht einer
von Gott gegebenen rationalen Ordnung, sondern einer von den Menschen, von den Subjekten,
selbst hergestellten. Diese rationale Ordnung der Gegenstände – nur der der Wissenschaft – ist ihr
Werk, in dem sie sich selbst anschauen, wenn sie es (die Resultate ihrer Tätigkeit) anschauen. Und
dieser ganze Passus steht bei Hegel in dem einen Satz: „Das Selbstbewußtsein fand das Ding als
400 sich, und sich als Ding“.

„Fand das Ding als sich“, nämlich als Resultat seiner Tätigkeit, fand sich in dem Ding wieder, „und
sich als Ding.“ Das Selbstbewußtsein muß sich in dem Ding finden, also in dem Resultat seiner
Tätigkeit, wenn es mehr als die leere Existenzbehauptung „ich existiere“, die aus dem Descartes
405 raus kam, formulieren will. Dann muß es als tätiges Selbstbewußtsein die außer ihm existierende
Welt bearbeiten, sei es theoretisch, sei es praktisch, der Unterschied ist beim Hegel nicht gemacht
und findet dann das Ding als sich, das Ding ist nichts Fremdes, sondern etwas, durch seine Tätigkeit
gemachtes oder durch seine Tätigkeit auch Angeeignetes, „und sich als Ding“, findet sich in der
Form der Entäußerung des Werkes, des Resultates der Tätigkeit. All das nur bezogen auf die Wis-
410 senschaft. Ich kann nur dazu sagen, daß die beobachtende Vernunft, also die Naturbeobachtung vor
allen Dingen, das diesem Kapitel unmittelbar vorangehende Kapitel ist. Beobachtende Vernunft ist
das, was die Gegenstände der Erkenntnis rational ordnet, sei es durch Klassifikation, sei es durch
Interpretation. Interpretation ist auch die Darstellung des Planetensystems durch Newton. Bei Hegel
ist es darum nie gegenständliche Tätigkeit und deswegen hängt das an der beobachtenden Vernunft,
415 weil es immer nur reine Tätigkeit des Geistes ist. Meine Interpretation geht immer schon darauf,

daß diese Wissenschaft Ordnung in den Gegenständen der Wissenschaft schafft und sich deswegen die Subjekte darin als in ihrem Werk anschauen können.

420 Also: „Das Selbstbewußtsein fand das Ding als sich, und sich als Ding; d.h. *es ist für es*, daß es *an-sich* die gegenständliche Wirklichkeit ist.“

425 Die gegenständliche Wirklichkeit ist ansich schon das Selbstbewußtsein, nämlich dann, wenn sie rational geordnet ist oder das Selbstbewußtsein findet sich in dieser gegenständlichen Wirklichkeit wieder. Ob es sich darin erkennt oder nicht, ist nicht gesagt, deswegen ist die gegenständliche Wirklichkeit nur ansich dieses Selbstbewußtsein. Und jetzt kommt der nächste Satz:

430 „Es ist nicht mehr die *unmittelbare* Gewißheit, alle Realität zu sein“, wenn man den methodischen Zweifel von Descartes nimmt, ist das einzige was als Gewißheit herauskommt, die Existenzbehauptung über das Subjekt. Das sagt: „Ich denke, also bin ich.“ Und hier steht: „Es ist nicht mehr die *unmittelbare* Gewißheit, alle Realität zu sein“. Das Descart'sche „Ich“ war sich selbst das einzig Reale, alles andere war Schein. Für das Selbstbewußtsein bei Hegel, das sich in der gegenständlichen Welt selbst anschauen kann, ist die bloße Existenzbehauptung nicht mehr alle Realität, sondern eigentlich der ganze Reichtum der Bestimmungen dieser gegenständlichen Welt, soweit wie sie das Resultat der Tätigkeit des Selbstbewußtseins ist.

435 Vielleicht zwischendurch ein Hinweis: Gerade „die Pariser Manuskripte“ von Marx [= Ökonomisch-philosophische Manuskripte aus dem Jahre 1844, MEW, Bd. 40, S. 465 - 588] versuchen, all diese Bestimmungen aus dem Kapitel „Die Verwirklichung des vernünftigen Selbstbewußtseins durch sich selbst“ auf die konkrete, gegenständliche Arbeit zu übertragen. Das ist teilweise also nur
440 eine Umformulierung dieser Passage aus der Phänomenologie des Geistes.

Und weiter heißt es im Text: „sondern eine solche, für welche das Unmittelbare überhaupt die Form eines Aufgehobenen hat.“

445 Das Unmittelbare hat die Form eines Aufgehobenen ließe sich interpretieren: Es ist nicht mehr das „Ich denke, also bin ich“, sondern das „Ich denke, das alle meine Vorstellungen muß begleiten können“. Dadurch werden alle meine Vorstellungen zum Resultat meiner sich entäußernden Tätigkeit, und als Resultat meiner sich entäußernden Tätigkeit sind sie nicht einfach äußere Gegenstände, sondern haben nur noch, nach Hegel, die Form der Gegenständlichkeit. Sie sind nicht äußere Gegen-
450 stände, denn die müßten den Menschen ja fremd bleiben.

Dann folgt weiter: „so daß seine *Gegenständlichkeit* nur noch als Oberfläche gilt, deren Inneres und Wesen *es selbst* ist.“ Diese Gegenständlichkeit ist nicht mehr das außer den Menschen Seiende, sondern diese Gegenstände sind als ihr Werk, wesentlich bestimmt von dem Subjekt, das in diesen
455 Gegenständen sich entäußert hat. Das zur Einleitung zum Abschnitt über „Die Verwirklichung des vernünftigen Selbstbewußtseins durch sich selbst.“

Die rational geordneten Gegenstände der Erfahrung, sind die Entäußerung der allgemeinen Subjektivität, nicht die von besonderen Subjekten. Damit wird das Verhältnis individueller Tätigkeit und
460 allgemeiner Vernunft bei Hegel zum Problem. Es soll ja die Entäußerung des Selbstbewußtseins sein, nicht eines individuellen, sondern eines allgemeinen. „Das *rein einzelne* Tun und Treiben des Individuums bezieht sich auf die Bedürfnisse, welche es als Naturwesen, das heißt, als *seiende Einzelheit* hat.“ (S. 204) Das einzelne Tun des Individuums bezieht sich auf das, wessen es zu seiner Reproduktion als Naturwesen bedarf. Zu seiner Reproduktion bedarf es besonderer Gegenstände,
465 und insofern bezieht sich das Individuum als ein Besonderes auf diese besonderen Gegenstände.

„Daß selbst diese seine gemeinsten Funktionen nicht zunichte werden, sondern Wirklichkeit haben, geschieht durch das allgemeine erhaltende Medium, durch die *Macht* des ganzen Volks.“ (S. 204)

470 Das setzt Hegel implizit voraus, daß die Individuen sich nicht als Individuen reproduzieren können, sondern nur gesellschaftlich in einem arbeitsteiligen Prozeß. Es ist genau dieselbe Argumentation wie bei Kant: Unter welcher Bedingung stehen die Menschen selbst dann, wenn sie sich als Vereinzelte nur auf die gegenständlichen Bedingungen ihrer Reproduktion beziehen; allerdings unter dem Verhältnis der fortgeschrittenen Arbeitsteilung. Hegel sagt: „Daß selbst diese seine gemeinsten
475 Funktionen nicht zunichte werden, sondern Wirklichkeit haben, geschieht durch das allgemeine erhaltende Medium, durch die *Macht* des ganzen Volks.“ (S. 204) Die Begriffe Volk und Gesellschaft sind bei Hegel nicht getrennt. Man kann an dieser Stelle für Volk durchaus Gesellschaft lesen, ohne Hegel einen Zwang anzutun. Die Sache mit der Volksgemeinschaft ist erst sehr viel später gekommen. Dann steht dort weiter:

480 „Nicht nur aber diese *Form des Bestehens* seines Tuns überhaupt hat es in der allgemeinen Substanz, sondern ebenso sehr *seinen Inhalt*; was es tut, *ist* die allgemeine Geschicklichkeit und Sitte aller. Dieser Inhalt, insofern er sich vollkommen vereinzelt, ist in seiner Wirklichkeit in das Tun Aller verschränkt.“ (S. 204)

485 Es steht also explizit darin, daß die Tätigkeit jedes einzelnen Individuums, auch wenn es sich auf seine unmittelbaren Bedürfnisse bezieht, in die Tätigkeit aller anderen Individuen verschränkt ist, sich nur vermittelt der Tätigkeit aller anderen Individuen erhalten kann. Gerade in der Reproduktion, in der unmittelbaren physischen Reproduktion, sagt Hegel an der Stelle, ist das Allgemeine und Besondere immer schon vermittelt, insofern nämlich, als die physische Reproduktion der Einzelnen abhängig ist von der Reproduktion der ganzen Gesellschaft. Denn wenn die Reproduktion der Einzelnen verschränkt ist in das Tun Aller, unter den Bedingungen einer arbeitsteiligen Reproduktion, dann ist die Reproduktion des Einzelnen abhängig von der Reproduktion des Ganzen. Das, was es unmittelbar tut, wie borniert sein Bewußtsein von dem sein mag, ist der Sache
490 nach immer schon die Vermittlung von Allgemeinem, der Reproduktion der Gesellschaft, und Besonderem, der Reproduktion von Individuen. Nicht nur, daß sich die Gesellschaft nur dann reproduziert, wenn sich die Individuen reproduzieren, sondern auch umgekehrt, daß sich die Individuen nur reproduzieren, können, wenn sich die Gesellschaft reproduziert.

500 Dann steht dort weiter: „Die *Arbeit* des Individuums für seine Bedürfnisse ist ebenso sehr eine Befriedigung der Bedürfnisse der andern als seiner eignen, und die Befriedigung der seinigen erreicht es nur durch die Arbeit der andern. – Wie der Einzelne in seiner *einzelnen* Arbeit schon eine *allgemeine* Arbeit *bewußtlos* vollbringt, so vollbringt er auch wieder die allgemeine als seinen *bewußten* Gegenstand; das Ganze wird als *Ganzes* sein Werk, für das er sich aufopfert, und ebendadurch sich
505 selbst von ihm zurückerhält.“ (S. 204)

Die Tätigkeit der Einzelnen kann sich also nur mittelbar auf ihre unmittelbaren Bedürfnisse beziehen, nur vermittelt über die Tätigkeit aller anderen; darin dient diese Tätigkeit zunächst der Erhaltung des Allgemeinen, und erst mittelbar über die Erhaltung des Allgemeinen, der Gesellschaft, dient sie der Erhaltung der Individuen. Das heißt, er opfert sich für die Allgemeinheit auf und erhält sich dadurch von der Allgemeinheit zurück. Daß diese Tätigkeit bewußtlos sein kann, ist an der Stelle bezeichnet, daß also „die objektive Einheit des Selbstbewußtseins“, die Bedingung eines arbeitsteiligen Reproduktionsprozesses, keineswegs von den einzelnen Subjekten erkannt werden muß, damit sie in diesem Reproduktionsprozeß arbeiten können. Hier gibt Hegel die Bedingung für
510 ein ideologisches Bewußtsein, nämlich, daß jemand objektiv unter der Bedingung der Einheit des Selbstbewußtseins, hier des Volks, stehen kann und tätig sein kann – und so tätig sein muß, weil er anders seine unmittelbaren Bedürfnisse nicht befriedigen kann – und zugleich subjektiv meinen kann, er verfolge damit nur den Zweck der Selbsterhaltung. Das heißt dann, er vollbringt bewußtlos

520 eine Arbeit in dem Prozeß der Selbsterhaltung des Ganzen, während er bewußt sich nur auf seine unmittelbare Reproduktion bezieht. Von daher bekommt die These von Kant von der Differenz von öffentlichem und privatem Gebrauch der Vernunft einen anderen Akzent. Der Gelehrte erkennt bei Kant, wie weit die Reproduktion des Ganzen unter der objektiven Bedingung der Einheit des Selbstbewußtseins steht. Der Einzelne, soweit er in diesen Prozeß eingespannt ist, darf eigentlich von seiner Vernunft gar keinen Gebrauch machen, wenn nicht schon das Ganze für ihn durchsichtig
525 rational geordnet ist. Das Gebot des privaten Gebrauchs der Vernunft, impliziert dann die bewußtlose Tätigkeit für ein Allgemeines, das immer schon unter der rationalen Bedingung – der objektiven Einheit des Selbstbewußtseins – steht.

Das Problem kehrt wieder in der Marx'schen Theorie, vor allem in „Lohnarbeit und Kapital“. [Text in der Anlage 8.3; in: MEW, Bd. 6, S. 397 - 423] Die Marx'sche Forderung ist die, die Menschen sollen das, was sie bisher bewußtlos vollbracht haben, mit Bewußtsein tun; so das Ende des 3. Briefes von Marx an Ruge. [Text in der Anlage 9.2; in: MEW, Bd. 1, S. 337 - 338 und 343 - 346] Wenn sie sich bewußtlos auf die Bedingungen ihrer eigenen Reproduktion beziehen – so Marx in „Lohnarbeit und Kapital“ – machen sich die Arbeiter wechselseitig Konkurrenz, machen sich damit implizit selber Konkurrenz als Mitglieder der Arbeiterklasse. Gefordert ist von Marx, daß dieses bornierte Bewußtsein durchbrochen wird, und daß die Arbeiterklasse, statt daß die einzelnen Arbeiter sich wechselseitig Konkurrenz um ihre Lebensbedingungen machen, kollektiv handelt. Das läßt sich aus der Forderung, das, was zunächst bewußtlos getan wurde, solle nun mit Bewußtsein getan werden, herausholen; nur, es kann mit Bewußtsein getan werden nur dann, wenn sich auch der Sache nach
540 (wohl der Sache nach, die getan wurde, bzw. die getan werden soll) etwas ändert.

F: Der letzte Satz von Marx war ja, was die Menschen bis jetzt bewußtlos vollbracht haben, das sollen sie jetzt bewußt vollbringen. Dann müßte aber doch noch überlegt werden, was gemacht werden soll. Es müssten jetzt noch die Interessen der Arbeiter hineinkommen, sonst werden sie ausgebeutet mit ihrem Bewußtsein davon.
545

B: Genau das würde sich mit ihrem Selbstbewußtsein nicht mehr vertragen. Funktionieren wird der Verblendungszusammenhang der kapitalistischen Produktionsweise solange, als die Einzelnen restringiert werden auf ihre unmittelbaren Bedürfnisse; die Restriktion wird etwa deutlich an der Angst um den Arbeitsplatz, um die Bedingungen ihrer Reproduktion – und damit einem Allgemeinen bewußtlos unterworfen werden. Die Marx'sche Idee, erkennbar gerade in den frühen Schriften – in den Briefen an Ruge und in der Einleitung Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie – ist, daß das (die Erkenntnis des Allgemeinen, die Ausbeutung, die Erkenntnis ihrer objektiven Interessen) nicht verträglich ist, mit dem Selbstbewußtsein. Marx sagt in der Einleitung Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie, man muß die Verhältnisse zum Tanzen zwingen, indem man ihnen ihre eigene Melodie vorspielt, und man muß dem Volk Courage machen, indem man es vor sich selbst erschrecken lehrt.
555

F: Soll das heißen, das Bewußtsein bringe die Verhältnisse zum Tanzen?
560

B: Das bringt die Diskrepanz zwischen der Arbeit für die Allgemeinheit und subjektiver Bewußtlosigkeit auf den Tisch. Nur so läßt sich ein objektiv zurechnender Klassenbegriff nach der Stellung in der Produktion, der zu bestimmen ist als ein deskriptiver Klassenbegriff, unterscheiden von einem politischen Klassenbegriff, hinter dem auch ein Klassenbewußtsein steht; indem die Einzelnen nicht mehr unmittelbar als Konkurrenten agieren und damit bewußtlos etwas Allgemeines vollbringen, nämlich die Drückung des Lohns auf das zur Reproduktion der Ware Arbeitskraft gerade noch zureichende Mindestmaß, sondern, indem sie kollektiv handeln; indem sie sehen, daß, wenn sie als Individuen um die Bedingungen zum Verkauf ihrer Ware Arbeitskraft konkurrieren, sie bewußtlos etwas vollbringen, was gegen ihre unmittelbaren Interessen gerichtet ist. Das würde Hegel zugestehen. Zu dem, wie Hegel es mit dem Verhältnis von Allgemeinheit und Individuum hält, ein Zitat
570

aus der Phänomenologie des Geistes: „Die *abstrakte Notwendigkeit* gilt also für die nur negative, unbegriffene *Macht der Allgemeinheit*, an welcher die Individualität zerschmettert wird.“ [Kap. V, Abschn. B; a) Die Lust und die Notwendigkeit, S. 211; Ullstein 35055] Das heißt, der Individualität tritt nach Hegel das Allgemeine nur als abstrakte Macht gegenüber.

575

F: Wie verhält sich das zu dem Zitat von vorhin, in dem es hieß, daß das Individuum sich aus dem Allgemeinen wiederbekomme? Daß die Individuen bewußtlos tätig sein können, liegt doch daran, daß sie austauschbar sind. Das heißt, daß die Regeln, nach denen sie funktionieren, objektiv sind. Wie können sie dann von einem, demgegenüber sie austauschbar, gleichgültig, gerade auch als

580

Lohnarbeiter austauschbar sind, sich zurückbekommen, wenn man darunter mehr versteht als die physische Reproduktion, nämlich dieses Bewußtsein?

B: Sie bekommen nicht mehr zurück als eben die physische Reproduktion. Sie denken, sie arbeiten für die unmittelbaren Bedingungen ihrer Reproduktion. Was das Arbeiterbewußtsein angeht: Sie denken, sie arbeiten für Lohn. Der Sache nach ist dieser Lohn nur eine Rechnungsgröße innerhalb des Verwertungsprozesses und bestimmt die Reproduktionskosten der Arbeitskraft. Wenn sie sich jetzt bewußtlos opfern, heißt das, ihr Bewußtsein von dem was sie tun, nämlich arbeiten für ihre unmittelbare Reproduktion, ist mit dem, was sie der Sache nach tun, ihre Arbeit dem gesellschaftlichen Reproduktionsprozeß zu liefern, nicht in Übereinstimmung.

590

F: Im Wissenschaftsprozess ist es doch dasselbe, weil die Unterwerfung unter die Logik, die Aufgabe der Individualität ist. Dort wäre auch nicht mehr erkennbar, wo die Individualität bleibt; die geht dann sozusagen auf in den Dingen.

595

B: Wenn in der nächsten Sitzung das letzte Zitat weiterverfolgt wird, dann wird sich zeigen, daß es wohl einen allgemeinen Begriff von dem objektiven Prozeß geben kann. Nur, daß nach Hegel, die theoretische Intelligenz, hier mit Geist bezeichnet, diesen allgemeinen Begriff hat, die, die den Reproduktionsprozeß der Sache nach betreiben, diesen allgemeinen Begriff nicht haben. Das heißt, die, die oben sind, die Theoretiker, wissen, daß sie ihre Existenz dem Reproduktionsprozeß des Ganzen verdanken; während das Bewußtsein derer, die den Reproduktionsprozeß unterhalten, beschränkt ist auf das rein einzelne Tun und Treiben des Individuums, das sich auf seine Bedürfnisse bezieht, die es als Naturwesen, oder sich – man könnte für den allgemeinen Prozeß sagen – auf seine Bestimmung, die es als Träger der Ware Arbeitskraft hat, bezieht.

600

605

F: Dann steckt darin kein anderer Aspekt als bei Kant, denn dann könnte man es lesen als Diskrepanz zwischen öffentlichem und privatem Gebrauch der Vernunft.

B: So sieht es bei Hegel zunächst auch aus. Aber an der Stelle setzt die Kritik Kants ein: Wenn ein Tun der objektiven Bestimmung nach unter der objektiven Einheit des Selbstbewußtseins steht, also vernünftig ist, dann muß es von einzelnen Subjekten auch als vernünftig begriffen werden können. Marx zieht daraus die Möglichkeit der Kritik an den bestehenden Produktionsverhältnissen - und nur daraus.

610

Anm. [1] Kant, K.d.r.V., B140, § 18 – Was objektive Einheit des Selbstbewusstseins sei

615

„Die transzendente Einheit der Apperzeption ist diejenige, durch welche alles in einer Anschauung gegebene Mannigfaltige in einen Begriff vom Objekt vereinigt wird. Sie heißt darum objektiv, und muß von der subjektiven Einheit des Bewußtseins unterschieden werden, die eine Bestimmung des inneren Sinnes ist, dadurch jenes Mannigfaltige der Anschauung zu einer solchen Verbindung empirisch gegeben wird. Ob ich mir des Mannigfaltigen als zugleich, oder nach einander, empirisch bewußt sein könne, kommt auf Umstände, oder empirische Bedingungen, an. Daher die empirische Einheit des Bewußtseins, durch Assoziation der Vorstellungen, selbst eine Erscheinung betrifft, und

620

625 ganz zufällig ist. Dagegen steht die reine Form der Anschauung in der Zeit, bloß als Anschauung
überhaupt, die ein gegebenes Mannigfaltiges enthält, unter der ursprünglichen Einheit des Bewußt-
seins, lediglich durch die notwendige Beziehung des Mannigfaltigen der Anschauung zum Einem:
Ich denke; also durch die reine Synthesis des Verstandes, welche a priori der empirischen zum
Grunde liegt. Jene Einheit ist allein objektiv gültig; die empirische Einheit der Apperzeption, die
wir hier nicht erwägen, und die auch nur von der ersteren, unter gegebenen Bedingungen in concre-
to, abgeleitet ist, hat nur subjektive Gültigkeit. Einer verbindet die Vorstellung eines gewissen
630 Worts mit einer Sache, der andere mit einer anderen Sache; und die Einheit des Bewußtseins, in
dem, was empirisch ist, ist in Ansehung dessen, was gegeben ist, nicht notwendig und allgemein
geltend."

635 Anm. [2] „Ich gestehe frei: die Erinnerung des David Hume war eben dasjenige, was mir vor vielen
Jahren zuerst den dogmatischen Schlummer unterbrach und meinen Untersuchungen auf dem Felde
der spekulativen Philosophie eine ganz andere Richtung gab.“ In: Prolegomena zu einer jeden künf-
tigen Metaphysik die als Wissenschaft wird auftreten können, S. 117; Suhrkamp Werkausgabe,
Band V, Frankfurt am Main 1977

640 Anlagen zum Teil 8.1:

— Anlage 8.2: Hegel, Die Verwirklichung des vernünftigen Selbstbewußtseins durch sich selbst;
in: Phänomenologie des Geistes, Ullstein Materialien 35055, Verlag Ullstein, 1983; S. 202 - 207

645 — Anlage 8.3: K. Marx, Lohnarbeit und Kapital; in: MEW, Bd. 6, S. 397 - 423

Hegel - Die Verwirklichung des vernünftigen Selbstbewußtseins durch sich selbst

[202] Das Selbstbewußtsein fand das Ding als sich, und sich als Ding; d.h. *es ist für es*, daß es *ansich* die gegenständliche Wirklichkeit ist. Es ist nicht mehr die *unmittelbare* Gewißheit, alle Realität zu sein; sondern eine solche, für welche das Unmittelbare überhaupt die Form eines Aufgehobenen hat, so dass seine *Gegenständlichkeit* nur noch als Oberfläche gilt, deren Inneres und Wesen *es selbst* ist. - Der Gegenstand, auf welchen es sich positiv bezieht, ist daher ein Selbstbewußtsein; er ist in der Form der Dingheit, d.h. er ist *selbstständig*; aber es hat die Gewißheit, dass dieser selbstständige Gegenstand kein Fremdes für es ist; es weiß hiermit, dass es *an sich* von ihm anerkannt ist; es ist der *Geist*, der die Gewißheit hat in der Verdoppelung seines Selbstbewußtseins und in der Selbstständigkeit beider seine Einheit mit sich selbst zu haben. Diese Gewißheit hat sich ihm nun zur Wahrheit zu erheben; was ihm gilt, daß es *an sich* und in seiner *innern* Gewißheit sei, soll in sein Bewußtsein treten, und *für es* werden.

Was die allgemeinen Stationen dieser Verwirklichung sein werden, bezeichnet sich im allgemeinen schon durch die Vergleichung mit dem bisherigen Weg. Wie nämlich die beobachtende Vernunft, in dem Elemente der Kategorie, die Bewegung des *Bewußtseins*, nämlich die sinnliche Gewißheit, das Wahrnehmen und den Verstand wiederholte, so wird diese auch die doppelte Bewegung des *Selbstbewußtseins* wieder durchlaufen, und aus [203] der Selbstständigkeit in seine Freiheit übergehen. Zuerst ist diese tätige Vernunft ihrer selbst nur als eines Individuums bewußt, und muß als ein solches seine Wirklichkeit im andern fordern und hervorbringen - alsdenn aber, indem sich sein Bewußtsein zur Allgemeinheit erhebt, wird es *allgemeine* Vernunft, und ist sich seiner als Vernunft, als an und für sich schon anerkanntes bewußt, welches in seinem reinen Bewußtsein alles Selbstbewußtsein vereinigt; es ist das einfache geistige Wesen, das indem es zugleich zum Bewußtsein kommt, die *reale Substanz* ist, worin die frühern Formen als in ihren Grund zurückgehen, so daß sie gegen diesen nur einzelne Momente seines Werdens sind, die sich zwar losreißen, und als eigne Gestalten erscheinen, in der Tat aber nur von ihm getragen, *Dasein* und *Wirklichkeit*, aber ihre *Wahrheit* nur haben, insofern sie in ihm selbst sind und bleiben.

Nehmen wir dieses Ziel, das der *Begriff* ist, der *uns* schon entstanden, nämlich das anerkannte Selbstbewußtsein, das in dem andern freien Selbstbewußtsein die Gewißheit seiner selbst, und eben darin seine Wahrheit hat - in seiner Realität auf, oder heben wir diesen noch innern Geist als die schon zu ihrem Dasein gediehene Substanz heraus, so schließt sich in diesem Begriffe das *Reich der Sittlichkeit* auf. Denn diese ist nichts anders als in der selbstständigen *Wirklichkeit* der Individuen die absolute geistige *Einheit* ihres Wesens; ein an sich allgemeines Selbstbewußtsein, das sich in einem andern Bewußtsein so wirklich ist, daß dieses vollkommene Selbstständigkeit hat, oder ein Ding für es, und daß es ebendarin der *Einheit* mit ihm sich bewußt ist, und in dieser Einheit mit diesem gegenständlichen Wesen erst Selbstbewußtsein ist. Diese sittliche *Substanz* in der *Abstraktion* der *Allgemeinheit*, ist sie nur das *gedachte* Gesetz; aber sie ist ebensosehr unmittelbar wirkliches *Selbstbewußtsein* oder sie ist *Sitte*. Das *einzelne* Bewußtsein ist umgekehrt nur dieses seiende Eins, indem es des allgemeinen Bewußtseins in seiner Einzelheit als seines Seins sich bewußt, indem sein Tun und Dasein die allgemeine Sitte ist.

In dem Leben eines Volks hat in der Tat der Begriff der Verwirklichung der selbstbewußten Vernunft, in der Selbstständigkeit des *Andern* die vollständige *Einheit* mit ihm anzuschauen, oder diese von mir vorgefundene freie *Dingheit* eines *Andern*, welche das negative Meiner-selbst ist, als *mein* Fürmichsein zum Gegenstande zu haben, - seine vollendete Realität. Die Vernunft ist als die flüssige allgemeine *Substanz*, als die unwandelbare einfache *Dingheit* vorhanden, welche ebenso in viele vollkommen selbstständige Wesen wie das Licht in Sterne

als unzählige für sich leuchtende Punkte [204] zerspringt, die in ihrem absoluten Fürsichsein nicht nur *an sich* in der einfachen selbstständigen Substanz aufgelöst sind, sondern *für sich selbst*; sie sind sich bewußt, diese einzelnen selbstständigen Wesen dadurch zu sein, daß sie ihre Einzelheit aufopfern und diese allgemeine Substanz ihre Seele und Wesen ist; so wie dies Allgemeine wieder das *Tun* ihrer als Einzelner oder das von ihnen hervorgebrachte Werk ist.

Das *rein einzelne* Tun und Treiben des Individuums bezieht sich auf die Bedürfnisse, welche es als Naturwesen, das heißt, als *seiende Einzelheit* hat. Daß selbst diese seine gemeinsten Funktionen nicht zunichte werden, sondern Wirklichkeit haben, geschieht durch das allgemeine erhaltende Medium, durch die *Macht* des ganzen Volks. – Nicht nur aber diese *Form* des *Bestehens* seines Tuns überhaupt hat es in der allgemeinen Substanz, sondern ebenso sehr *seinen Inhalt*; was es tut, *ist* die allgemeine Geschicklichkeit und Sitte aller. Dieser Inhalt, insofern er sich vollkommen vereinzelt, ist in seiner Wirklichkeit in das Tun Aller verschränkt. Die *Arbeit* des Individuums für seine Bedürfnisse ist ebenso sehr eine Befriedigung der Bedürfnisse der andern als seiner eignen, und die Befriedigung der seinigen erreicht es nur durch die Arbeit der andern. – Wie der Einzelne in seiner *einzelnen* Arbeit schon eine *allgemeine* Arbeit *bewußtlos* vollbringt, so vollbringt er auch wieder die allgemeine als seinen *bewußten* Gegenstand; das Ganze wird *als Ganzes* sein Werk, für das er sich aufopfert, und ebendadurch sich selbst von ihm zurückerhält. – Es ist hier nichts, das nicht gegenseitig wäre, nichts, woran nicht die Selbstständigkeit des Individuums sich in der Auflösung ihres Fürsichseins, in der *Negation* ihrer selbst ihre *positive* Bedeutung, für sich zu sein, sich gäbe. Diese Einheit des Seins für Anderes oder des sich zum Dinge Machens, und des Fürsichseins, diese allgemeine Substanz redet ihre *allgemeine Sprache* in den Sitten und Gesetzen seines Volks; aber dies seiende unwandelbare Wesen ist nichts anders, als der Ausdruck der ihr entgegengesetzt scheinenden einzelnen Individualität selbst; die Gesetze sprechen das aus, was jeder Einzelne *ist*, und *tut*; das Individuum erkennt sie nicht nur als seine *allgemeine* gegenständliche Dingheit, sondern ebenso sehr sich in ihr, oder als *vereinzelt* in seiner eignen Individualität und in jedem seiner Mitbürger. In dem allgemeinen Geiste hat daher jeder nur die Gewißheit seiner selbst, nichts anders in der seienden Wirklichkeit zu finden, als sich selbst; er ist der andern so gewiß als seiner. – Ich schaue es in allen an, daß sie für sich selbst nur diese selbstständigen Wesen sind, als Ich es bin; [205] Ich schaue die freie Einheit mit den Andern in ihnen so an, daß sie wie durch Mich, so durch die Andern selbst ist. Sie als Mich, Mich als Sie.

In einem freien Volke ist darum in Wahrheit die Vernunft verwirklicht; sie ist gegenwärtiger lebendiger Geist, worin das Individuum seine *Bestimmung*, das heißt, sein allgemeines und einzelnes Wesen, nicht nur ausgesprochen und als Dingheit vorhanden findet, sondern selbst dieses Wesen ist, und seine Bestimmung auch erreicht hat. Die weisesten Männer des Altertums haben darum den Ausspruch getan: *daß die Weisheit und die Tugend darin bestehen, den Sitten seines Volks gemäß zu leben.*

Aus diesem Glücke aber, seine Bestimmung erreicht zu haben, und in ihr zu leben, ist das Selbstbewußtsein, welches zunächst nur *unmittelbar* und dem *Begriffe nach* Geist ist, herausgetreten, oder auch – es hat es noch nicht erreicht; denn beides kann auf gleiche Weise gesagt werden.

Die Vernunft *muss aus diesem Glücke heraustreten*; denn nur *an sich* oder *unmittelbar* ist das Leben eines freien Volks die *reale Sittlichkeit*, oder sie ist eine *seiende*, und damit ist auch dieser allgemeine Geist selbst ein einzelner, das Ganze der Sitten und Gesetze, eine *bestimmte* sittliche Substanz, welche erst in dem höhern Momente, nämlich im *Bewußtsein über ihr We-*

sen, die Beschränkung auszieht, und nur in diesem Erkennen ihre absolute Wahrheit hat, nicht aber unmittelbar in ihrem *Sein*; in diesem ist sie teils eine beschränkte, teils ist die absolute Beschränkung eben dies, daß der Geist in der Form des *Seins* ist.

Ferner ist daher das *einzelne* Bewußtsein, wie es unmittelbar seine Existenz in der realen Sittlichkeit oder in dem Volke hat, ein gediegenes Vertrauen, dem sich der Geist nicht in seine *abstrakte* Momente aufgelöst hat, und das sich also auch nicht als reine *Einzelheit für sich zu sein* weiß. Ist es aber zu diesem Gedanken gekommen, wie es muß, so ist diese *unmittelbare* Einheit mit dem Geiste oder sein *Sein* in ihm, sein Vertrauen verloren; es für sich *isoliert*, ist sich nun das Wesen, nicht mehr der allgemeine Geist. Das *Moment dieser Einzelheit des Selbstbewußtseins* ist zwar in dem allgemeinen Geiste selbst, aber nur als eine verschwindende Größe, die wie sie für sich auftritt, in ihm ebenso unmittelbar sich auflöst und nur als Vertrauen zum Bewußtsein kommt. Indem es sich so fixiert, – und jedes Moment, weil es Moment des Wesens ist, muss selbst dazu gelangen, als Wesen sich darzustellen, – so ist das Individuum den Gesetzen und Sitten gegenübergetreten; sie sind nur ein Gedanke ohne absolute Wesenheit, eine abstrakte Theorie ohne Wirklichkeit; es aber ist als dieses sich die lebendige Wahrheit.

[206] Oder das Selbstbewußtsein hat *dieses Glück noch nicht erreicht*, sittliche Substanz, der Geist eines Volks zu sein. Denn aus der Beobachtung zurückgekehrt, ist der Geist zuerst noch nicht als solcher durch sich selbst verwirklicht; er ist nur als *innres* Wesen oder als die Abstraktion gesetzt. – Oder er *ist erst unmittelbar*; unmittelbar seiend aber ist er *einzel*; er ist das praktische Bewußtsein, das in seine vorgefundene Welt mit dem Zwecke einschreitet, sich in dieser Bestimmtheit eines Einzelnen zu verdoppeln, sich als Diesen als sein seiendes Gegenbild zu erzeugen und sich dieser Einheit seiner Wirklichkeit mit dem gegenständlichen Wesen bewußt zu werden. Es hat die *Gewißheit* dieser Einheit; es gilt ihm, daß sie *an sich* oder daß diese Übereinstimmung seiner und der Dingheit schon vorhanden ist, nur *ihm* noch durch es zu werden hat, oder dass sein Machen ebenso das *Finden* derselben ist. Indem diese Einheit *Glück* heißt, wird dies Individuum hiemit sein *Glück zu suchen* von seinem Geiste in die Welt hinausgeschickt.

Wenn also die Wahrheit dieses vernünftigen Selbstbewußtseins für uns die sittliche Substanz ist, so ist hier für es der Anfang seiner sittlichen Welterfahrung. Von der Seite, daß es noch nicht zu jener geworden, dringt diese Bewegung auf sie, und das, was in ihr sich aufhebt, sind die einzelnen Momente, die ihm isoliert gelten. Sie haben die Form eines unmittelbaren Wollens, oder *Naturtriebs*, der seine Befriedigung erreicht, welche selbst der Inhalt eines neuen Triebes ist. – Von der Seite aber, daß das Selbstbewußtsein das Glück in der Substanz zu sein verloren, sind diese Naturtriebe mit Bewußtsein ihres Zweckes als der wahren Bestimmung und Wesenheit verbunden; die sittliche Substanz ist zum selbstlosen Prädikate herabgesunken, dessen lebendige Subjekte die Individuen sind, die ihre Allgemeinheit durch sich selbst zu erfüllen, und für ihre Bestimmung aus sich zu sorgen haben. – In jener Bedeutung also sind jene Gestalten das Werden der sittlichen Substanz, und gehen ihr vor; in dieser folgen sie, und lösen es für das Selbstbewußtsein auf, was seine Bestimmung sei; nach jener Seite geht in der Bewegung, worin erfahren wird, was ihre Wahrheit ist, die Unmittelbarkeit oder Rohheit der Triebe verloren, und der Inhalt derselben in einen höhern über; nach dieser aber die falsche Vorstellung das Bewußtsein derselben, und zwar ein solches, das sie als sein eignes *Ziel*, das sie erreichen, die unmittelbare sittliche Substanz; nach dieser aber das Bewußtsein derselben, und zwar ein solches, das sie als sein eignes Wesen weiß; und insofern wäre diese Bewegung das Werden der Moralität, einer höhern Gestalt als jene. Allein diese Gestalten machen zugleich nur Eine Seite ihres Werdens aus, nämlich diejenige, welche in das [207] *Fürsichsein* fällt, oder worin das Bewußtsein *seine* Zwecke aufhebt; nicht die Seite, nach welcher sie

155 aus der Substanz selbst hervorgeht. Da diese Momente noch nicht die Bedeutung haben können, im Gegensatze gegen die verlorne Sittlichkeit zu Zwecken gemacht zu werden, so gelten sie hier zwar nach ihrem unbefangenen Inhalte, und das Ziel, nach welchem sie dringen, ist die sittliche Substanz. Aber indem unsern Zeiten jene Form derselben näher liegt, in welcher sie erscheinen, nachdem das Bewußtsein sein sittliches Leben verloren und es suchend jene Formen wiederholt, so mögen sie mehr in dem Ausdrücke dieser Weise vorgestellt werden.

160 Das Selbstbewußtsein, welches nur erst der Begriff des Geistes ist, tritt diesen Weg in der Bestimmtheit an, sich als einzelner Geist das Wesen zu sein, und sein Zweck ist also, sich als einzelnes die Verwirklichung zu geben und als dieses in ihr sich zu genießen.

165 In der Bestimmung, sich als *Fürsichseiendes* das Wesen zu sein, ist es die *Negativität* des Andern; in seinem Bewußtsein tritt daher es selbst als das positive einem solchen gegenüber, das zwar *ist*, aber für es die Bedeutung eines Nichtansichseienden hat; das Bewußtsein erscheint entzweit in diese vorgefundene Wirklichkeit, und in den *Zweck*, den es durch Aufheben derselben vollbringt, und statt jener vielmehr zur Wirklichkeit macht. Sein erster Zweck
170 ist aber sein *unmittelbares* abstraktes *Fürsichsein*, oder sich als *dieses Einzelne* in einem Andern oder ein anderes Selbstbewußtsein als sich anzuschauen. Die Erfahrung, was die Wahrheit dieses Zwecks ist, stellt das Selbstbewußtsein höher, und es ist sich nunmehr Zweck, insofern es zugleich *allgemeines* ist, und das *Gesetz unmittelbar* an ihm hat. In der Vollbringung dieses *Gesetzes* seines *Herzens* erfährt es aber, daß das *einzelne* Wesen hiebei sich nicht
175 erhalten, sondern das Gute nur durch die Aufopferung desselben ausgeführt werden kann, und es wird zur *Tugend*. Die Erfahrung, welche sie macht, kann keine andre sein, als daß ihr Zweck an sich schon ausgeführt ist, das Glück unmittelbar im Tun selbst sich findet, und das Tun selbst das Gute ist. Der Begriff dieser ganzen Sphäre, daß die Dingheit das *Fürsichsein* des Geistes selbst ist, wird in ihrer Bewegung für das Selbstbewußtsein. Indem es ihn gefunden, ist es sich also Realität als unmittelbar sich aussprechende Individualität, die keinen Widerstand an einer entgegengesetzten Wirklichkeit mehr findet, und der nur dies Aussprechen selbst Gegenstand und Zweck ist.

185 In: G.W.F. Hegel, Phänomenologie des Geistes, Kap. V, Gewißheit und Wahrheit der Vernunft, B) Die Verwirklichung des vernünftigen Selbstbewußtseins durch sich selbst, S. 202 - 207; Ullstein Materialien 35055, Verlag Ullstein, 1983. Text der Erstausgabe von 1807 mit den Varianten der "Werke" von 1832 und 1841

[397] Von verschiedenen Seiten warf man uns vor, daß wir nicht die ökonomischen Verhältnisse dargestellt haben, welche die materielle Grundlage der jetzigen Klassenkämpfe und Nationalkämpfe bilden. Wir haben planmäßig diese Verhältnisse nur da berührt, wo sie sich in politischen Kollisionen unmittelbar aufdrängen.

Es galt vor allem den Klassenkampf in der Tagesgeschichte zu verfolgen und an dem vorhandenen und täglich neu geschaffnen geschichtlichen Stoff empirisch nachzuweisen, daß mit der Unterjochung der Arbeiterklasse, welche Februar und März gemacht hatte, gleichzeitig ihre Gegner besiegt wurden – die Bourgeoisrepublikaner in Frankreich, die den feudalen Absolutismus bekämpfenden Bürger- und Bauernklassen auf dem gesamten europäischen Kontinent; daß der Sieg der "honetten Republik" in Frankreich gleichzeitig der Fall der Nationen war, die auf die Februarrevolution mit heroischen Unabhängigkeitskriegen geantwortet hatten; daß endlich Europa mit der Besiegung der revolutionären Arbeiter in seine alte Doppelsklaverei zurückfiel, in die englisch-russische Sklaverei. Der Junikampf zu Paris, der Fall Wiens, die Tragikomödie des Berliner November 1848, die verzweifelten Anstrengungen Polens, Italiens und Ungarns, Irlands Aushungerung – das waren die Hauptmomente, in denen sich der europäische Klassenkampf zwischen Bourgeoisie und Arbeiterklasse zusammenfaßte, an denen wir nachwiesen, daß jede revolutionäre Erhebung, mag ihr Ziel noch so fernliegend dem Klassenkampf scheinen, scheitern muß, bis die revolutionäre Arbeiterklasse siegt, daß jede soziale Reform eine Utopie bleibt, bis die proletarische Revolution und die feudalistische Konterrevolution sich in einem Weltkrieg [398] mit den Waffen messen. In unsrer Darstellung, wie in der Wirklichkeit, waren Belgien und die Schweiz tragikomische karikaturmäßige Genrebilder in dem großen historischen Tableau, das eine der Musterstaat der bürgerlichen Monarchie, das andre der Musterstaat der bürgerlichen Republik, beides Staaten, die sich einbilden, ebenso unabhängig von dem Klassenkampf zu sein wie von der europäischen Revolution.

Jetzt, nachdem unsre Leser den Klassenkampf im Jahre 1848 in kolossalen politischen Formen sich entwickeln sahen, ist es an der Zeit, näher einzugehn auf die ökonomischen Verhältnisse selbst, worauf die Existenz der Bourgeoisie und ihre Klassenherrschaft ebenso sich gründet wie die Sklaverei der Arbeiter.

Wir werden in drei großen Abteilungen darstellen: 1. das Verhältnis der Lohnarbeit zum Kapital, die Sklaverei des Arbeiters, die Herrschaft des Kapitalisten, 2. den unvermeidlichen Untergang der mittleren Bürgerklassen und des sogenannten Bürgerstandes unter dem jetzigen System, 3. die kommerzielle Unterjochung und Ausbeutung der Bourgeoisklassen der verschiedenen europäischen Nationen durch den Despoten des Weltmarkts – England.

Wir werden möglichst einfach und populär darzustellen suchen und selbst die elementarischsten Begriffe der politischen Ökonomie nicht voraussetzen. Wir wollen den Arbeitern verständlich sein. Und zudem herrscht in Deutschland die merkwürdigste Unwissenheit und Begriffsverwirrung über die einfachsten ökonomischen Verhältnisse, von den patentierten Verteidigern der bestehenden Zustände bis hinab zu den sozialistischen Wunderschäfern und den verkannten politischen Genies, an denen das zersplitterte Deutschland noch reicher ist als an Landesvätern.

Zunächst also zur ersten Frage: Was ist der Arbeitslohn? Wie wird er bestimmt?

Wenn man Arbeiter fragte: Wie hoch ist Ihr Arbeitslohn? so würden sie antworten, dieser: "Ich erhalte 1 Mark für den Arbeitstag von meinem Bourgeois", jener: "Ich erhalte 2 Mark" usw. Nach den verschiedenen Arbeitszweigen, denen sie angehören, würden sie verschiedene Geldsummen angeben, die sie für die Herstellung einer bestimmten Arbeit, z.B. für das Weben einer Eile Leinwand oder für das Setzen eines Druckbogens, von ihrem jedesmaligen Bourgeois erhalten. Trotz der Verschiedenheit ihrer Angaben werden sie alle in dem {8}Punkte übereinstimmen: Der Arbeitslohn ist die Summe Geldes, die der Kapitalist für eine bestimmte Arbeitszeit oder für eine bestimmte Arbeitslieferung zahlt.

[399] Der Kapitalist, so scheint es, kauft also ihre Arbeit mit Geld. Für Geld verkaufen sie ihm ihre Arbeit. Dies ist aber bloß der Schein. Was sie in Wirklichkeit dem Kapitalisten für Geld verkaufen, ist ihre Arbeitskraft. Diese Arbeitskraft kauft der Kapitalist auf einen Tag, eine Woche, einen Monat usw. Und nachdem er sie gekauft, verbraucht er sie, indem er die Arbeiter während der stipulierten Zeit ar-

beiten läßt. Mit derselben Summe womit der Kapitalist ihre Arbeitskraft gekauft hat, z.B. mit 2 Mark, hätte er 2 Pfund Zucker oder irgendeine andre Ware zu einem bestimmten Belauf kaufen können. Die 2 Mark, womit er 2 Pfund Zucker kaufte, sind der Preis der 2 Pfund Zucker. Die 2 Mark, womit er zwölf Stunden Gebrauch der Arbeitskraft kaufte, sind der Preis der zwölfstündigen Arbeit. Die Arbeitskraft ist also eine Ware, nicht mehr, nicht minder als der Zucker. Die erste mißt man mit der Uhr, die andre mit der Waage.

Ihre Ware, die Arbeitskraft tauschen die Arbeiter gegen die Ware des Kapitalisten aus, gegen das Geld, und zwar geschieht dieser Austausch in einem bestimmten Verhältnis. So viel Geld für so langen Gebrauch der Arbeitskraft Für zwölfstündiges Weben 2 Mark. Und die 2 Mark, stellen sie nicht alle andern Waren vor, die ich für 2 Mark kaufen kann? In der Tat hat der Arbeiter also seine Ware, die Arbeitskraft gegen Waren aller Art ausgetauscht, und zwar in einem bestimmten Verhältnis. Indem der Kapitalist ihm 2 Mark gab, hat er ihm so viel Fleisch, so viel Kleidung, so viel Holz, Licht usw. im Austausch gegen seinen Arbeitstag gegeben. Die 2 Mark drücken also das Verhältnis aus, worin die Arbeitskraft gegen andre Waren ausgetauscht wird, den Tauschwert seiner Arbeitskraft Der Tauschwert einer Ware, in Geld abgeschätzt, heißt eben ihr Preis. Der Arbeitslohn ist also nur ein besonderer Name für den Preis der Arbeitskraft den man gewöhnlich den Preis der Arbeit nennt für den Preis dieser eigentümlichen Ware, die keinen andern Behälter hat als menschliches Fleisch und Blut.

Nehmen wir einen beliebigen Arbeiter, z.B. einen Weber. Der Kapitalist liefert ihm den Webstuhl und das Garn. Der Weber setzt sich ans Arbeiten, und aus dem Garn wird Leinwand. Der Kapitalist bemächtigt sich der Leinwand und verkauft sie, zu 20 Mark z.B. Ist nun der Arbeitslohn des Webers ein Anteil an der Leinwand, an den 20 Mark, an dem Produkt seiner Arbeit? Keineswegs. Lange bevor die Leinwand verkauft ist, vielleicht lange bevor sie fertiggewebt ist, hat der Weber seinen Arbeitslohn empfangen. Der Kapitalist zahlt diesen Lohn also nicht mit dem Geld, das er aus der Leinwand lösen wird, sondern mit vorrätigem Geld. Wie Webstuhl und Garn nicht das [400] Produkt des Webers sind, dem sie vom Bourgeois geliefert sind, sowenig sind es die Waren, die er im Austausch für seine Ware, die Arbeitskraft, erhält. Es war möglich, daß der Bourgeois gar keinen Käufer für seine Leinwand fand. Es war möglich, daß er selbst den Arbeitslohn nicht aus ihrem Verkauf herausschlug. Es ist möglich, daß er sie im Verhältnis zum Webelohn sehr vorteilhaft verkauft. Alles das geht den Weber nichts an. Der Kapitalist kauft mit einem Teil seines vorhandenen Vermögens, seines Kapitals, die Arbeitskraft des Webers ganz so, wie er mit einem andern Teil seines Vermögens den Rohstoff – das Garn – und das Arbeitsinstrument – den Webstuhl – angekauft hat. Nachdem er diese Einkäufe gemacht, und unter diese Einkäufe gehört die zur Produktion der Leinwand nötige Arbeitskraft, produziert er nur noch mit ihm zugehörigen Rohstoffen und Arbeitsinstrumenten. Zu letzteren gehört denn nun freilich auch unser guter Weber, der an dem Produkt oder dem Preise des Produkts sowenig einen Anteil hat wie der Webstuhl.

Der Arbeitslohn ist also nicht ein Anteil des Arbeiters an der von ihm produzierten Ware. Der Arbeitslohn ist der Teil schon vorhandner Ware, womit der Kapitalist eine bestimmte Summe produktiver Arbeitskraft an sich kauft.

Die Arbeitskraft ist also eine Ware, die ihr Besitzer, der Lohnarbeiter, an das Kapital verkauft. Warum verkauft er sie? Um zu leben.

Die Betätigung der Arbeitskraft, die Arbeit, ist aber die eigne Lebenstätigkeit des Arbeiters, seine eigne Lebensäußerung. Und diese Lebenstätigkeit verkauft er an einen Dritten, um sich die nötigen Lebensmittel zu sichern. Seine Lebenstätigkeit ist für ihn also nur ein Mittel, um existieren zu können. Er arbeitet, um zu leben. Er rechnet die Arbeit nicht selbst in sein Leben ein, sie ist vielmehr ein Opfer seines Lebens. Sie ist eine Ware, die er an einen Dritten zugeschlagen hat. Das Produkt seiner Tätigkeit ist daher auch nicht der Zweck seiner Tätigkeit. Was er für sich selbst produziert, ist nicht die Seide, die er webt, nicht das Gold, das er aus dem Bergschacht zieht, nicht der Palast, den er baut. Was er für sich selbst produziert, ist der Arbeitslohn, und Seide, Gold, Palast lösen sich für ihn auf in ein bestimmtes Quantum von Lebensmitteln, vielleicht in eine Baumwolljacke, in Kupfermünze und in eine Kellerwohnung. Und der Arbeiter, der zwölf Stunden webt, spinnt, bohrt, dreht, baut, schaufelt, Steine klopft, trägt usw. – gilt ihm dies zwölfstündige Weben, Spinnen, Bohren, Drehen, Bauen, Schaufeln, Steinklopfen als Äußerung seines Lebens, als Leben? Umgekehrt. Das Leben fängt da für ihn an, wo diese Tätigkeit aufhört, am Tisch, auf der Wirtshausbank, im Bett. Die zwölfstündige Ar-

beit dagegen hat ihm keinen Sinn als Weben, Spinnen, Bohren usw., sondern als **[401]** Verdienen, das ihn an den Tisch, auf die Wirtshausbank, ins Bett bringt. Wenn der Seidenwurm spanne, um seine Existenz als Raupe zu fristen, so wäre er ein vollständiger Lohnarbeiter. Die Arbeitskraft war nicht immer eine Ware. Die Arbeit war nicht immer Lohnarbeit, d.h. freie Arbeit. Der Sklave verkaufte seine Arbeitskraft nicht an die Sklavenbesitzer, sowenig wie der Ochse seine Leistungen an den Bauer verkauft. Der Sklave mitsamt seiner Arbeitskraft ist ein für allemal an seinen Eigentümer verkauft. Er ist eine Ware, die von der Hand des einen Eigentümers in die des andern übergehn kann. Er selbst ist eine Ware, aber die Arbeitskraft ist nicht seine Ware. Der Leibeigne verkauft nur einen Teil seiner Arbeitskraft. Nicht er erhält einen Lohn vom Eigentümer des Grund und Bodens: der Eigentümer des Grund und Bodens erhält vielmehr von ihm einen Tribut.

Der Leibeigne gehört zum Grund und Boden und wirft dem Herrn des Grund und Bodens Früchte ab. Der freie Arbeiter dagegen verkauft sich selbst, und zwar stückweis. Er versteigert 8, 10, 12, 15 Stunden seines Lebens, einen Tag wie den andern, an den Meistbietenden, an den Besitzer der Rohstoffe, der Arbeitsinstrumente und Lebensmittel, d.h. an den Kapitalisten. Der Arbeiter gehört weder einem Eigentümer noch dem Grund und Boden an, aber 8, 10, 12, 15 Stunden seines täglichen Lebens gehören dem, der sie kauft. Der Arbeiter verläßt den Kapitalisten, dem er sich vermietet, sooft er will, und der Kapitalist entläßt ihn, sooft er es für gut findet, sobald er keinen Nutzen oder nicht den beabsichtigten Nutzen mehr aus ihm zieht. Aber der Arbeiter, dessen einzige Erwerbsquelle der Verkauf der Arbeitskraft ist, kann nicht die ganze Klasse der Käufer, d.h. die Kapitalistenklasse verlassen, ohne auf seine Existenz zu verzichten. Er gehört nicht diesem oder jenem Kapitalisten, aber der Kapitalistenklasse, und es ist dabei seine Sache, sich an den Mann zu bringen, das heißt in dieser Kapitalistenklasse einen Käufer zu finden.

Bevor wir jetzt auf das Verhältnis zwischen Kapital und Lohnarbeit näher eingehn, werden wir kurz die allgemeinsten Verhältnisse darstellen, die bei der Bestimmung des Arbeitslohns in Betracht kommen.

Der Arbeitslohn ist, wie wir gesehn haben, der Preis einer bestimmten Ware, der Arbeitskraft. Der Arbeitslohn wird also durch dieselben Gesetze bestimmt, die den Preis jeder andern Ware bestimmen.

Es fragt sich also, wie wird der Preis einer Ware bestimmt?
[402] Wodurch wird der Preis einer Ware bestimmt?

Durch die Konkurrenz zwischen Käufern und Verkäufern, durch das Verhältnis der Nachfrage zur Zufuhr, des Begehrs zum Angebot. Die Konkurrenz, wodurch der Preis einer Ware bestimmt wird, ist dreiseitig.

Dieselbe Ware wird von verschiedenen Verkäufern angeboten. Wer Waren von derselben Güte am wohlfeilsten verkauft, ist sicher, die übrigen Verkäufer aus dem Felde zu schlagen und sich den größten Absatz zu sichern. Die Verkäufer machen sich also wechselseitig den Absatz, den Markt streitig. Jeder von ihnen will verkaufen, möglichst viel verkaufen, und womöglich allein verkaufen mit Ausschluß der übrigen Verkäufer. Der eine verkauft daher wohlfeiler als der andre. Es findet also eine Konkurrenz unter den Verkäufern statt, die den Preis der von ihnen angebotnen Waren herabdrückt. Es findet aber auch eine Konkurrenz unter den Käufern statt, die ihrerseits den Preis der angebotnen Waren steigen macht.

Es findet endlich eine Konkurrenz unter den Käufern und Verkäufern statt; die einen wollen möglichst wohlfeil kaufen, die andern wollen möglichst teuer verkaufen. Das Resultat dieser Konkurrenz zwischen Käufern und Verkäufern wird davon abhängen, wie sich die beiden früher angegebenen Seiten der Konkurrenz verhalten, d.h. ob die Konkurrenz in dem Heer der Käufer oder die Konkurrenz in dem Heer der Verkäufer stärker ist. Die Industrie führt zwei Heeresmassen gegeneinander ins Feld, wovon eine jede in ihren eignen Reihen zwischen ihren eignen Truppen wieder eine Schlacht liefert. Die Heeresmasse, unter deren Truppen die geringste Prügelei stattfindet, trägt den Sieg über die entgegenstehende davon.

Nehmen wir an, es befänden sich 100 Baumwollballen auf dem Markt und gleichzeitig Käufer für 1.000 Baumwollballen. In diesem Falle ist also die Nachfrage zehnmal größer als die Zufuhr. Die Konkurrenz unter den Käufern wird also sehr stark sein, jeder derselben will einen, womöglich alle

- 160 100 Ballen an sich reißen. Dies Beispiel ist keine willkürliche Unterstellung. Wir haben in der Geschichte des Handels Perioden des Mißwachsens der Baumwolle erlebt, wo einige miteinander verbündete Kapitalisten nicht 100 Ballen, sondern den ganzen Baumwollvorrat der Erde an sich zu kaufen suchten. In dem angegebenen Falle wird also ein Käufer den andern aus dem Felde zu schlagen suchen, indem er einen verhältnismäßig höhern Preis für den Baumwollballen anbietet. Die Baumwollverkäufer, welche die Truppen des feindlichen Heeres im heftigsten Kampfe untereinander erblicken und des
- 165 [403] Verkaufs ihrer sämtlichen 100 Ballen völlig gesichert sind, werden sich hüten, untereinander sich in die Haare zu fallen, um die Preise der Baumwolle herabzudrücken, in einem Augenblick, wo ihre Gegner untereinander wetteifern, ihn in die Höhe zu schrauben. Es ist also plötzlich Friede in das Heer der Verkäufer eingekehrt. Sie stehen wie ein Mann den Käufern gegenüber, kreuzen sich philosophisch die Arme, und ihre Forderungen fänden keine Grenzen, fänden nicht die Anerbietungen selbst der zudringlichsten Kauflustigen ihre sehr bestimmten Grenzen.
- 170 Ist also die Zufuhr einer Ware schwächer als die Nachfrage nach dieser Ware, so findet nur eine geringe oder gar keine Konkurrenz unter den Verkäufern statt. In demselben Verhältnis, wie diese Konkurrenz abnimmt, wächst die Konkurrenz unter den Käufern. Resultat: Mehr oder minder bedeutendes Steigen der Warenpreise.
- 175 Es ist bekannt, daß der umgekehrte Fall mit umgekehrtem Resultat häufiger stattfindet. Bedeutender Überschuß der Zufuhr über die Nachfrage: verzweifelte Konkurrenz unter den Verkäufern; Mangel an Käufern: Losschlagen der Waren zu Spottpreisen.
- Aber was heißt Steigen, Fallen der Preise, was heißt hoher Preis, niedriger Preis? Ein Sandkorn ist
- 180 hoch durch ein Mikroskop betrachtet, und ein Turm ist niedrig mit einem Berg verglichen. Und wenn der Preis durch das Verhältnis von Nachfrage und Zufuhr bestimmt wird, wodurch wird das Verhältnis von Nachfrage und Zufuhr bestimmt?
- Wenden wir uns an den ersten besten Bürger. Er wird sich keinen Augenblick besinnen und wie ein anderer Alexander der Große diesen metaphysischen Knoten mit dem Einmaleins zerhauen. Wenn mich
- 185 die Herstellung der Ware, die ich verkaufe, 100 Mark gekostet hat, wird er uns sagen, und ich aus dem Verkauf dieser Ware 110 Mark löse, nach Jahresfrist versteht sich – so ist das ein bürgerlicher, ein honetter, ein gesetzter Gewinn. Erhalte ich aber im Austausch 120, 130 Mark, so ist das ein hoher Gewinn; und löse ich gar 200 Mark, so wäre das ein außerordentlicher, ein enormer Gewinn. Was dient dem Bürger also als Maß des Gewinns? Die Produktionskosten seiner Ware. Erhält er im Austausch
- 190 dieser Ware eine Summe von andern Waren zurück, deren Herstellung weniger gekostet hat, so hat er verloren. Erhält er im Austausch gegen seine Ware eine Summe von andern Waren zurück, deren Herstellung mehr gekostet hat, so hat er gewonnen. Und das Fallen oder Steigen des Gewinns berechnet er nach den Graden, worin der Tauschwert seiner Ware unter oder über Null – der Produktionskosten – steht.
- 195 [404] Wir haben nun gesehen, wie das wechselnde Verhältnis von Nachfrage und Zufuhr bald Steigen, bald Fallen der Preise, bald hohe, bald niedrige Preise hervorbringt. Steigt der Preis einer Ware bedeutend durch mangelnde Zufuhr oder unverhältnismäßig wachsende Nachfrage, so ist notwendig der Preis irgendeiner andern Ware verhältnismäßig gefallen; denn der Preis einer Ware drückt ja nur in Geld das Verhältnis aus, worin dritte Waren im Austausch für sie gegeben werden. Steigt z.B. der
- 200 Preis einer Elle Seidenzeug von 5 Mark auf 6 Mark, so ist der Preis des Silbers im Verhältnis zum Seidenzeug gefallen, und ebenso ist der Preis aller andern Waren, die auf ihren alten Preisen stehen geblieben sind, im Verhältnis zum Seidenzeug gefallen. Man muß eine größere Summe davon im Austausch geben, um dieselbe Summe von Seidenwaren zu erhalten. Was wird die Folge des steigenden Preises einer Ware sein? Eine Masse von Kapitalien wird sich auf den blühenden Industriezweig werfen, und diese Einwanderung der Kapitalien in das Gebiet der bevorzugten Industrie wird so lange fort dauern,
- 205 bis sie die gewöhnlichen Gewinne abwirft oder vielmehr, bis der Preis ihrer Produkte durch Überproduktion unter die Produktionskosten herabsinkt.
- Umgekehrt. Fällt der Preis einer Ware unter ihre Produktionskosten, so werden sich die Kapitale von der Produktion dieser Ware zurückziehen. Den Fall ausgenommen, wo ein Industriezweig nicht mehr
- 210 zeitgemäß ist, also untergehen muß, wird durch diese Flucht der Kapitale die Produktion einer solchen Ware, d.h. ihre Zufuhr, so lange abnehmen, bis sie der Nachfrage entspricht, also ihr Preis wieder auf die Höhe ihrer Produktionskosten sich erhebt, oder vielmehr, bis die Zufuhr unter die Nachfrage her-

abgefallen ist, d.h. bis ihr Preis wieder über ihre Produktionskosten steigt, denn der courante Preis einer Ware steht immer über oder unter ihren Produktionskosten.

215 Wir sehn, wie die Kapitale beständig aus- und einwandern, aus dem Gebiete der einen Industrie in das der andern. Der hohe Preis bringt eine zu starke Einwanderung und der niedrige Preis eine zu starke Auswanderung hervor.

Wir könnten von einem andern Gesichtspunkt aus zeigen, wie nicht nur die Zufuhr, sondern auch die Nachfrage durch die Produktionskosten bestimmt wird. Es würde uns dies aber zu weit von unserm Gegenstande abführen.

220 [405] Wir haben soeben gesehn, wie die Schwankungen der Zufuhr und Nachfrage den Preis einer Ware immer wieder auf die Produktionskosten zurückführen. Zwar der wirkliche Preis einer Ware steht stets über oder unter den Produktionskosten; aber das Steigen und Fallen ergänzen sich wechselseitig, so daß innerhalb eines bestimmten Zeitraums, Ebbe und Flut der Industrie zusammengerechnet, die Waren ihren Produktionskosten entsprechend, gegeneinander ausgetauscht werden, ihr Preis also durch ihre Produktionskosten bestimmt wird.

Diese Preisbestimmung durch die Produktionskosten ist nicht im Sinne der Ökonomen zu verstehn. Die Ökonomen sagen, daß der Durchschnittspreis der Waren gleich den Produktionskosten ist; dies sei das Gesetz. Die anarchische Bewegung, worin das Steigen durch das Fallen und das Fallen durch das Steigen ausgeglichen wird, betrachten sie als Zufälligkeit. Man könnte mit demselben Recht, wie dies auch von andern Ökonomen geschehn ist, die Schwankungen als Gesetz und die Bestimmung durch die Produktionskosten als Zufälligkeit betrachten. Aber nur diese Schwankungen, die, näher betrachtet, die furchtbarsten Verwüstungen mit sich führen und gleich Erdbeben die bürgerliche Gesellschaft in ihren Grundfesten erzittern machen, nur diese Schwankungen bestimmen in ihrem Verlauf den Preis durch die Produktionskosten. Die Gesamtbewegung dieser Unordnung ist ihre Ordnung. In dem Verlauf dieser industriellen Anarchie, in dieser Kreisbewegung gleicht die Konkurrenz sozusagen die eine Extravaganz durch die andre aus.

235 Wir sehn also: Der Preis einer Ware ist bestimmt durch ihre Produktionskosten in der Weise, daß die Zeiten, worin der Preis dieser Ware über die Produktionskosten steigt, durch die Zeiten ausgeglichen werden, worin er unter die Produktionskosten herabsinkt, und umgekehrt. Es gilt dies natürlich nicht für ein einzelnes gegebenes Industrieprodukt, sondern nur für den ganzen Industriezweig. Es gilt also auch nicht für den einzelnen Industriellen, sondern nur für die ganze Klasse der Industriellen.

Die Bestimmung des Preises durch die Produktionskosten ist gleich der Bestimmung des Preises durch die Arbeitszeit, die zur Herstellung einer Ware erforderlich ist, denn die Produktionskosten bestehen aus 1. Rohstoffen und Verschleiß von Instrumenten, d.h. aus Industrieprodukten, deren Herstellung eine gewisse Summe von Arbeitstagen gekostet hat, die also eine gewisse Summe von Arbeitszeit darstellen, und 2. aus unmittelbarer Arbeit, deren Maß eben die Zeit ist.

245 [406] Dieselben allgemeinen Gesetze nun, welche den Preis der Waren im allgemeinen regeln, regeln natürlich auch den Arbeitslohn, den Preis der Arbeit.

250 Der Lohn der Arbeit wird bald steigen, bald fallen, je nach dem Verhältnis von Nachfrage und Zufuhr, je nachdem sich die Konkurrenz zwischen den Käufern der Arbeitskraft, den Kapitalisten, und den Verkäufern der Arbeitskraft, den Arbeitern, gestaltet. Den Schwankungen der Warenpreise im allgemeinen entsprechen die Schwankungen des Arbeitslohns. Innerhalb dieser Schwankungen aber wird der Preis der Arbeit bestimmt sein durch die Produktionskosten, durch die Arbeitszeit, die erforderlich ist, um diese Ware, die Arbeitskraft, hervorzubringen.

255 Welches sind nun die Produktionskosten der Arbeitskraft?

Es sind die Kosten, die erheischt werden, um den Arbeiter als Arbeiter zu erhalten und um ihn zum Arbeiter auszubilden.

260 Je weniger Bildungszeit eine Arbeit daher erfordert, desto geringer sind die Produktionskosten des Arbeiters, um so niedriger ist der Preis seiner Arbeit, sein Arbeitslohn. In den Industriezweigen, wo fast gar keine Lernzeit erforderlich ist und die bloße leibliche Existenz des Arbeiters genügt, beschränken sich die zu seiner Herstellung erforderlichen Produktionskosten fast nur auf die Waren, die erforder-

- 265 derlich sind, um ihn am arbeitsfähigen Leben zu erhalten. Der Preis seiner Arbeit wird daher durch den Preis der notwendigen Lebensmittel bestimmt sein.
- Es kommt indes noch eine andre Rücksicht hinzu. Der Fabrikant, der seine Produktionskosten und danach den Preis der Produkte berechnet, bringt die Abnutzung der Arbeitsinstrumente in Anschlag. Kostet ihm eine Maschine z.B. 1.000 Mark und nutzt sich diese Maschine in zehn Jahren ab, so schlägt
- 270 er 100 Mark jährlich in den Preis der Ware, um nach zehn Jahren die abgenutzte Maschine durch eine neue ersetzen zu können. In derselben Weise müssen in den Produktionskosten der einfachen Arbeitskraft die Fortpflanzungskosten eingerechnet werden, wodurch die Arbeiterrasse instand gesetzt wird, sich zu vermehren und abgenutzte Arbeiter durch neue zu ersetzen. Der Verschleiß des Arbeiters wird also in derselben Weise in Rechnung gebracht wie der Verschleiß der Maschine.
- 275 Die Produktionskosten der einfachen Arbeitskraft belaufen sich also auf die Existenz- und Fortpflanzungskosten des Arbeiters. Der Preis dieser Existenz- und Fortpflanzungskosten bildet den Arbeitslohn. Der so bestimmte Arbeitslohn heißt das Minimum des Arbeitslohns. Dieses Minimum des Arbeitslohns gilt, wie die Preisbestimmung der Waren durch die Produktionskosten [407] überhaupt, nicht für das einzelne Individuum, sondern für die Gattung. Einzelne Arbeiter, Millionen von Arbeitern, erhalten nicht genug, um existieren und sich fortpflanzen zu können; aber der Arbeitslohn der ganzen Arbeiterklasse gleicht sich innerhalb seiner Schwankungen zu diesem Minimum aus.
- 280 Jetzt, nachdem wir uns verständigt haben über die allgemeinsten Gesetze, die den Arbeitslohn wie den Preis jeder anderen Ware regeln, können wir spezieller auf unsern Gegenstand eingehn. Das Kapital besteht aus Rohstoffen, Arbeitsinstrumenten und Lebensmitteln aller Art, die verwandt werden, um neue Rohstoffe, neue Arbeitsinstrumente und neue Lebensmittel zu erzeugen. Alle diese
- 285 seine Bestandteile sind Geschöpfe der Arbeit, Produkte der Arbeit, aufgehäuften Arbeit. Aufgehäuften Arbeit, die als Mittel zu neuer Produktion dient, ist Kapital. So sagen die Ökonomen.
- Was ist ein Negerklave? Ein Mensch von der schwarzen Rasse. Die eine Erklärung ist die andre wert.
- 290 Ein Neger ist ein Neger. In bestimmten Verhältnissen wird er erst zum Sklaven. Eine Baumwollspinnmaschine ist eine Maschine zum Baumwollspinnen. Nur in bestimmten Verhältnissen wird sie zu Kapital. Aus diesen Verhältnissen herausgerissen, ist sie so wenig Kapital, wie Gold an und für sich Geld oder der Zucker der Zuckerpreis ist.
- In der Produktion wirken die Menschen nicht allein auf die Natur, sondern auch aufeinander. Sie produzieren nur, indem sie auf eine bestimmte Weise zusammenwirken und ihre Tätigkeiten gegeneinander austauschen. Um zu produzieren, treten sie in bestimmte Beziehungen und Verhältnisse zueinander, und nur innerhalb dieser gesellschaftlichen Beziehungen und Verhältnisse findet ihre Einwirkung auf die Natur, findet die Produktion statt.
- 295 Je nach dem Charakter der Produktionsmittel werden natürlich diese gesellschaftlichen Verhältnisse, worin die Produzenten zueinander treten, die Bedingungen, unter welchen sie ihre Tätigkeiten austauschen und an dem Gesamtkontakt der Produktion teilnehmen, verschieden sein. Mit der Erfindung eines neuen Kriegsinstruments, des Feueergewehrs, änderte sich notwendig die ganze innere Organisation der Armee, verwandelten sich die Verhältnisse, [408] innerhalb deren Individuen eine Armee bilden und als Armee wirken können, änderte sich auch das Verhältnis verschiedener Armeen zueinander.
- 300 Die gesellschaftlichen Verhältnisse, worin die Individuen produzieren, die gesellschaftlichen Produktionsverhältnisse ändern sich also, verwandeln sich mit der Veränderung und Entwicklung der materiellen Produktionsmittel, der Produktionskräfte. Die Produktionsverhältnisse in ihrer Gesamtheit bilden das, was man die gesellschaftlichen Verhältnisse, die Gesellschaft nennt, und zwar eine Gesellschaft auf bestimmter, geschichtlicher Entwicklungsstufe, eine Gesellschaft mit eigentümlichem, unterscheidendem Charakter. Die antike Gesellschaft, die feudale Gesellschaft, die bürgerliche Gesellschaft sind solche Gesamtheiten von Produktionsverhältnissen, deren jede zugleich eine besondere Entwicklungsstufe in der Geschichte der Menschheit bezeichnet.
- 305 Auch das Kapital ist ein gesellschaftliches Produktionsverhältnis. Es ist ein bürgerliches Produktionsverhältnis, ein Produktionsverhältnis der bürgerlichen Gesellschaft. Die Lebensmittel, die Arbeitsinstrumente, die Rohstoffe woraus das Kapital besteht, sind sie nicht unter gegebenen gesellschaftlichen Bedingungen, in bestimmten gesellschaftlichen Verhältnissen hervorgebracht und aufgehäuft worden? Werden sie nicht unter gegebenen gesellschaftlichen Bedingungen, in bestimmten gesellschaftlichen
- 315

Verhältnissen zu neuer Produktion verwandt? Und macht nicht eben dieser bestimmte gesellschaftliche Charakter die zu neuer Produktion dienenden Produkte zu Kapital?

320 Das Kapital besteht nicht nur aus Lebensmitteln, Arbeitsinstrumenten und Rohstoffen, nicht nur aus materiellen Produkten; es besteht ebenso sehr aus Tauschwerten. Alle Produkte, woraus es besteht, sind Waren. Das Kapital ist also nicht nur eine Summe von materiellen Produkten, es ist eine Summe von Waren, von Tauschwerten, von gesellschaftlichen Größen.

325 Das Kapital bleibt dasselbe, ob wir an die Stelle von Wolle Baumwolle, an die Stelle von Getreide Reis, an die Stelle von Eisenbahnen Dampfschiffe setzen, vorausgesetzt nur, daß die Baumwolle, der Reis, die Dampfschiffe – der Leib des Kapitals – denselben Tauschwert haben, denselben Preis wie die Wolle, das Getreide, die Eisenbahnen, worin es sich vorher verkörperte. Der Körper des Kapitals kann sich beständig verwandeln, ohne daß das Kapital die geringste Veränderung erlitte.

330 Aber wenn jedes Kapital eine Summe von Waren, d.h. von Tauschwerten ist, so ist noch nicht jede Summe von Waren, von Tauschwerten Kapital.

Jede Summe von Tauschwerten ist ein Tauschwert. Jeder einzelne Tauschwert ist eine Summe von Tauschwerten. Z.B. ein Haus, das 1.000 Mark wert ist, ist ein Tauschwert von 1.000 Mark. Ein Stück Papier, das 1 Pfennig wert [409] ist, ist eine Summe von Tauschwerten von 100/100 Pfennigen. Produkte, die gegen andre austauschbar sind, sind Waren. Das bestimmte Verhältnis, worin sie austauschbar sind, bildet ihren Tauschwert oder, in Geld ausgedrückt, ihren Preis. Die Masse dieser Produkte kann an ihrer Bestimmung, Ware zu sein oder einen Tauschwert darzustellen oder einen bestimmten Preis zu haben, nichts ändern. Ob ein Baum groß oder klein ist, er bleibt Baum. Ob wir das Eisen in Loten oder in Zentnern gegen andre Produkte austauschen, verändert dies seinen Charakter: Ware, Tauschwert zu sein? Je nach der Masse ist es eine Ware von mehr oder minder Wert, von höherem oder 340 niedrigem Preise.

Wie nun wird eine Summe von Waren, von Tauschwerten zu Kapital?

345 Dadurch, daß sie als selbständige gesellschaftliche Macht, d.h. als die Macht eines Teils der Gesellschaft sich erhält und vermehrt durch den Austausch gegen die unmittelbare, lebendige Arbeitskraft. Die Existenz einer Klasse, die nichts besitzt als die Arbeitsfähigkeit, ist eine notwendige Voraussetzung des Kapitals.

Die Herrschaft der aufgehäuften, vergangen, vergegenständlichten Arbeit über die unmittelbare, lebendige Arbeit macht die aufgehäuften Arbeit erst zum Kapital.

350 Das Kapital besteht nicht darin, daß aufgehäuften Arbeit der lebendigen Arbeit als Mittel zu neuer Produktion dient. Es besteht darin, daß die lebendige Arbeit der aufgehäuften Arbeit als Mittel dient, ihren Tauschwert zu erhalten und zu vermehren.

Was geht vor in dem Austausch zwischen Kapitalist und Lohnarbeiter? Der Arbeiter erhält im Austausch gegen seine Arbeitskraft Lebensmittel, aber der Kapitalist erhält im Austausch gegen seine Lebensmittel Arbeit, die produktive Tätigkeit des Arbeiters, die schöpferische Kraft, wodurch der Arbeiter nicht nur ersetzt, was er verzehrt, sondern der aufgehäuften Arbeit einen größeren Wert gibt, als sie vorher besaß. Der Arbeiter empfängt einen Teil der vorhandenen Lebensmittel vom Kapitalisten. Wozu dienen ihm diese Lebensmittel? Zur unmittelbaren Konsumtion. Sobald ich aber Lebensmittel konsumiere, gehen sie mir unwiederbringlich verloren, es sei denn, daß ich die Zeit, während welcher mich 360 diese Mittel am Leben erhalten, benutze, um neue Lebensmittel zu produzieren, um während des Verzehens an die Stelle der in der Konsumtion untergehenden Werte neue Werte durch meine Arbeit zu schaffen. Aber eben diese reproduktive edle Kraft tritt der [410] Arbeiter ja ab an das Kapital im Austausch gegen empfangene Lebensmittel. Er hat sie also für sich selbst verloren.

365 Nehmen wir ein Beispiel: Ein Pächter gibt seinem Tagelöhner 5 Silbergroschen per Tag. Für die 5 Silbergroschen arbeitet dieser auf dem Felde des Pächters den Tag hindurch und sichert ihm so eine Einnahme von 10 Silbergroschen. Der Pächter erhält nicht nur die Werte ersetzt, die er an den Tagelöhner abzutreten hat; er verdoppelt sie. Er hat also die 5 Silbergroschen, die er dem Tagelöhner gab, auf eine fruchtbare, produktive Weise angewandt, konsumiert. Er hat für die 5 Silbergroschen eben die Arbeit und Kraft des Tagelöhners gekauft, welche Bodenprodukte von doppeltem Wert erzeugt und aus 5 Silbergroschen 10 Silbergroschen macht. Der Tagelöhner dagegen erhält an der Stelle seiner Produktiv- 370

kraft, deren Wirkungen er eben dem Pächter abgetreten hat, 5 Silbergroschen, die er gegen Lebensmittel austauscht, welche Lebensmittel er rascher oder langsamer konsumiert. Die 5 Silbergroschen sind also auf eine doppelte Weise konsumiert worden, reproduktiv für das Kapital, denn sie sind gegen eine Arbeitskraft ausgetauscht worden, die 10 Silbergroschen hervorbrachte, unproduktiv für den Arbeiter, denn sie sind gegen Lebensmittel ausgetauscht worden, die für immer verschwunden sind und deren Wert er nur wieder erhalten kann, indem er denselben Tausch mit dem Pächter wiederholt. Das Kapital setzt also die Lohnarbeit, die Lohnarbeit setzt das Kapital voraus. Sie bedingen sich wechselseitig; sie bringen sich wechselseitig hervor.

Ein Arbeiter in einer Baumwollfabrik, produziert er nur Baumwollstoffe? Nein, er produziert Kapital. Er produziert Werte, die von neuem dazu dienen, seine Arbeit zu kommandieren und vermittelt derselben neue Werte zu schaffen.

Das Kapital kann sich nur vermehren, indem es sich gegen Arbeitskraft austauscht, indem es Lohnarbeit ins Leben ruft. Die Arbeitskraft des Lohnarbeiters kann sich nur gegen Kapital austauschen, indem sie das Kapital vermehrt, indem sie die Macht verstärkt, deren Sklavin sie ist. Vermehrung des Kapitals ist daher Vermehrung des Proletariats, d.h. der Arbeiterklasse.

Das Interesse des Kapitalisten und des Arbeiters ist also dasselbe, behaupten die Bourgeois und ihre Ökonomen. Und in der Tat! Der Arbeiter geht zugrunde, wenn ihn das Kapital nicht beschäftigt. Das Kapital geht zu Grunde, wenn es die Arbeitskraft nicht ausbeutet, und um sie auszubeuten, muß es sie kaufen. Je rascher sich das zur Produktion bestimmte Kapital, das produktive Kapital, vermehrt, je blühender daher die Industrie ist, je mehr sich die **[411]** Bourgeoisie bereichert, je besser das Geschäft geht, um so mehr Arbeiter braucht der Kapitalist, um so teurer verkauft sich der Arbeiter.

Die unerläßliche Bedingung für eine passable Lage des Arbeiters ist also möglichst rasches Wachsen des produktiven Kapitals.

Aber was ist Wachstum des produktiven Kapitals? Wachstum der Macht der aufgehäuften Arbeit über die lebendige Arbeit. Wachstum der Herrschaft der Bourgeoisie über die arbeitende Klasse. Wenn die Lohnarbeit den sie beherrschenden fremden Reichtum, die ihr feindselige Macht, das Kapital, produziert, strömen ihr Beschäftigungs-, d.h. Lebensmittel von derselben zurück, unter der Bedingung, daß sie sich von neuem zu einem Teil des Kapitals macht, zum Hebel, der von neuem dasselbe in eine beschleunigte Bewegung des Anwachsens schleudert.

Die Interessen des Kapitals und die Interessen der Arbeiter sind dieselben, heißt nur: Kapital und Lohnarbeit sind zwei Seiten eines und desselben Verhältnisses. Die eine bedingt die andre, wie der Wucherer und Verschwender sich wechselseitig bedingen.

Solange der Lohnarbeiter Lohnarbeiter ist, hängt sein Los vom Kapital ab. Das ist die vielgerühmte Gemeinsamkeit des Interesses von Arbeiter und Kapitalist.

Wächst das Kapital, so wächst die Masse der Lohnarbeit, so wächst die Anzahl der Lohnarbeiter, mit einem Wort: Die Herrschaft des Kapitals dehnt sich über eine größere Masse von Individuen aus. Und unterstellen wir den günstigsten Fall: Wenn das produktive Kapital wächst, wächst die Nachfrage nach Arbeit. Es steigt also der Preis der Arbeit, der Arbeitslohn.

Ein Haus mag groß oder klein sein, solange die es umgebenden Häuser ebenfalls klein sind, befriedigt es alle gesellschaftlichen Ansprüche an eine Wohnung. Erhebt sich aber neben dem kleinen Haus ein Palast, und das kleine Haus schrumpft zur Hütte zusammen. Das kleine Haus beweist nun, daß sein Inhaber keine oder nur die geringsten Ansprüche zu machen hat; und es mag im Laufe der Zivilisation in die Höhe schießen noch so sehr, wenn der benachbarte Palast in gleichem oder gar in höherem Maße in die Höhe schießt, wird der Bewohner des verhältnismäßig kleinen Hauses sich immer unbehaglicher, unbefriedigter, gedrückter in seinen vier Pfählen finden.

[412] Ein merkliches Zunehmen des Arbeitslohns setzt ein rasches Wachsen des produktiven Kapitals voraus. Das rasche Wachsen des produktiven Kapitals ruft ebenso rasches Wachstum des Reichtums, des Luxus, der gesellschaftlichen Bedürfnisse und der gesellschaftlichen Genüsse hervor. Obgleich also die Genüsse des Arbeiters gestiegen sind, ist die gesellschaftliche Befriedigung, die sie gewähren, gefallen im Vergleich mit den vermehrten Genüssen des Kapitalisten, die dem Arbeiter unzugänglich sind, im Vergleich mit dem Entwicklungsstand der Gesellschaft überhaupt. Unsre Bedürfnisse und Genüsse entspringen aus der Gesellschaft; wir messen sie daher an der Gesellschaft; wir messen sie

nicht an den Gegenständen ihrer Befriedigung. Weil sie gesellschaftlicher Natur sind, sind sie relativer Natur.

425 Der Arbeitslohn wird überhaupt nicht nur bestimmt durch die Masse von Waren, die ich für ihn austauschen kann. Er enthält verschiedene Beziehungen.

Was die Arbeiter zunächst für ihre Arbeitskraft erhalten, ist eine bestimmte Summe Geldes. Ist der Arbeitslohn nur durch diesen Geldpreis bestimmt?

430 Im 16. Jahrhundert vermehrte sich das in Europa zirkulierende Gold und Silber infolge der Entdeckung von reicheren und leichter zu bearbeitenden Bergwerken in Amerika. Der Wert des Goldes und Silbers fiel daher im Verhältnis zu den übrigen Waren. Die Arbeiter erhielten nach wie vor dieselbe Masse gemünzten Silbers für ihre Arbeitskraft. Der Geldpreis ihrer Arbeit blieb derselbe, und dennoch war ihr Arbeitslohn gefallen, denn im Austausch für dieselbe Quantität Silber erhielten sie eine geringere Summe anderer Waren zurück. Es war dies einer der Umstände, die das Wachstum des Kapitals, das

435 Aufkommen der Bourgeoisie im 16. Jahrhundert förderten.
Nehmen wir einen andern Fall. Im Winter 1847 waren infolge einer Mißernte die unentbehrlichsten Lebensmittel, Getreide, Fleisch, Butter, Käse usw., bedeutend im Preise gestiegen. Gesetzt, die Arbeiter hätten nach wie vor dieselbe Summe Geldes für ihre Arbeitskraft empfangen. War ihr Arbeitslohn nicht gefallen? Allerdings. Für dasselbe Geld erhielten sie im Austausch weniger Brot, Fleisch usw.
440 Ihr Arbeitslohn war gefallen, nicht weil sich der Wert des Silbers vermindert, sondern weil sich der Wert der Lebensmittel vermehrt hatte.

Gesetzt endlich, der Geldpreis der Arbeit bleibe derselbe, während alle Agrikultur- und Manufakturwaren infolge von Anwendung neuer Maschinen, günstiger Jahreszeit usw. im Preise gefallen wären. Für dasselbe Geld können die Arbeiter nun mehr Waren aller Art kaufen. Ihr Arbeitslohn ist also ge-
445 stiegen, eben weil der Geldwert desselben sich nicht verändert hat.

[413] Der Geldpreis der Arbeit, der nominelle Arbeitslohn, fällt also nicht zusammen mit dem realen Arbeitslohn, d.h. mit der Summe von Waren, die wirklich im Austausch gegen den Arbeitslohn gegeben wird. Sprechen wir also vom Steigen oder Fallen des Arbeitslohns, so haben wir nicht nur den Geldpreis der Arbeit, den nominellen Arbeitslohn, im Auge zu halten.

450 Aber weder der nominelle Arbeitslohn, d.h. die Geldsumme, wofür der Arbeiter sich an den Kapitalisten verkauft, noch der reale Arbeitslohn, d.h. die Summe Waren, die er für dies Geld kaufen kann, erschöpfen die im Arbeitslohn enthaltenen Beziehungen.

Der Arbeitslohn ist vor allem noch bestimmt durch sein Verhältnis zum Gewinn, zum Profit des Kapitalisten – verhältnismäßiger, relativer Arbeitslohn.

455 Der reale Arbeitslohn drückt den Preis der Arbeit im Verhältnis zum Preise der übrigen Waren aus, der relative Arbeitslohn dagegen den Anteil der unmittelbaren Arbeit an dem von ihr neu erzeugten Wert im Verhältnis des Anteils davon, der der aufgehäuften Arbeit, dem Kapital, zufällt.

Wir sagten oben, Seite 14 : "Der Arbeitslohn ist nicht ein Anteil des Arbeiters an der von ihm produzierten Ware. Der Arbeitslohn ist der Teil schon vorhandener Waren, womit der Kapitalist eine bestimmte Summe produktiver Arbeitskraft an sich kauft." Aber diesen Arbeitslohn muß der Kapitalist wieder ersetzen aus dem Preis, wozu er das vom Arbeiter erzeugte Produkt verkauft; er muß ihn so ersetzen, daß ihm dabei in der Regel noch ein Überschuß über seine ausgelegten Produktionskosten, ein Profit, übrigbleibt. Der Verkaufspreis der vom Arbeiter erzeugten Ware teilt sich für den Kapitalisten in drei Teile: erstens den Ersatz des Preises der von ihm vorgeschossenen Rohstoffe nebst dem Ersatz des Verschleißes der ebenfalls von ihm vorgeschossenen Werkzeuge, Maschinen und anderen Arbeitsmittel; zweitens in den Ersatz des von ihm vorgeschossenen Arbeitslohns und drittens in den Überschuß darüber, den Profit des Kapitalisten. Während der erste Teil nur früher vorhandene Werte ersetzt, ist es klar, daß sowohl der Ersatz des Arbeitslohns wie der Überschußprofit des Kapitalisten im ganzen und großen genommen werden aus dem durch die Arbeit des Arbeiters geschaffenen und den Rohstoffen zugesetzten Neuwert. Und in diesem Sinn können wir sowohl Arbeitslohn wie Profit, um sie miteinander zu vergleichen, als Anteile am Produkt des Arbeiters auffassen.

470 Der reale Arbeitslohn mag derselbe bleiben, er mag selbst steigen, und der relative Arbeitslohn kann nichtsdestoweniger fallen. Unterstellen wir z. B., alle Lebensmittel seien im Preise um 2/3 gesunken, während der Taglohn [414] nur um 1/3 sinke, also z.B. von 3 Mark auf 2 Mark. Obgleich der Arbeiter mit diesen 2 Mark über eine größere Summe von Waren verfügt als früher mit 3 Mark, so hat dennoch

sein Arbeitslohn im Verhältnis zum Gewinn des Kapitalisten abgenommen. Der Profit des Kapitalisten (z.B. des Fabrikanten) hat sich um eine Mark vermehrt, d.h., für eine geringere Summe von Tauschwerten, die er dem Arbeiter zahlt, muß der Arbeiter eine größere Summe von Tauschwerten produzieren als früher. Der Anteil des Kapitals im Verhältnis zum Anteil der Arbeit ist gestiegen. Die Verteilung des gesellschaftlichen Reichtums zwischen Kapital und Arbeit ist noch ungleichmäßiger geworden. Der Kapitalist kommandiert mit demselben Kapital eine größere Quantität Arbeit. Die Macht der Kapitalistenklasse über die Arbeiterklasse ist gewachsen, die gesellschaftliche Stellung des Arbeiters hat sich verschlechtert, ist um eine Stufe tiefer unter die des Kapitalisten herabgedrückt.

Welches ist nun das allgemeine Gesetz, das das Fallen und Steigen des Arbeitslohns und Profits in ihrer wechselseitigen Beziehung bestimmt?

Sie stehen im umgekehrten Verhältnis. Der Anteil des Kapitals, der Profit, steigt in demselben Verhältnis, worin der Anteil der Arbeit, der Taglohn, fällt, und umgekehrt. Der Profit steigt in dem Maße, worin der Arbeitslohn fällt, er fällt in dem Maße, worin der Arbeitslohn steigt.

Man wird vielleicht einwenden, daß der Kapitalist gewinnen kann durch vorteilhaften Austausch seiner Produkte mit andern Kapitalisten, durch Steigen der Nachfrage nach seiner Ware, sei es infolge der Eröffnung von neuen Märkten, sei es infolge augenblicklich vermehrter Bedürfnisse auf den alten Märkten usw.; daß der Profit des Kapitalisten sich also vermehren kann durch die Übervorteilung dritter Kapitalisten, unabhängig vom Steigen und Fallen des Arbeitslohns, des Tauschwerts der Arbeitskraft; oder der Profit des Kapitalisten könne auch steigen durch Verbesserung der Arbeitsinstrumente, neue Anwendung der Naturkräfte usw.

Zunächst wird man zugeben müssen, daß das Resultat dasselbe bleibt, obgleich es auf umgekehrtem Wege herbeigeführt ist. Der Profit ist zwar nicht gestiegen, weil der Arbeitslohn gefallen ist, aber der Arbeitslohn ist gefallen, weil der Profit gestiegen ist. Der Kapitalist hat mit derselben Summe von fremder Arbeit eine größere Summe von Tauschwerten erkaufte, ohne deshalb die Arbeit höher bezahlt zu haben; d.h. also, die Arbeit wird niedriger bezahlt im Verhältnis zum Reinertrag, den sie dem Kapitalisten abwirft.

[415] Zudem erinnern wir, daß trotz der Schwankungen der Warenpreise der Durchschnittspreis jeder Ware, das Verhältnis, worin sie sich gegen andre Waren austauscht, durch ihre Produktionskosten bestimmt ist. Die Übervorteilungen innerhalb der Kapitalistenklasse gleichen sich daher notwendig aus. Die Verbesserung der Maschinerie, die neue Anwendung von Naturkräften im Dienst der Produktion befähigen in einer gegebenen Arbeitszeit, mit derselben Summe von Arbeit und Kapital eine größere Masse von Produkten, keineswegs aber eine größere Masse von Tauschwerten zu schaffen. Wenn ich durch die Anwendung der Spinnmaschine noch einmal soviel Gespinnst in einer Stunde liefern kann wie vor ihrer Erfindung, z.B. hundert Pfund statt fünfzig, so erhalte ich für diese hundert Pfund auf die Dauer nicht mehr Waren im Austausch zurück als früher für fünfzig, weil die Produktionskosten um die Hälfte gefallen sind oder weil ich mit denselben Kosten das doppelte Produkt liefern kann.

Endlich, in welchem Verhältnis auch immer die Kapitalistenklasse, die Bourgeoisie, sei es eines Landes, sei es des ganzen Weltmarkts, den Reinertrag der Produktion unter sich verteile, die Gesamtsumme dieses Reinertrags ist jedesmal nur die Summe, um welche die aufgehäufte Arbeit im großen und ganzen durch die unmittelbare Arbeit vermehrt worden ist. Diese Gesamtsumme wächst also in dem Verhältnis, worin die Arbeit das Kapital vermehrt, d.h. in dem Verhältnis, worin der Profit gegen den Arbeitslohn steigt.

Wir sehen also, daß selbst, wenn wir innerhalb des Verhältnisses von Kapital und Lohnarbeit stehnbleiben, die Interessen des Kapitals und die Interessen der Lohnarbeit sich schnurstracks gegenüberstehn.

Eine rasche Zunahme des Kapitals ist gleich einer raschen Zunahme des Profits. Der Profit kann nur rasch zunehmen, wenn der Preis der Arbeit, wenn der relative Arbeitslohn ebenso rasch abnimmt. Der relative Arbeitslohn kann fallen, obgleich der reelle Arbeitslohn gleichzeitig mit dem nominellen Arbeitslohn, mit dem Geldwert der Arbeit steigt, aber nur nicht in demselben Verhältnis steigt wie der Profit. Steigt z.B. in guten Geschäftszeiten der Arbeitslohn um 5 Prozent, der Profit dagegen um 30 Prozent, so hat der verhältnismäßige, der relative Arbeitslohn nicht zugenommen, sondern abgenommen.

Vermehrt sich also die Einnahme des Arbeiters mit dem raschen Wachstum des Kapitals, so vermehrt sich gleichzeitig die gesellschaftliche Kluft, die den Arbeiter vom Kapitalisten scheidet, so vermehrt sich gleichzeitig die Macht des Kapitals über die Arbeit, die Abhängigkeit der Arbeit vom Kapital.

[416] Der Arbeiter hat ein Interesse am raschen Wachstum des Kapitals, heißt nur: Je rascher der Arbeiter den fremden Reichtum vermehrt, desto fettere Brocken fallen für ihn ab, um desto mehr Arbeiter können beschäftigt und ins Leben gerufen, desto mehr kann die Masse der vom Kapital abhängigen Sklaven vermehrt werden.

Wir haben also gesehen:

Selbst die günstigste Situation für die Arbeiterklasse, möglichst rasches Wachstum des Kapitals, so sehr sie das materielle Leben des Arbeiters verbessern mag, hebt den Gegensatz zwischen seinen Interessen und den Bourgeoisinteressen, den Interessen des Kapitalisten, nicht auf. Profit und Arbeitslohn stehen nach wie vor im umgekehrten Verhältnis.

Ist das Kapital rasch anwachsend, so mag der Arbeitslohn steigen; unverhältnismäßig schneller steigt der Profit des Kapitals. Die materielle Lage des Arbeiters hat sich verbessert, aber auf Kosten seiner gesellschaftlichen Lage. Die gesellschaftliche Kluft, welche ihn vom Kapitalisten trennt, hat sich erweitert.

Endlich:

Günstigste Bedingung für die Lohnarbeit ist möglichst rasches Wachstum des produktiven Kapitals, heißt nur: Je rascher die Arbeiterklasse die ihr feindliche Macht, den fremden, über sie gebietenden Reichtum vermehrt und vergrößert, unter desto günstigeren Bedingungen wird ihr erlaubt, von neuem an der Vermehrung des bürgerlichen Reichtums, an der Vergrößerung der Macht des Kapitals zu arbeiten, zufrieden, sich selbst die goldnen Ketten zu schmieden, woran die Bourgeoisie sie hinter sich herschleift.

Wachstum des produktiven Kapitals und Steigen des Arbeitslohns, sind sie wirklich so unzertrennlich verbunden, wie die bürgerlichen Ökonomen behaupten? Wir dürfen ihnen nicht aufs Wort glauben. Wir dürfen ihnen selbst nicht glauben, daß, je feister das Kapital, desto besser sein Sklave gemästet wird. Die Bourgeoisie ist zu aufgeklärt, sie rechnet zu gut, um die Vorurteile des Feudalen zu teilen, der mit dem Glanze seiner Dienerschaft prunkt. Die Existenzbedingungen der Bourgeoisie zwingen sie zu rechnen.

Wir werden also näher untersuchen müssen: Wie wirkt das Wachsen des produktiven Kapitals auf den Arbeitslohn?

[417] Wächst das produktive Kapital der bürgerlichen Gesellschaft im großen und ganzen, so findet eine vielseitigere Aufhäufung von Arbeit statt. Die Kapitalien nehmen an Zahl und Umfang zu. Die Vermehrung der Kapitalien vermehrt die Konkurrenz unter den Kapitalisten. Der steigende Umfang der Kapitalien gibt die Mittel, gewaltigere Arbeiterarmeen mit riesenhaften Kriegshandwerkzeugen auf das industrielle Schlachtfeld zu führen.

Der eine Kapitalist kann den andern nur aus dem Felde schlagen und dessen Kapital erobern, indem er wohlfeiler verkauft. Um wohlfeiler verkaufen zu können, ohne sich zu ruinieren, muß er wohlfeiler produzieren, d.h. die Produktionskraft der Arbeit soviel wie möglich steigern. Die Produktionskraft der Arbeit wird aber vor allem gesteigert durch eine größere Teilung der Arbeit, durch eine allseitigere Einführung und beständige Verbesserung der Maschinerie. Je größer die Arbeiterarmee ist, unter welche die Arbeit geteilt, je riesenhafter die Stufenleiter ist, auf welcher die Maschinerie eingeführt wird, um so mehr nehmen verhältnismäßig die Produktionskosten ab, um so fruchtbarer wird die Arbeit. Es entsteht daher ein allseitiger Wettstreit unter den Kapitalisten, die Teilung der Arbeit und die Maschinerie zu vermehren und sie auf möglichst großer Stufenleiter auszubeuten.

Hat nun ein Kapitalist durch größere Teilung der Arbeit, durch Anwendung und Verbesserung neuer Maschinen, durch vorteilhaftere und massenhaftere Ausbeutung der Naturkräfte das Mittel gefunden, mit derselben Summe von Arbeit oder von aufgehäufter Arbeit eine größere Summe von Produkten, von Waren zu schaffen als seine Konkurrenten, kann er z.B. in derselben Arbeitszeit, worin seine

Konkurrenten eine halbe Elle Leinwand weben, eine ganze Elle Leinwand produzieren, wie wird dieser Kapitalist operieren?

Er könnte fortfahren, eine halbe Elle Leinwand zu dem bisherigen Marktpreise zu verkaufen, es wäre dies jedoch kein Mittel, seine Gegner aus dem Felde zu schlagen und seinen eignen Absatz zu vergrößern. Aber in demselben Maße, worin seine Produktion sich ausgedehnt hat, hat sich das Bedürfnis des Absatzes für ihn ausgedehnt. Die mächtigern und kostspieligern Produktionsmittel, die er ins Leben gerufen, befähigen ihn zwar, seine Ware wohlfeiler zu verkaufen, sie zwingen ihn aber zugleich, mehr Waren zu verkaufen, einen ungleich größern Markt für seine Waren zu erobern; unser Kapitalist wird also die halbe Elle Leinwand wohlfeiler verkaufen als seine Konkurrenten.

[418] Der Kapitalist wird aber die ganze Elle nicht so wohlfeil verkaufen, wie seine Konkurrenten die halbe Elle verkaufen, obgleich ihm die Produktion der ganzen Elle nicht mehr kostet als den andern die der halben. Er würde sonst nichts extra gewinnen, sondern nur die Produktionskosten im Umtausch zurückerhalten. Seine etwaige größere Einnahme würde daher rühren, daß er ein höheres Kapital in Bewegung gesetzt, aber nicht daher daß er sein Kapital höher verwertet hätte als die andern. Überdem erreicht er den Zweck, den er erreichen will, wenn er den Preis seiner Ware nur um einige Prozente niedriger ansetzt als seine Konkurrenten. Er schlägt sie aus dem Felde, er ringt ihnen wenigstens einen Teil ihres Absatzes ab, indem er sie unterkauft. Und endlich erinnern wir uns, daß der courante Preis immer über oder unter den Produktionskosten steht, je nachdem der Verkauf einer Ware in die günstige oder ungünstige Jahreszeit der Industrie fällt. Je nachdem der Marktpreis der Elle Leinwand unter oder über ihren bisher üblichen Produktionskosten steht, werden die Prozente wechseln, worin der Kapitalist, der neue, fruchtbarere Produktionsmittel angewandt hat, über seine wirklichen Produktionskosten hinaus verkauft.

Allein das Privilegium unsres Kapitalisten ist nicht von langer Dauer; andre wetteifernde Kapitalisten führen dieselben Maschinen, dieselbe Teilung der Arbeit ein, führen sie auf derselben oder größerer Stufenleiter ein, und diese Einführung wird so allgemein werden, bis der Preis der Leinwand nicht nur unter ihre alten, sondern unter ihre neuen Produktionskosten herabgesetzt ist.

Die Kapitalisten befinden sich also wechselseitig in derselben Lage, worin sie sich vor Einführung der neuen Produktionsmittel befanden, und wenn sie mit diesen Mitteln zu demselben Preise das doppelte Produkt liefern können, so sind sie jetzt gezwungen, unter dem alten Preis das doppelte Produkt zu liefern. Auf dem Standpunkt dieser neuen Produktionskosten beginnt dasselbe Spiel wieder. Mehr Teilung der Arbeit, mehr Maschinerie, größere Stufenleiter, worauf Teilung der Arbeit und Maschinerie ausgebeutet werden. Und die Konkurrenz bringt wieder dieselbe Gegenwirkung gegen dieses Resultat. Wir sehn, wie so die Produktionsweise, die Produktionsmittel beständig umgewälzt, revolutioniert werden, wie die Teilung der Arbeit größere Teilung der Arbeit, die Anwendung der Maschinerie größere Anwendung der Maschinerie, das Arbeiten auf großer Stufenleiter Arbeiten auf größerer Stufenleiter notwendig nach sich zieht.

[419] Das ist das Gesetz, das die bürgerliche Produktion stets wieder aus ihrem alten Geleise herauswirft und das Kapital zwingt, die Produktionskräfte der Arbeit anzuspannen, weil es sie angespannt hat, das Gesetz, das ihm keine Ruhe gönnt und beständig zuraunt: Marsch! Marsch!

Es ist dies kein andres Gesetz als das Gesetz, welches innerhalb der Schwankungen der Handelsepochen den Preis einer Ware notwendig zu ihren Produktionskosten ausgleicht.

Welche gewaltigen Produktionsmittel ein Kapitalist auch ins Feld führe, die Konkurrenz wird diese Produktionsmittel verallgemeinern, und von dem Augenblick an, wo sie dieselben verallgemeinert hat, ist der einzige Erfolg der größten Fruchtbarkeit seines Kapitals, daß er nun für denselben Preis 10-, 20-, 100mal soviel liefern muß als früher. Da er aber vielleicht 1.000mal mehr absetzen muß, um durch die größere Masse des abgesetzten Produkts den niedrigen Verkaufspreis aufzuwiegen, weil ein massenhafter Verkauf jetzt nötig ist, nicht nur um mehr zu gewinnen, sondern um die Produktionskosten zu ersetzen – das Produktionsinstrument selbst wird, wie wir gesehn haben, immer teurer –, weil dieser massenhafte Verkauf aber nicht nur eine Lebensfrage für ihn, sondern auch für seine Nebenbuhler geworden ist, so beginnt der alte Kampf um so heftiger, je fruchtbarer die schon erfundenen Produktionsmittel sind. Die Teilung der Arbeit und die Anwendung der Maschinerie wird also in ungleich größerm Maßstabe von neuem vor sich gehn.

Welches auch immer die Macht der angewandten Produktionsmittel sei, die Konkurrenz sucht die goldnen Früchte dieser Macht dem Kapital zu rauben, indem sie den Preis der Ware auf die Produktionskosten zurückführt, indem sie also in demselben Maße, wie wohlfeiler produziert, d.h. mit derselben Summe Arbeit mehr produziert werden kann, die wohlfeilere Produktion, die Lieferung immer größerer Massen von Produkt für dieselbe Preissumme zu einem gebieterischen Gesetz macht. So hätte der Kapitalist durch seine eignen Anstrengungen nichts gewonnen als die Verpflichtung, in derselben Arbeitszeit mehr zu liefern, mit einem Wort, schwierigere Bedingungen der Verwertung seines Kapitals. Während die Konkurrenz ihn daher beständig verfolgt mit ihrem Gesetz der Produktionskosten, und jede Waffe, die er gegen seine Rivalen schmiedet, als Waffe gegen ihn selbst zurückkehrt, sucht der Kapitalist beständig die Konkurrenz zu übertölpeln, indem er rastlos neue, zwar kostspieligere, aber wohlfeiler produzierende Maschinen und Teilungen der Arbeit an die Stelle der alten einführt und nicht abwartet, bis die Konkurrenz die neuen veraltet hat.

[420] Stellen wir uns nun diese fieberhafte Agitation auf dem ganzen Weltmarkt zugleich vor, und es begreift sich, wie das Wachstum, die Akkumulation und Konzentration des Kapitals eine ununterbrochne, sich selbst überstürzende und auf stets riesenhafterer Stufenleiter ausgeführte Teilung der Arbeit, Anwendung neuer und Vervollkommnung alter Maschinerie im Gefolge hat.

Wie aber wirken diese Umstände, die von dem Wachstum des produktiven Kapitals unzertrennlich sind, auf die Bestimmung des Arbeitslohns ein?

Die größere Teilung der Arbeit befähigt einen Arbeiter, die Arbeit von 5, 10, 20 zu tun: Sie vermehrt also die Konkurrenz unter den Arbeitern um das 5-, 10- und 20fache. Die Arbeiter machen sich nicht nur Konkurrenz, indem einer sich wohlfeiler verkauft als der andre; sie machen sich Konkurrenz, indem einer die Arbeit von 5, 10, 20 verrichtet; und die vom Kapital eingeführte und stets vergrößerte Teilung der Arbeit zwingt die Arbeiter, sich diese Art von Konkurrenz zu machen.

Ferner: In demselben Maße, wie die Teilung der Arbeit zunimmt, vereinfacht sich die Arbeit. Die besondere Geschicklichkeit des Arbeiters wird wertlos. Er wird in eine einfache, eintönige Produktivkraft verwandelt, die weder körperliche noch geistige Spannkkräfte ins Spiel zu setzen hat. Seine Arbeit wird allen zugängliche Arbeit. Es drängen daher Konkurrenten von allen Seiten auf ihn ein, und überdem erinnern wir, daß, je einfacher, je leichter erlernbar die Arbeit ist, je weniger Produktionskosten es bedarf, um sich dieselbe anzueignen, desto tiefer der Arbeitslohn sinkt, denn wie der Preis jeder andern Ware ist er durch die Produktionskosten bestimmt.

In demselben Maße also, worin die Arbeit unbefriedigender, ekelhafter wird, in demselben Maße nimmt die Konkurrenz zu und der Arbeitslohn ab. Der Arbeiter sucht die Masse seines Arbeitslohns zu behaupten, indem er mehr arbeitet, sei es, daß er mehr Stunden arbeitet, sei es, daß er mehr in der selben Stunde liefert. Durch die Not getrieben, vermehrt er also noch die unheilvollen Wirkungen der Teilung der Arbeit. Das Resultat ist: Je mehr er arbeitet, um so weniger Lohn erhält er, und zwar aus dem einfachen Grunde, weil er in demselben Maß seinen Mitarbeitern Konkurrenz macht, sich daher ebensoviel Konkurrenten aus seinen Mitarbeitern macht, die sich zu ebenso schlechten Bedingungen anbieten wie er selbst, weil er also in letzter Instanz sich selbst Konkurrenz macht, sich selbst als Mitglied der Arbeiterklasse.

Die Maschinerie bringt dieselben Wirkungen auf viel größerer Stufenleiter hervor, indem sie geschickte Arbeiter durch ungeschickte, Männer durch Weiber, Erwachsene durch Kinder verdrängt, indem die Maschinerie da, wo sie neu eingeführt wird, die Handarbeiter massenhaft auf das Pflaster wirft, und da, wo sie ausgebildet, verbessert, durch fruchtbarere Maschinen ersetzt wird, [421] Arbeiter in kleinem Haufen abdankt. Wir haben oben in raschen Zügen den industriellen Krieg der Kapitalisten untereinander geschildert; dieser Krieg hat das eigentümliche, daß die Schlachten in ihm gewonnen werden weniger durch Anwerben als durch Abdanken der Arbeiterarmee. Die Feldherren, die Kapitalisten, wetteifern untereinander, wer am meisten Industrie-Soldaten entlassen kann.

Die Ökonomen erzählen uns allerdings, daß die durch Maschinen überflüssig gewordenen Arbeiter neue Beschäftigungszweige finden.

Sie wagen nicht direkt zu behaupten, daß dieselben Arbeiter, die entlassen worden sind, in neuen Arbeitszweigen unterkommen. Die Tatsachen schreien zu laut gegen diese Lüge. Sie behaupten eigentlich nur, daß für andre Bestandteile der Arbeiterklasse, z.B. für den Teil der jungen Arbeitergeneration, der schon bereit stand, um in den untergegangnen Industriezweig einzutreten, sich neue Beschäfti-

gungsmittel aufzutun werden. Es ist das natürlich eine große Genugtuung für die gefallenen Arbeiter. Es wird den Herren Kapitalisten nicht an frischem exploitablem Fleisch und Blut fehlen, man wird die Toten ihre Toten begraben lassen. Es ist dies mehr ein Trost, den die Bourgeois sich selbst, als den sie den Arbeitern geben. Wenn die ganze Klasse der Lohnarbeiter durch die Maschinerie vernichtet würde, wie schrecklich für das Kapital, das ohne Lohnarbeit aufhört, Kapital zu sein!

Gesetzt aber, daß die durch Maschinerie direkt aus der Arbeit Verdrängten und der ganze Teil der neuen Generation, der schon auf diesen Dienst lauerte, eine neue Beschäftigung finden. Glaubt man, daß dieselbe so hoch bezahlt werden wird wie die verlorengegangne? Es widerspräche dies allen Gesetzen der Ökonomie. Wir haben gesehen, wie die moderne Industrie es mit sich bringt, stets eine einfachere, untergeordnetere Beschäftigung der zusammengesetzten, höheren unterzuschieben.

Wie könnte also eine Arbeitermasse, die durch Maschinerie aus einem Industriezweig herausgeworfen ist, in einem andern eine Zuflucht finden, es sei denn, daß er niedriger, schlechter bezahlt ist?

Man hat als Ausnahme die Arbeiter angeführt, die in der Fabrikation der Maschinerie selbst arbeiten. Sobald mehr Maschinerie in der Industrie verlangt und verbraucht werde, müßten die Maschinen notwendig zunehmen, also die Maschinenfabrikation, also die Beschäftigung der Arbeiter in der Maschinenfabrikation, und die in diesem Industriezweig verwandten Arbeiter seien geschickte, ja selbst gebildete Arbeiter.

[422] Seit dem Jahre 1840 hat diese schon früher nur halb wahre Behauptung allen Schein verloren, indem immer vielseitiger Maschinen zum Fabrizieren von Maschinen nicht mehr nicht minder angewandt wurden als zum Fabrizieren von Baumwollengarn, und die in den Maschinenfabriken beschäftigten Arbeiter, gegenüber von höchst kunstvollen, nur noch die Stelle von höchst kunstlosen Maschinen spielen konnten.

Aber statt des durch die Maschine verabschiedeten Mannes beschäftigt die Fabrik vielleicht drei Kinder und eine Frau! Und mußte der Lohn des Mannes nicht hinreichen für die drei Kinder und eine Frau? Mußte das Minimum des Arbeitslohnes nicht hinreichen, um die Rasse zu erhalten und zu vermehren? Was also beweist diese beliebte Bourgeoisredensart? Weiter nichts, als daß jetzt viermal so viel Arbeiterleben verbraucht werden wie früher, um den Lebensunterhalt einer Arbeiterfamilie zu gewinnen.

Resümieren wir: Je mehr das produktive Kapital wächst, desto mehr dehnt sich die Teilung der Arbeit und die Anwendung der Maschinerie aus. Je mehr sich die Teilung der Arbeit und die Anwendung der Maschinerie ausdehnt, um so mehr dehnt sich die Konkurrenz unter den Arbeitern aus, je mehr zieht sich ihr Lohn zusammen.

Und zudem rekrutiert sich die Arbeiterklasse noch aus den höhern Schichten der Gesellschaft; es stürzt eine Masse kleiner Industriellen und kleiner Rentiers in sie herab, die nichts Eiligeres zu tun haben, als ihre Arme zu erheben neben den Armen der Arbeiter. So wird der Wald der in die Höhe gestreckten und nach Arbeit verlangenden Arme immer dichter, und die Arme selbst werden immer magrer.

Daß der kleine Industrielle den Kampf nicht aushalten kann, worin es eine der ersten Bedingungen ist, auf stets größerer Stufenleiter zu produzieren, d.h. eben ein großer und kein kleiner Industrieller zu sein, versteht sich von selbst.

Daß der Zins vom Kapital in demselben Maße abnimmt, wie Masse und Zahl des Kapitals zunimmt, wie das Kapital anwächst, daß daher der kleine Rentier nicht mehr von seiner Rente leben kann, also sich auf die Industrie werfen muß, die Kapitalisten durch die oben geschilderte Bewegung gezwungen werden, schon vorhandne riesenhafte Produktionsmittel [423] auf größerer Stufenleiter auszubeuten und zu diesem Zweck alle Springfedern des Kredits in Bewegung zu setzen, in demselben Maße vermehren sich die industriellen Erdbeben, worin die Handelswelt sich nur dadurch erhält, daß sie einen Teil des Reichtums, der Produkte und selbst der Produktionskräfte den Göttern der Unterwelt opfert – nehmen mit einem Wort die Krisen zu. Sie werden häufiger und heftiger schon deswegen, weil in demselben Maße, worin die Produktenmasse, also das Bedürfnis nach ausgedehnten Märkten wächst, der Weltmarkt immer mehr sich zusammenzieht, immer weniger neue Märkte zur Exploitation übrigbleiben, da jede vorhergehende Krise einen bisher uneroberten oder vom Handel nur oberflächlich ausgebeuteten Markt dem Welthandel unterworfen hat. Das Kapital lebt aber nicht nur von der Arbeit. Ein zugleich vornehmer und barbarischer Herr, zieht es mit sich in die Gruft die Leichen seiner Skla-

740 ven, ganze Arbeiterhekatomben, die in den Krisen untergehn. Wir sehn also: Wächst das Kapital rasch, so wächst ungleich rascher die Konkurrenz unter den Arbeitern, d.h. desto mehr nehmen verhältnismäßig die Beschäftigungsmittel, die Lebensmittel für die Arbeiterklasse ab, und nichtsdestoweniger ist das rasche Wachsen des Kapitals die günstigste Bedingung für die Lohnarbeit.

745 K. Marx, Lohnarbeit und Kapital; in: MEW, Bd. 6, S. 397 - 423;
hier nach der von Engels besorgten Ausgabe von 1891; Erstmalig als Leitartikel in der „Neuen Rheinischen Zeitung“ Nr. 264, 265, 266, 267 und 269 vom 5., 6., 7., 8. und 11. April 1849 veröffentlicht.

F: In der letzten Sitzung wurde aus Hegel, „Die Verwirklichung des vernünftigen Selbstbewußtseins durch sich selbst“, zitiert: „Das Selbstbewußtsein fand das Ding als sich, und sich als Ding; d.h. *es ist für es*, daß es *ansich* die gegenständliche Wirklichkeit ist.“ Für was steht „es“ hier?

B: In der letzten Sitzung wurde versucht darzustellen, daß für Kant sich nicht mehr die Frage nach der Begründung dieses einzigen Existenzurteils stellt, sondern die nach „den Bedingungen der Möglichkeit von Wissenschaft.“ Die Wissenschaft ist etwas historisch hervorgebrachtes, es ist nichts offenbartes, nichts unmittelbar vorgefundenes, sondern etwas historisch hervorgebrachtes. Ebenso sind die Gegenstände der Wissenschaft, nicht mehr unmittelbar Naturgegenstände, sondern selbst durch die Wissenschaft gesetzte Gegenstände. Diese haben zwar eine Naturbasis, aber die bestimmte Form ist durch den Wissenschaftsprozess gesetzt, etwa in der Form, daß es sich um reproduzierbare Sachverhalte handelt. Insofern ist dann – im Modell der Wissenschaft erklärt – die Wissenschaft das Modell des Resultates der Tätigkeit, durch die sich die Menschen, als Gattung, die Natur aneignen. In ihrem Werk können sie sich selbst, als in dem Resultat ihrer eigenen Tätigkeit, anschauen. Das Selbstbewußtsein ist dann nicht etwas was abstrakt dem Naturprozeß gegenübersteht. So ist es in der ganzen traditionellen Philosophie vorher gewesen, Natur läßt sich allenfalls erkennen, sie kann aber nicht Gegenstand der Tätigkeit sein, nicht Gegenstand der Verwirklichung des vernünftigen Selbstbewußtseins sein. Wenn sich das Selbstbewußtsein jetzt selbst anschauen kann, im Resultat seiner Tätigkeit, dann ist es für es, „daß es *ansich* die gegenständliche Wirklichkeit ist“. Das Selbstbewußtsein schaut sich dann nicht nur in Beziehung auf sich an, wie Descartes, der an allem Äußeren zweifeln mußte, und diesen Zweifel auch nachträglich durch seinen Gottesbeweis nicht zwingend ausräumen kann, sondern schaut sich an in der gegenständlichen Welt, oder erfährt sich in der gegenständlichen Welt, und, „d.h. *es ist für es*“, das Selbstbewußtsein ist für sich, „daß es *ansich* die gegenständliche Wirklichkeit ist.“ Hegel bezieht das hier implizit auf den Prozeß der gesellschaftlichen Arbeit. Die Wissenschaft wird hier, wie bei Kant, dann als Modell genommen. Dieses Modell läßt sich auf die gegenständliche Arbeit beziehen, daß die Gesellschaft, die Bedingungen der Reproduktion selbst produziert, und sich dann auf sich bezieht, indem sie sich auf die Gegenstände – die durch sie selbst produziert worden sind – bezieht. Es gibt dann keine unmittelbare Natur mehr für die Menschen, sondern nur Natur, soweit sie angeeignete Natur ist. Das heißt, den Hegel sicherlich überinterpretieren, weil der Arbeitsbegriff bei Hegel manchmal sehr konkretistisch gefaßt ist, manchmal sehr allgemein gefaßt ist, er aber die Präzision des Begriffs der gesellschaftlichen Arbeit hat, wie in der Marx'schen Theorie. Insofern ist die Textstelle hier sicherlich überinterpretiert; nur schien sie gut zusammenzustimmen mit dem Versuch von Kant, über die bloße Selbstbehauptung der Subjektivität, noch die Objektivität des Gegenstandes zu begründen, der dann durch die Subjekte selbst gesetzt ist. Daran schloß sich dann die Beziehung auf die gesellschaftliche Arbeit an. Da steht dann:

„Es ist hier nichts, das nicht gegenseitig wäre, nichts, woran nicht die Selbständigkeit des Individuums sich in der Auflösung ihres Fürsichseins, in der *Negation* ihrer selbst ihre *positive* Bedeutung, für sich zu sein, sich gäbe.“ [S. 204]

Das bezieht sich schlichtweg auf den Satz vorher: „das Ganze wird *als Ganzes* sein Werk, für das er sich aufopfert, und ebendadurch sich selbst von ihm zurückerhält.“ [S. 204] Indem sich das einzelne Individuum für das Ganze aufopfert, negiert es sich als dieses einzelne Individuum, und, d.h. nichts anderes, als daß „die Selbständigkeit des Individuums sich in der Auflösung ihres Fürsichseins, in der *Negation* ihrer selbst ihre *positive* Bedeutung, für sich zu sein, sich gäbe.“ Diese „*positive* Bedeutung, für sich zu sein,“ wäre dann, daß es eben dadurch sich selbst von ihm zurückerhält, daß die Arbeit jedes einzelnen Individuums dem gesellschaftlichen Reproduktionsprozeß zugeliefert wird, und der gesellschaftliche Reprodukti-

onsprozeß zugleich für die Reproduktion aller einzelnen Individuen sorgt. Das bedeutet dann
 55 Negation des Fürsichseins, seines Fürsichalleinbestehens; indem es nämlich nicht für sich
 Arbeit leistet, sich nicht unmittelbar im Naturzusammenhang reproduziert, sondern sich ver-
 mittelt über den Gesamtprozeß der gesellschaftlichen Produktion, reproduziert. Indem dieses
 Fürsichsein in der gesellschaftlichen Reproduktion negiert wird, kommen die einzelnen Men-
 60 schen eigentlich erst zu diesem Fürsichsein selbst. Dies wurde bereits bei dem Kant Text
 erwähnt, nämlich, daß die Menschen sich nur als Gattung von der ersten Natur emanzipieren
 können, nicht als einzelne Individuen. [3. Satz; in der Anlage 7.2] Sämtliche Fähigkeiten, die
 zur Emanzipation von der ersten Natur nötig sind, sind Gattungsqualitäten, d.h., sie können
 nicht von einzelnen Menschen für sich gewonnen werden. Das liegt einfach daran, daß die
 ganzen Techniken der Reproduktion, tradierte Techniken sind, die nicht von jedem einzelnen
 65 Individuum neu erfunden werden, sondern die tradiert sind über eine lange Reihe von Gene-
 rationen (Saatgutzucht oder Viehzucht oder Metallgewinnung). All diese Techniken, die noch
 ganz bewußtlos betrieben worden sind, sind Techniken, die zum Potential einer bestimmten
 Gesellschaft gehören, im Fall der größten Restriktion, zu einem bestimmten Stamm, aber
 nicht zu bestimmten Menschen. Es erfindet nicht jeder Einzelne jedes Mal wieder neu diese
 70 Techniken, durch die die Emanzipation von der 1. Natur möglich ist. Erst als von der Natur
 emanzipierte, können die Menschen sich auf sich beziehen, so etwas wie Selbstbewußtsein
 gewinnen. Die Tiere im Naturprozeß haben kein Selbstbewußtsein, sie reagieren im Na-
 turprozeß nach einprogrammierten Instinkten.

75 „Diese Einheit des Seins für Anderes oder des sich zum Dinge Machens, und des Fürsich-
 seins, diese allgemeine Substanz redet ihre *allgemeine Sprache* in den Sitten und Gesetzen
 eines Volks; aber dies seiende unwandelbare Wesen ist nichts anders, als der Ausdruck der ihr
 entgegengesetzt scheinenden einzelnen Individualität selbst; die Gesetze sprechen das aus, was
 jeder Einzelne *ist*, und *tut*; das Individuum erkennt sie nicht nur als seine *allgemeine* gegen-
 80 ständliche Dingheit, sondern ebenso sehr sich in ihr, oder als *vereinzelt* in seiner eignen Indi-
 vidualität und in jedem seiner Mitbürger.“ [S. 204]

„Diese Einheit des Seins für Anderes“ das Aufgehen der einzelnen Tätigkeiten im gesell-
 schaftlichen Reproduktionsprozeß, „oder des sich zum Dinge Machens,“ zum Werkzeug, zum
 85 Funktionselement in dem gesellschaftlichen Reproduktionsprozeß „und des Fürsichseins, die-
 se allgemeine Substanz redet ihre *allgemeine Sprache* in den Sitten und Gesetzen eines
 Volks“. Die Aufklärung hatte die Sitten und Gesetze als relativ bestimmt. Durch ein bloß äu-
 ßerliches Verfahren – dem des Vergleiches – wurde zu jedem Gesetz ein Stamm, ein Volk
 oder eine Gesellschaft gefunden, in der es nicht galt, und zu jeder Sitte ein Stamm, ein Volk
 90 oder eine Gesellschaft, die nicht nach ihr lebte. Daraus resultierte ein universeller Relativis-
 mus, sowohl von Gesetzesnormen, als auch von sittlichen Normen, in der Aufklärung. Hel-
 vetius stand dann vor dem Problem der rationalen Begründung von Gesetzen und sittlichen
 Normen; er konnte das Problem nicht lösen. Bei Hegel ist es anders aufgefaßt: Sitten und Ge-
 setze sind die Sprache der allgemeinen Substanz oder sie sind die Erscheinungsformen eines
 95 realen Prozesses, nämlich des Prozesses der gesellschaftlichen Reproduktion. Hier ist eigent-
 lich der Marx'sche Ideologiebegriff vorformuliert. Im Marx'schen Ideologiebegriff erscheinen
 ja dann die Gesetze selbst als Ausdruck realer Prozesse, als Ausdruck des realen, materiellen,
 arbeitsteiligen Produktionsprozesses. Bei Hegel ist das noch ganz abstrakt gefaßt, noch nicht
 bestimmt, als die bestimmten Sitten und Gesetze des arbeitsteiligen Produktionsprozesses
 100 unter den Bedingungen einer kapitalistischen Produktionsweise, sondern ganz allgemein ge-
 sagt, sind Sitten und Gesetze die Erscheinungsformen eines realen Prozesses. An der Stelle,
 wie an vielen anderen der Phänomenologie des Geistes, ist also ein Ideologiebegriff vorgebil-
 det, der jetzt nicht sagt, bestimmte Sitten und Gesetze sind bloß Erdichtungen, Phantasien, die
 aus dem Unvermögen des menschlichen Geistes resultieren, sondern Sitten und Gesetze sind
 105 die theoretisch faßbaren Erscheinungsformen eines realen Prozesses: „Die Gesetze sprechen
 das aus, was jeder Einzelne *ist*, und *tut*.“ Die Gesetze sind hier also nicht regulierende Nor-

men, sondern sind Ausdruck eines realen Prozesses. Der danach stehende Passus ist etwas schwierig:

110 „Das Individuum erkennt sie nicht nur als seine *allgemeine* gegenständliche Dingheit, sondern ebenso sehr sich in ihr.“

Es erkennt sich also nicht als solchen Normen unterworfen, sondern diese Normen sind zugleich die Bedingungen der gesellschaftlichen Existenz des Individuums. In diesem Zusammenhang ist noch einmal ein Rückgriff auf die Formulierung des kategorischen Imperativs von Kant von Interesse: „Handle immer so, daß die Maxime deines Handelns zugleich die Maxime einer allgemeinen Gesetzgebung sein könnte.“ Setzt man voraus, daß die Menschen nach diesem kategorischen Imperativ handeln, dann wäre ja die allgemeine Gesetzgebung, die dieses Handeln so vernünftig bestimmt, zugleich die vernünftige Bestimmung des Willens aller einzelnen Individuen. Insofern wären die Individuen den Gesetzen nicht nur äußerlich unterworfen, sondern sie müßten der Bestimmung ihres eigenen Willens – wenn diese Bestimmung rational ist – entsprechen. Nach Kant sind dann nur solche Gesetze zulässig, die mit diesem kategorischen Imperativ vereinbar sind. Dann ist die innere rationale Bestimmung des Willens der Handelnden identisch mit den Forderungen des Gesetzes. Das ist eine böse Idealisierung, denn diese Gesetze erscheinen allemal als Zwangsgesetze, und es ist keineswegs so, daß die Individuen sich unmittelbar mit diesen Gesetzen identifizieren. Trotzdem läßt sich ein großes Maß an Übereinstimmung von internen moralischen, also rationalen Bestimmungen des Willens der Handelnden, mit den Gesetzen feststellen, denn alle handeln automatisch nach Gesetzen, deren Text sie gar nicht kennen. Es hat nicht jeder das ganze Strafgesetzbuch im Kopf um zu wissen, was er nicht tun darf.

F: Kann Hegel, im Gegensatz zu Helvetius, die Beziehung zwischen den einzelnen Subjekten und dem allgemeinen Gesetz nur deshalb bestimmen, weil er von der Prämisse ausgeht, die Gesetze eines Volkes stimmten von vorneherein mit der Forderung des kategorischen Imperativs überein?

B: Nur weil Hegel unterstellt, die Gesetze eines Volkes stimmten von vorne herein mit der Forderung des kategorischen Imperativs überein, kann der diese Beziehung bestimmen. Die innere Bestimmung des Handelns der Individuen, oder die Gesetze, sind nur der äußerliche Ausdruck, der inneren Bestimmung der Handlung der Individuen. Nur unter der Voraussetzung ließe sich so was behaupten.

F: Unterstellt er dann das für seine Zeit oder für alle Zeiten?

B: Nein, Kant ist da einigermaßen gerissen und sagt, solange der Zustand der freien weltbürgerlichen Gesellschaft nicht erreicht ist, bleibt das Handeln nach dem kategorischen Imperativ eine dem Menschen auferlegte Pflicht, die im Gegensatz steht zu ihren unmittelbaren Interessen. Erst dann, wenn am Ende der Geschichte, die freie weltbürgerliche Gesellschaft verwirklicht ist, fallen die Verfolgung unmittelbarer Interessen, mit dem Handeln nach dem kategorischen Imperativ zusammen. Solange es diese Gesellschaft nicht gibt, bleibt das eine abstrakte Pflicht, die gegen die unmittelbaren Interessen der Menschen gerichtet ist. Erst im Zustand der Freiheit korrespondiert dann dieser Pflicht auch das unmittelbare Interesse der Menschen. Für die Marx'sche Theorie heißt das dann analog, daß erst in einer sozialistischen Gesellschaft, dem objektiven Klasseninteresse, das unmittelbare Interesse aller Einzelnen korrespondiert. Solange aber die historische Entwicklung nicht so weit ist, die Gesellschaft nicht vernünftig eingerichtet ist, bleibt das eine Forderung an die einzelnen Subjekte. In der Formulierung ist dann der kategorische Imperativ abstrakt. Und Hegel sagt an dieser Stelle, der kategorische Imperativ ist eigentlich nie abstrakt, sondern die Forderungen, die möglicherweise

wechsell können im Laufe der historischen Entwicklung, sind immer schon Ausdruck eines realen Verhältnisses.

Hegel hat also diese Differenz zwischen einer abstrakten Forderung – der Pflicht – und den realen Verhältnissen aufgehoben. Was heißt „aufgehoben“? Das heißt: Die Menschen leben immer unter bestimmten Bedingungen und handeln diesen Bedingungen gemäß. Ausdruck der Bedingungen, unter denen sie leben, sind Sitten und Gesetze. Erst in der Rechtsphilosophie, hat er dann diese Sitten und Gesetze – vor allem die Gesetze – wieder als Instrumente gesellschaftlichen Zwangs dargestellt, mit dem Argument, sonst seien die Antagonismen der Gesellschaft nicht zu schlichten.

F: Damit ist doch die kritische Differenz der freien weltbürgerlichen Gesellschaft auch eingezogen?

B: Vorsicht, denn einerseits ist die kritische Differenz von pflichtgemäßem Handeln nach dem kategorischen Imperativ, und den realen Bedingungen des Handelns eingezogen, andererseits ist ja gerade diese Theorie von Hegel hier, sozusagen, die ursprüngliche Fassung der Ideologiekritik, in der die Ideologie nicht irgendein Bewußtsein ist – Tricks von betrügerischen Priestern, Deformation der Erkenntnis durch die Bedingungen des Erkenntnisvermögens der Menschen (Francis Bacon) – sondern hier ist es Erscheinungsform eines realen Prozesses, der dadurch auch zugänglich wird und dann auch Gegenstand der Kritik werden kann. Denn wenn man die Idealität eines kategorischen Imperativs gegen die realen Bedingungen des Lebens der einzelnen Menschen setzt, kann immer der Zyniker Brecht kommen und sagen: „doch die Verhältnisse, die sind nicht so“. Dann ließe sich u.U. nur realisieren das Handeln nach dem Sittengesetz unter Aufgabe des eigenen Lebens – was Kant durchaus gefordert hat.

Der Rest ist dann Schwärmerei, eine Schwärmerei, die mich immer sehr erinnert an den Begriff von Gemeinschaft, den einige linke Gruppen zur Zeit pflegen. Zitat:

„In dem allgemeinen Geiste hat daher jeder nur die Gewißheit seiner selbst, nichts anders in der seienden Wirklichkeit zu finden, als sich selbst; er ist der andern so gewiß als seiner. - Ich schaue es in allen an, daß sie für sich selbst nur diese selbständigen Wesen sind, als Ich es bin; Ich schaue die freie Einheit mit den Andern in ihnen so an, daß sie wie durch Mich, so durch die Andern selbst ist. Sie als Mich, Mich als Sie.“ [S. 204 f]

Zur Interpretation: Das Modell von einer überschaubaren arbeitsteiligen Gesellschaft, in der jeder auf den anderen verwiesen ist, aber jeder die Tätigkeiten der anderen noch kennt, d.h., die Tätigkeit, von der seine eigene Existenz abhängig ist, noch nicht über einen anonymen, unüberschaubaren Markt vermittelt ist, sondern in einer übersichtlichen kooperierenden Gemeinschaft von Menschen, die sich gemeinsam reproduzieren, und wo diese einzelnen Bestimmungen alle noch durchsichtig sind – das ist das eigentliche Modell für die Volkskommunen in China. Dort – jedenfalls dem Referat einiger linker Theoretiker nach – ist die Entfremdung aufgehoben, weil jeder alle andern noch kennt, mit denen er gemeinsam an der Reproduktion dieser Kommune arbeitet. Das läßt sich aber nur durch die Beschränkung auf überschaubare Bereiche erreichen. Die Faszination, die davon ausgeht, kommt hier in dieser etwas schwärmerischen Passage von Hegel durchaus zum Ausdruck.

Übernächster Absatz: „Aus diesem Glücke aber, seine Bestimmung erreicht zu haben, und in ihr zu leben, ist das Selbstbewußtsein, welches zunächst nur *unmittelbar* und dem *Begriffe* nach Geist ist, herausgetreten, oder auch, – es hat es noch nicht erreicht; denn beides kann auf gleiche Weise gesagt werden.“ [S. 205]

Beim Modell Wissenschaft ist es zwar so, daß die Resultate der Wissenschaft, das Resultat der koordinierten Arbeit aller Wissenschaftler sind; nur haben die Wissenschaftler das Bewußtsein davon nicht, oder nicht notwendig. Wenn Sie einem Naturwissenschaftler sagen, was er betreibe, sei gesellschaftliche Arbeit, so sagt der: mit Soziologie haben wir nichts zu tun, sondern nur mit harten Fakten oder mit rationalen Theorien.

Der objektiven Bestimmung nach, ist es das Resultat dieser gemeinsamen kooperativen Anstrengung, dem Selbstbewußtsein nach, braucht es dies keineswegs zu sein. Auch für ein kooperativ sich reproduzierendes Gemeinwesen, ist es der objektiven Bestimmung nach so, daß es sich im Resultat seiner Arbeit, als dieses Gemeinwesens anschauen könnte, und jeder Einzelne es im Resultat seiner Arbeit so anschauen könnte, subjektiv, braucht das Bewußtsein davon gar nicht vorhanden zu sein.

Sitten und Gesetze sind zwar eine Sprache, aber eine Sprache, die ihrer selbst nicht bewußt ist, oder, eine Sprache, des seiner selbst nicht bewußten realen Prozesses. Der Prozess ist dem Individuum nicht bewußt. Kant formulierte in der „Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht“, daß die objektive Vernunft des gesellschaftlichen Lebens den Individuen "pathologisch-abgedrungen" sei [4. Satz, Zeile 133].

Ein Zitat von Marx dazu: „Die Menschen machen ihre eigene Geschichte, aber sie machen sie nicht aus freien Stücken, nicht unter selbstgewählten, sondern unter unmittelbar vorgefundenen, gegebenen und überlieferten Umständen." [Marx, Der achtzehnte Brumaire des Louis Bonaparte, 1852; in: MEW, Bd. 8, S. 115]

Das ist ein Marxzitat, das sehr genau zu diesem Kantzitat paßt, daß die Bedingungen, unter denen die Menschen sich reproduzieren, ihnen „pathologisch-abgedrungen" seien, also nicht aus ihrem freien Willen resultieren, sondern ihnen, als objektive Bedingungen, vorgeschrieben sind. Indem die Menschen kooperativ handeln, handeln sie nicht aus der rationalen Bestimmung ihres Willens, sondern nach äußeren Zwängen. Indem diese erkannt werden, wird die Einheit des Individuums mit der kooperativen Gemeinschaft aufgebrochen. Genau das ist gemeint, wenn Hegel sagt: „Aus diesem Glücke aber, seine Bestimmung erreicht zu haben, und in ihr zu leben, ist das Selbstbewußtsein, welches zunächst nur *unmittelbar* und dem *Begriffe* nach Geist ist, herausgetreten". Das Bewußtsein hebt den, der dieses Bewußtsein hat, aus diesen Verhältnissen heraus oder bricht seine Identität mit der Gemeinschaft – in der er lebt – auf. Das ist in dem nächsten Absatz formuliert:

„Die Vernunft *muß aus diesem Glücke heraustreten*; denn nur an sich oder *unmittelbar* ist das Leben eines freien Volks die *reale Sittlichkeit*, oder sie ist eine *seiende*, und damit ist auch dieser allgemeine Geist selbst ein einzelner, das Ganze der Sitten und Gesetze, eine *bestimmte* sittliche Substanz, welche erst in dem höhern Momente, nämlich im *Bewußtsein über ihr Wesen*, die Beschränkung auszieht, und nur in diesem Erkennen ihre absolute Wahrheit hat, nicht aber unmittelbar in ihrem *Sein*; in diesem ist sie teils eine beschränkte, teils ist die absolute Beschränkung eben dies, daß der Geist in der Form des *Seins* ist." [S. 205]

Was der objektiven Bestimmung nach tendenziell das Selbstbewußtsein der menschlichen Gattung repräsentiert, ist der Sache nach ganz in die gegenständliche Tätigkeit – und zwar in die Besinnungslose – versenkt, und hat kein Bewußtsein von sich selbst.

Wenn Hegel sagt: „[...] welche erst in dem höhern Momente [...] die Beschränkung auszieht", oder abstreift, dann ist dieses Bewußtsein unterschieden von ihrer realen Existenz. Paraphrasierend: Das Bewußtsein von diesen objektiven Verhältnissen hilft dem, der dieses hat, aus diesen Verhältnissen heraus. Was Hegel als objektives Verhältnis auf der vorigen Seite dargestellt hat, kann er selbst nur so darstellen, wenn er selbst nicht vollständig in dieses

Verhältnis eingesponnen ist. Das Bewußtsein von diesen Verhältnissen steht dann in Differenz zu ihnen. Die Form der Argumentation ist dann die, daß erst die objektiven Verhältnisse dargestellt werden, und dann die Reflexion auf die Darstellung einsetzt, mit der Frage: Was ist einzig vorausgesetzt, daß ich das so darstellen kann? Und die Voraussetzung für die vorhergehende Darstellung ist, daß dieses Selbstbewußtsein die Gestalt der Theorie hat, und zwar die Gestalt der Theorie dieses sittlichen Lebens eines Volkes; und die Theorie dieses sittlichen Lebens eines Volkes gehört nicht zu dem sittlichen Leben des Volkes selbst. Das ist eine wesentliche Voraussetzung der Ideologiekritik: von daher gewinnt die Theorie der kapitalistischen Produktionsweise etwa ihre Differenz zur kapitalistischen Produktionsweise selbst. Sie ist dann nicht Erscheinungsform der kapitalistischen Produktionsweise selbst, sondern ist Theorie der kapitalistischen Produktionsweise, die selbst auch ihre Seite der Unabhängigkeit von ihr haben muß. Die Reflexion auf die Darstellung der realen Verhältnisse, über den bewußtlosen Zustand der gesellschaftlichen Produktion hinaus.

Ich hatte zu Anfang des Seminars die Frage gestellt: Wie ist Ideologiekritik möglich?

Ideologiekritik muß entweder einen Standpunkt außerhalb der kritisierten Ideologie haben, dann ist die Frage nach der Berechtigung, nach der Begründung dieses Standpunktes offen. Das wäre die objektivistische Version; oder aber, sie ist Reflexion auf die Darstellung gesellschaftlicher Verhältnisse, und als solche fragt sie zugleich, was ist vorausgesetzt, um diese Darstellung überhaupt formulieren zu können? Dort wird also nach den Voraussetzungen und Implikationen einer Theorie gefragt, die sich selbst als Darstellung gesellschaftlicher Verhältnisse versteht. Ein wesentlicher Teil der Marx'schen Ideologiekritik ist Kritik der bürgerlichen Ökonomie, Kritik der Darstellung der Verhältnisse der bürgerlichen Gesellschaft, also Kritik an Smith und Ricardo. Und gerade aus der Kritik an der Darstellung der Verhältnisse der bürgerlichen Gesellschaft, soll dann sowohl eine adäquate Darstellung dieser Verhältnisse folgen, als auch eine Kritik dieser Verhältnisse möglich sein. Auch das ist in dieser Passage von Hegel vorformuliert: „daß der Geist in der Form des *Seins* ist". Dann ist die Darstellung des Seins – der Sache nach – immer schon der zu sich selbst kommende Geist, der zunächst in dem Sein, in den realen Verhältnissen, versenkt war.

Die ganze Hegel'sche Argumentation ist in diesen Seiten darauf aufgebaut, daß das gemeinschaftliche Leben eines Volkes, der Sache nach, die Existenz eines vernünftigen Selbstbewußtseins ist, ihrem Bewußtsein nach, dieses aber nicht sein kann, und daß sich daher ein Widerspruch ergibt zwischen dem, was es der Sache nach ist, und dem, was es dem Bewußtsein nach ist. Zitat:

„Das *Moment dieser Einzelheit des Selbstbewußtseins* ist zwar in dem allgemeinen Geiste selbst, aber nur als eine verschwindende Größe, die wie sie für sich auftritt, in ihm eben so unmittelbar sich auflöst und nur als Vertrauen zum Bewußtsein kommt." [S. 205]

Die Gestalt des Selbstbewußtseins der Individuen in einer solchen Gemeinschaft, ist die eines allgemeinen Vertrauens, denn in dem Augenblick, wo sie sich als von dieser Allgemeinheit abhängig erkennen, löst sich diese Selbstständigkeit des Selbstbewußtseins sofort wieder auf, d.h. es ist nur als Verschwindendes gesetzt, und wenn es nur als ein Verschwindendes gesetzt ist, bleibt für die Individuen nur das Vertrauen in die Rechtmäßigkeit und Vernünftigkeit der allgemeinen Verhältnisse.

Marx hat daraus die Konsequenz gezogen – ich glaube, im kommunistischen Manifest – daß, bevor eine Gesellschaftsordnung stürzt, das Vertrauen in ihre Sittlichkeit und Vernünftigkeit zusammenbricht. Genau der Zusammenbruch des Vertrauens in die Sittlichkeit und Vernünftigkeit einer gesellschaftlichen Ordnung, ist dann die Voraussetzung für eine Theorie, die ein Selbstbewußtsein hat, das auch außerhalb der von ihr dargestellten Verhältnisse, bestimmt ist.

F: Aber so, wie es hier formuliert ist, soll doch trotzdem in diesem allgemeinen Geist, in diesem Ganzen der Sitten und Gesetze, die Möglichkeit liegen, aus diesem Ganzen herauszutreten; denn da steht zwar: dieses Moment im allgemeinen Geist ist verschwindend, aber es ist in ihm enthalten. Es wird zwar sofort sanktioniert, wenn es versucht, sich zu formulieren als Selbstbewußtsein, aber es ist doch immerhin als Möglichkeit in ihm enthalten, so daß die Logik z.B., auch wieder Moment zu ihrer Kritik sein kann.

B: Ja, nur bei Hegel sieht es so aus, daß zwar die Vernunft heraustreten kann und muß aus diesem allgemeinen Glück, daß dadurch aber dieses allgemeine Glück keineswegs zu einem allgemeinen Unglück wird, sondern allenfalls zunächst der Träger dieser Vernunft zu einem unglücklichen Bewußtsein gelangt, weil seine Vernunft sich unterscheidet von seinen realen Lebensbedingungen. Da die gesamte Theorie von Hegel durchweg apologetisch ist („das Wirkliche ist vernünftig und das Vernünftige wirklich“) – [„Was vernünftig ist, das ist wirklich; und was wirklich ist, das ist vernünftig.“ In: Grundlinien der Philosophie des Rechts. Vorrede, S. 24; Suhrkamp Werke, Bd. 7, Frankfurt a. M. 1979] – bildet diese Formulierung die Voraussetzung dafür, daß er hinterher die Theorie nicht als Kritik der Wirklichkeit, sondern als ihre Verklärung, Apologie, wieder mit ihr zusammenbekommt.

Der Text ist also sehr zweischneidig: Einerseits formuliert er darin explizit die Voraussetzungen für jede Ideologiekritik, andererseits sind sie immer so formuliert, daß sie zugleich eine Verklärung der bestehenden Verhältnisse implizieren.

F: Vorher steht doch, daß in diesem Erkennen die absolute Wahrheit liege. Wie Sie es skizziert haben, wäre doch dieses Erkennen, geradezu das Erkennen der offenen Unwahrheit der Sitten und Gesetze?

B: Bei Hegel heißt es: Die Vernunft, die aus diesem Glücke heraustritt, bestimmt nur das als vernünftig, was der Sache nach immer schon vernünftig war, nur kein Bewußtsein seiner Vernünftigkeit haben konnte. Zitat von Marx, 3. Brief an Ruge: „Die Reform des Bewußtseins besteht *nur* darin, daß man die Welt ihr Bewußtsein innwerden läßt, daß man sie aus dem Traum über sich selbst aufweckt, daß man ihre eigenen Aktionen ihr *erklärt*. Unser ganzer Zweck kann in nichts anderem bestehn, wie dies auch bei Feuerbachs Kritik der Religion der Fall ist, als daß die religiösen und politischen Fragen in die selbstbewußte menschliche Form gebracht werden.“ [Anlage 9.2, Zwei Briefe von Marx an Ruge; in: MEW, Bd.1, S. 346] Das deckt sich vollständig mit der Forderung von Hegel, die Vernunft aus diesem Glücke, in dem die Menschen objektiv gesellschaftlich produzieren, aber im Traum darüber befangen sind, aus diesem Traum aufzuwecken. Marx bezieht sich dort also direkt auf die Phänomenologie des Geistes. Die Frage ist nur, wie er dann die Differenz gewinnt zur Hegel'schen Theorie, – die eine Verklärung der Wirklichkeit als immer schon vernünftige ist – was bei Marx dann den Sinn haben soll, die Kritik der Wirklichkeit zu begründen.

F: Wie kommt Hegel dazu, es als Glück zu bezeichnen, wenn die Leute nicht über ihre Verhältnisse nachdenken?

B: Ich hatte ja formuliert, wenn die Vernunft sich selbständig macht gegen dieses Allgemeine, dann resultiert daraus zunächst die Differenz des Trägers dieser Vernunft zum Allgemeinen, dem er doch, seiner objektiven Existenzbedingungen nach, weiter zugehört. Daraus resultiert bei Hegel ein unglückliches Bewußtsein. Dieses Bewußtsein, unter dem dann letztlich alle Intellektuellen leiden, bestimmt den Zustand der Bewußtlosigkeit als Glück. Das zieht sich durch bis Gottfried Benn: „Dumm sein und Arbeit haben, das ist das Glück“. Aber als glücklich sind die Verhältnisse erst zu bestimmen von dem unglücklichen Bewußtsein, das nicht mehr in ihnen befangen ist. Dieses Bewußtsein, das sich in Differenz zu den von ihm erkannten Verhältnissen befindet, ist letztlich das von Theoretikern. Daß das wahre Glück in der

370 Existenz in der Gemeinschaft läge, sagen die Intellektuellen immer denen, denen sie den Zugang zur Bildung verwehren wollen.

Der ganze Affekt gegen Rationalität, der charakteristisch ist für den Faschismus; Göbbels: „Die Intellektuellen seien das Ferment der Dekomposition, der Zersetzung, das zersetzende
375 des Geistes, der Rationalität, die Kälte des Geistes oder die Kälte der Rationalität“; bis zu den neuesten Angriffen auf jede theoretische Arbeit, auf jede Reflexion – die sich heute allenthalben in der Presse finden; da versucht ja gerade das Bewußtsein in den Verhältnisse selbst dasjenige zu bestimmen, was diese Verhältnisse als Unglückliche bezeichnet. Die Kritikbedürftigkeit liegt dann nicht – dieser Auffassung nach – in den Verhältnissen selbst begründet, sondern die Kritik selbst ist eine Krankheit, von der die Kritiker befallen sind; ist eine ausgesprochene Intellektuellen - Krankheit oder wird als solche dargestellt.

Noch ein paar Sätze aus dem 3. Brief von Marx an Ruge:

385 „Es wird sich zeigen, daß es sich nicht um einen großen Gedankenstrich zwischen Vergangenheit und Zukunft handelt, sondern um die *Vollziehung* der Gedanken der Vergangenheit. Es wird sich endlich zeigen, daß die Menschheit keine neue Arbeit beginnt, sondern mit Bewußtsein ihre alte Arbeit zustande bringt.“ [MEW, Bd.1, S. 346]

390 Das sind die Formulierungen aus dem dritten Brief an Ruge, die genau parallel gehen zu dieser Passage aus der Phänomenologie des Geistes.

F: Aber das heißt doch, daß Marx das ideologiekritische Moment bei Hegel, daß diese Entwicklung im Realen schon stattgefunden hat, daß auch die Wahrheit in der realen Entwicklung schon stattgefunden hat, daß er dieses Moment festhält und jetzt doch aus dem Leiden
395 der Intellektuellen – was ja zunächst Hegel formuliert, wenn die Vernunft heraustritt, (und das war (das tat [...]) der Intellektuelle Marx ja sicherlich) – dann daheraus die Forderung aufstellt, dieses soll kein individuelles Leiden sein, sondern ich will das auch realisieren, dann muß er aber an dem Begriff von der freien weltbürgerlichen Gesellschaft, den der Kant hatte, festhalten.

B: Ja, man kann das auch böse formulieren: Dann ist das Proletariat als Klasse eine Erfindung der Intellektuellen, die an ihrem unglücklichem Bewußtsein leiden und die von diesem Proletariat als Klasse von ihrem unglücklichen Bewußtsein geheilt werden wollen. Und sagt
405 dann phänomenologisch: Wo werden heute linke Theorien vertreten? Bei den Arbeitern? Seh'n wir nicht, aber bei den Intellektuellen? Ja!

F: Natürlich, wenn das so stimmt, daß das Leiden das Bewußtsein voraussetzt, derjenige also, der kein Bewußtsein über das hat, wie er handelt, nicht leidet – zumindest, daß sein Leiden
410 ihm nicht zum Begriff wird – dann ist das natürlich eine Forderung der Intellektuellen, derjenigen, die daran leiden. Wer soll es sonst auch formulieren?

B.: Nur, ist es dann nur eine Angelegenheit der Intellektuellen? Das ist dann die Frage.

415 F: Nein, wenn man daran festhält, daß das dann objektiv unmenschlich ist, ist es ein Begriff für die ganze Menschheit. Deswegen meinte ich ja, kann ich es mir nicht anders vorstellen, daß Marx dann an dem Begriff von Kant – dem der freien weltbürgerlichen Gesellschaft – festhalten muß, daß er ihn wiederum aufnehmen muß.

420 B: Nein, muß er nicht. Diese Formulierung des kategorischen Imperativs ist ja in der Tat abstrakt, also rein formal, und mehr als diese Formalität läßt sich dort auch nicht herausholen. Es

läßt sich zeigen, daß die Formulierung sehr eng mit dem bürgerlichen Eigentumsbegriff verbunden ist.

425 F: Eben. In seiner Dialektik ist zwar der Eigentumsbegriff eine sinnvolle Basis, weil man jemand anderem nichts wegnehmen soll, aber zugleich bleibt das Eigentum unangetastet, was durch Ausbeutung und Mißachtung des anderen zustande gekommen ist; d.h., der kategorische Imperativ verlagert die Widersprüche nur in das Individuum, und reproduziert sie dort, hilft also konkret keinen einzigen Schritt weiter. Nach Kant ist ja eine Revolution nicht möglich, und wenn schon einmal etwas stattgefunden hat, was nicht möglich ist, dann müssen die Gesetze, die die neue Gewalt erlassen hat, die oberste Macht darstellen, die dann wiederum nicht durch eine Revolution gebrochen werden darf.

435 B: Ja, das ist die eine Formulierung. Andererseits läßt Kant durchaus zu, wenn das Leiden der Kreatur zu groß geworden ist und sich in Revolutionen Luft macht, dann ist das eine Aufgabenstellung für die neue Obrigkeit, jetzt aber Gesetze zu erlassen, unter denen alle Menschen gleichermaßen frei leben können. Kant hat sehr viel von der französischen Revolution gehalten und hat die für ihn subjektiv revolutionärste Tat vollbracht, die für ihn denkbar war, er hat nämlich seinen Spazierweg geändert, als er die Nachricht von der Erstürmung der Bastille bekam (...) Das ist gar nicht so komisch (...).

Noch eins zu Hegel:

445 „Indem es sich so fixiert, – und jedes Moment, weil es Moment des Wesens ist, muß selbst dazu gelangen, als Wesen sich darzustellen, – so ist das Individuum den Gesetzen und Sitten gegenübergetreten.“ [S. 205]

Da steckt eine Sache drin, die sehr wesentlich ist für die ganze weitere Entwicklung der Ideologiekritik. „Indem es sich so fixiert“, das Selbstbewußtsein sich so fixiert, als Einzelnes und als Allgemeines, „und jedes Moment, weil es Moment des Wesens ist,“ also schon eines wesentlichen des Selbstbewußtseins ist, „muß selbst dazu gelangen, als Wesen sich darzustellen“. Etwas, was der Sache nach wesentlich ist, muß aus sich selbst dazu gelangen, als Wesen sich darzustellen. Etwas, was der Sache nach vernünftig ist, was verwirklichtes Selbstbewußtsein ist, soll nach dieser These, selbst dazu gelangen, sich auch als vernünftig darzustellen.

455 Oder: Die Menschen, die an einem Reproduktionsprozeß, der der Sache nach die Verwirklichung des vernünftigen Selbstbewußtseins der menschlichen Gattung ist, teilnehmen, müssen als vernünftige, oder selbstbewußte, Wesen sich darstellen. Dieser Anspruch, der darin steckt, daß etwas, was der Sache nach vernünftig ist, auch dem Bewußtsein der an der Sache beteiligten nach, vernünftig sein soll, bildet dann den Ausgangspunkt der Marx'schen Theorie, denn

460 die Produktion, die der Sache nach vernünftig ist, soll dann auch ihrem Bewußtsein nach, nicht blind, anarchisch, sondern gesellschaftlich, nach einem gesellschaftlich verabredeten Plan, organisiert werden. Es soll also nicht eine Selbstorganisation der Anarchie der Warenproduktion über den anonymen Markt stattfinden, sondern eine planmäßige, koordinierte Arbeit aller, an dieser gesellschaftlichen Reproduktion. Diese Forderung, daß etwas, was der Sache nach Wesen ist, sich auch als Wesen darstellt, sich nicht nur als Wesen darstellt in der Theorie, sondern auch wesentlich sein will, gerade in der Form, daß die gesellschaftliche Produktion, die an sich gesellschaftlich ist, es auch für sich wird, und wenn die gesellschaftliche Produktion für sich wird, kann sie es nur werden, indem sie übergeht in eine planvoll koordinierte Produktion, statt nach wie vor anarchisch über den Markt sich zu organisieren; diese

470 Forderung bildet dann den Ausgangspunkt für die Marx'sche Kritik an der kapitalistischen Produktionsweise, weil in der kapitalistischen Produktionsweise, das, was der Sache nach gesellschaftlich ist, immer erscheint, als individuelle Aneignung, als das Verfolgen individueller Zwecke, mit partikularen Mitteln.

Allenfalls, wenn die Unternehmer auf die Idee kommen, Gewinne zu rechtfertigen, können sie es noch mit dem allgemeinen und richtigen Argument, wenn die Unternehmen keine Gewinne machen, gehen sie pleite, und wenn sie pleite gehen, stellen sie die Produktion ein, und wenn sie die Produktion einstellen, gehen die Arbeitsplätze verloren und damit werden die Reproduktionsbedingungen der Menschen schlechter. Allenfalls in der Form ist das auch im gegenwärtigen Bewußtsein enthalten; während Marx gerade daraus – daß das, was der Sache nach wesentlich Selbstbewußtsein ist, auch dem Bewußtsein nach, wesentlich Selbstbewußtsein sein soll – die Kritik an den bestehenden Verhältnissen begründet.

Bei Hegel sieht es so aus, daß das Individuum, als der Träger des Selbstbewußtseins, den Gesetzen und Sitten gegenübertritt; für das Individuum sind sie dann nur ein Gedanke: „sie sind nur ein Gedanke ohne absolute Wesenheit, eine abstrakte Theorie ohne Wirklichkeit; es aber ist als dieses sich die lebendige Wahrheit.“ [S. 205] Damit ist in der Argumentation von Hegel aufgerissen, die Diskrepanz zwischen der gesellschaftlichen Reproduktion aller Individuen, und dem Selbstbewußtsein dieser Individuen, die sich, als Selbstbewußtsein, als unabhängig von dieser Reproduktion, wissen. In dem Augenblick werden, wie in der Aufklärung, Sitten und Gesetze zum Betrug an den Individuen, sind nicht mehr die Artikulationen der allgemeinen Lebensformen einer Gesellschaft oder eines Volkes, sondern werden zum Betrug an den Individuen und jede Rechtfertigung der Sitten und Gesetze, erscheint dann als eine Theorie, die nichts mit diesem einzelnen besonderen Individuum zu tun hat.

Daraus hat dann ein Theoretiker des Anarchismus, den die Anarchisten nicht so gerne als ihren Theoretiker ansehen, der Hegelianer Max Stirner, die Konsequenz gezogen und gesagt: „Alles allgemein bestimmte ist diese abstrakte Theorie ohne Wirklichkeit und ich bin mir selbst das einzig Wirkliche“, und hat diesen Gedanken endlos wiederholt in seinem Buch „Der Einzige und sein Eigentum“. [Max Stirner, Leipzig 1844, Verlag Otto Wigand] [Zur Kritik an Max Stirner, vgl., MEW, Bd. 3, Deutsche Ideologie, III. Sankt Max, S. 101 ff] Der Anarchismus, der sich gegen die Allgemeinheit setzt, der die Individualität abstrakt der Allgemeinheit entgegensetzt, hat genau in dieser Gestalt des Selbstbewußtseins seine Begründung.

Bei Hegel folgt:

„Oder das Selbstbewußtsein hat *dieses Glück noch nicht erreicht*, sittliche Substanz, der Geist eines Volks zu sein.“ [S. 206]

Dieses anarchistische Moment spielt natürlich auch eine Rolle: die Reflexion auf die Unmittelbarkeit des gemeinschaftlichen Reproduktionsprozesses, setzt das Selbstbewußtsein, als den Träger der Reflexion, in Widerspruch zu dieser Unmittelbarkeit. Sie ist als Bewußtsein des realen Prozesses, von diesem unterschieden; daß sie als Bewußtsein des realen Prozesses, von diesem unterschieden ist, bildet eine theoretische Voraussetzung der Ideologiekritik. Wird dieser Unterschied eingezogen, dann ist das Bewußtsein nur noch eine ideologische Widerspiegelung der realen Verhältnisse. Dann kann niemand mehr für die Objektivität der Inhalte dieser Widerspiegelung garantieren. Dann ist es genauso wie bei Descartes, wo dann ein Gott garantieren muß, daß die Wahrnehmungen die Menschen nicht täuschen. Wird es absolut entgegengesetzt, resultiert daraus die Theorie des Einzelnen, der der Sache nach in den Reproduktionsprozeß verflochten bleibt, der als Selbstbewußtsein aber, sich diesem Reproduktionsprozeß entgegensetzt. Dem Individuum treten dann Sitten und Gesetze als Fremdes gegenüber, es erkennt sie als ein theoretisch faßbares Objektives, das ihm fremd bleibt. Das ist auch eine der Bedingungen der Marx'schen Ideologiekritik, denn Marx hat formuliert: Die realen Verhältnisse des Reproduktionsprozesses, unter den Bedingungen einer kapitalistischen Produktionsweise, seien naturwissenschaftlich getreue Konstatierungen gesellschaftlicher Verhältnisse. Die historische Voraussetzung, die darin steckt, ist die Individualisierung

des Selbstbewußtseins, oder der Anspruch der Individuen auf Autonomie. Autonomie heißt nichts anderes, als sich selbst das Gesetz zu geben. Das ist erst denkbar auf der Basis einer bestimmten gesellschaftlichen Entwicklung, in der nämlich Einzelne frei über ihre Eigentumstitel verfügen und zwar über solche Eigentumstitel, die wesentlich sind für die Reproduktion. Angefangen hat diese gesellschaftliche Entwicklung mit der Verfügung einzelner Feudaler über ihr Lehen, wie über ein Eigentum, und ist in England relativ früh entwickelt, als die Verfügung des kleinen Landadels, der Gentry, über das Grundeigentum; und die Gentry, nicht etwa die Handwerker, sondern der kleine Landadel, war der Träger der ersten erfolgreichen englischen Revolution, als deren Resultat, dann die Unverletzlichkeit der Person des Einzelnen, als Gesetz kodifiziert worden ist – Habeas-Corpus-Acte.

Unter den Bedingungen des intakten Feudalismus, erschien jedes Individuum nur als Spezifikation seines Standes, niemandem wäre es eingefallen, aus seinem Stand herauspringen zu können; er war bestimmt durch seinen Stand, in den er hineingeboren war, und der Stand, das Allgemeine, war das Bestimmende und das Spezifizierende, das ihn zur besonderen Person in diesem Stande machte (war das Zufällige). Mit der Entwicklung der frühbürgerlichen Gesellschaft – die wesentlich eine Entwicklung der Veränderung der Besitzverhältnisse an Grund und Boden war – wurde die Selbständigkeit der Einzelnen, und damit das Selbstbewußtsein der Einzelnen, überhaupt erst denkbar. Innerhalb der scholastischen Philosophie, die das Selbstbewußtsein des Feudalismus repräsentierte, wären solche Ideen überhaupt nicht zu formulieren gewesen. Die Entgegensetzung von besonderem Selbstbewußtsein und allgemeiner Reproduktion ist nur denkbar, wenn das Besondere schon etwas für sich ist, und nicht nur Spezifikation eines Allgemeinen. Im Feudalismus ist auch tatsächlich niemand aus seinem Stand herausgesprungen, das war der Sache nach, auch nicht möglich.

Anlagen zum Teil 9.1:

— Anlage 8.2: Hegel, Die Verwirklichung des vernünftigen Selbstbewußtseins durch sich selbst; in: Phänomenologie des Geistes, Ullstein Materialien 35055, Verlag Ullstein, 1983. S. 202 - 207

— Anlage 9.2: Zwei Briefe von Marx an Ruge; in: MEW, Bd. 1, S. 337f und S. 343 - 346

[Anm.: Zu Beginn der Sitzung wurden Fotokopien ausgeteilt: Marx, Briefe an Ruge; Marx, Einleitung zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie.]

Karl Marx - 2 Briefe von Marx an Ruge

[S. 337] M. an R. [Marx an Ruge] – 1. Brief

5 Auf der Treckschuit nach D. im März 1843

Ich reise jetzt in Holland. Soviel ich aus den hiesigen und französischen Zeitungen sehe, ist Deutschland tief in den Dreck hineingeritten und wird es noch immer mehr. Ich versichere Sie, wenn man auch nichts weniger als Nationalstolz fühlt, so fühlt man doch Nationalscham, sogar in Holland. Der kleinste Holländer ist noch ein Staatsbürger gegen den größten Deutschen. Und die Urteile der Ausländer über die preußische Regierung! Es herrscht eine erschreckende Übereinstimmung, niemand täuscht sich mehr über dies System und seine einfache Natur. Etwas hat also doch die neue Schule genützt. Der Prunkmantel des Liberalismus ist gefallen, und der widerwärtigste Despotismus steht in seiner ganzen Nacktheit vor aller Welt Augen.

Das ist auch eine Offenbarung, wenngleich eine umgekehrte. Es ist eine Wahrheit, die uns zum wenigsten die Hohlheit unsers Patriotismus, die Unnatur unseres Staatswesens kennen und unser Angesicht verhüllen lehrt. Sie sehen mich lächelnd an und fragen: Was ist damit gewonnen? Aus Scham macht man keine Revolution. Ich antworte: Die Scham ist schon eine Revolution; sie ist wirklich der Sieg der französischen Revolution über den deutschen Patriotismus, durch den sie 1813 besiegt wurde. Scham ist eine Art Zorn, der in sich gekehrte. Und wenn eine ganze Nation sich wirklich schämte, so wäre sie der Löwe, der sich zum Sprunge in sich zurückzieht. Ich gebe zu, sogar die Scham ist in Deutschland noch nicht vorhanden; im Gegenteil, diese Elenden sind noch Patrioten. Welches System sollte ihnen aber den Patriotismus austreiben, wenn nicht dieses lächerliche des neuen Ritters? Die Komödie des Despotismus, die mit uns aufgeführt wird, ist für ihn ebenso gefährlich, als es einst den Stuarts und Bourbonen die Tragödie war. Und selbst, wenn man diese Komödie lange Zeit nicht für das halten sollte, was sie ist,

30 **[338]** so wäre sie doch schon eine Revolution. Der Staat ist ein zu ernstes Ding, um zu einer Harlekinade gemacht zu werden. Man könnte vielleicht ein Schiff voll Narren eine gute Weile vor dem Winde treiben lassen; aber seinem Schicksal trieb' es entgegen eben darum, weil die Narren dies nicht glaubten. Dieses Schicksal ist die Revolution, die uns bevorsteht.

35 M. an R. [Marx an Ruge] – 3. Brief

[343] Kreuznach, im September 1843

40 Es freut mich, daß Sie entschlossen sind und von den Rückblicken auf das Vergangene Ihre Gedanken zu einem neuen Unternehmen vorwärts wenden. Also in Paris, der alten Hochschule der Philosophie, absit omen [möge es nichts Schlimmes bedeuten]! und der neuen Hauptstadt der neuen Welt. Was notwendig ist, das fügt sich. Ich zweifle daher nicht, daß sich alle Hindernisse, deren Gewicht ich nicht verkenne, beseitigen lassen.

45 Das Unternehmen mag aber zustande kommen oder nicht; jedenfalls werde ich Ende dieses Monats in Paris sein, da die hiesige Luft leibeigen macht und ich in Deutschland durchaus keinen Spielraum für eine freie Tätigkeit sehe.

50 In Deutschland wird alles gewaltsam unterdrückt, eine wahre Anarchie des Geistes, das Regiment der Dummheit selbst ist hereingebrochen, und Zürich gehorcht den Befehlen aus Berlin; es wird daher immer klarer, daß ein neuer Sammelpunkt für die wirklich denkenden und

unabhängigen Köpfe gesucht werden muß. Ich bin überzeugt, durch unsern Plan würde einem wirklichen Bedürfnisse entsprochen werden, und die wirklichen Bedürfnisse müssen sich doch auch wirklich erfüllen lassen. Ich zweifle also nicht an dem Unternehmen, sobald ernst damit gemacht wird.

Größer noch als die äußern Hindernisse scheinen beinahe die inneren Schwierigkeiten zu sein. Denn wenn auch kein Zweifel über das »Woher«, so

[344] herrscht desto mehr Konfusion über das »Wohin«. Nicht nur, daß eine allgemeine Anarchie unter den Reformern ausgebrochen ist, so wird jeder sich selbst gestehen müssen, daß er keine exakte Anschauung von dem hat, was werden soll. Indessen ist das gerade wieder der Vorzug der neuen Richtung, daß wir nicht dogmatisch die Welt antizipieren, sondern erst aus der Kritik der alten Welt die neue finden wollen. Bisher hatten die Philosophen die Auflösung aller Rätsel in ihrem Pulte liegen, und die dumme exoterische Welt hatte nur das Maul aufzusperren, damit ihr die gebratenen Tauben der absoluten Wissenschaft in den Mund flogen. Die Philosophie hat sich verweltlicht, und der schlagendste Beweis dafür ist, daß das philosophische Bewußtsein selbst in die Qual des Kampfes nicht nur äußerlich, sondern auch innerlich hineingezogen ist. Ist die Konstruktion der Zukunft und das Fertigwerden für alle Zeiten nicht unsere Sache, so ist desto gewisser, was wir gegenwärtig zu vollbringen haben, ich meine die rücksichtslose Kritik alles Bestehenden, rücksichtslos sowohl in dem Sinne, daß die Kritik sich nicht vor ihren Resultaten fürchtet und ebensowenig vor dem Konflikte mit den vorhandenen Mächten.

Ich bin daher nicht dafür, daß wir eine dogmatische Fahne aufpflanzen, im Gegenteil. Wir müssen den Dogmatikern nachzuhelfen suchen, daß sie ihre Sätze sich klarmachen. So ist namentlich der Kommunismus eine dogmatische Abstraktion, wobei ich aber nicht irgendeinen eingebildeten und möglichen, sondern den wirklich existierenden Kommunismus, wie ihn Cabet, Dézamy, Weitling etc. lehren, im Sinn habe. Dieser Kommunismus ist selbst nur eine aparte, von seinem Gegensatz, dem Privatwesen, infizierte Erscheinung des humanistischen Prinzips. Aufhebung des Privateigentums und Kommunismus sind daher keineswegs identisch, und der Kommunismus hat andre sozialistische Lehren, wie die von Fourier, Proudhon etc., nicht zufällig, sondern notwendig sich gegenüber entstehn sehn, weil er selbst nur eine besondere, einseitige Verwirklichung des sozialistischen Prinzips ist.

Und das ganze sozialistische Prinzip ist wieder nur die eine Seite, welche die Realität des wahren menschlichen Wesens betrifft. Wir haben uns ebensowohl um die andre Seite, um die theoretische Existenz des Menschen zu kümmern, also Religion, Wissenschaft etc. zum Gegenstande unserer Kritik zu machen. Außerdem wollen wir auf unsere Zeitgenossen wirken und zwar auf unsre deutschen Zeitgenossen. Es fragt sich, wie ist das anzustellen? Zweierlei Fakta lassen sich nicht ableugnen. Einmal die Religion, dann die Politik sind Gegenstände, welche das Hauptinteresse des jetzigen Deutschlands bilden. An diese, wie sie auch sind, ist anzuknüpfen, nicht irgendein System wie etwa die »Voyage en Icarie« ihnen fertig entgegenzusetzen.

[345] Die Vernunft hat immer existiert, nur nicht immer in der vernünftigen Form. Der Kritiker kann also an jede Form des theoretischen und praktischen Bewußtseins anknüpfen und aus den eigenen Formen der existierenden Wirklichkeit die wahre Wirklichkeit als ihr Sollen und ihren Endzweck entwickeln. Was nun das wirkliche Leben betrifft, so enthält grade der politische Staat, auch wo er von den sozialistischen Forderungen noch nicht bewußterweise erfüllt ist, in allen seinen modernen Formen die Forderungen der Vernunft. Und er bleibt dabei nicht stehn. Er unterstellt überall die Vernunft als realisiert. Er gerät aber ebenso überall in den Widerspruch seiner ideellen Bestimmung mit seinen realen Voraussetzungen.

Aus diesem Konflikt des politischen Staates mit sich selbst läßt sich daher überall die soziale Wahrheit entwickeln. Wie die Religion das Inhaltsverzeichnis von den theoretischen Kämpfen der Menschheit, so ist es der politische Staat von ihren praktischen. Der politische Staat drückt also innerhalb seiner Form sub specie rei publicae [als einer besondern Staatsform] alle sozialen Kämpfe, Bedürfnisse, Wahrheiten aus. Es ist also durchaus nicht unter der hauteur des principes [Niveau der Prinzipien], die speziellste politische Frage - etwa den Unterschied von ständischem und repräsentativem System - zum Gegenstand der Kritik zu machen. Denn diese Frage drückt nur auf politische Weise den Unterschied von der Herrschaft des Menschen und der Herrschaft des Privateigentums aus. Der Kritiker kann also nicht nur, er muß in diese politischen Fragen (die nach der Ansicht der krassen Sozialisten unter aller Würde sind) eingehn. Indem er den Vorzug des repräsentativen Systems vor dem ständischen entwickelt, interessiert er praktisch eine große Partei. Indem er das repräsentative System aus seiner politischen Form zu der allgemeinen Form erhebt und die wahre Bedeutung, die ihm zugrunde liegt, geltend macht, zwingt er zugleich diese Partei, über sich selbst hinauszugehn, denn ihr Sieg ist zugleich ihr Verlust.

Es hindert uns also nichts, unsre Kritik an die Kritik der Politik, an die Parteinahme in der Politik, also an wirkliche Kämpfe anzuknüpfen und mit ihnen zu identifizieren. Wir treten dann nicht der Welt doktrinär mit einem neuen Prinzip entgegen: Hier ist die Wahrheit, hier kniee nieder! Wir entwickeln der Welt aus den Prinzipien der Welt neue Prinzipien. Wir sagen ihr nicht: Laß ab von deinen Kämpfen, sie sind dummes Zeug; wir wollen dir die wahre Parole des Kampfes zuschrein. Wir zeigen ihr nur, warum sie eigentlich kämpft, und das Bewußtsein ist eine Sache, die sie sich aneignen muß, wenn sie auch nicht will.

[346] Die Reform des Bewußtseins besteht nur darin, daß man die Welt ihr Bewußtsein innerwerden läßt, daß man sie aus dem Traum über sich selbst aufweckt, daß man ihre eignen Aktionen ihr erklärt. Unser ganzer Zweck kann in nichts anderem bestehn, wie dies auch bei Feuerbachs Kritik der Religion der Fall ist, als daß die religiösen und politischen Fragen in die selbstbewußte menschliche Form gebracht werden.

Unser Wahlspruch muß also sein: Reform des Bewußtseins nicht durch Dogmen, sondern durch Analysierung des mystischen, sich selbst unklaren Bewußtseins, trete es nun religiös oder politisch auf. Es wird sich dann zeigen, daß die Welt längst den Traum von einer Sache besitzt, von der sie nur das Bewußtsein besitzen muß, um sie wirklich zu besitzen. Es wird sich zeigen, daß es sich nicht um einen großen Gedankenstrich zwischen Vergangenheit und Zukunft handelt, sondern um die Vollziehung der Gedanken der Vergangenheit. Es wird sich endlich zeigen, daß die Menschheit keine neue Arbeit beginnt, sondern mit Bewußtsein ihre alte Arbeit zustande bringt.

Wir können also die Tendenz unsers Blattes in ein Wort fassen: Selbstverständigung (kritische Philosophie) der Zeit über ihre Kämpfe und Wünsche. Dies ist eine Arbeit für die Welt und für uns. Sie kann nur das Werk vereinter Kräfte sein. Es handelt sich um eine Beichte, um weiter nichts. Um sich ihre Sünden vergeben zu lassen, braucht die Menschheit sie nur für das zu erklären, was sie sind.

K. Marx, 2 Briefe von Marx an Ruge; in: MEW, Bd. 1, S. 337 - 338 und 343 - 346

Zur Erläuterung des Verhältnisses von Hegel und Marx, in Beziehung auf das Problem der Ideologiekritik, wiederholt Bulthaupt noch einmal den Gang der Argumentation in Stichworten.

5

Unter dem Titel der Selbstbegründung des Bewußtseins oder der Selbstbegründung des Selbstbewußtseins, war zunächst Descartes mit dem sich auf sich beziehenden Bewußtsein diskutiert worden; dann war Kants: sich auf die Wissenschaft – sich auf die angeeignete Natur, bzw. sich auf die angeeignete Erfahrung, beziehendes Bewußtsein; und drittens sich auf seine Existenz in der arbeitsteiligen Gesellschaft beziehende Bewußtsein, an den vielfältigsten Seiten von Hegel diskutiert worden.

10

Wieweit jetzt Sitten und Gesetze – insbesondere Gesetze – denn die sollen dann die Verkörperung des Selbstbewußtseins, oder die Entäußerung des Selbstbewußtseins, sein, – scheint zunächst nicht ganz einsichtig zu sein. Zwar sind die Sitten und Gesetze offensichtlich von Menschen gemacht, und die Aufklärung hatte nachgewiesen, daß sie unterschiedlich sind; aber: daß die Sitten und Gesetze begründet seien, und zwar vernünftig begründet seien, ist zunächst nicht einzusehen. Einmal sind solche Sitten und Gesetze schlicht Fixierungen realer gesellschaftlicher Herrschafts- und Machtverhältnisse, und als solche sind sie für sich nicht unbedingt vernünftig; erst von der Kant'schen Theorie aus ist es möglich, die Sitten und Gesetze aus einem Prinzip – nämlich dem kategorischen Imperativ – zu konstruieren. Nur: Solche Gesetze bleiben dann moralische Forderungen, die gegenüber der Wirklichkeit ohnmächtig sind.

15

20

25

Der Zustand, auf den sich Hegel bezieht, ist der des bürgerlichen Rechtsstaates, und ich möchte ein Zitat vorlesen, um zu zeigen, wie sich bei Hegel die Verwirklichung des vernünftigen Selbstbewußtseins darstellt. [Anlage 10.2: Hegel, Die Aufklärung und Revolution; in: Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte, 4. Teil: Die germanische Welt, 3. Abschnitt: Die neue Zeit, 3. Kapitel: Die Aufklärung und Revolution]

30

„Das Bewußtsein des Geistigen ist jetzt wesentlich das Fundament, und die Herrschaft ist dadurch der *Philosophie* geworden. Man hat gesagt, die *französische Revolution* sei von der Philosophie ausgegangen, und nicht ohne Grund hat man die Philosophie *Weltweisheit* genannt, denn sie ist nicht nur die Wahrheit an und für sich, als reine Wesenheit, sondern auch die Wahrheit, insofern sie in der Weltlichkeit lebendig wird. Man muß sich also nicht dagegen erklären, wenn gesagt wird, daß die Revolution von der Philosophie ihre erste Anregung erhalten habe. Aber diese Philosophie ist nur erst abstraktes Denken, nicht konkretes Begreifen der absoluten Wahrheit, was ein unermeßlicher Unterschied ist.“ [S. 4]

35

40

Diese Vorlesungen hat Hegel erst sehr spät gehalten, als er längst preußischer Staatsphilosoph war. Danach folgt die Darstellung der französischen Revolution, die hier behandelt werden soll, weil sich dadurch erweist, daß die Formulierung von Marx, er habe den auf dem Kopf stehenden Hegel auf die Füße gestellt, durchaus ihre ironische Seite hat.

45

„Das Prinzip der Freiheit des Willens“ – das ist das Kant'sche Moralprinzip, das von dem kategorischen Imperativ ausgeht, aus dem alle moralischen und weltlichen Gesetze begründet werden sollen – „also hat sich gegen das vorhandene Recht geltend gemacht. Vor der französischen Revolution sind zwar schon durch Richelieu die Großen unterdrückt und ihre Privilegien aufgehoben worden, aber wie die Geistlichkeit behielten sie alle ihre Rechte gegen die untere Klasse. Der ganze Zustand Frankreichs in der damaligen Zeit ist ein wüstes Aggregat von Privilegien gegen alle Gedanken und Vernunft überhaupt, ein unsinniger Zustand, womit zugleich die höchste Verdorbenheit der Sitten, des Geistes verbunden ist, – ein Reich des Unrechts, welches mit dem beginnenden Bewußtsein desselben schamloses Unrecht wird.“ [S. 4f]

50

In dem 1. Brief von Marx an Ruge wird auf eine solche Formulierung angespielt:

„Der Prunkmantel des Liberalismus ist gefallen, und der widerwärtigste Despotismus steht mit seiner ganzen Nacktheit vor aller Welt Augen.

Das ist auch eine Offenbarung, wenngleich eine umgekehrte. Es ist eine Wahrheit, die uns zum wenigsten die Hohlheit unsers Patriotismus, die Unnatur unseres Staatswesens kennen und unser Angesicht verhüllen lehrt. Sie sehen mich lächelnd an und fragen: Was ist damit gewonnen? Aus Scham macht man keine Revolution. Ich antworte: Die Scham ist schon eine Revolution; sie ist wirklich der Sieg der französischen Revolution über den deutschen Patriotismus, durch den sie 1813 besiegt wurde. Scham ist eine Art Zorn, der in sich gekehrte."

[Anlage 9.2: Marx, Zwei Briefe von Marx an Ruge; in: MEW, Bd. 1, S. 337]

Das ist mit dem Bewußtsein des Rechts – und das ist jetzt anders fällig als bei Helvetius – und mit der Konstruierbarkeit der Gesetze aus dem kategorischen Imperativ, wird der wirkliche Zustand von tradierten Machtverhältnissen, die sich als Privilegien darstellen, kritisierbar und stellt sich als Zustand des Unrechts dar. Dieses Moment der Darstellung des Zustandes als Unrecht wird von Hegel als das treibende Moment für die französische Revolution angesehen:

„Der fürchterlich harte Druck, der auf dem Volke lastete, die Verlegenheit der Regierung, dem Hofe die Mittel zur Üppigkeit und zur Verschwendung herbeizutreiben, gaben den ersten Anlaß zur Unzufriedenheit. Der neue Geist wurde tätig; der Druck trieb zur Untersuchung. Man sah, daß die dem Schweiß des Volkes abgepreßten Summen nicht für den Staatszweck verwendet, sondern aufs unsinnigste verschwendet wurden. Das ganze System des Staates erschien als eine Ungerechtigkeit. Die Veränderung war notwendig gewaltsam, weil die Umgestaltung nicht von der Regierung vorgenommen wurde. Von der Regierung aber wurde sie nicht vorgenommen, weil der Hof, die Klerisei, der Adel, die Parlamente selbst ihren Besitz der Privilegien weder um der Not noch um des an und für sich seienden Rechts willen aufgeben wollten, weil die Regierung ferner, als konkreter Mittelpunkt der Staatsmacht, nicht die abstrakten Einzelwillen zum Prinzip nehmen und von diesen aus den Staat rekonstruieren konnte, und endlich weil sie eine katholische war, also der Begriff der Freiheit, der Vernunft der Gesetze, nicht als letzte absolute Verbindlichkeit galt, da das Heilige und das religiöse Gewissen davon getrennt sind. Der Gedanke, der Begriff des Rechts machte sich mit *einem Male* geltend, und dagegen konnte das alte Gerüste des Unrechts keinen Widerstand leisten. Im Gedanken des Rechts ist also jetzt eine Verfassung errichtet worden, und auf diesen Grunde sollte nunmehr alles basiert sein." [S. 5]

Im folgenden die Interpretation der französischen Revolution:

„Solange die Sonne am Firmamente steht und die Planeten um sie herumkreisen, war das nicht gesehen worden, daß der Mensch sich auf den Kopf, das ist, auf den Gedanken stellt und die Wirklichkeit nach diesem erbaut. Anaxagoras hatte zuerst gesagt, daß der nous die Welt regiert; nun aber ist der Mensch dazu gekommen, zu erkennen, daß der Gedanke die geistige Wirklichkeit regieren solle. Es war dieses somit ein herrlicher Sonnenaufgang. Alle denkenden Wesen haben diese Epoche mitgefeiert. Eine erhabene Rührung hat in jener Zeit geherrscht, ein Enthusiasmus des Geistes hat die Welt durchschauert, als sei es zur wirklichen Versöhnung des Göttlichen mit der Welt nun erst gekommen." [S. 5]

Dies ist ja nun für einen preußischen Staatsphilosophen eine etwas zu enthusiastische Darstellung der französischen Revolution. Das Wesentliche dabei aber ist, daß jetzt die Lebensverhältnisse, soweit sie durch Gesetze, d.h., durch das Recht geregelt sind, resultieren sollen aus der vernünftigen Einrichtung des Rechts. Im Text steht: Privilegien für die Fixierung von Machtverhältnissen und für die Tradierung von Machtverhältnissen, während das Recht, vor

dem jeder gleich sein soll, dann die vernünftige Konstruktion ist, die jedem Freiheit und Eigentum garantiert.

Nach dieser Passage ist dann die Vernunft selber konstitutiv für das Recht, sie begründet das Recht, und zwar nicht nur theoretisch, als Vorschrift, wie gehandelt werden soll, sondern auch praktisch, durch die französische Revolution, der „Code civil“ des napoleonischen Staates etwa, aus dem dann alle anderen Gesetzgeber abgeschrieben haben.

Das wäre dann also in der politischen Dimension „die Verwirklichung des vernünftigen Selbstbewußtseins durch sich selbst.“ Vor 14 Tagen wurde deshalb nicht zufällig gesagt, daß Marx mit den Briefen an Ruge und mit der Kritik an der Hegel'schen Rechtsphilosophie, wirklich die praktisch gewordene Vernunft darstellen soll.

Ohne diese Voraussetzung, wäre eigentlich auch von der Marx'schen Theorie her, gar nicht die Kritik an realen Verhältnissen zu begründen. Diese setzt also voraus, den Anspruch auf die Verwirklichung eines vernünftigen Selbstbewußtseins. Man könnte es so formulieren, daß Marx die Identität von vernünftigem Selbstbewußtsein und realen Verhältnissen faktisch ein-klagt, also auch politisch.

Ob dies überhaupt stimmt, wäre nun wirklich die Frage. Denn es gäbe ja sicherlich eine ökonomisch begründete Theorie der französischen Revolution, die diese aus dem Klassenantagonismus, also aus der Verschiebung von Machtverhältnissen zwischen Einzelnen oder zwischen Klassen, begründen wollte. Dann wäre das, was Hegel macht, zwar ein Rekurs auf die drückenden Verhältnisse, aber zugleich eine idealisierende Darstellung.

Es könnte z.B. gesagt werden: dieses Privileg von Wegzöllen, Stadtzöllen, Brückenzöllen usw. ist für den Handel nicht gerade förderlich, behindert also den Austausch. Soweit der Handel politisch mächtig geworden ist, also das Handelskapital politisch mächtig geworden ist, muß es auf die Herstellung einheitlicher Rechtsverhältnisse dringen, schon darum, damit das Verhältnis von Aufwand und Resultat, Kosten und Preisen kalkulierbar wird. Insofern entspräche ja der Entwicklung des Handels die Abschaffung der Privilegien. Hinter solchen Prozessen können durchaus ökonomische Triebkräfte stehen, die nach der Vereinheitlichung des Staatssystems und nach der formellen Gleichheit unter Gesetzen dringen die für alle gleich sind. Dies wäre eine alternative Konstruktion.

F: Dies sei den Philosophen nur unter bestimmten Verhältnissen eingefallen.

B: Es ist aber schwierig, die sehr rationale Begründung innerhalb der Kant'schen Moralphilosophie aus den Bedürfnissen des Königsberger Getreidehandels herzuleiten. Auch, wenn es solche Ursachen gibt.

F: In der letzten Sitzung sei aufgezeigt worden, daß der Begriff des kategorischen Imperativs durchaus am Eigentum hänge; hier zeigen sich solche Zusammenhänge zumindest in einer ganz bestimmten Art und Weise.

B: Sehen wir uns den 3. Brief von Marx an Ruge an: „Die Vernunft hat immer existiert,“ – dies ganz in der Analogie zur Behauptung Hegels, Anaxagoras habe behauptet, daß die Vernunft die Welt regiere – „nur nicht immer in der vernünftigen“ – d.h. in ihrer selbstbewußten – „Form“. [MEW, Bd. 1, S. 345]

Sie hat als bloßes Prinzip des Denkens existiert, etwa in der Logik, sie hat aber noch nicht existiert als vernünftiges Verhältnis der Menschen untereinander.

Wenn man ein solches System von Privilegien ansieht, dann ist das ja ein anarchisch historischer Wildwuchs von zu Recht gewordener tradierter Macht.

Darin steckt ein anarchisches Prinzip und kein allgemein organisierendes. Von hieraus kann man wieder die andere Frage angehen: Wie weit ist eigentlich das Handelskapital selbst Subjekt der Entwicklung zum Rechtsstaat hin? Das Handelskapital könnte ja nur dann Subjekt der Entwicklung zum Rechtsstaat sein, wenn es ein einheitlich gerichtetes objektives Interesse verkörpert. Nun besteht das Handelskapital aber nur aus konkurrierendem Einzelkapital, wo jeder der Konkurrenten jederzeit bereit ist, sich mit einer beliebigen Macht zu assoziieren, falls er sich etwas davon versprechen kann (in der heutigen Terminologie → Wettbewerbsvorteil). Wenn das Handelskapital selbst zum Subjekt einer historischen Entwicklung gemacht wird, dann müßte es ja schon in seiner selbstbewußten Form existieren und diese Forderungen stellen. Dann wäre es auch nicht so, daß die Vernunft schon immer existiert hat, nur nicht immer in der vernünftigen Form, sondern dann müßte unterstellt werden, daß das Handelskapital, blind, objektiv vernünftige Forderungen stellt.

F: Sie wollen da also kein Ziel hineinlegen, was sicherlich richtig ist. Trotzdem kommt so etwas zu Stande, daß die Menschen ein einheitliches Recht brauchen, z.B. um Verträge abschließen zu können. Und in der Folge taucht dann auch wirklich etwas auf, und zwar, weil sich auch Menschen real dafür eingesetzt haben.

B: Eine normale schlicht materialistische Interpretation wäre die: Das Handelskapital braucht Rechtsverhältnisse, also hat es sich diese geschaffen. Die Bedürfnisse des Handelskapitals sind dann der zureichende Grund für die Erfüllung solcher Bedürfnisse.

F: Eben deswegen gibt es doch durchaus Prozesse, in denen sich das Handelskapital Bedingungen und Gesetze schafft, die dazu führen, daß es weiter entwickelt wird. Das kann man doch nicht einfach leugnen.

B: Man kann nur nicht, wie richtig gesagt wurde, den umgekehrten Schluß ziehen; nur allein das Kapital hat bestimmte Bedürfnisse, folglich muß die Gesellschaft in einer bestimmten Form existieren. Aber deswegen gibt es doch bestimmte Bedürfnisse, die die Produktivkräfte weiter entwickeln können und aus dann entstehenden Widersprüchen, mit z.B. bestehenden Gesetzen und Verhältnisse, entstehen neue Dinge; z.B. endet das angeführte Zitat ja so, daß Marx auf den Staat übergeht und hinterher schreibt:

„Er [der Staat] unterstellt überall die Vernunft als realisiert. Er gerät aber ebenso überall in den Widerspruch seiner ideellen Bestimmung mit seinen realen Voraussetzungen.“
[MEW, Bd. 1, S. 345]

Ich kann das hier nur so interpretieren, daß Marx hier zwar noch die Vernunft im Auge hat, aber dennoch sagt, es gibt reale Voraussetzungen, die den Durchbruch der Vernunft durchaus verändern können. Der Staat ist ja der Inbegriff der einheitlich geregelten Rechtsverhältnisse. Dies ist aus der Hegel'schen Staatstheorie direkt übernommen. Der Staat ist in dem Fall in seiner idealisierten Form, wie er sich bei Hegel darstellt, dann Ensemble der durchorganisierten Rechtsverhältnisse. Der Staat ist also nicht irgendeine Macht jenseits der Gesellschaft, sondern bestimmt genau den Rechtszustand, und nichts anderes. Dies nur zur Erläuterung.

Aber die Frage ist, wie weit lassen sich solche historischen Entwicklungen auf ihre Bedingungen zurückführen, und wie sehen diese im einzelnen aus? Handelshäuser, wie die Fugger oder die Medici, teilweise auch das, was sich um den Clan der Borgias herum getan hat, haben sich ja nicht nur mit den Feudalen vertragen, sondern haben von den Privilegien profitiert. Das sind also politisch mächtige Handelskapitalisten gewesen, die sicherlich kein Interesse an

der Durchsetzung allgemeiner Rechtsverhältnisse hatten. Privilegien sahen so aus, daß nur einer sich Hoflieferant nennen durfte und er dadurch auch einen solchen Wettbewerbsvorteil bekam.

215 F: Andererseits könnte man aber auch nicht einsehen, wieso sie an den Privilegien der Feudalherren interessiert sein sollten, wenn sie Zölle zahlen sollen, wenn sie nicht rational kalkulieren können.

220 B: Ja, sie sind einerseits durchaus an Privilegien interessiert, sie mußten andererseits objektiv an einem Rechtszustand interessiert sein, der alle solche Einzelzölle und einzelnen Machtverhältnisse – einzelne territoriale Machtverhältnisse, wo jeder Feudaler seinen Wegzoll erheben konnte – beseitigt. Für die großen, politischen einflussreichen Handelskapitale, waren allerdings die Wegzölle sowieso nie ein Problem.

225 Die Träger der französischen Revolution waren durchaus nicht die herrschenden ökonomischen Gruppen allein, sondern ebenso sehr das Kleinbürgertum und das Proletariat in den Städten; ohne sie wäre die Revolution wohl kaum zustande gekommen. Das egalitäre Moment, das sich dann später in der Idee des Rechtsstaates niedergeschlagen hat, stammt selbst nicht unmittelbar aus den Interessen des Kapitals, sondern ging weit über seine Interessen
230 hinaus. Die Schlagworte waren Freiheit – Gleichheit – Brüderlichkeit.

F: Hat Voltaire nicht auch dieses egalitäre Moment denunziert?

235 B: Ich weiß es im Moment nicht, aber selbst wenn. Es heißt weiter, im 3. Brief, bei Marx:

„Der Kritiker kann also an jede Form des theoretischen und praktischen Bewußtseins anknüpfen und aus den *eigenen* Formen der existierenden Wirklichkeit die wahre Wirklichkeit als ihr Sollen und ihren Endzweck entwickeln.“ [MEW, Bd. 1, S. 345]

240 Das heißt, aus der Kritik an der existierenden Wirklichkeit soll „die wahre Wirklichkeit als ihr Sollen und ihren Endzweck“ entwickelt werden. Das sieht so aus, als seien moralische – im theoretischen Sinn, nicht in irgendeinem privaten Sinn – Normen dann doch bestimmend für das, wohin diese Wirklichkeit sich entwickeln soll.

245 „Was nun das wirkliche Leben betrifft, so enthält gerade der *politische Staat*, auch wo er von den sozialistischen Forderungen noch nicht bewußterweise erfüllt ist, in allen seinen *modernen* Formen die Forderungen der Vernunft.“ [MEW, Bd. 1, S. 345]

250 Genau das ist die Formulierung, die auf ein rational begründetes Recht und die rational begründete rechtliche Regelung der gesellschaftlichen Verhältnisse hinzielt. Das heißt, er enthält die Forderung der Vernunft, insofern er sich überhaupt als Rechtsstaat darstellt. An dem Begriff der Realisierung des vernünftigen Selbstbewußtseins – in Sitten und vor allen Dingen im Rechtsstaat – ist dann zunächst die Marx'sche Kritik sowohl der politischen Verhältnisse, als auch an der Hegel'schen Theorie, festgemacht.

255 „Und er bleibt dabei nicht stehen. Er unterstellt überall die Vernunft als realisiert. Er gerät aber ebenso überall in den Widerspruch seiner ideellen Bestimmung mit seinen realen Voraussetzungen.“ [MEW, Bd. 1, S. 345]

260 Wie kann ein solcher Widerspruch zwischen der ideellen Bestimmung und den realen Voraussetzungen überhaupt konstruiert werden? Um das darzustellen, muß man ein bißchen vorgreifen auf die weitere Entwicklung der Marx'schen Theorie.

Das Problem ist, daß die Rechtsverhältnisse jedem Einzelnen Freiheit der Person und Eigentum garantieren sollen. Das Eigentum, der Begriff des Eigentums, hat in der Theorie bis zu Marx eine doppelte Bedeutung, wobei diese beiden Bedeutungen nicht unterschieden werden: einmal als persönliches Eigentum und zum anderen als Eigentum an Produktionsmitteln.

Da – wenn die Produktion selbst vermittelt ist durch Produktionsmittel – diejenigen, die über die Produktionsmittel verfügen, auch über die gegenständlichen Bedingungen der Tätigkeit der unmittelbaren Produzenten verfügen, wird dieses Eigentum selbst zu einem Herrschaftsverhältnis. Dieses Herrschaftsverhältnis ist begründet darin (das ist eine Darstellung aus dem 1. Band des Kapitals), daß die Menschen von den unmittelbaren Bedingungen ihrer Reproduktion vertrieben worden waren, von Grund und Boden vertrieben wurden. In der „sog. ursprünglichen Akkumulation“, ist der Gewaltakt der Vertreibung der Menschen von den Bedingungen ihrer Reproduktion, zugleich die Schaffung eines Potentials, aus dem sich später die Lohnarbeiter rekrutieren – nämlich eines Potentials von Menschen, die sich nicht unmittelbar reproduzieren können, sondern nur mittelbar, indem sie von dem Verkauf der einzigen Ware, die sie zu verkaufen haben, vom Verkauf ihrer Ware Arbeitskraft leben. Unter der Bedingung, daß die Produktion selbst vermittelt ist, schon durch die Resultate gegenständlicher Tätigkeit, durch die Produktionsmittel, wird dann die Verfügung über die Produktionsmittel zur Herrschaft über die Produzenten.

Derselbe Staat, der das Eigentum unterschiedslos, ob es persönliches Eigentum oder das Eigentum an Produktionsmittel ist, garantiert, gerät dann in den Widerspruch zwischen seiner ideellen Bestimmung, nämlich jedem Recht und Freiheit zu garantieren und seiner realen Voraussetzungen, nämlich Garant eines Herrschaftsverhältnisses der Eigentümer an Produktionsmitteln über die Produzenten zu sein.

Die Kritik an diesem Herrschaftsverhältnis ist ohne diese Voraussetzung des Rechts, und zwar eines rational begründeten Rechts, überhaupt nicht zu machen. Von daher läßt sich der Widerspruch konstruieren zwischen einer ideellen Bestimmung des Staates und seinen realen Voraussetzungen, und nur von daher wird überhaupt die Realität erst kritisierbar. Das wäre nicht möglich, wenn diese Idee des Rechts nur Ideologie wäre, Ideologie in dem Sinne, daß sie die Bewußtseinsformen von bestehenden Herrschaftsverhältnissen wäre. Nur unter der Voraussetzung, daß in dem Recht mehr steckt – durch welche ökonomische Entwicklung die Rechtsspekulation immer motiviert gewesen sein mag –, nur unter der Voraussetzung, ist diese Differenz von Marx zu machen, über den Widerspruch von ideeller Bestimmung und realer Voraussetzung.

Das Recht wird genau dann zur Ideologie, wenn das, was seiner ideellen Bestimmung nach die Freiheit und Gleichheit aller garantieren soll, in seiner realen Funktion zur Aufrechterhaltung eines Herrschaftsverhältnisses dient. Es ist ein und dasselbe Recht, das seiner ideellen Bestimmung nach, die Freiheit und Gleichheit aller garantieren soll, und seiner realen Funktion nach das Herrschaftsverhältnis garantiert.

F: Mir ist der letzte Satz aus einem bestimmten Grunde nicht zugänglich: und zwar kann ein solcher Widerspruch nicht unmittelbar existieren gegenüber realen Voraussetzungen. Dieser Widerspruch setzt doch auf der einen Seite durchaus diesen politischen Staat voraus, der als rational argumentierender vorgestellt wird.

B: Ja.

F: Ein Widerspruch existiert nur dann, wenn auch auf der anderen Seite jemand vorausgesetzt wird, der diesen theoretischen Anspruch auf Recht, Freiheit usw. artikuliert. In dem Absatz: „Die Vernunft hat immer existiert“ wird ja gerade darauf hingewiesen, daß der Kritiker an die

Form des theoretischen und praktischen Bewußtseins anknüpfen kann. Man muß aber auf der anderen Seite eben jetzt jemanden voraussetzen, der die Theorie des Kapitals formuliert; außer man geht davon aus, daß irgendwie ein objektiver Widerspruch für sich allein existiert, ohne daß die Leute davon etwas wissen müssen und der sich dann hinter den Beteiligten –
320 irgendwie – fortentwickelt. Gerade dieser letzte Satz, daß der Widerspruch eintritt zwischen ideeller Bestimmung und realer Voraussetzung, ist einer, den eben hier der Kritiker in Anknüpfung an die Form des theoretischen und praktischen Bewußtseins später formuliert.

B: Nein, ich glaube, das ist nicht so, denn das steht ja noch ganz unter dem Einfluß der Hegel'schen Philosophie und die hat gesagt, der Staat, und zwar der Rechtsstaat, ist das verwirklichte vernünftige Selbstbewußtsein der Gattung, und das läßt sich insofern stützen, als mit jedem Anspruch auf Rechtsstaatlichkeit die Rationalität des Rechts gesetzt ist: Ich muß die Gesetze nicht nur akzeptieren, sondern auch einsehen können, und zwar die Notwendigkeit der Gesetze einsehen können, nach denen ich mich zu richten habe. Das ist aber nur dann
330 möglich, wenn die Notwendigkeit dieser Gesetze rational begründet werden kann.

Ich muß voraussehen können das andere Prinzip der Rechtsstaatlichkeit: Was geschieht, wenn ich mich nicht nach diesen Gesetzen richte? Forderung einer rationalen Begründung der Einzelteile aus den Gesetzen: Also sowohl die Begründung der Gesetze, als auch die Begründung
335 der nach diesen Gesetzen gefällten Urteile, soll rational sein, und der Staat soll diese Rationalität garantieren. Das ist aber nur dann möglich, wenn sich alle Gesetze mit der Vernunft vereinbaren lassen, wenn nicht irgendwelche willkürlichen Annahmen darin stecken, also müssen alle Gesetze aus einem obersten Prinzip hergeleitet werden. Vor diesem obersten Prinzip, das rational sein soll, müssen alle Menschen gleich sein, und zwar gleich sein und frei sein;
340 Freiheit ihren Willen selbst bestimmen zu können.

Zitate von Hegel: „So ist das Individuum den Gesetzen und Sitten gegenübergetreten; sie sind nur ein Gedanke ohne absolute Wesenheit, eine abstrakte Theorie ohne Wirklichkeit.“ [Die Verwirklichung des vernünftigen Selbstbewußtseins durch sich selbst, S. 205] und: „Das Prinzip der Freiheit des Willens also hat sich gegen das vorhandene Recht geltend gemacht.“ [Die Aufklärung und Revolution, S. 4] Das vorhandene Recht waren einfach diktierte Privilegien, diktierte Machtverhältnisse. Dagegen wird die rationale Begründung der Gesetze und des Staates und der Urteile nach diesen Gesetzen gesetzt. Das wäre, nach Marx, die ideelle Bestimmung des Staates. Sie hat zur Voraussetzung die Freiheit und die Gleichheit der Bürger.
350

Die faktische Funktion des Staates ist es qua Garantie von Eigentumstiteln an Produktionsmitteln eine Ungleichheit, ein Herrschaftsverhältnis, aufrechtzuerhalten. Dadurch gerät die faktische Funktion des Staates in Widerspruch zu seiner ideellen Bestimmung. Die reale Voraussetzung ist dann die, daß der Staat eben nicht der Staat in seiner idealen Konstruktion ist, sondern der Staat selbst noch einmal beherrscht wird von bestimmten Machtgruppen, möglicherweise über die Versicherung der Loyalität der Massen zu diesen Machtgruppen. Nur dann, unter dieser Voraussetzung, läßt sich ein Widerspruch konstruieren zwischen der ideellen Bestimmung des Staates und seiner realen Voraussetzung.
355

Ideelle Bestimmung heißt, jede andere Herrschaft, als die zur Aufrechterhaltung der Rechtsverhältnisse nötige, abzuschaffen – Freiheit und Gleichheit für alle durchzusetzen. So etwas kommt noch zum Ausdruck in Sprüchen von Barzel über: Der Staat hat ein Machtmonopol, kommt also auch in ganz empirischen Sachen zum Ausdruck.
360

Wenn normalerweise ein Anderer einen festhält, und man wehrt sich, schlägt ihm eine runter und haut ab, wird das als selbstverständliche Reaktion akzeptiert, auch vom Recht. Wenn einen aber ein Polizist festhält und man haut dem eine runter, um freizukommen, ist das wieder gegen die Staatsgewalt; wobei von diesem Straftatbestand: Widerstand gegen die Staatsge-
365

walt, Polizisten eifrig und mit großer Freude Gebrauch machen; sie nehmen das ihrerseits zum Anlaß, die Leute zu verprügeln - das heißt dann, den Widerstand brechen. Andererseits könnte ich den Widerspruch zwischen seiner ideellen Bestimmung und der realen Voraussetzung nicht erklären.

Von daher ergibt sich eine durchgängige Argumentation: Von der Verwirklichung des vernünftigen Selbstbewußtseins bei Hegel in Sitten und Recht, zur Begründung der Durchsetzung des vernünftigen, der gewaltsamen Durchsetzung des vernünftigen Selbstbewußtseins bei Hegel in der Darstellung der französischen Revolution, bis zur Marx'schen Kritik, daß die Garantie von Freiheit und Eigentum für sich noch nicht hinreicht, die Voraussetzung dieser ideellen Konstruktion auch wirklich zu erfüllen. Von daher begründet Marx die Verbindung von Theorie und einer politischen Praxis:

„Aus diesem Konflikt des politischen Staates mit sich selbst läßt sich daher überall die soziale Wahrheit entwickeln.“ [MEW, Bd. 1, S. 345]

Wenn man unter sozialer Wahrheit an der Stelle die reale Herrschaft der Eigentümer von Produktionsmitteln über die Produzenten versteht, dann ließe sich diese soziale Wahrheit aus dem Konflikt des Staates mit sich selbst entwickeln.

„Wie die *Religion* das Inhaltsverzeichnis von den theoretischen Kämpfen der Menschheit, so ist es der *politische Staat* von ihren praktischen. Der politische Staat drückt also innerhalb seiner Form *sub specie rei publicae* (als einer besonderen Staatsform) alle sozialen Kämpfe, Bedürfnisse, Wahrheiten aus. Es ist also durchaus nicht unter der *hauteur des principes* (Niveau der Prinzipien), die speziellste politische Frage – etwa den Unterschied von ständischem und repräsentativem System – zum Gegenstand der Kritik zu machen.“ [MEW, Bd. 1, S. 345]

An der Stelle wird eigentlich von Marx formuliert, daß die Philosophie auch praktische Konsequenzen habe. Erst mittels der Darstellung des objektiven Widerspruchs, oder des Konflikts des politischen Staates mit sich selbst, wird Theorie, wie es an einer anderen Stelle heißt, selbst in den Kampf hineingezogen. Jetzt aber nicht nur als Widerspiegelung dieses realen Kampfes in dem Bewußtsein, sondern zugleich als Kritik. Denn der Widerspruch ist ja gesetzt zwischen der ideellen Bestimmung des Staates und seiner realen Voraussetzung. Wo das gesagt wird, kann natürlich die Widerspiegelung nicht mit diesen Voraussetzungen in Konflikt geraten; in diesem Augenblick ist die Differenz von Theorie und Praxis eingezogen. Ich glaube deswegen, daß die Ideologielehre in der Gestalt der Widerspiegelungstheorie sich selbst keinen großen Gefallen getan hat, weil sie genau dieses – für das Moment der Kritik an der Ideologie – konstitutive Element eingezogen hat.

F: Die Widerspiegelungstheorie rettet sich doch dadurch, daß sie die Widersprüche in den realen Voraussetzungen formuliert, die sich dann auch in theoretischen Widersprüchen widerspiegeln würden.

B: Und wie sieht solch ein Widerspruch in den realen Voraussetzungen aus?

F: Ja, das ist das Problem.

B: Reale Konflikte gibt es zwischen Lohnarbeiter und Kapitalisten. Solange diese realen Konflikte ausgetragen werden in Tarifverhandlungen, handelt es sich um die Festsetzung des Preises für die Ware Arbeitskraft; und die Festsetzung des Preises für die Ware Arbeitskraft wird dann von zwei Kartellen ausgehandelt: dem einen Kartell, dem die Eigentümer der Ware Arbeitskraft angehören, und dem anderen Kartell, dem die Besitzer von Produktionsmitteln angehören. Von vornherein werden da die Arbeiter als Händler, als Verkäufer ihrer Ware Ar-

beitskraft angesehen und nicht als Kritiker des Verhältnisses von Lohnarbeit und Kapital. Reale Lohnkämpfe, reale Konflikte dieser Form, können nicht als Widersprüche gefaßt werden. Der Witz an dieser Darstellung von Marx ist, daß gerade das Festhalten an der ideellen Bestimmung des Staates, d.h. an der theoretischen Begründung der ideellen Bestimmung des Staates (man kann auch sagen an der idealistischen Voraussetzung), dann die Begründung dafür abgibt, daß der Konflikt des Staates mit sich selbst, politisch gewendet wird, oder die Begründung dafür abgibt, daß die Theorie selbst politische Implikationen habe; die Theorie nicht mehr etwas jenseits einer politischen Auseinandersetzung sei, sondern Moment dieser politischen Auseinandersetzung selber.

F: Aber genau das passiert doch zunächst in solchen Tarifverhandlungen. Dort wird einfach ein Zustand in einer rein formalen Rechtsgleichheit eingehalten, bis zuletzt, bis zu einer Schlichtung oder bis zu einem „legalen“ Streik. Solange passiert das doch immer wieder. Meine Schwierigkeit bei dieser Sache ist die, daß ich mir nicht vorstellen kann, was denn nun noch alles in der ideellen Bestimmung des Staates enthalten ist. Da muß es doch noch Dinge geben, die wir hier noch nicht besprochen haben.

B: Wieso? In der ideellen Bestimmung des Staates liegt – ganz nach der Hegel'schen Theorie – die Freiheit des Willens und die Gleichheit aller Subjekte.

F: Wieso? Die Gleichheit der Subjekte ist doch auch vorhanden. Das ist doch nicht die Freiheit des Willens, Unternehmer gehen doch nicht freiwillig an eine Tarifverhandlung heran. Entweder man läßt sich darauf ein, daß man an eine Gleichheit appelliert und auch einhält, – dann kann ich nicht mehr von Freiheit des Willens reden. Die ist dann sowieso nicht mehr gegeben.

B: Das ist so nicht ganz richtig. Jede rechtsstaatliche Konstruktion beruht auf der Begründung der Rechte, d.h. der Gesetze aus Prinzipien.

Diese Prinzipien müssen für alle gleich sein, in ihnen soll keine andere Herrschaft stecken, als die, die zur Aufrechterhaltung der Rechtsstaatlichkeit notwendig ist. Die Rechtsstaatlichkeit setzt den freien Willen voraus, d.h. die Unabhängigkeit von der Nötigung durch empirische Verhältnisse, und die setzt Gleichheit voraus.

Nur dadurch, daß unter dem Begriff des Eigentums unterschiedslos persönliches Eigentum und Eigentum an Produktionsmitteln gefaßt wird, schlägt ein Herrschaftsverhältnis – selbst unter den Bedingungen der formalen Rechtsstaatlichkeit – durch. Der historische Grund ist der, daß die Menschen von den unmittelbaren Bedingungen ihrer Produktion gewaltsam getrennt worden sind. Und dieses Gewaltverhältnis – dieser Akt der gewaltsamen Trennung der Menschen von den unmittelbaren Bedingungen der Reproduktion – wird jetzt tradiert als Gewaltverhältnis zwischen denen, die nichts zu verkaufen haben als die Ware Arbeitskraft, und denen, die den Eigentumstitel auf Produktionsmittel haben.

Exkurs: Es hat ja den Zustand in Amerika gegeben, in dem die Situation vor der sogenannten ursprünglichen Akkumulation wieder hergestellt war. In Amerika konnte jedermann zweihundert oder dreihundert Kilometer weiter nach Westen ziehen und sich dort irgendwo niederlassen und sich unmittelbar im Naturzusammenhang reproduzieren. Das hat zur Folge gehabt, daß alle nach Amerika exportierten Kapitalien bankrott gingen, weil sich die Lohnarbeiter nicht fanden, weil niemand gezwungen war, sein Ware Arbeitskraft zu verkaufen, um sich selbst zu reproduzieren. Daraufhin hat dann der amerikanische Staat Gesetze eingeführt, die die Landnahme einschränkte und abhängig machte von einer zunächst drei-, dann fünfjährigen und später noch mehrjährigen Arbeit als Lohnarbeiter.

475 Daraus kann man wirklich sehen, wie sich ein historisch längst vergangenes Gewaltverhältnis
unter den Bedingungen formaler Rechtsstaatlichkeit tradiert. Nur kann kein Widerspruch zwi-
schen solchen realen Voraussetzungen eines Staates und seiner ideellen Bestimmung kon-
struiert werden, wenn man nicht an dem Grundsatz der Freiheit und Gleichheit weiter festhält.
Es gibt eine Formulierung in den „Grundrissen“ von Marx, die genau zeigt, daß die Arbeiter
480 ihren freien Willen in der Produktion aufgeben müssen, daß die Arbeit in der arbeitsteiligen
Produktion zwar objektiv kombiniert ist, sich die Arbeiter aber nicht zu ihrer Arbeit als diese
einzelnen Arbeiten kombinierende verhalten, sondern einem fremden, ihnen äußerlichen Wil-
len unterliegen. Und genau das, daß ein vernünftiges Wesen nur als Mittel und nicht auch als
Zweck gebraucht wird – das ist die Formulierung des kategorischen Imperativs als Sittenge-
485 setz von Kant – widerspricht dem Anspruch des Rechtsstaates. Rechtsstaat hier in der Hegel'-
schen Fassung als Verwirklichung eines vernünftigen Selbstbewußtseins, d.h., als die durch
die französische Revolution gewaltsam geschaffenen Bedingungen für vernünftige und
selbstbewußte Bürger.

490 Daß viele unserer heutigen rechtsstaatlichen Grundsätze doch nur deklaratorischen Charakter
haben, ist eine andere Sache. Ich meine, in der Gegenwart ist der erste Satz im Grundgesetz –
die Würde des Menschen ist unantastbar – ein blanker Zynismus. Wenn man aber an einem
solchen Satz des Grundgesetzes – gegen die realen Voraussetzungen – nicht festhält, sind die
menschenunwürdigen Bedingungen der Existenz der Menschen überhaupt nicht mehr kriti-
495 sierbar. Dann ist man Positivist und sagt: Es ist halt wie es ist.

Ich habe ja auch deswegen die Teile aus den deutsch-französischen Jahrbüchern und aus der
Einleitung in die Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie von Marx zur Diskussion gestellt,
weil das die Formulierung eines Begriffs von Ideologiekritik ist, der nicht die Bewußtseins-
500 formen als bloße Resultate, als Widerspiegelungen der realen Verhältnisse, darstellt. Wären
sie das, wäre die ideelle Bestimmung des Staates eine Widerspiegelung seiner realen Voraus-
setzungen, gäbe es nie den Widerspruch. Der Widerspruch zwischen der ideellen Bestimmung
des Staates und seinen realen Voraussetzungen dient hier in der Argumentation dazu, Theorie
und politische Praxis in einen Zusammenhang zu bringen.

505 Dann ist nämlich dieser Widerspruch zwischen ideeller Bestimmung und realen Vorausset-
zungen, wie Marx es formuliert, immer auf dem Niveau der Prinzipien und die speziellste
politische Frage, – etwa der Unterschied von ständischem und repräsentativem System – kann
zum Gegenstand der Kritik gemacht werden, als einer Kritik des Widerspruchs von ideeller
510 Bestimmung und realen Voraussetzungen. Anders läßt sich eine theoretisch begründete Kritik
an den realen Verhältnissen, meine ich, auch gar nicht denken.

F: Könnte man sagen, daß – wenn man an den ideellen Bestimmungen festhält – gerade wie-
der in die Problematik hineinkommt, die wir beim universalen Relativismus hatten? So hat-
515 ten wir damals gesagt, daß man bestimmten Interessen nachweisen konnte, daß sie partikular
sind, aber man konnte nicht begründen, welche Interessen auch die allgemeinen wären. Über-
tragen auf die realen Verhältnisse könnte man sagen, die realen Verhältnisse sind unmensch-
lich, immer auf mich bezogen, partikular, weil sie mich kaputtmachen, aber man könnte diese
allgemein menschlichen (...) nicht formulieren.

520 B: Man könnte ja immer noch sagen: Wieso? Weil sie irgendjemand als Menschen kaputt
machen? Das ist seit eh und je so gewesen. Die mittlere Lebenserwartung in der Antike – ei-
nen zivilisierten Staat mit einer großen Kultur – lag bei 28 Jahren. Heute liegt die mittlere
Lebenserwartung bei 68 Jahren. Was heißt da kaputtmachen? Ich meine, das hat eigentlich
525 diese Fernsehdiskussion zwischen Alice Schwarzer und der Esther Vilar gezeigt, die Vilar
antwortete bei ähnlichen Fragen auch mit diesen „Fakten“. [1]

Die Differenz ist die, daß Hegel formuliert: Zu erkennen ist in den realen Verhältnissen immer nur die allgemeine Vernunft. Und die realen Verhältnisse sind, der Sache nach, immer schon rein vernünftig. So steht es in der Rechtsphilosophie. Deswegen hat die Theorie gar keine Möglichkeit der Kritik an realen Verhältnissen. Während hier bei Marx genau der Unterschied zwischen der ideellen Bestimmung und den realen Voraussetzungen gemacht wird. Dies eröffnet erst die Möglichkeit der Kritik an den realen Voraussetzungen. „Denn diese Frage drückt nur auf *politische* Weise den Unterschied von der Herrschaft des Menschen und der Herrschaft des Privateigentums aus.“ [MEW, Bd. 1, S. 345] Genau auf die Weise, daß unter den Bedingungen einer formalen Rechtsstaatlichkeit – dadurch, daß zwischen Eigentum als persönlichem Eigentum und Eigentum als Eigentum an Produktionsmitteln nicht unterschieden wird – sich dieses, aus dem historischen Gewaltakt resultierende, Herrschaftsverhältnis reproduziert. Und zwar sich reproduziert unter den Bedingungen des Rechtsstaates.

„Der Kritiker kann also nicht nur, er muß in diese politischen Fragen (die nach der Ansicht der krassen Sozialisten unter aller Würde sind) eingehen. Indem er den Vorzug des repräsentativen Systems vor dem ständischen entwickelt, *interessiert* er *praktisch* eine große Partei. Indem er das repräsentative System aus seiner politischen Form zu der allgemeinen Form erhebt und die wahre Bedeutung, die ihm zu Grunde liegt, geltend macht, zwingt er zugleich diese Partei, über sich selbst hinauszugehen, denn ihr Sieg ist zugleich ihr Verlust.“ [MEW, Bd. 1, S. 345]

Das ist an dem Beispiel einer repräsentativen Demokratie und das ist noch ganz getragen auch von den Hoffnungen, die in eine repräsentative Demokratie gesetzt werden, also in das allgemeine Wahlrecht, gesetzt werden. Marx hat sich zu der Zeit nicht träumen lassen, daß dann die Partei des Kapitals selbst unter den Proletariern eine Massenbasis haben könnte. Oder wenn man es auf heute übertragen möchte, daß die Lohnabhängigen selbst, die den überwiegenden Teil der Bevölkerung stellen, nicht dafür sorgen, daß ihr objektives Interesse durch das Parlament gesetzt wird. Man muß sich vorstellen, das war noch in der Zeit des Kampfes um das Wahlrecht, und lange bevor dieses allgemeine Wahlrecht durchgesetzt worden ist.

„Die Reform des Bewußtseins besteht *nur* darin, daß man die Welt ihr Bewußtsein innwerden läßt, daß man sie aus dem Traum über sich selbst aufweckt, daß man ihre eignen Aktionen ihr *erklärt*. Unser ganzer Zweck kann in nichts anderem bestehen, wie dies auch bei Feuerbachs Kritik der Religion der Fall ist, als daß die religiösen und politischen Fragen in die selbstbewußte menschliche Form gebracht werden.“ [MEW, Bd. 1, S. 346]

Und was diese selbstbewußte menschliche Form zum Resultat haben soll, nach der Ansicht des jungen Marx, ist, daß das Selbstbewußtsein der Menschen dann in Widerspruch gerät zu den realen Bedingungen unter denen sie leben müssen. Daß darum dann die Klasse der Unterdrückten selbst ihren Anspruch, der vom Rechtsstaat jedem Menschen konzidiert wird, auch politisch durchsetzt; ihren Anspruch auf Selbstbewußtsein. Anders lassen sich auch die Passagen im ersten Brief nicht verstehen, daß gesagt wird, daß die Scham selbst ein Motiv politischen Handelns sein soll.

In der Einleitung „Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie“ steht:

„Die Kritik, die sich mit diesem Inhalt befaßt, ist die Kritik im *Handgemenge*, und im Handgemenge handelt es sich nicht darum, ob der Gegner ein edler, ebenbürtiger, ein *interessanter* Gegner ist, es handelt sich darum, ihn zu *treffen*. Es handelt sich darum, den Deutschen keinen Augenblick der Selbsttäuschung und der Resignation zu gönnen. Man muß den wirklichen Druck noch drückender machen, indem man ihm das Bewußtsein des Drucks hinzufügt, die Schmach noch schmachvoller, indem man sie publiziert. Man muß jede Sphäre der deutschen Gesellschaft als die *partie honteuse* (den Schandfleck) der deutschen Gesellschaft schildern, man muß diese versteinerten Verhältnisse dadurch zum Tanzen zwingen, daß man ihnen

580 ihre eigene Melodie vorsingt! Man muß das Volk vor sich selbst erschrecken lehren, um ihm
Courage zu machen. Man erfüllt damit ein unabweisbares Bedürfnis des deutschen Volks, und
die Bedürfnisse der Völker sind in eigener Person die letzten Gründe ihrer Befriedigung."
[Anlage 10.3, Marx, Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie, MEW, Bd. 1, S.381]

585 Dort ist genau dieser Appell an den Anspruch auf Selbstbewußtsein zu dem agitatorischen
Moment gegen die bestehenden Verhältnisse geworden. Ich möchte sagen, das ist keine tak-
tische Frage in der Beziehung, aber eine Frage, die – was die politische Agitation angeht –
auch eine taktische Dimension hat. Wenn man nur ganz fest auf den Grundrechten, wie sie im
Grundgesetz kodifiziert sind, beharrt, dann kann gerade dieses Bestehen auf den Grundrech-
590 ten, auch formaliter, innerhalb der bestehenden Verhältnisse, den Grund für die Kritik dieser
bestehenden Verhältnisse abgeben.

Soweit die Marx'sche Theorie dort einsichtig ist, wäre ja weder so etwas wie die Würde des
Menschen, noch aller anderen im Grundgesetz kodifizierten Freiheitsrechte vereinbar mit ei-
nem Herrschaftsverhältnis, das vermittelt ist durch das Privateigentum an Produktionsmitteln,
595 weil sich dadurch ein Herrschaftsverhältnis über ein Rechtsverhältnis oder ein Rechtsverhält-
nis hindurch perpetuiert. Agitationen, die sich dann auch noch explizit gegen das Grundgesetz
richten, könnten sich, nach dem was hier steht, dann jedenfalls nicht mehr als marxistische
verstehen, – so sehr sie auch unter dem Titel Marxismus - Leninismus gehen. In solch einer
600 Agitation war hier mal eine Plakataktion. Da stand dann, daß der Staat ausschließlich das In-
teresse des Kapitals vertrete, dann wäre nämlich dieser Staat bloß die Inkarnation der Interes-
sen des Kapitals und wiederum könnte es keine Differenz zwischen seiner ideellen Bestim-
mung und seinen realen Voraussetzungen geben.

605 Von daher könnte ich jetzt noch einmal zur Diskussion stellen:

Zunächst war das Seminar „Aufklärung und Ideologiekritik" so angelegt, daß das Problem des
falschen Bewußtseins an drei Texten, nämlich an dem von Bacon, dem von d'Holbach und
von Helvetius bestimmt worden ist. Danach ist dann das Problem der Selbstbegründung des
610 Selbstbewußtseins – und zwar fast ausschließlich an philosophischen Texten – dargestellt
worden. Dann kam die Darstellung der Hegel'schen Bestimmung der Verwirklichung des ver-
nünftigen Selbstbewußtseins durch sich selbst. In den fotokopierten Passagen, und der einen
Stelle aus der Philosophie der Geschichte und der Marx'schen Anknüpfung gerade an diesen
Rechtsbegriff der Hegel'schen Theorie, kommt dieses zum Ausdruck. Das setzt voraus, daß
615 eine Selbstbegründung des Selbstbewußtseins – in ihrer abstraktesten Form bei Descartes –
dann auch reflektiert auf den Wissenschaftsprozess bei Kant und auf den Gesellschaftsprozess
bei Hegel – wirklich durchgehalten wird.

Als These formuliert: Dann wäre erstens die Einsicht in diese Entwicklung der philosophi-
620 schen Theorie selbst ein wesentliches Moment, das in der Marx'schen Theorie in ihrer frühen
Fassung den Zusammenhang von philosophischer Theorie und politischer Praxis begründet.
Und zweitens werden dann nämlich die Gegenstände der politischen Praxis selbst zu Gegen-
ständen der Theorie. Und ich meine, das ist das einzige Verhältnis von Theorie und Praxis, das
sich aus der Marx'schen Theorie begründen läßt. Wenn Sie sich dem gegenüber vergegenwärt-
625 tigen, was heute unter dem Titel Praxisbezogenheit und Theorie geht, hat das seinen kriti-
schen Stachel den bestehenden Verhältnissen gegenüber längst verloren.

F: Mir war aber in dem ganzen Zusammenhang noch nicht klar geworden, wie eine Gesell-
schaftstheorie den Anspruch auf Objektivität bewahren könnte. So lange es sich ganz abstrakt
630 auf sich selbst bezieht, leuchtet es mir ein. Auch wenn Kant sich auf diese Gegenstände der
Wissenschaft bezieht. Aber bei der Gesellschaftstheorie war ja immer das Problem, wenn es
einerseits nur auf so eine Art Widerspiegelungstheorie hinausläuft, war immer die Kritik

möglich, daß diese dann, ja rein logisch, beanspruchen muß, außerhalb dessen zu stehen, was sie widerspiegelt, und daß sie das entweder einfach postulieren muß, oder wenn nicht, daß man dann sagen könnte, daß diese Theorie, die dort von der Gesellschaft wird, selber ja nur ein Teil der Gesellschaft ist, insofern schon diese Gesellschaft, die sie darstellen will, selber wieder irgendwie bestimmt, präformiert ist oder sonst was. Jetzt weiß ich nur noch ganz abstrakt, daß auch z.B. bei Descartes oder bei Kant, (...) wiederum die Objektivität begründete. Irgendwie liegt das hier wohl auch darin, indem auch hier bei Marx immer darauf hingewiesen wird, daß darauf zu achten sei, dann die realen Bedingungen der Kritik zu entwickeln. Jetzt ist mir das aber nur so ganz abstrakt gegenwärtig und mir ist nicht klar, wie diese Reflexion auf die Bedingungen, diese Objektivität gewährleisten soll.

B: Der Gang der Argumentation ist da folgender: daß Hegel formuliert, das vernünftige Selbstbewußtsein – das zunächst reines Reflexionsprinzip ist – verwirklicht sich selbst. Dargestellt wird das am Modell der französischen Revolution – indem es die Welt auf den Kopf, d.i., auf den Gedanken stellt. Damit wird von Hegel ein rationales Prinzip bei der Organisation gesellschaftlicher Verhältnisse unterstellt, unter dem Titel der Rechtsstaatlichkeit. Marx zeigt, daß dieser Rechtsstaatlichkeit formal genügt werden kann, ohne daß ihre Prinzipien: Freiheit und Gleichheit dadurch schon realisiert sein müssen.

Also nur in der bürgerlichen Gesellschaft, die der Form nach eine Rechtsstaatliche ist, läßt sich dieser Widerspruch zwischen ideeller Bestimmung des Staates und seinen realen Voraussetzungen festmachen. Das ist also nicht invariant gegen historische Epochen, sondern das ist erst in einem Zustand der Gesellschaft, dem Zustand der Rechtsstaatlichkeit, die ihren objektiven Anspruch auf ein vernünftiges Selbstbewußtsein sichert. Nur unter dieser theoretischen Voraussetzung, werden dann die realen Voraussetzungen kritisierbar.

F: Ja, jetzt hatten Sie aber wieder nur diese Voraussetzungen, die mir als notwendige Bedingung durchaus klar sind, nur wieder so dargestellt. Und wir hatten doch genau beim letzten Mal, als wir Hegel diskutiert hatten, das Problem an ihm interpretiert, daß zur Darstellung einer Gesellschaftstheorie Bedingung ist, daß dieses Selbstbewußtsein, wie er es nennt, den allgemeinen Sitten und Gesetzen sozusagen gegenübertritt, so daß diese ihm fremd werden. Und wenn es aus ihnen sozusagen austritt, sie nur noch aussieht als eine Theorie, der die Wirklichkeit nicht mehr entspricht, dann ist doch immer die Frage, wo nimmt er die Begründung für die Objektivität seiner Theorie her? Daß diese selber Bedingung ist für die Kritik ist klar, denn sonst wäre die Kritik ja gar nicht möglich. Und das war ja das, was vorhin die ganze Zeit diskutiert wurde.

B: Ja, das hatte ich doch gezeigt, daß das die drei Entwicklungsstufen einer solchen Selbstbegründung einer autonomen Vernunft sind. Das erste war, ich kann überhaupt nichts aus dem Gegenstandsbereich nehmen und kann mich nur auf mich selbst verlassen, und daraus kommt nicht mehr heraus als die bloße Existenzbehauptung. Soll mehr dabei herauskommen, braucht der Descartes den „lieben Gott“, der ihm die Verhältnisse im Gegenstandsbereich dann mit den Verhältnissen im Subjekt korreliert. Eine sehr fragwürdige Konstruktion. Das zweite fragt schon nach den Bedingungen der Möglichkeit, etwas real von den Menschen Geschaffenem. Das dritte geht bei Hegel zunächst ein in die Sitten und Gebräuche. Und in dem Augenblick, wo er nach dem Rechtsgrund dieser Sitten und Gebräuche fragt, stehen diese Sitten und Gebräuche zur Kritik, genau wie in der Geschichtsphilosophie, die Privilegien zur Kritik standen. Und zwar nicht nur politisch, sondern auch praktisch. Sie standen zur Kritik, weil sie rational nicht zu begründen sind. Rational zu begründen ist dann nur das Recht, und zwar das formale Recht. Marx zeigt dann, daß die rationale Begründung des Rechts keineswegs ausreicht, weil unter der Bedingung der Herrschaft dieses Rechts, die alten nicht begründbaren und deswegen irrationalen Herrschaftsverhältnisse fortbestehen, als Eigentumstitel auf Produktionsmittel.

In der Phänomenologie des Geistes sieht das anders aus. Hier wird gerade das einzelne Individuum, das Anspruch auf eine solche rationale Begründung der für es geltenden Gesetze erhebt, an dieser Objektivität zerschmettert, weil die 'Phänomenologie des Geistes' wesentlich Kritik des subjektiven Bewußtseins ist. In der „Philosophie der Geschichte“ wird aber gerade dieser Anspruch auf Rationalität zur theoretischen und praktischen Kritik überkommener Herrschaftsverhältnisse. Und die Privilegien sind nichts anderes als solche überkommenen Herrschaftsverhältnisse.

Ich werde das nächstmal versuchen darzustellen, wie in der entwickelten Form der Marx'schen Theorie sich daraus die Begründung des Widerspruchs der Entwicklung der Produktivkräfte und der Produktionsverhältnisse herleitet. Das ist ja auch ein Widerspruch, der nicht ohne weiteres einzusehen ist.

Anlagen zum Teil 10.1:

— Anlage 8.2: Hegel, Die Verwirklichung des vernünftigen Selbstbewußtseins durch sich selbst; in: G.W.F. Hegel, Phänomenologie des Geistes, Ullstein 35055, S. 202 -207

— Anlage 9.2: Marx, Zwei Briefe von Marx an Ruge; in: MEW, Bd. 1, S. 337 - 338 und 343 - 346

— Anlage 10.2: Hegel, Die Aufklärung und Revolution; in: G.W.F. Hegel, Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte (1848); Suhrkamp Theorie - Werkausgabe Bd. 12, S. 769 - 800

— Anlage 10.3: Marx, Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung; in: MEW, Bd. 1, S. 378 - 391

[1] Anm.: Esther Vilar, "Der dressierte Mann", 1973; Streitgespräch zum Buch zwischen Alice Schwarzer und Esther Vilar, am 14.01.1975 im WDR-Studio aufgenommen; 45 Minuten, ohne Moderator; Gesendet am 06.02.1975, nachmittags (Faschingsdienstag). Die Sendung ist immer noch verfügbar bei YouTube unter dem Titel: Alice kontra Esther.

G.W.F. Hegel, Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte (1848), 4. Teil: Die germanische Welt. 3. Abschnitt: Die neue Zeit. 3. Kapitel: Die Aufklärung und Revolution.
in: Suhrkamp Theorie Werkausgabe Bd. 12, S. 769 - 800

- 5 In der protestantischen Religion war das Prinzip der Innerlichkeit mit der religiösen Befreiung und Befriedigung in sich selbst eingetreten und damit auch der Glaube an die Innerlichkeit als das Böse und an die Macht des Weltlichen. Auch in der katholischen Kirche führte die jesuitische Kasuistik unendliche Untersuchungen ein, so weitläufig und spitzfindig als ehemals in der scholastischen Theologie, über das Innerliche des Willens und die Beweggründe desselben. In dieser Dialektik, wodurch alles Besondere wankend gemacht wurde, indem das Böse
- 10 in Gutes und das Gute in Böses verkehrt wurde, blieb zuletzt nichts übrig als die reine Tätigkeit der Innerlichkeit selbst, das Abstrakte des Geistes, – das *Denken*. Das Denken betrachtet alles in der Form der Allgemeinheit und ist dadurch die Tätigkeit und Produktion des Allgemeinen. In der vormaligen scholastischen Theologie blieb der eigentliche Inhalt, die Lehre der Kirche, ein Jenseits; auch in der protestantischen Theologie blieb die Beziehung des Geistes
- 15 auf ein Jenseits; denn auf der einen Seite bleibt der eigne Wille, der Geist des Menschen, Ich selbst und auf der andern die Gnade Gottes, der heilige Geist, und so im Bösen der Teufel. Aber im Denken ist das Selbst sich präsent, sein Inhalt, seine Objekte sind ihm ebenso schlechthin gegenwärtig; denn indem ich denke, muß ich den Gegenstand zur Allgemeinheit erheben. Das ist schlechthin die absolute Freiheit, denn das reine Ich ist, wie das reine Licht,
- 20 schlechthin bei sich; also ist ihm das Unterschiedene, Sinnliches wie Geistiges, nicht mehr furchtbar, denn es ist dabei in sich frei und steht demselben frei gegenüber. Das praktische Interesse gebraucht die Gegenstände, verzehrt sie, das theoretische betrachtet sie mit der Sicherheit, daß sie an sich nichts Verschiedenes sind. – Also: die letzte Spitze der Innerlichkeit ist das Denken. Der Mensch ist nicht frei, wenn er nicht denkt, denn er verhält sich dann zu
- 25 einem andern. Dieses Erfassen, das Übergreifen über das andre mit der innersten Selbstgewißheit enthält unmittelbar die Versöhnung, die Einheit des Denkens mit dem andern ist an sich vorhanden, denn die Vernunft ist die substantielle Grundlage ebensowohl des Bewußtseins als des Äußerlichen und Natürlichen. So ist das Gegenüber auch nicht mehr ein Jenseits, nicht von andrer substantieller Natur.
- 30 Das Denken ist jetzt die Stufe, auf welche der Geist gelangt ist. Es enthält die Versöhnung in ihrer ganz reinen Wesenheit, indem es an das Äußerliche mit der Anforderung geht, daß es dieselbe Vernunft in sich habe als das Subjekt, Der Geist erkennt, daß die Natur, die Welt auch eine Vernunft an ihr haben müsse, denn Gott hat sie vernünftig geschaffen. Es ist nun ein allgemeines Interesse, die gegenwärtige Welt zu betrachten und kennen zu lernen, ent-
- 35 standen. Das Allgemeine in der Natur sind die Arten, die Gattungen, die Kraft, die Schwere, reduziert auf ihre Erscheinungen usw. Es ist also die *Erfahrung* die Wissenschaft der Welt geworden, denn die Erfahrung ist einerseits die Wahrnehmung, dann aber auch Auffinden des Gesetzes, des Innern, der Kraft, indem sie das Vorhandene auf seine Einfachheit zurückführt. – Das Bewußtsein des Denkens ist aus jener Sophistik des Denkens, die alles wankend macht,
- 40 zuerst durch *Descartes* hervorgehoben worden. Wie in den rein germanischen Nationen das Prinzip des *Geistes* aufgegangen ist, so wurde von den romanischen zuerst die *Abstraktion* erfaßt, welche mit ihrem oben angegebenen Charakter der innerlichen Geschiedenheit zusammenhängt. Die Erfahrungswissenschaft hat daher bei ihnen, gemeinschaftlich mit den protestantischen Engländern, und bei den Italienern vorzugsweise schnellen Eingang gefunden. Es war für die Menschen, als habe Gott jetzt erst die Sonne, den Mond, die Gestirne, die
- 45 Pflanzen und Tiere geschaffen, als ob die Gesetze jetzt erst bestimmt worden wären, denn nun erst haben die Menschen ein Interesse daran gehabt, als sie ihre Vernunft in jener Vernunft wiedererkannten. Das Auge des Menschen wurde *klar*, der Sinn erregt, das Denken arbeitend und erklärend. Mit den Naturgesetzen ist man dem ungeheuren Aberglauben der Zeit entge-

50 gengetreten sowie allen Vorstellungen von fremden gewaltigen Mächten, über die man nur
 durch Magie siegreich werden könne. Die Menschen haben überall ebenso gesagt, und zwar
 Katholiken nicht minder wie Protestanten: das Äußerliche, woran die Kirche das Höhere
 knüpfen will, ist eben nur äußerlich, die Hostie ist nur *Teig*, die Reliquie nur *Knochen*. Gegen
 55 den Glauben auf Autorität ist die Herrschaft des Subjekts durch sich selbst gesetzt worden,
 und die Naturgesetze wurden als das einzig Verbindende des Äußerlichen mit Äußerlichem
 anerkannt. So wurde allen Wundern widersprochen; denn die Natur ist nun ein System be-
 kannter und erkannter Gesetze, der Mensch ist zu Hause darin, und nur das gilt, worin er zu
 Hause ist, er ist frei durch die Erkenntnis der Natur. Auch auf die geistige Seite hat sich dann
 das Denken gerichtet: man hat Recht und Sittlichkeit als auf dem präsenten Boden des Wil-
 60 lens des Menschen gegründet betrachtet, da es früher nur als Gebot Gottes, äußerlich aufer-
 legt, im alten und neuen Testament geschrieben, oder in Form besonderen Rechts in alten
 Pergamenten, als Privilegien, oder in Traktaten vorhanden war. Man hat aus der Erfahrung
 empirisch beobachtet, was die Nationen als Recht gegeneinander gelten lassen (wie Grotius);
 dann hat man als Quelle des vorhandenen bürgerlichen wie Staatsrechts, in Ciceros Weise, die
 65 Triebe der Menschen, welche die Natur ihnen ins Herz gepflanzt habe, angesehen, so z. B.
 den Sozialitätstrieb, ferner das Prinzip der Sicherheit der Person und des Eigentums der Bür-
 ger sowie das Prinzip des allgemeinen Besten, die Staatsräson. Aus diesen Prinzipien hat man
 von der einen Seite despotisch die Privatrechte nicht respektiert, dadurch aber andererseits all-
 gemeine Staatszwecke gegen das Positive durchgeführt. Friedrich II. kann als der Regent ge-
 70 nannt werden, mit welchem die neue Epoche in die Wirklichkeit tritt, worin das wirkliche
Staatsinteresse seine Allgemeinheit und seine höchste Berechtigung erhält. Friedrich II. muß
 besonders deshalb hervorgehoben werden, daß er den allgemeinen Zweck des Staates den-
 kend gefaßt hat, und daß er der erste unter den Regenten war, der das Allgemeine im Staate
 festhielt und das Besondere, wenn es dem Staatszwecke entgegen war, nicht weiter gelten
 75 ließ. Sein unsterbliches Werk ist ein einheimisches Gesetzbuch, das Landrecht. Wie ein
 Hausvater für das Wohl seines Haushalts und der ihm Untergebenen mit Energie sorgt und
 regiert, davon hat er ein einziges Beispiel aufgestellt.

Diese so auf das gegenwärtige Bewußtsein gegründeten allgemeinen Bestimmungen, die Ge-
 setze der Natur und den Inhalt dessen, was recht und gut ist, hat man *Vernunft* genannt. *Auf-*
 80 *klärung* hieß man das Gelten dieser Gesetze, Von Frankreich kam sie nach Deutschland her-
 über, und eine neue Welt von Vorstellungen ging darin auf. Das absolute Kriterium gegen alle
 Autorität des religiösen Glaubens, der positiven Gesetze des Rechts, insbesondere des Staats-
 rechts war nun, daß der Inhalt vom Geiste selbst in freier Gegenwart eingesehen werde. Lu-
 85 ther hatte die geistige Freiheit und die konkrete Versöhnung erworben, er hat siegreich festge-
 stellt, was die ewige Bestimmung des Menschen sei, müsse in ihm selber vorgehen. Der *In-*
halt aber von dem, was in ihm vorgehen und welche Wahrheit in ihm lebendig werden müsse,
 ist von Luther angenommen worden, ein Gegebenes zu sein, ein durch die Religion Offenbar-
 tes. Jetzt ist das Prinzip aufgestellt worden, daß dieser Inhalt ein gegenwärtiger sei, wovon ich
 mich innerlich überzeugen könne, und daß auf diesen inneren Grund alles zurückgeführt wer-
 90 den müsse.

Dieses Prinzip des Denkens tritt zunächst in seiner Allgemeinheit noch abstrakt auf und be-
 ruht auf dem Grundsatz des Widerspruchs und der Identität. Der Inhalt wird damit als endli-
 cher gesetzt, und alles Spekulative aus menschlichen und göttlichen Dingen hat die Aufklä-
 rung verbannt und vertilgt. Wenn es unendlich wichtig ist, daß der mannigfaltige Gehalt in
 95 seine einfache Bestimmung, in die Form der Allgemeinheit gebracht wird, so wird mit diesem
 noch abstrakten Prinzip dem lebendigen Geist, dem konkreten Gemüt nicht genügt.

Mit diesem formell absoluten Prinzip kommen wir an das *letzte Stadium der Geschichte, an unsre Welt, an unsre Tage*.

Die Weltlichkeit ist das geistige Reich im Dasein, das Reich des *Willens*, der sich zur Existenz bringt, Empfindung, Sinnlichkeit, Triebe sind auch Weisen der Realisierung des Innern, aber im einzelnen vorübergehend! denn sie sind der veränderliche Inhalt des Willens, Was aber gerecht und sittlich ist, gehört dem wesentlichen, an sich seienden Willen, dem in sich allgemeinen Willen an, und um zu wissen, was wahrhaft Recht ist, muß man von Neigung, Trieb, Begierde, als von dem Besonderen, abstrahieren; man muß also wissen, was der *Wille an sich* ist. Denn Triebe des Wohlwollens, der Hilfeleistung, der Geselligkeit bleiben Triebe, denen andre mannigfache Triebe Feindlich sind. Was der Wille an sich ist, muß heraus aus diesen Besonderheiten und Gegensätzen. Damit bleibt der Wille als Wille abstrakt. Der Wille ist frei nur, insofern er nichts Andres, Äußerliches, Fremdes will, denn da wäre er abhängig, sondern nur sich selbst, – den Willen will. Der absolute Wille ist dies, frei sein zu wollen. Der sich wollende Wille ist der Grund alles Rechts und aller Verpflichtung und damit aller Rechtsgesetze, Pflichtengebote und auferlegten Verbindlichkeiten. Die Freiheit des Willens selbst, als solche, ist Prinzip und substantielle Grundlage alles Rechts, ist selbst absolutes, an und für sich ewiges Recht und das höchste, insofern andre, besondere Rechte danebengestellt werden, sie ist sogar das, wodurch der Mensch Mensch wird, also das Grundprinzip des Geistes. – Die nächste Frage ist aber weiter, wie kommt der Wille zur Bestimmtheit? Denn indem er sich selbst will, ist er nur identische Beziehung auf sich; aber er will auch Besonderes, es *gibt*, weiß man, unterschiedene Pflichten und Rechte. Man fordert einen Inhalt, eine Bestimmtheit des Willens; denn der reine Wille ist sich sein Gegenstand und sein eigener Inhalt, der keiner ist. So überhaupt ist er nur der *formelle* Wille. Wie aber spekulativ weiter aus diesem einfachen Willen heraus zur Bestimmung der Freiheit, damit zu Rechten und Pflichten fortgegangen werde, ist hier nicht zu erörtern. Nur kann hier gleich bemerkt werden, daß dasselbe Prinzip theoretisch in Deutschland durch die *Kantische* Philosophie ist aufgestellt worden. Denn nach ihr ist die einfache Einheit des Selbstbewußtseins, Ich, die undurchbrechbare, schlechthin unabhängige Freiheit und die Quelle aller allgemeinen, d. i. Denkbestimmungen, – die theoretische Vernunft, und ebenso das höchste aller praktischen Bestimmungen, – die praktische Vernunft, als freier und reiner Wille; und die Vernunft des Willens ist eben, sich in der reinen Freiheit zu halten, in allem Besondern nur sie zu wollen, das Recht nur um des Rechts, die Pflicht nur um der Pflicht willen. Das blieb bei den Deutschen ruhige Theorie; die Franzosen aber wollten dasselbe praktisch ausführen. – Es entsteht nun die doppelte Frage: Warum blieb dies Freiheitsprinzip nur formell? und warum sind nur die Franzosen und nicht auch die Deutschen auf das Realisieren desselben losgegangen?

Bei dem formellen Prinzip wurden wohl inhaltvollere Kategorien herbeigebracht: also hauptsächlich die Gesellschaft und was nützlich für die Gesellschaft sei; aber der Zweck der Gesellschaft ist selbst politisch, der des Staates (s. *Droits de l'homme et du citoyen 1791*), nämlich der, die *natürlichen* Rechte aufrecht zu halten, das natürliche Recht aber ist die Freiheit, und die weitere Bestimmung derselben ist die *Gleichheit* in den Rechten vor dem Gesetz. Dies hängt unmittelbar zusammen, denn die Gleichheit ist durch die Vergleichung Vieler, aber eben diese Vielen sind Menschen, deren Grundbestimmung dieselbe ist, die Freiheit. Formell bleibt dies Prinzip, weil es aus dem abstrakten Denken, dem Verstande, hervorgegangen ist, welches zuerst Selbstbewußtsein der reinen Vernunft und, als unmittelbar, abstrakt ist. Es entwickelt noch nichts weiter aus sich, denn es hält sich der Religion überhaupt, dem konkreten absoluten Inhalt, noch gegenüber.

Was die andre Frage betrifft: warum sind die Franzosen sogleich vom Theoretischen zum Praktischen übergegangen, wogegen die Deutschen bei der theoretischen Abstraktion stehen

145 blieben, so könnte man sagen: die Franzosen sind Hitzköpfe (*ils ont la tête près du bonnet*);
 der Grund liegt aber tiefer. Dem formellen Prinzip der Philosophie in Deutschland nämlich
 steht die konkrete Welt und Wirklichkeit mit innerlich befriedigtem Bedürfnis des Geistes
 und mit beruhigtem Gewissen gegenüber. Denn es ist einerseits die *protestantische Welt*
 selbst, welche so weit im Denken zum Bewußtsein der absoluten Spitze des Selbstbewußt-
 150 seins gekommen ist, und andererseits hat der Protestantismus die Beruhigung über die sittliche
 und rechtliche Wirklichkeit in der *Gesinnung*, welche selbst, mit der Religion eins, die Quelle
 alles rechtlichen Inhalts im Privatrecht und in der Staatsverfassung ist. In Deutschland war die
 Aufklärung auf seiten der Theologie, in Frankreich nahm sie sogleich eine Richtung gegen die
 Kirche. In Deutschland war in Ansehung der Weltlichkeit schon alles durch die Reformation
 155 gebessert worden, jene verderblichen Institute der Ehelosigkeit, der Armut und Faulheit wa-
 ren schon abgeschafft, es war kein toter Reichtum der Kirche und kein Zwang gegen das Sitt-
 liche, welcher die Quelle und Veranlassung von Lasten ist, nicht jenes unsägliche Unrecht,
 das aus der Einmischung der geistlichen Gewalt in das weltliche Recht entsteht, noch jenes
 andre der gesalbten Legitimität der Könige, d. i. eine Willkür der Fürsten, die als solche, weil
 160 sie Willkür der Gesalbten ist, göttlich, heilig sein soll; sondern ihr Wille wird nur für ehrwür-
 dig gehalten, insoweit er mit Weisheit das Recht, die Gerechtigkeit und das Wohl des Ganzen
 will. So war das Prinzip des Denkens schon so weit versöhnt; auch *hatte die protestantische*
Welt in ihr das Bewußtsein, daß in der früher explizierten Versöhnung das Prinzip zur weite-
ren Ausbildung des Rechts vorhanden sei.

165 Das abstrakt gebildete, verständige Bewußtsein kann die Religion auf der Seite liegen lassen;
 aber die Religion ist die allgemeine Form, in welcher für das nicht abstrakte Bewußtsein die
 Wahrheit ist. Die protestantische Religion nun läßt nicht zweierlei Gewissen zu, aber in der
 katholischen Welt steht das Heilige auf der einen Seite und aus der andern die Abstraktion
 gegen die Religion, d. h. gegen ihren Aberglauben und ihre Wahrheit. Dieser formelle, eigne
 170 Wille wird nun zur Grundlage gemacht; Recht in der Gesellschaft ist, was das Gesetz will,
 und der Wille ist als *einzelner*; also der Staat, als Aggregat der vielen einzelnen, ist nicht eine
 an und für sich substantielle Einheit und die Wahrheit des Rechts an und für sich, welcher
 sich der Wille der einzelnen angemessen machen muß, um wahrhafter, um freier Wille zu
 sein, sondern es wird nun ausgegangen von den Willensatomen, und jeder Wille ist unmittel-
 175 bar als absoluter vorgestellt.

Hiemit ist also ein *Gedankenprinzip* für den Staat gefunden worden, welches nun nicht mehr
 irgendein Prinzip der Meinung ist, wie der Sozialitätstrieb, das Bedürfnis der Sicherheit des
 Eigentums usf., noch der Frömmigkeit, wie die göttliche Einsetzung der Obrigkeit, sondern
 das Prinzip der Gewißheit, welche die Identität mit meinem Selbstbewußtsein ist, noch nicht
 180 aber das der Wahrheit, welches wohl davon zu unterscheiden ist. Dies ist eine ungeheure Ent-
 deckung über das Innerste und die Freiheit. Das Bewußtsein des Geistigen ist jetzt wesentlich
 das Fundament, und die Herrschaft ist dadurch der *Philosophie* geworden. Man hat gesagt, die
französische Revolution sei von der Philosophie ausgegangen, und nicht ohne Grund hat man
 die Philosophie *Weltweisheit* genannt, denn sie ist nicht nur die Wahrheit an und für sich, als
 185 reine Wesenheit, sondern auch die Wahrheit, insofern sie in der Weltlichkeit lebendig wird.
 Man muß sich also nicht dagegen erklären, wenn gesagt wird, daß die Revolution von der
 Philosophie ihre erste Anregung erhalten habe. Aber diese Philosophie ist nur erst abstraktes
 Denken, nicht konkretes Begreifen der absoluten Wahrheit, was ein unermesslicher Unter-
 schied ist.

190 Das Prinzip der Freiheit des Willens also hat sich gegen das vorhandene Recht geltend ge-
 macht. Vor der französischen Revolution sind zwar schon durch Richelieu die Großen unter-
 drückt und ihre Privilegien aufgehoben worden, aber wie die Geistlichkeit behielten sie alle

ihre Rechte gegen die untere Klasse. Der ganze Zustand Frankreichs in der damaligen Zeit ist ein wüstes Aggregat von Privilegien gegen alle Gedanken und Vernunft überhaupt, ein unsinniger Zustand, womit zugleich die höchste Verdorbenheit der Sitten, des Geistes verbunden ist, – ein Reich des Unrechts, welches mit dem beginnenden Bewußtsein desselben schamloses Unrecht wird. Der fürchterlich harte Druck, der auf dem Volke lastete, die Verlegenheit der Regierung, dem Hofe die Mittel zur Üppigkeit und zur Verschwendung herbeizutreiben, gaben den ersten Anlaß zur Unzufriedenheit. Der neue Geist wurde tätig; der Druck trieb zur Untersuchung. Man sah, daß die dem Schweiß des Volkes abgepreßten Summen nicht für den Staatszweck verwendet, sondern aufs unsinnigste verschwendet wurden. Das ganze System des Staates erschien als eine Ungerechtigkeit. Die Veränderung war notwendig gewaltsam, weil die Umgestaltung nicht von der Regierung vorgenommen wurde. Von der Regierung aber wurde sie nicht vorgenommen, weil der Hof, die Klerisei, der Adel, die Parlamente selbst ihren Besitz der Privilegien weder um der Not noch um des an und für sich seienden Rechtes willen aufgeben wollten, weil die Regierung ferner, als konkreter Mittelpunkt der Staatsmacht, nicht die abstrakten Einzelwillen zum Prinzip nehmen und von diesen aus den Staat rekonstruieren konnte, und endlich weil sie eine katholische war, also der Begriff der Freiheit, der Vernunft der Gesetze, nicht als letzte absolute Verbindlichkeit galt, da das Heilige und das religiöse Gewissen davon getrennt sind. Der Gedanke, der Begriff des Rechts machte sich mit *einem Male* geltend, und dagegen konnte das alte Gerüste des Unrechts keinen Widerstand leisten. Im Gedanken des Rechts ist also jetzt eine Verfassung errichtet worden, und auf diesem Grunde sollte nunmehr alles basiert sein. Solange die Sonne am Firmamente steht und die Planeten um sie herumkreisen, war das nicht gesehen worden, daß der Mensch sich auf den Kopf, das ist, auf den Gedanken stellt und die Wirklichkeit nach diesem erbaut. Anaxagoras hatte zuerst gesagt, daß der *νοῦς* die Welt regiert; nun aber erst ist der Mensch dazu gekommen, zu erkennen, daß der Gedanke die geistige Wirklichkeit regieren solle. Es war dieses somit ein herrlicher Sonnenaufgang. Alle denkenden Wesen haben diese Epoche mitgefeiert. Eine erhabene Rührung hat in jener Zeit geherrscht, ein Enthusiasmus des Geistes hat die Welt durchschauert, als sei es zur wirklichen Versöhnung des Göttlichen mit der Welt nun erst gekommen.

Folgende zwei Momente müssen uns nunmehr beschäftigen: 1. der Gang der Revolution in Frankreich, 2. wie dieselbe auch welthistorisch geworden ist.

1. Die Freiheit hat eine doppelte Bestimmung an sich: die eine betrifft den Inhalt der Freiheit, die Objektivität derselben, – die Sache selbst, die andre die Form der Freiheit, worin das Subjekt sich tätig weiß; denn die Forderung der Freiheit ist, daß das Subjekt sich darin wisse und das Seinige dabei tue, denn sein ist das Interesse, daß die Sache werde. Danach sind die drei Elemente und Mächte des lebendigen Staates zu betrachten, wobei wir das Detail den Vorlesungen über die Rechtsphilosophie überlassen.

a) Die *Gesetze* der Vernünftigkeit, des Rechts an sich, die objektive oder die reelle Freiheit: Hierher gehört Freiheit des Eigentums und Freiheit der Person. Alle Unfreiheit aus dem Lehnverband hört hiermit auf, alle jene aus dem Feudalrecht hergekommenen Bestimmungen, die Zehnten und Zinsen fallen hiermit weg. Zur reellen Freiheit gehört ferner die Freiheit der Gewerbe, daß dem Menschen erlaubt sei, seine Kräfte zu gebrauchen, wie er wolle, und der freie Zutritt zu allen Staatsämtern. Dieses sind die Momente der reellen Freiheit, welche nicht auf dem Gefühl beruhen, denn das Gefühl läßt auch Leibeigenschaft und Sklaverei bestehen, sondern auf dem Gedanken und Selbstbewußtsein des Menschen von seinem geistigen Wesen.

b) Die verwirklichende Tätigkeit der Gesetze ist aber die *Regierung* überhaupt. Die Regierung ist zuerst formelle Ausübung der Gesetze und Aufrechthaltung derselben; noch außen hin verfolgt sie den Staatszweck, welcher die Selbständigkeit der Nation als einer Individualität gegen andre ist, endlich nach innen hat sie das Wohl des Staates und aller seiner Klassen zu besorgen und ist Verwaltung; denn es ist nicht bloß darum zu tun, daß der Bürger ein Gewerbe treiben könne, er muß auch einen Gewinn davon haben; es ist nicht genug, daß der Mensch seine Kräfte gebrauchen könne, er muß auch die Gelegenheit finden, sie anzuwenden. Im Staate ist also ein Allgemeines und eine Betätigung desselben. Die Betätigung kommt einem subjektiven Willen zu, einem Willen, der beschließt und entscheidet. Schon das Machen der Gesetze, – diese Bestimmungen zu finden und positiv aufzustellen, ist eine Betätigung. Das Weitere ist dann das Beschließen und Ausführen. Hier tritt nun die Frage ein: welches soll der Wille sein, der da entscheidet? Dem Monarchen kommt die letzte Entscheidung zu; ist aber der Staat auf Freiheit gegründet, so wollen die vielen Willen der Individuen auch Anteil an den Beschlüssen haben. Die *Vielen* sind aber *Alle*, und es scheint ein leeres Auskunftsmittel und eine ungeheure Inkonsequenz, nur *Wenige* am Beschließen teilnehmen zu lassen, da doch jeder mit seinem Willen bei dem dabei sein will, was ihm Gesetz sein soll. Die Wenigen sollen die Vielen *vertreten*, aber oft *zertreten* sie sie nur. Nicht minder ist die Herrschaft der Majorität über die Minorität eine große Inkonsequenz.

c) Diese Kollision der subjektiven Willen fuhr dann noch auf ein drittes Moment, auf das Moment der *Gesinnung*, welche das innere Wollen der Gesetze ist, nicht nur Sitte, sondern die Gesinnung, daß die Gesetze und die Verfassung überhaupt das Feste seien, und daß es die höchste Pflicht der Individuen sei, ihre besonderen Willen ihnen zu unterwerfen. Es können vielerlei Meinungen und Ansichten über Gesetze, Verfassung, Regierung sein, aber die Gesinnung muß die sein, daß alle diese Meinungen gegen das Substantielle des Staates untergeordnet und aufzugeben sind; sie muß ferner die sein, daß es gegen die Gesinnung des Staates nichts Höheres und Heiligeres gebe, oder daß, wenn zwar die Religion höher und heiliger, in ihr doch nichts enthalten sei, was von der Staatsverfassung verschieden oder ihr entgegengesetzt wäre. Zwar gilt es für eine Grundweisheit, Staatsgesetze und Verfassung ganz von der Religion zu trennen, indem man Bigotterie und Heuchelei von einer Staatsreligion befürchtet; aber wenn Religion und Staat sich dem Inhalt nach verschieden sind, so sind sie doch in der Wurzel eins, und die Gesetze haben ihre höchste Bewährung in der Religion.

Hier muß nun schlechthin ausgesprochen werden, daß mit der katholischen Religion keine vernünftige Verfassung möglich ist; denn Regierung und Volk müssen gegenseitig diese letzte Garantie der Gesinnung haben und können sie nur haben in einer Religion, die der vernünftigen Staatsverfassung nicht entgegengesetzt ist.

Plato in seiner Republik setzt alles auf die Regierung und macht die Gesinnung zum Prinzip, weshalb er denn das Hauptgewicht auf die Erziehung legt. Ganz dem entgegengesetzt ist die moderne Theorie, welche alles dem individuellen Willen anheimstellt. Dabei ist aber keine Garantie, daß dieser Wille auch die rechte Gesinnung habe, bei der der Staat bestehen kann.

Nach diesen Hauptbestimmungen haben wir nun den Gang der *französischen Revolution* und die Umbildung des Staates aus dem Begriffe des Rechts heraus zu verfolgen. Es wurden zunächst nur die ganz abstrakt philosophischen Grundsätze aufgestellt, auf Gesinnung und Religion wurde gar nicht gerechnet. Die erste Verfassung in Frankreich war die Konstituierung des *Königtums*: an der Spitze des Staates sollte der Monarch stehen, dem mit seinen Ministern die Ausübung zukommen sollte; der gesetzgebende Körper hingegen sollte die Gesetze machen. Aber diese Verfassung war sogleich ein innerer Widerspruch; denn die ganze Macht der Administration ward in die gesetzgebende Gewalt gelegt: – das Budget, Krieg und Frieden,

die Aushebung der bewaffneten Macht kam der gesetzgebenden Kammer zu. Unter Gesetz wurde alles befaßt. Das Budget aber ist seinem Begriffe nach kein Gesetz, denn es wiederholt sich alle Jahre, und die Gewalt, die es zu machen hat, ist Regierungsgewalt. Damit hängt weiter zusammen die indirekte Ernennung der Minister und der Beamten usf. – Die Regierung wurde also in die Kammern verlegt, wie in England ins Parlament. – Ferner war diese Verfassung mit dem absoluten Mißtrauen behaftet, die Dynastie war verdächtig, weil sie die vorhergehende Macht verloren, und die Priester verweigerten den Eid. Regierung und Verfassung konnten so nicht bestehen und wurden gestürzt. Aber eine Regierung ist immer vorhanden. Die Frage ist daher, wo kam sie hin? Sie ging an das Volt, der Theorie nach, aber der Sache nach an den Nationalkonvent und dessen Komitees. Es herrschen nun die abstrakten Prinzipien der *Freiheit* und, wie sie im subjektiven Willen ist –, der *Tugend*. Die Tugend hat jetzt zu regieren gegen die vielen, welche mit ihrer Verdorbenheit und mit ihren alten Interessen oder auch durch die Exzesse der Freiheit und Leidenschaften der Tugend ungetreu sind. Die Tugend ist hier ein einfaches Prinzip und unterscheidet nur solche, die in der Gesinnung sind und solche, die es nicht sind. Die Gesinnung aber kann nur von der Gesinnung erkannt und beurteilt werden. Es herrscht somit der *Verdacht*; die Tugend aber, sobald sie verdächtig wird, ist schon verurteilt. Der Verdacht erhielt eine fürchterliche Gewalt und brachte den Monarchen aufs Schaffot, dessen subjektiver Wille eben das katholisch religiöse Gewissen war. Von Robespierre wurde das Prinzip der Tugend als das Höchste aufgestellt, und man kann sagen, es sei diesem Menschen mit der Tugend Ernst gewesen. Es herrschen jetzt die *Tugend* und der *Schrecken*; denn die subjektive Tugend, die bloß von der Gesinnung aus regiert, bringt die fürchterlichste Tyrannei mit sich, Sie übt ihre Macht ohne gerichtliche Formen, und ihre Strafe ist ebenso nur einfach, – der Tod. Diese Tyrannei mußte zugrunde gehen; denn alle Neigungen, alle Interessen, die Vernünftigkeit selbst war gegen diese fürchterliche konsequente Freiheit, die in ihrer Konzentration so fanatisch auftrat. Es tritt wieder eine organisierte Regierung ein, wie die frühere, nur ist der Chef und Monarch jetzt ein veränderliches Direktorium von Fünf, welche wohl eine moralische, aber nicht individuelle Einheit bilden. Der Verdacht herrschte auch unter ihnen, die Regierung war in den gesetzgebenden Versammlungen; sie hatte daher dasselbe Schicksal des Untergangs, denn es hatte sich das absolute Bedürfnis einer Regierung *gewalt* dargetan. *Napoleon* richtete sie als Militärgewalt auf und stellte sich dann wieder als ein individueller Wille an die Spitze des Staates, er wußte zu herrschen und wurde im Innern bald fertig. Was von Advokaten, Ideologen und Prinzipienmännern noch da war, jagte er auseinander, und es herrschte nun nicht mehr Mißtrauen, sondern Respekt und Furcht. Mit der ungeheuren Macht seines Charakters hat er sich dann nach außen gewendet, ganz Europa unterworfen und seine liberalen Einrichtungen überall verbreitet. *Keine größeren Siege sind je gesiegt, keine genievolleren Züge je ausgeführt worden; aber auch nie ist die Ohnmacht des Sieges in einem helleren Lichte erschienen als damals.* Die Gesinnung der Völker, d. h. ihre religiöse und die ihrer Nationalität, hat endlich diesen Koloß gestürzt, und in Frankreich ist wiederum eine konstitutionelle Monarchie, mit der Charte zu ihrer Grundlage, errichtet worden. Hier erschien aber wieder der Gegensatz der Gesinnung und des Mißtrauens. Die Franzosen waren in der Lüge gegeneinander, wenn sie Adressen voll Ergebenheit und Liebe zur Monarchie, voll des Segens derselben erließen. Es wurde eine fünfzehnjährige Farce gespielt. Wenn nämlich auch die Charte das allgemeine Panier war und beide Teile sie beschworen hatten, so war doch die Gesinnung auf der einen Seite eine katholische, welche es sich zur Gewissenssache machte, die vorhandenen Institutionen zu vernichten. Es ist so wieder ein Bruch geschehen, und die Regierung ist gestürzt worden. Endlich nach vierzig Jahren von Kriegen und unermesslicher Verwirrung könnte ein altes Herz sich freuen, ein Ende derselben und eine Befriedigung eintreten zu sehen. Allein, wenn auch jetzt ein Hauptpunkt ausgeglichen worden, so bleibt einerseits immer noch dieser Bruch von Seiten des katholischen Prinzips, andererseits der der subjektiven Willen. In der letztern Beziehung besteht die Haupt-einseitigkeit noch, daß der allgemeine Wille auch der *empirisch* allgemeine sein soll, d. h. daß

die Einzelnen als solche regieren oder am Regimente teilnehmen sollen. Nicht zufrieden, daß vernünftige Rechte, Freiheit der Person und des Eigentums gelten, daß eine Organisation des Staates und in ihr Kreise des bürgerlichen Lebens sind, welche selbst Geschäfte auszuführen haben, daß die Verständigen Einfluß haben im Volke und Zutrauen in demselben herrscht, setzt der *Liberalismus* allem diesen das Prinzip der Atome, der Einzelwillen entgegen: alles soll durch ihre ausdrückliche Macht und ausdrückliche Einwilligung geschehen. Mit diesem Formellen der Freiheit, mit dieser Abstraktion lassen sie nichts Festes von Organisation aufkommen. Den besonderen Verfügungen der Regierung stellt sich, sogleich die Freiheit entgegen, denn sie sind besonderer Wille, also Willkür. Der Wille der Vielen stürzt das Ministerium, und die bisherige Opposition tritt nunmehr ein: aber diese, insofern sie jetzt Regierung ist, hat wieder die Vielen gegen sich. So geht die Bewegung und Unruhe fort. *Diese Kollision, dieser Knoten, dieses Problem ist es, an dem die Geschichte steht, und den sie in künftigen Zeiten zu lösen hat.*

2. Wir haben jetzt die französische Revolution als *welthistorische* zu betrachten, denn dem Gehalte nach ist diese Begebenheit welthistorisch, und der Kampf des Formalismus muß davon wohl unterschieden werden. Was die äußere Ausbreitung betrifft, so sind fast alle moderne Staaten durch Eroberung demselben Prinzip geöffnet oder dieses ausdrücklich darin eingeführt worden; namentlich hat der Liberalismus alle romanische Nationen nämlich die römisch katholische Welt, *Frankreich, Italien, Spanien* beherrscht. Aber allenthalben hat er bankrott gemacht, zuerst die große Firma desselben in Frankreich, dann in Spanien, in Italien; und zwar zweimal in den Staaten, wo er eingeführt worden. Er war in Spanien einmal durch die Napoleonische Konstitution, dann durch die Verfassung der Cortes, in Piemont, einmal als es dem französischen Reich einverleibt war, dann durch eigne Insurrektion, so in Rom, in Neapel zweimal. Die Abstraktion des Liberalismus hat so von Frankreich aus die romanische Welt durchlaufen, aber diese blieb durch religiöse Knechtschaft an politische Unfreiheit angeschmiedet. Denn es ist ein falsches Prinzip, daß die Fesseln des Rechts und der Freiheit ohne die Befreiung des Gewissens abgestreift werden, daß eine Revolution ohne Reformation sein könne. – Diese Länder sind so in ihren alten Zustand zurückgesunken, in Italien mit Modifikationen des äußerlichen politischen Zustandes. Venedig, Genua, diese alten Aristokratien, die wenigstens gewiß legitim waren, sind als morsche Despotismen verschwunden. Äußere Übermacht vermag nichts auf die Dauer: Napoleon hat Spanien so wenig zur Freiheit, als Philipp II. Holland zur Knechtschaft zwingen können.

Diesen romanischen stehen die andern und besonders die protestantischen Nationen gegenüber. Österreich und England sind aus dem Kreise der innern Bewegung herausgeblieben und haben große, ungeheure Beweise ihrer Festigkeit in sich gegeben. *Österreich* ist nicht ein Königtum, sondern ein Kaisertum, d. h. ein Aggregat von vielen Staatsorganisationen. Die hauptsächlichsten seiner Länder sind nicht germanischer Natur und unberührt von den Ideen geblieben. Weder durch Bildung noch durch Religion gehoben, sind teils die Untertanen in der Leibeigenschaft und die Großen deprimiert geblieben, wie in Böhmen, teils hat sich, bei demselben Zustand der Untertanen, die Freiheit der Barone für ihre Gewaltherrschaft behauptet, wie in Ungarn. Österreich hat die engere Verbindung mit Deutschland durch die kaiserliche Würde aufgegeben und sich der vielen Besitzungen und Rechte in Deutschland und in den Niederlanden entschlagen. Es ist nun in Europa als eine politische Macht für sich.

England hat sich ebenso mit großen Anstrengungen auf seinen alten Grundlagen erhalten; die englische *Verfassung* hat sich bei der allgemeinen Erschütterung behauptet, obwohl diese ihr um so näher lag, als in ihr selbst schon, durch das öffentliche Parlament, durch die Gewohnheit öffentlicher Versammlungen von allen Ständen, durch die freie Presse die Möglichkeit leicht war, den französischen Grundsätzen der Freiheit und Gleichheit bei allen Klassen des

385 Volkes Eingang zu verschaffen. Ist die englische Nation in ihrer Bildung zu stumpf gewesen, um diese allgemeinen Grundsätze zu fassen? Aber in keinem Lande hat mehr Reflexion und öffentliches Besprechen über Freiheit stattgefunden. Oder ist die englische Verfassung so ganz eine Verfassung der Freiheit schon gewesen, waren jene Grundsätze in ihr schon realisiert, daß sie keinen Widerstand, ja selbst kein Interesse mehr erregen konnten? Die englische
390 Nation hat der Befreiung Frankreichs wohl Beifall gegeben, war aber ihrer eignen Verfassung und ihrer Freiheit mit Stolz gewiß, und statt das Fremde nachzuahmen, hat sie die eingewohnte feindselige Haltung dagegen behauptet und ist bald in einen populären Krieg mit Frankreich verwickelt worden.

Englands Verfassung ist aus lauter *partikularen Rechten* und besondern Privilegien zusammengesetzt: die Regierung ist wesentlich verwaltend, das ist, das Interesse aller besonderen Stände und Klassen wahrnehmend, und diese besondere Kirche, Gemeinden, Grafschaften, Gesellschaften sorgen für sich selbst, so daß die Regierung eigentlich nirgend weniger zu tun hat als in England. Dies ist hauptsächlich das, was die Engländer ihre Freiheit nennen, und das Gegenteil der Zentralisation der Verwaltung, wie sie in Frankreich ist, wo bis auf das
400 kleinste Dorf herunter der Maire vom Ministerium oder dessen Unterbeamten ernannt wird. Nirgend weniger als in Frankreich kann man es ertragen, andre etwas tun zu lassen: das Ministerium vereinigt dort alle Verwaltungsgewalt in sich, welche wieder die Deputiertenkammer in Anspruch nimmt. In England dagegen hat jede Gemeinde, jeder untergeordnete Kreis und Assoziation das Ihrige zu tun. Das allgemeine Interesse ist auf diese Weise konkret, und
405 das partikulare wird darin gewußt und gewollt. Diese Einrichtungen des partikularen Interesses lassen durchaus kein allgemeines System zu. Daher auch abstrakte und allgemeine Prinzipien den Engländern nichts sagen und ihnen leer in den Ohren liegen. – Diese partikularen Interessen haben ihre positiven Rechte, welche aus den alten Zeiten des Feudalrechts herkommen und sich in England mehr als in irgendeinem Lande erhalten haben. Sie sind, mit der höchsten Inkonsequenz, zugleich das höchste Unrecht, und von Institutionen der reellen Freiheit ist nirgends weniger als gerade in England. Im Privatrecht, in Freiheit des Eigentums sind sie auf unglaubliche Weise zurück; man denke nur an die Majorate, wobei den jüngern Söhnen Offiziers- oder geistliche Stellen gekauft und verschafft werden.

Das *Parlament regiert*, wenn es auch die Engländer nicht dafür ansehen wollen. Nun ist zu
415 bemerken, daß, was man zu allen Zeiten für die Periode der Verdorbenheit eines republikanischen Volks gehalten hat, hier der Fall ist, nämlich, daß die Wahlen ins Parlament durch Bestechung erlangt werden. Aber auch dies heißt Freiheit bei ihnen, daß man seine Stimme verkaufen, und daß man einen Sitz im Parlament sich kaufen könne. – Aber dieser ganz vollkommen inkonsequente und verdorbene Zustand hat doch den Vorteil, daß er die Möglichkeit einer Regierung begründet, d. i. eine Majorität von Männern im Parlament, die Staatsmänner
420 sind, die von Jugend auf sich den Staatsgeschäften gewidmet und in ihnen gearbeitet und gelebt haben. Und die Nation hat den richtigen Sinn und Verstand, zu erkennen, daß eine Regierung sein müsse, und deshalb einem Verein von Männern ihr Zutrauen zu geben, die im Regieren erfahren sind; denn der Sinn der Partikularität erkennt auch die allgemeine Partikularität der Kenntnis, der Erfahrung, der Geübtheit an, welche die Aristokratie, die sich ausschließlich solchem Interesse widmet, besitzt. Dies ist dem Sinne der Prinzipien und der Abstraktion ganz entgegengesetzt, welche jeder sogleich in Besitz nehmen kann, und die ohnehin in allen Konstitutionen und Charten stehen. – Es ist die Frage, inwiefern die jetzt vorgeschlagene Reform, konsequent durchgeführt, die Möglichkeit einer Regierung noch zuläßt. –

430 Englands materielle Existenz ist auf den Handel und die Industrie begründet, und die Engländer haben die große Bestimmung übernommen, die Missionarien der *Zivilisation* in der ganzen Welt zu sein; denn ihr Handelsgeist treibt sie, alle Meere und alle Länder zu durchsuchen,

Verbindungen mit den barbarischen Völkern anzuknüpfen, in ihnen Bedürfnisse und Industrie zu erwecken und vor allem die Bedingungen des Verkehrs bei ihnen herzustellen, nämlich das
 435 Aufgeben von Gewalttätigkeiten, den Respekt vor dem Eigentum und die Gastfreundschaft. –

Deutschland wurde von den siegreichen französischen Heeren durchzogen, aber die deutsche Nationalität schüttelte diesen Druck ab. Ein Hauptmoment in Deutschland sind die Gesetze des Rechts, welche allerdings durch die französische Unterdrückung veranlaßt wurden, indem die Mängel früherer Einrichtungen dadurch besonders ans Licht kamen. Die Lüge eines
 440 Reichs ist vollends verschwunden. Es ist in souveräne Staaten auseinandergefallen. Die Lehnverbindlichkeiten sind aufgehoben, die Prinzipien der Freiheit des Eigentums und der Person sind zu Grundprinzipien gemacht worden. Jeder Bürger hat Zutritt zu Staatsämtern, doch ist Geschicklichkeit und Brauchbarkeit notwendige Bedingung. Die Regierung ruht in der Beamtenwelt, und die persönliche Entscheidung des Monarchen steht an der Spitze, denn
 445 eine letzte Entscheidung ist, wie früher bemerkt worden, schlechthin notwendig. Doch bei feststehenden Gesetzen und bestimmter Organisation des Staates ist das, was der alleinigen Entscheidung des Monarchen anheimgestellt worden, in Ansehung des Substantiellen für wenig zu achten. Allerdings ist es für ein großes Glück zu halten, wenn einem Volk ein edler Monarch zugeteilt ist, doch auch das hat in einem großen Staat weniger auf sich, denn dieser
 450 hat die Stärke in seiner Vernunft. Kleine Staaten sind in ihrer Existenz und Ruhe mehr oder weniger durch die andern garantiert; sie sind deshalb keine wahrhaft selbständigen Staaten und haben nicht die Feuerprobe des Krieges zu bestehen. – Teilhaben an der Regierung kann, wie gesagt, jeder, der die Kenntnis, Geübtheit und den moralischen Willen dazu hat. Es sollen die Wissenden regieren, *οἱ ἄριστοι*, nicht die Ignoranz und die Eitelkeit des Besserwissens. –
 455 Was endlich die Gesinnung betrifft, so ist schon gesagt worden, daß durch die protestantische Kirche die Versöhnung der Religion mit dem Rechte zustande gekommen ist. Es gibt kein heiliges, kein religiöses Gewissen, das vom weltlichen Rechte getrennt oder ihm gar entgegengesetzt wäre.

Bis hierher ist das Bewußtsein gekommen, und dies sind die Hauptmomente der Form, in
 460 welcher das Prinzip der Freiheit sich verwirklicht hat, denn die Weltgeschichte ist nichts als die Entwicklung des Begriffes der Freiheit. Die objektive Freiheit aber, die Gesetze der realen Freiheit fordern die Unterwerfung des zufälligen Willens, denn dieser ist überhaupt formell. Wenn das Objektive an sich vernünftig ist, so muß die Einsicht dieser Vernunft entsprechend sein, und dann ist auch das wesentliche Moment der subjektiven Freiheit vorhanden.
 465 Wir haben diesen Fortgang des Begriffs allein betrachtet und haben dem Reize entsagen müssen, das Glück, die Perioden der Blüte der Völker, die Schönheit und Größe der Individuen, das Interesse ihres Schicksals in Leid und Freud näher zu schildern. Die Philosophie hat es nur mit dem Glanze der Idee zu tun, die sich in der Weltgeschichte spiegelt. Aus dem Überdruß an den Bewegungen der unmittelbaren Leidenschaften in der Wirklichkeit macht sich die
 470 Philosophie zur Betrachtung heraus; ihr Interesse ist, den Entwicklungsgang der sich verwirklichenden Idee zu erkennen, und zwar der Idee der Freiheit, welche nur ist als Bewußtsein der Freiheit. – Daß die Weltgeschichte dieser Entwicklungsgang und das wirkliche Werden des Geistes ist, unter dem wechselnden Schauspiele ihrer Geschichten, – dies ist die wahrhafte *Theodicee*, die Rechtfertigung Gottes in der Geschichte. Nur die Einsicht kann den Geist mit
 475 der Weltgeschichte und der Wirklichkeit versöhnen, daß das, was geschehen ist und alle Tage geschieht, nicht nur nicht ohne Gott, sondern wesentlich das Werk seiner selbst ist.

K. Marx, Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung. In: MEW, Band 1, S. 378 - 391, geschrieben Ende 1843 – Januar 1844, Deutsch-Französische Jahrbücher, Paris 1844

5

[S. 378] Für Deutschland ist die Kritik der Religion im wesentlichen beendet, und die Kritik der Religion ist die Voraussetzung aller Kritik.

Die profane Existenz des Irrtums ist kompromittiert, nachdem seine himmlische oratio pro aris et focis (Gebet für Altar und Haushalt) widerlegt ist. Der Mensch, der in der phantastischen Wirklichkeit des Himmels, wo er einen Übermenschen suchte, nur den Widerschein seiner selbst gefunden hat, wird nicht mehr geneigt sein, nur den Schein seiner selbst, nur den Unmenschen zu finden, wo er seine Wirklichkeit sucht und suchen muß.

Das Fundament der irreligiösen Kritik ist: Der Mensch macht die Religion, die Religion macht nicht den Menschen. Und zwar ist die Religion das Selbstbewußtsein und das Selbstgefühl des Menschen, der sich selbst entweder noch nicht erworben oder schon wieder verloren hat. Aber der Mensch, das ist kein abstraktes, außer der Welt hockendes Wesen. Der Mensch, das ist die Welt des Menschen, Staat, Sozietät. Dieser Staat, diese Sozietät produzieren die Religion, ein verkehrtes Weltbewußtsein, weil sie eine verkehrte Welt sind. Die Religion ist die allgemeine Theorie dieser Welt, ihr enzyklopädisches Kompendium, ihre Logik in populärer Form, ihr spiritualistischer Point-d'honneur (Ehrenpunkt), ihr Enthusiasmus, ihre moralische Sanktion, ihre feierliche Ergänzung, ihr allgemeiner Trost- und Rechtfertigungsgrund. Sie ist die phantastische Verwirklichung des menschlichen Wesens, weil das menschliche Wesen keine wahre Wirklichkeit besitzt. Der Kampf gegen die Religion ist also mittelbar der Kampf gegen jene Welt, deren geistiges Aroma die Religion ist.

Das religiöse Elend ist in einem der Ausdruck des wirklichen Elendes und in einem die Protestation gegen das wirkliche Elend. Die Religion ist der Seufzer der bedrängten Kreatur, das Gemüt einer herzlosen Welt, wie sie der Geist geistloser Zustände ist. Sie ist das Opium des Volkes.

[379] Die Aufhebung der Religion als des illusorischen Glücks des Volkes ist die Forderung seines wirklichen Glücks. Die Forderung, die Illusionen über seinen Zustand aufzugeben, ist die Forderung, einen Zustand aufzugeben, der der Illusionen bedarf. Die Kritik der Religion ist also im Keim die Kritik des Jammertales, dessen Heiligenschein die Religion ist.

Die Kritik hat die imaginären Blumen an der Kette zerpfückt, nicht damit der Mensch die phantasielose, trostlose Kette trage, sondern damit er die Kette abwerfe und die lebendige Blume breche. Die Kritik der Religion enttäuscht den Menschen, damit er denke, handle, seine Wirklichkeit gestalte wie ein enttäuschter, zu Verstand gekommener Mensch, damit er sich um sich selbst und damit um seine wirkliche Sonne bewege. Die Religion ist nur die illusorische Sonne, die sich um den Menschen bewegt, solange er sich nicht um sich selbst bewegt.

Es ist also die Aufgabe der Geschichte, nachdem das Jenseits der Wahrheit verschwunden ist, die Wahrheit des Diesseits zu etablieren. Es ist zunächst die Aufgabe der Philosophie, die im Dienste der Geschichte steht, nachdem die Heiligengestalt der menschlichen Selbstentfremdung entlarvt ist, die Selbstentfremdung in ihren unheiligen Gestalten zu entlarven. Die Kritik des Himmels verwandelt sich damit in die Kritik der Erde, die Kritik der Religion in die Kritik des Rechts, die Kritik der Theologie in die Kritik der Politik.

Die nachfolgende Ausführung - ein Beitrag zu dieser Arbeit - schließt sich zunächst nicht an das Original, sondern an eine Kopie, an die deutsche Staats- und Rechts-Philosophie an, aus keinem andern Grund, als weil sie sich an Deutschland anschließt.

50

Wollte man an den deutschen status quo selbst anknüpfen, wenn auch in einzig angemessener Weise, d.h. negativ, immer bliebe das Resultat ein Anachronismus. Selbst die Verneinung unserer politischen Gegenwart findet sich schon als bestaubte Tatsache in der historischen Rumpelkammer der modernen Völker. Wenn ich die gepuderten Zöpfe verneine, habe ich immer noch die ungepuderten Zöpfe. Wenn ich die deutschen Zustände von 1843 verneine, stehe ich, nach französischer Zeitrechnung, kaum im Jahre 1789, noch weniger im Brennpunkt der Gegenwart.

Ja, die deutsche Geschichte schmeichelt sich einer Bewegung, welche ihr kein Volk am historischen Himmel weder vorgemacht hat noch nachmachen wird. Wir haben nämlich die Restaurationen der modernen Völker geteilt, ohne ihre Revolutionen zu teilen. Wir wurden restauriert, erstens, weil andere Völker eine Revolution wagten, und zweitens, weil andere Völker eine Konterrevolution litten, das eine Mal, weil unsere Herren Furcht hatten, und das andere Mal, weil unsere Herren keine Furcht hatten. Wir, unsere Hirten [380] an der Spitze, befanden uns immer nur einmal in der Gesellschaft der Freiheit, am Tag ihrer Beerdigung.

Eine Schule, welche die Niederträchtigkeit von heute durch die Niederträchtigkeit von gestern legitimiert, eine Schule, die jeden Schrei des Leibeigenen gegen die Knute für rebellisch erklärt, sobald die Knute eine bejahrte, eine angestammte, eine historische Knute ist, eine Schule, der die Geschichte, wie der Gott Israels seinem Diener Moses nur ihr a posteriori [Hinterteil] zeigt, die historische Rechtsschule, sie hätte daher die deutsche Geschichte erfunden, wäre sie nicht eine Erfindung der deutschen Geschichte. Shylock, aber Shylock der Bediente, schwört sie jedes Pfund Fleisch, welches aus dem Volksherzen geschnitten wird, auf ihren Schein, auf ihren historischen Schein, auf ihren christlich-germanischen Schein.

Gutmütige Enthusiasten dagegen, Deutschtümler von Blut und Freisinnige von Reflexion, suchen unsere Geschichte der Freiheit jenseits unserer Geschichte in den teutonischen Urwäldern. Wodurch unterscheidet sich aber unsere Freiheitsgeschichte von der Freiheitsgeschichte des Ebers, wenn sie nur in den Wäldern zu finden ist? Zudem ist bekannt: Wie man hineinschreit in den Wald, schallt es heraus aus dem Wald. Also Friede den teutonischen Urwäldern!

Krieg den deutschen Zuständen! Allerdings! Sie stehn unter dem Niveau der Geschichte, sie sind unter aller Kritik, aber sie bleiben ein Gegenstand der Kritik, wie der Verbrecher, der unter dem Niveau der Humanität steht, ein Gegenstand des Scharfrichters bleibt. Mit ihnen im Kampf ist die Kritik keine Leidenschaft des Kopfs, sie ist der Kopf der Leidenschaft. Sie ist kein anatomisches Messer, sie ist eine Waffe. Ihr Gegenstand ist ihr Feind, den sie nicht widerlegen, sondern vernichten will. Denn der Geist jener Zustände ist widerlegt. An und für sich sind sie keine denkwürdigen Objekte, sondern ebenso verächtliche, als verachtete Existenzen. Die Kritik für sich bedarf nicht der Selbstverständigung mit diesem Gegenstand, denn sie ist mit ihm im reinen. Sie gibt sich nicht mehr als Selbstzweck, sondern nur noch als Mittel. Ihr wesentliches Pathos ist die Indignation, ihre wesentliche Arbeit die Denunziation.

Es gilt die Schilderung eines wechselseitigen dumpfen Drucks aller sozialen Sphären aufeinander, einer allgemeinen, tatlosen Verstimmung, einer sich ebenso sehr anerkennenden als verkennenden Beschränktheit, eingefaßt in den Rahmen eines Regierungssystems, welches, von der Konservierung aller Erbärmlichkeiten lebend, selbst nichts ist als die Erbärmlichkeit an der Regierung.

[381]Welch ein Schauspiel! Die ins unendliche fortgehende Teilung der Gesellschaft in die mannigfaltigsten Rassen, welche mit kleinen Antipathien, schlechten Gewissen und brutaler Mittelmäßigkeit sich gegenüberstehen, welche eben um ihrer wechselseitigen zweideutigen und argwöhnischen Stellung willen alle ohne Unterschied, wenn auch mit verschiedenen Formalitäten, als konzessionierte Existenzen von ihren Herren behandelt werden.

Und selbst dies, daß sie beherrscht, regiert, besessen sind, müssen sie als eine Konzession des Himmels anerkennen und bekennen! Andererseits jene Herrscher selbst, deren Größe in umgekehrtem Verhältnis zu ihrer Zahl steht!

105 Die Kritik, die sich mit diesem Inhalt befaßt, ist die Kritik im Handgemeine, und im Handgemeine handelt es sich nicht darum, ob der Gegner ein edler, ebenbürtiger, ein interessanter Gegner ist, es handelt sich darum, ihn zu treffen. Es handelt sich darum, den Deutschen keinen Augenblick der Selbsttäuschung und der Resignation zu gönnen. Man muß den wirklichen Druck noch drückender machen, indem man ihm das Bewußtsein des Drucks
110 hinzufügt, die Schmach noch schmachvoller, indem man sie publiziert. Man muß jede Sphäre der deutschen Gesellschaft als die partie honteuse [den Schandfleck] der deutschen Gesellschaft schildern, man muß diese versteinerten Verhältnisse dadurch zum Tanzen zwingen, daß man ihnen ihre eigne Melodie vorsingt! Man muß das Volk vor sich selbst erschrecken lehren, um ihm Courage zu machen. Man erfüllt damit ein unabweisbares Bedürfnis des deutschen Volks, und die Bedürfnisse der Völker sind in eigner Person die letzten Gründe ihrer Befriedigung.

Und selbst für die modernen Völker kann dieser Kampf gegen den bornierten Inhalt des deutschen status quo nicht ohne Interesse sein, denn der deutsche status quo ist die offenerzige Vollendung des ancien régime, und das ancien régime ist der versteckte Mangel
120 des modernen Staates. Der Kampf gegen die deutsche politische Gegenwart ist der Kampf gegen die Vergangenheit der modernen Völker, und von den Reminiszenzen dieser Vergangenheit werden sie noch immer belästigt. Es ist lehrreich für sie, das ancien régime, das bei ihnen seine Tragödie erlebt, als deutschen Revenant eine Komödie spielen zu sehen. Tragisch war seine Geschichte, solange es die präexistierende Gewalt der Welt, die Freiheit dagegen ein persönlicher Einfall war, mit einem Wort, solange es selbst an seine Berechtigung glaubte und glauben mußte. Solange das ancien régime als vorhandene Weltordnung mit einer erst werdenden Welt kämpfte, stand auf seiner Seite ein weltgeschichtlicher Irrtum, aber kein persönlicher. Sein Untergang war daher tragisch.

[382] Das jetzige deutsche Regime dagegen, ein Anachronismus, ein flagranter Widerspruch gegen allgemein anerkannte Axiome, die zur Weltanschauung ausgestellt die Nichtigkeit des ancien régime, bildet sich nur noch ein, an sich selbst zu glauben, und verlangt von der Welt dieselbe Einbildung. Wenn es an sein eignes Wesen glaubt, würde es dasselbe unter dem Schein eines fremden Wesens zu verstecken und seine Rettung in der Heuchelei und dem Sophisma suchen? Das moderne ancien régime ist nur mehr der Komödiant einer
135 Weltordnung, deren wirkliche Helden gestorben sind. Die Geschichte ist gründlich und macht viele Phasen durch, wenn sie eine alte Gestalt zu Grabe trägt. Die letzte Phase einer weltgeschichtlichen Gestalt ist ihre Komödie. Die Götter Griechenlands, die schon einmal tragisch zu Tode verwundet waren im gefesselten Prometheus des Äschylus, mußten noch einmal komisch sterben in den Gesprächen Lucians. Warum dieser Gang der Geschichte? Damit die Menschheit heiter von ihrer Vergangenheit scheide. Diese heitere geschichtliche Bestimmung vindizieren wir den politischen Mächten Deutschlands.

Sobald indes die moderne politisch-soziale Wirklichkeit selbst der Kritik unterworfen wird, sobald also die Kritik zu wahrhaft menschlichen Problemen sich erhebt, befindet sie sich außerhalb des deutschen status quo, oder sie würde ihren Gegenstand unter ihrem Gegenstand greifen. Ein Beispiel! Das Verhältnis der Industrie, überhaupt der Welt des Reichtums, zu der politischen Welt ist ein Hauptproblem der modernen Zeit. Unter welcher Form fängt dieses Problem an, die Deutschen zu beschäftigen? Unter der Form der Schutzzölle, des Prohibitivsystems, der Nationalökonomie. Die Deutschtümelei ist aus dem Menschen in die Materie gefahren, und so sahen sich eines morgens unsere Baumwollritter und
145 Eisenhelden in Patrioten verwandelt. Man beginnt also in Deutschland die Souveränität des Monopols nach innen anzuerkennen, dadurch daß man ihm die Souveränität nach außen verleiht. Man beginnt also jetzt in Deutschland anzufangen, womit man in Frankreich und

England zu enden beginnt. Der alte faule Zustand, gegen den diese Länder theoretisch im Aufruhr sind und den sie nur noch ertragen, wie man die Ketten erträgt, wird in Deutschland als die aufgehende Morgenröte einer schönen Zukunft begrüßt, die kaum noch wagt, aus der listigen Theorie in die schonungslose Praxis überzugehen. Während das Problem in Frankreich und Endland lautet: Politische Ökonomie oder Herrschaft der Sozietät über den Reichtum, lautet es in Deutschland: National-Ökonomie oder Herrschaft des Privateigentums über die Nationalität. Es gilt also in Frankreich [383] und England, das Monopol, das bis zu seinen letzten Konsequenzen fortgegangen ist, aufzuheben; es gilt in Deutschland, bis zu den letzten Konsequenzen des Monopols fortzugehen. Dort handelt es sich um die Lösung, und hier handelt es sich erst um die Kollision. Ein zureichendes Beispiel der deutschen Form der modernen Probleme, ein Beispiel, wie unsere Geschichte, gleich einem ungeschickten Rekruten, bisher nur die Aufgabe hatte, abgedroschene Geschichte nachzuexerzieren.

Ginge also die gesamte deutsche Entwicklung nicht über die politische deutsche Entwicklung hinaus, ein Deutscher könnte sich höchstens an den Problemen der Gegenwart beteiligen, wie sich ein Russe daran beteiligen kann. Allein wenn das einzelne Individuum nicht gebunden ist durch die Schranken der Nation, ist die gesamte Nation noch weniger befreit durch die Befreiung eines Individuums. Die Skythen haben keinen Schritt zur griechischen Kultur vorwärts getan, weil Griechenland einen Skythen unter seine Philosophen zählt. Zum Glück sind wir Deutsche keine Skythen.

Wie die alten Völker ihre Vorgeschichte in der Imagination erlebten, in der Mythologie, so haben wir Deutsche unsere Nachgeschichte im Gedanken erlebt, in der Philosophie. Wir sind philosophische Zeitgenossen der Gegenwart, ohne ihre historischen Zeitgenossen zu sein. Die deutsche Philosophie ist die ideale Verlängerung der deutschen Geschichte. Wenn wir also statt die oeuvres incomplètes [unvollendeten Werke] unserer reellen Geschichte die oeuvres posthumes [nachgelassenen Werke] unserer ideellen Geschichte, die Philosophie, kritisieren, so steht unsere Kritik mitten unter den Fragen, von denen die Gegenwart sagt: That is the question. Was bei den fortgeschrittenen Völkern praktischer Zerfall mit den modernen Staatszuständen ist, das ist in Deutschland, wo diese Zustände selbst noch nicht existieren, zunächst kritischer Zerfall mit der philosophischen Spiegelung dieser Zustände.

Die deutsche Rechts- und Staatsphilosophie ist die einzige mit der offiziellen modernen Gegenwart al pari stehende deutsche Geschichte. Das deutsche Volk muß daher diese seine Traumgeschichte mit zu seinen bestehenden Zuständen schlagen und nicht nur diese bestehenden Zustände, sondern zugleich ihre abstrakte Fortsetzung der Kritik unterwerfen. Seine Zukunft kann sich weder auf die unmittelbare Verneinung seiner reellen noch auf die unmittelbare Vollziehung seiner ideellen Staats- und Rechtszustände beschränken, denn die unmittelbare Verneinung seiner reellen Zustände besitzt es in seinen ideellen Zuständen, und die unmittelbare Vollziehung [384] seiner ideellen Zustände hat es in der Anschauung der Nachbarvölker beinahe schon wieder überlebt. Mit Recht fordert daher die praktische politische Partei in Deutschland die Negation der Philosophie. Ihr Unrecht besteht nicht in der Forderung, sondern in dem Stehbleiben bei der Forderung, die sie ernstlich weder vollzieht noch vollziehen kann. Sie glaubt, jene Negation dadurch zu vollbringen, daß sie der Philosophie den Rücken kehrt und abgewandten Hauptes - einige ärgerliche und banale Phrasen über sie her murmelt. Die Beschränktheit ihres Gesichtskreises zählt die Philosophie nicht ebenfalls in den Bering der deutschen Wirklichkeit oder wähnt sie gar unter der deutschen Praxis und den ihr dienenden Theorien. Ihr verlangt, daß man an wirkliche Lebenskeime anknüpfen soll, aber ihr vergeßt, daß der wirkliche Lebenskeim des deutschen Volkes bisher nur in seinem Hirnschädel gewuchert hat. Mit einem Worte: Ihr könnt die Philosophie nicht aufheben, ohne sie zu verwirklichen.

Dasselbe Unrecht, nur mit umgekehrten Faktoren, beging die theoretische, von der Philosophie her datierende politische Partei.

205 Sie erblickte in dem jetzigen Kampf nur den kritischen Kampf der Philosophie mit der deutschen Welt, sie bedachte nicht, daß die seitherige Philosophie selbst zu dieser Welt gehört und ihre, wenn auch ideelle, Ergänzung ist. Kritisch gegen ihren Widerpart, verhielt sie sich unkritisch zu sich selbst, indem sie von den Voraussetzungen der Philosophie ausging und bei ihren gegebenen Resultaten entweder stehenblieb oder anderweitig hergeholte
210 Forderungen und Resultate für unmittelbare Forderungen und Resultate der Philosophie ausgab, obgleich dieselben - ihre Berechtigung vorausgesetzt - im Gegenteil nur durch die Negation der seitherigen Philosophie, der Philosophie als Philosophie, zu erhalten sind. Eine näher eingehende Schilderung dieser Partei behalten wir uns vor. Ihr Grundmangel läßt sich dahin reduzieren: Sie glaubte, die Philosophie verwirklichen zu können, ohne sie
215 aufzuheben.

Die Kritik der deutschen Staats- und Rechtsphilosophie, welche durch Hegel ihre konsequenteste, reichste, letzte Fassung erhalten hat, ist beides, sowohl die kritische Analyse des modernen Staats und der mit ihm zusammenhängenden Wirklichkeit als auch die entschiedene Verneinung der ganzen bisherigen Weise des deutschen politischen und rechtlichen
220 Bewußtseins, dessen vornehmster, universellster, zur Wissenschaft erhobener Ausdruck eben die spekulative Rechtsphilosophie selbst ist. War nur in Deutschland die spekulative Rechtsphilosophie möglich, dies abstrakte überschwengliche Denken des modernen Staats, dessen Wirklichkeit ein Jenseits bleibt, mag dieses Jenseits auch nur jenseits des Rheins liegen: so war ebensosehr umgekehrt das deutsche, vom wirklichen Menschen abstrahierte
225 Gedankenbild des modernen [385] * Staats nur möglich, weil und insofern der moderne Staat selbst vom wirklichen Menschen abstrahiert oder den ganzen Menschen auf eine nur imaginäre Weise befriedigt. Die Deutschen haben in der Politik gedacht, was die anderen Völker getan haben. Deutschland war ihr theoretisches Gewissen. Die Abstraktion und Überhebung seines Denkens hielt immer gleichen Schritt mit der Einseitigkeit und Unter-
230 setztheit ihrer Wirklichkeit. Wenn also der status quo des deutschen Staatswesens die Vollendung des ancien régime ausdrückt, die Vollendung des Pfahls im Fleische des modernen Staats, so drückt der status quo des deutschen Staatswissens die Unvollendung des modernen Staats aus, die Schadhaftigkeit seines Fleisches selbst.

Schon als entschiedener Widerpart der bisherigen Weise des deutschen politischen Bewußtseins verläuft sich die Kritik der spekulativen Rechtsphilosophie nicht in sich selbst, sondern in Aufgaben, für deren Lösung es nur ein Mittel gibt: die Praxis.

Es fragt sich: Kann Deutschland zu einer Praxis à la hauteur des principes (die sich auf die Höhe der Prinzipien erhebt) gelangen, d.h. zu einer Revolution, die es nicht nur auf das offizielle Niveau der modernen Völker erhebt, sondern auf die menschliche Höhe, welche
240 die nähere Zukunft dieser Völker sein wird?

Die Waffe der Kritik kann allerdings die Kritik der Waffen nicht ersetzen, die materielle Gewalt muß gestürzt werden durch materielle Gewalt, allein auch die Theorie wird zur materiellen Gewalt, sobald sie die Massen ergreift. Die Theorie ist fähig, die Massen zu ergreifen, sobald sie ad hominem (am Menschen) demonstriert, und sie demonstriert ad
245 hominem, sobald sie radikal wird. Radikal sein ist die Sache an der Wurzel fassen. Die Wurzel für den Menschen ist aber der Mensch selbst. Der evidente Beweis für den Radikalismus der deutschen Theorie, also für ihre praktische Energie, ist ihr Ausgang von der entschiedenen positiven Aufhebung der Religion. Die Kritik der Religion endet mit der Lehre, daß der Mensch das höchste Wesen für den Menschen sei, also mit dem kategorischen Imperativ, alle Verhältnisse umzuwerfen, in denen der Mensch ein erniedrigtes, ein
250 geknechtetes, ein verlassenes, ein verächtliches Wesen ist. Verhältnisse, die man nicht besser schildern kann als durch den Ausruf eines Franzosen bei einer projektierten Hundesteuer: Arme Hunde! Man will euch wie Menschen behandeln!

255 Selbst historisch hat die theoretische Emanzipation eine spezifisch praktische Bedeutung für Deutschland. Deutschlands revolutionäre Vergangenheit ist nämlich theoretisch, es ist die Reformation. Wie damals der Mönch, so ist es jetzt der Philosoph, in dessen Hirn die Revolution beginnt.

[386] Luther hat allerdings die Knechtschaft aus Devotion besiegt, weil er die Knechtschaft aus Überzeugung an ihre Stelle gesetzt hat. Er hat den Glauben an die Autorität gebrochen, weil er die Autorität des Glaubens restauriert hat. Er hat die Pfaffen in Laien verwandelt, weil er die Laien in Pfaffen verwandelt hat. Er hat den Menschen von der äußeren Religiosität befreit, weil er die Religiosität zum inneren Menschen gemacht hat. Er hat den Leib von der Kette emanzipiert, weil er das Herz an die Kette gelegt.

260 Aber, wenn der Protestantismus nicht die wahre Lösung, so war er die wahre Stellung der Aufgabe. Es galt nun nicht mehr den Kampf des Laien mit dem Pfaffen außer ihm, es galt den Kampf mit seinen eigenen innern Pfaffen, seiner pfäffischen Natur. Und wenn die protestantische Verwandlung der deutschen Laien in Pfaffen die Laienpäpste, die Fürsten samt ihrer Klerisei, den Privilegierten und den Philistern, emanzipiert, so wird die philosophische Verwandlung der pfäffischen Deutschen in Menschen das Volk emanzipieren. Sowe-
270 nig aber die Emanzipation bei den Fürsten, sowenig wird aber die Säkularisation der Güter bei dem Kirchenraub stehenbleiben, den vor allem das heuchlerische Preußen ins Werk setzte. Damals scheiterte der Bauernkrieg, die radikalste Tatsache der deutschen Geschichte, an der Theologie. Heute, wo die Theologie selbst gescheitert ist, wird die unfreieste Tatsache der deutschen Geschichte, unser status quo, an der Philosophie zerschellen. Den
275 Tag vor der Reformation war das offizielle Deutschland der unbedingteste Knecht von Rom. Den Tag vor seiner Revolution ist es der unbedingte Knecht von weniger als Rom, von Preußen und Österreich, von Krautjunkern und Philistern.

Einer radikalen deutschen Revolution scheint indessen eine Hauptschwierigkeit entgegenzustehen.

280 Die Revolutionen bedürfen nämlich eines passiven Elementes, einer materiellen Grundlage. Die Theorie wird in einem Volke immer nur so weit verwirklicht, als sie die Verwirklichung seiner Bedürfnisse ist. Wird nun dem ungeheuren Zwiespalt zwischen den Forderungen des deutschen Gedankens und den Antworten der deutschen Wirklichkeit derselbe Zwiespalt der bürgerlichen Gesellschaft mit dem Staat und mit sich selbst entsprechen?
285 Werden die theoretischen Bedürfnisse unmittelbar praktische Bedürfnisse sein? Es genügt nicht, daß der Gedanke zur Verwirklichung drängt, die Wirklichkeit muß sich selbst zum Gedanken drängen.

Aber Deutschland hat die Mittelstufen der politischen Emanzipation nicht gleichzeitig mit den modernen Völkern erklettert. Selbst die Stufen, die es theoretisch überwunden, hat es praktisch noch nicht erreicht. Wie sollte es mit einem salto mortale nicht nur über seine eigenen Schranken hinwegsetzen, [387] * sondern zugleich über die Schranken der modernen Völker, über Schranken, die es in der Wirklichkeit als Befreiung von seinen wirklichen Schranken empfinden und erstreben muß? Eine radikale Revolution kann nur die Revolution radikaler Bedürfnisse sein, deren Voraussetzungen und Geburtsstätten eben fehlen.

295 Allein wenn Deutschland nur mit der abstrakten Tätigkeit des Denkens die Entwicklung der modernen Völker begleitet hat, ohne werktätige Partei an den wirklichen Kämpfen dieser Entwicklung zu ergreifen, so hat es andererseits die Leiden dieser Entwicklung geteilt, ohne ihre Genüsse, ohne ihre partielle Befriedigung zu teilen. Der abstrakten Tätigkeit einerseits entspricht das abstrakte Leiden andererseits. Deutschland wird sich daher
300 eines Morgens auf dem Niveau des europäischen Verfalls befinden, bevor es jemals auf dem Niveau der europäischen Emanzipation gestanden hat. Man wird es einem Fetischdiener vergleichen können, der an den Krankheiten des Christentums siecht.

Betrachtet man zunächst die deutschen Regierungen, und man findet sie durch die Zeitverhältnisse, durch die Lage Deutschlands, durch den Standpunkt der deutschen Bildung, end-

305 lich durch den eignen glücklichen Instinkt getrieben, die zivilisierten Mängel der modernen
 Staatswelt, deren Vorteile wir nicht besitzen, zu kombinieren mit den barbarischen Män-
 geln des ancien régime, dessen wir uns in vollem Maße erfreuen, so daß Deutschland,
 wenn nicht am Verstand, wenigstens am Unverstand auch der über seinen status quo hin-
 310 ausliegenden Staatsbildungen immer mehr partizipieren muß. Gibt es z.B. ein Land in der
 Welt, welches so naiv alle Institutionen des konstitutionellen Staatswesens teilt, ohne seine
 Realitäten zu teilen, als das sogenannte konstitutionelle Deutschland? Oder war es nicht
 notwendig ein deutscher Regierungseinfall, die Qualen der Zensur mit den Qualen der
 französischen Septembargesetze, welche die Preßfreiheit voraussetzen, zu verbinden! Wie
 315 man im römischen Pantheon die Götter aller Nationen fand, so wird man im heiligen römi-
 schen deutschen Reich die Sünden aller Staatsformen finden. Daß dieser Eklektizismus
 eine bisher nicht geahnte Höhe erreichen wird, dafür bürgt namentlich die politisch-
 ästhetische Gourmanderie eines deutschen Königs, der alle Rollen des Königtums, des
 feudalen wie des bürokratischen, des absoluten wie des konstitutionellen, des autokrati-
 schen wie des demokratischen, wenn nicht durch die Person des Volkes, so doch in eigener
 320 Person, wenn nicht für das Volk so doch für sich selbst zu spielen gedenkt. Deutschland als
 der zu einer eigenen Welt konstituierte [388] Mangel der politischen Gegenwart wird die
 spezifisch deutschen Schranken nicht niederwerfen können, ohne die allgemeine Schranke
 der politischen Gegenwart niederzuwerfen.

Nicht die radikale Revolution ist utopischer Traum für Deutschland, nicht die allgemein
 325 menschliche Emanzipation, sondern vielmehr die teilweise, die nur politische Revolution,
 die Revolution, welche die Pfeiler des Hauses stehenläßt. Worauf beruht eine teilweise,
 eine nur politische Revolution? Darauf, daß ein Teil der bürgerlichen Gesellschaft sich
 emanzipiert und zur allgemeinen Herrschaft gelangt, darauf, daß eine bestimmte Klasse
 von ihrer besonderen Situation aus die allgemeine Emanzipation der Gesellschaft unter-
 330 nimmt. Diese Klasse befreit die ganze Gesellschaft, aber nur unter der Voraussetzung, daß
 die ganze Gesellschaft sich in der Situation dieser Klasse befindet, also z.B. Geld und Bil-
 dung besitzt oder beliebig erwerben kann.

Keine Klasse der bürgerlichen Gesellschaft kann diese Rolle spielen, ohne ein Moment des
 Enthusiasmus in sich und in der Masse hervorzurufen, ein Moment, worin sie mit der Ge-
 335 sellschaft im allgemeinen fraternisiert und zusammenfließt, mit ihr verwechselt und als
 deren allgemeiner Repräsentant empfunden und anerkannt wird, ein Moment, worin ihre
 Ansprüche und Rechte in Wahrheit die Rechte und Ansprüche der Gesellschaft selbst sind,
 worin sie wirklich der soziale Kopf und das soziale Herz ist. Nur im Namen der allgemei-
 nen Rechte der Gesellschaft kann eine besondere Klasse sich die allgemeine Herrschaft
 340 vindizieren. Zur Erstürmung dieser emanzipatorischen Stellung und damit zur politischen
 Ausbeutung aller Sphären der Gesellschaft im Interesse der eigenen Sphäre reichen revolu-
 tionäre Energie und geistiges Selbstgefühl allein nicht aus. Damit die Revolution eines
 Volkes und die Emanzipation einer besonderen Klasse der bürgerlichen Gesellschaft zu-
 sammenfallen, damit ein Stand für den Stand der ganzen Gesellschaft gelte, dazu müssen
 345 umgekehrt alle Mängel der Gesellschaft in einer anderen Klasse konzentriert, dazu muß ein
 bestimmter Stand der Stand des allgemeinen Anstoßes, die Inkorporation der allgemeinen
 Schranke sein, dazu muß eine besondere soziale Sphäre für das notorische Verbrechen der
 ganzen Sozietät gelten, so daß die Befreiung von dieser Sphäre als die allgemeine Selbst-
 befreiung erscheint. Damit ein Stand par excellence der Stand der Befreiung, dazu muß
 350 umgekehrt ein anderer Stand der offenbare Stand der Unterjochung sein. Die negativ-
 allgemeine Bedeutung des französischen Adels und der französischen Klerisei bedingte die
 positiv-allgemeine Bedeutung der zunächst angrenzenden und entgegenstehenden Klasse
 der Bourgeoisie.

[389] Es fehlt aber jeder besondern Klasse in Deutschland nicht nur die Konsequenz, die
 355 Schärfe, der Mut, die Rücksichtslosigkeit, die sie zum negativen Repräsentanten der Ge-

sellschaft stempeln könnte. Es fehlt ebenso sehr jedem Stande jene Breite der Seele, die sich mit der Volksseele, wenn auch nur momentan, identifiziert, jene Genialität, welche die materielle Macht zur politischen Gewalt begeistert, jene revolutionäre Kühnheit, welche dem Gegner die trotzigste Parole zuschleudert: Ich bin nichts, und ich müßte alles sein. Den Hauptstock der deutschen Moral und Ehrlichkeit, nicht nur der Individuen, sondern auch der Klassen, bildet vielmehr jener bescheidene Egoismus, welcher seine Beschränktheit geltend macht und gegen sich geltend machen läßt. Das Verhältnis der verschiedenen Sphären der deutschen Gesellschaft ist daher nicht dramatisch, sondern episch. Jede derselben beginnt sich zu empfinden und neben die andern mit ihren besondern Ansprüchen sich hinzulagern, nicht sobald sie gedrückt wird, sondern sobald ohne ihr Zutun die Zeitverhältnisse eine gesellige Unterlage schaffen, auf die sie ihrerseits Druck ausüben kann. Sogar das moralische Selbstgefühl der deutschen Mittelklasse beruht nur auf dem Bewußtsein, die allgemeine Repräsentantin von der philisterhaften Mittelmäßigkeit aller übrigen Klassen zu sein. Es sind daher nicht nur die deutschen Könige, die mal-à-propos |zur Unzeit| auf den Thron gelangen, es ist jede Sphäre der bürgerlichen Gesellschaft, die ihre Niederlage erlebt, bevor sie ihren Sieg gefeiert, ihre eigene Schranke entwickelt, bevor sie die ihr gegenüberstehende Schranke überwunden, ihr engherziges Wesen geltend macht, bevor sie ihr großmütiges Wesen geltend machen konnte, so daß selbst die Gelegenheit einer großen Rolle immer vorüber ist, bevor sie vorhanden war, so daß jede Klasse, sobald sie den Kampf mit der über ihr stehenden Klasse beginnt, in den Kampf mit der unter ihr stehenden verwickelt ist. Daher befindet sich das Fürstentum im Kampf gegen das Königtum, der Bürokrat im Kampf gegen den Adel, der Bourgeois im Kampf gegen sie alle, während der Proletarier schon beginnt, sich im Kampf gegen die Bourgeois zu befinden. Die Mittelklasse wagt kaum von ihrem Standpunkt aus den Gedanken der Emanzipation zu fassen, und schon erklärt die Entwicklung der sozialen Zustände wie der Fortschritt der politischen Theorie diesen Standpunkt selbst für antiquiert oder wenigstens für problematisch.

In Frankreich genügt es, daß einer etwas sei, damit er alles sein wolle. In Deutschland darf einer nichts sein, wenn er nicht auf alles verzichten soll. In Frankreich ist die partielle Emanzipation der Grund der universellen. In [390] Deutschland ist die universelle Emanzipation *conditio sine qua non* jeder partiellen. In Frankreich muß die Wirklichkeit, in Deutschland muß die Unmöglichkeit der stufenweisen Befreiung die ganze Freiheit gebären. In Frankreich ist jede Volksklasse politischer Idealist und empfindet sich zunächst nicht als besondere Klasse, sondern als Repräsentant der sozialen Bedürfnisse überhaupt. Die Rolle des Emanzipators geht also der Reihe nach in dramatischer Bewegung an die verschiedenen Klassen des französischen Volkes über, bis sie endlich bei der Klasse anlangt, welche die soziale Freiheit nicht mehr unter der Voraussetzung gewisser, außerhalb der Menschen liegender und doch von der menschlichen Gesellschaft geschaffener Bedingungen verwirklicht, sondern vielmehr alle Bedingungen der menschlichen Existenz unter der Voraussetzung der sozialen Freiheit organisiert. In Deutschland dagegen, wo das praktische Leben ebenso geistlos als das geistige Leben unpraktisch ist, hat keine Klasse der bürgerlichen Gesellschaft das Bedürfnis und die Fähigkeit der allgemeinen Emanzipation, bis sie nicht durch ihre unmittelbare Lage, durch die materielle Notwendigkeit, durch ihre Ketten selbst dazu gezwungen wird.

Wo also die positive Möglichkeit der Deutschen Emanzipation?

Antwort: In der Bildung einer Klasse mit radikalen Ketten, einer Klasse der bürgerlichen Gesellschaft, welche keine Klasse der bürgerlichen Gesellschaft ist, eines Standes, welcher die Auflösung aller Stände ist, einer Sphäre, welche einen universellen Charakter durch ihre universellen Leiden besitzt und kein besonderes Recht in Anspruch nimmt, weil kein besonderes Unrecht, sondern das Unrecht schlechthin an ihr verübt wird, welche nicht mehr auf einen historischen, sondern nur noch auf den menschlichen Titel provozieren kann,

welche in keinem einseitigen Gegensatz zu den Konsequenzen, sondern in einem allseitigen Gegensatz zu den Voraussetzungen des deutschen Staatswesens steht, einer Sphäre endlich, welche sich nicht emanzipieren kann, ohne sich von allen übrigen Sphären der Gesellschaft und damit alle übrigen Sphären der Gesellschaft zu emanzipieren, welche mit einem Wort der völlige Verlust des Menschen ist, also nur durch die völlige Wiedergewinnung des Menschen sich selbst gewinnen kann. Diese Auflösung der Gesellschaft als ein besonderer Stand ist das Proletariat.

Das Proletariat beginnt erst durch die hereinbrechende industrielle Bewegung für Deutschland zu werden, den nicht die naturwüchsig entstandne, sondern die künstlich produzierte Armut, nicht die mechanisch durch die Schwere der Gesellschaft niedergedrückte, sondern die aus ihrer akuten [391] Auflösung, vorzugsweise aus der Auflösung des Mittelstandes, hervorgehende Menschenmasse bildet das Proletariat, obgleich allmählich, wie sich von selbst versteht, auch die naturwüchsige Armut und die christlich-germanische Leibeigenschaft in seine Reihen treten.

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. Wenn das Proletariat die Negation des Privateigentums verlangt, so erhebt es nur zum Prinzip der Gesellschaft, was die Gesellschaft zu seinem Prinzip erhoben hat, was in ihm als negatives Resultat der Gesellschaft schon ohne sein Zutun verkörpert ist. Der Proletarier befindet sich dann in bezug auf die werdende Welt in demselben Recht, in welchem der deutsche König in bezug auf die gewordene Welt sich befindet, wenn er das Volk sein Volk wie das Pferd sein Pferd nennt. Der König, indem er das Volk für sein Privateigentum erklärt, spricht es nur aus, das der Privateigentümer König ist.

Wie die Philosophie im Proletariat ihre materiellen, so findet das Proletariat in der Philosophie seine geistigen Waffen, und sobald der Blitz des Gedankens gründlich in diesen naiven Volksboden eingeschlagen ist, wird sich die Emanzipation der Deutschen zu Menschen vollziehn.

Resümieren wir das Resultat:

Die einzig praktisch mögliche Befreiung Deutschlands ist die Befreiung auf dem Standpunkt der Theorie, welche den Menschen für das höchste Wesen des Menschen erklärt. In Deutschland ist die Emanzipation von dem Mittelalter nur möglich als die Emanzipation zugleich von den teilweisen Überwindungen des Mittelalters. In Deutschland kann keine Art der Knechtschaft gebrochen werden, ohne jede Art der Knechtschaft zu brechen. Das gründliche Deutschland kann nicht revolutionieren, ohne von Grund aus zu revolutionieren. Die Emanzipation des Deutschen ist die Emanzipation des Menschen. Der Kopf dieser Emanzipation ist die Philosophie, ihr Herz das Proletariat. Die Philosophie kann sich nicht verwirklichen ohne die Aufhebung des Proletariats, das Proletariat kann sich nicht aufheben ohne die Verwirklichung der Philosophie.

Wenn alle innern Bedingungen erfüllt sind, wird der deutsche Auferstehungstag verkündet werden durch das Schmettern des gallischen Hahns.

F: Mir scheint an Ihren Ausführungen, die Sie in der letzten Stunde zu dem Satz „Die Vernunft hat immer existiert, nur nicht immer in der vernünftigen Form“ etwas falsch zu sein, insofern sie voluntaristische Auslegungen des Marx'schen Denkens enthalten. Das Zitat der betreffenden Textstelle lautet: „Die Vernunft hat immer existiert, nur nicht immer in der vernünftigen Form. Der Kritiker kann also an jede Form des theoretischen und praktischen Bewußtseins anknüpfen und aus den *eigenen* Formen der existierenden Wirklichkeit die wahre Wirklichkeit als ihr Sollen und ihren Endzweck entwickeln. Was nun das wirkliche Leben betrifft, so enthält gerade der *politische Staat*, auch wo er von den sozialistischen Forderungen noch nicht bewußterweise erfüllt ist, in allen seinen *modernen* Formen die Forderungen der Vernunft. Und er bleibt dabei nicht stehen. Er unterstellt überall die Vernunft als realisiert. Er gerät aber ebenso überall in den Widerspruch seiner ideellen Bestimmung mit seinen realen Voraussetzungen. Aus diesem Konflikt des politischen Staates mit sich selbst läßt sich daher überall die soziale Wahrheit entwickeln.“ [3. Brief von M. an R., S. 345]

Das ist eine Entwicklungsstufe von Marx, er hat sich aber weiterentwickelt, was man zeigen kann an der Argumentation in der Einleitung „Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie“. Wenn man aus diesem Konflikt des politischen Staates die soziale Wahrheit entwickeln könnte, dann hätte er das „Kapital“ gar nicht schreiben brauchen, dann hätte er auf Fragen bürgerlicher Juristen bezüglich seiner Arbeit nie sagen können, die Kritik der Politischen Ökonomie sei genau der Ausgangspunkt der Kritik der bürgerlichen Gesellschaft. In der Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie geht er aus von der Kritik der klassischen deutschen Philosophie, geht über sie hinaus, indem er einen anderen Vernunftbegriff verwendet als an dieser Stelle, wo er ihn noch im Sinne der transzendentalen Philosophie gebraucht.

Er bestimmt jetzt die Menschen in der Gesellschaft, die die Bestimmung dessen leisten, was – vor allem im voluntaristischen Sinne – unvernünftig ist. Er tut dieses in einigen Schritten, beginnt mit der Skizzierung der Aufgabe der Geschichte: „Es ist also die Aufgabe der Geschichte, nachdem das Jenseits der Wahrheit verschwunden ist, die Wahrheit des Diesseits zu etablieren“, [S.379] rekurriert dann auf die materiellen Verhältnisse, indem er sagt – was auch schon zitiert wurde: „Man muß den wirklichen Druck noch drückender machen, indem man ihm das Bewußtsein des Drucks hinzufügt.“ [S.381] Er bestimmt diese Köpfe als das Volk, hier als das deutsche Volk, von dem er in dieser Schrift ja handelt, dann genauer als gewisse Teile des Volks, als diejenigen, die nichts mehr zu verlieren haben, die, weil in radikale Ketten gelegt, sich ebenso radikal daraus befreien müssen, denen er als dem Proletariat die Aufgabe zuweist, die Gesellschaft umzuwälzen. In diesem Prozeß der Umwälzung wird man sich nicht bewußt der Vernunftprinzipien oder allgemeiner Bestimmungen, wie menschliche Gesellschaft auszusehen hat; der Prozeß der Umwälzung bringt die menschliche Praxis, was eine revolutionäre Praxis ja auch sein kann, hervor, und nur der revolutionäre Prozeß bringt diese menschliche Praxis hervor. Sie ist bestimmt als das Wesentliche, z.B. in dem Satz: „Die Waffe der Kritik kann allerdings die Kritik der Waffen nicht ersetzen, die materielle Gewalt muß gestürzt werden durch materielle Gewalt, allein auch die Theorie wird zur materiellen Gewalt, sobald sie die Massen ergreift. Radikal sein ist die Sache an der Wurzel fassen. Die Wurzel für den Menschen ist aber der Mensch selbst.“ [S. 385] Das paßt zu der Stelle aus dem Brief an Ruge nicht zusammen, wenn man sich nur auf die bezieht, so wird Marx in der Transzendentalphilosophie angesiedelt, und es ist nicht zu sehen, wie aus der dann herauszukommen ist, was das Besondere an der Marx'schen Theorie sein soll.

B.: Einiges von dem Gesagten wäre ohnehin noch behandelt worden. Daß es nur noch auf die revolutionäre Bewegung, unabhängig von der Theorie ankäme, wird durch eine Textstelle aus demselben Zusammenhang widerlegt. Zuerst: Daß zur Konstitution der Arbeiterklasse zum historischen Subjekt schon gehört, daß die Theorie die Massen ergreife, denn die For-

mulierung: „Wie die Philosophie im Proletariat ihre *materiellen*, so findet das Proletariat in der Philosophie seine *geistigen* Waffen, und sobald der Blitz des Gedankens gründlich in diesen naiven Volksboden eingeschlagen ist, wird sich die Emanzipation der *Deutschen* zu *Menschen* vollziehen". [Einleitung Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie, S. 391] Das setzt voraus die Philosophie nicht als abgelöste reine Kontemplation, aber als selbständiges Moment innerhalb eines solchen Prozesses. Andererseits wäre auch noch darauf hinzuweisen, daß das, was Marx sich da versprochen hat, und wohl noch 1848, in den nächsten hundert Jahren jedenfalls nicht Realität wurde. Wenn eine Theorie die Massen ergriffen hat, dann war es, jedenfalls in den industrialisierten Ländern, ganz sicherlich die falsche, nämlich die des Faschismus. Die hat eine Massenbasis gehabt.

F: Warum gab es in den USA keinen Faschismus, zumindest in der Zeit nicht, als in Deutschland oder Italien Faschismus herrschte? Da Sie sagen, die Massen der industrialisierten Länder seien vom Faschismus ergriffen worden.

B.: Es kommt darauf an, was man unter Faschismus versteht. Versteht man unter Faschismus nur die Organisationsform der NSdAP, dann sind die USA weitgehend vom Faschismus freigeblieben. Versteht man unter Faschismus, daß Parteien, die unmittelbar an der Aufrechterhaltung der bestehenden Produktionsverhältnisse interessiert sind, sich die Legalität der Massen zu sichern wissen, – also Parteien, die der Sache nach das Interesse des Kapitals repräsentieren –, und mit Law-and-order-Parolen Wahlkämpfe gewinnen können, dann ist dieser vulgär-objektive Begriff von Faschismus, der nicht an bestimmte historische Erscheinungsformen, also auch an örtlich begrenzte Erscheinungsformen, gebunden ist, so umfassend, daß er auch die Verhältnisse in den USA mit umgreift.

F: Wichtiger ist mir jetzt die Frage nach der Vernunft. Sie haben versucht, uns einen Überblick zu geben über die Entwicklung der Philosophie, erst vor Kant, dann von Kant über Hegel zu Marx, und versuchen nun, den historischen Materialismus von Marx auch anzugehen mit dieser Kategorie. Darin liegt der Mangel. Diese Kategorie hilft uns überhaupt nicht weiter, wenn wir feststellen wollen, wie es Marx gelungen ist, den Begriff der Ideologie vollständig zu entwickeln. In der Dissertationsschrift von Henri Lefebvre [1901 - 1991 – gilt als einer der „Väter" der Pariser Studentenunruhen im Mai 1968], in der mir gut zusammengefaßt scheint die Aufgabe der Vernunft oder von vernünftigen Wesen, und zwar bei Kant, heißt es: „Gegen Hume's Theorie verweist Kant auf einen Charakter der Notwendigkeit, der dem Vernunftprinzip in jeder Form eigen sei. Kant aber arbeitet diesen Charakter der Notwendigkeit heraus, indem er im empirischen Subjekt ein anderes, ein transzendentes Subjekt aufweist (...) Darin zeigt sich, wovon die Aufklärung und das revolutionäre Bürgertum bedroht sind, sobald die Schlacht gegen Metaphysik und Feudalismus wenigstens zum Teil überwunden ist, von der Anarchie unter den Subjekten der bürgerlichen Gesellschaft. Die konkreten Individuen in ihrer Geschäftigkeit stehen gleichgültig oder gar antagonistisch zueinander. Es scheint nicht möglich zu sein, auf ihrer empirischen Subjektivität, auf ihren Interessen, Begierden und Umtrieben ein rationales Verhalten der Wirklichkeit gegenüber zu [...]." Von daher, argumentiert dann Lefebvre, entwickelt dann Kant einen transzendentalen Gattungsbegriff, und das vernünftige Wesen, das Wesen also, das über der Gesellschaft steht, nicht innerhalb von ihr, nicht innerhalb des Kausalzusammenhanges des Sinnlichen, das vernünftige Wesen, als frei im Raum stehend. Es ist das Dilemma der bürgerlichen Gesellschaft, daß sie nicht eingehen kann auf die Widersprüche in ihr selbst, auf die Widersprüche von Lohnarbeit und Kapital, weil das hinführen würde auf das, was Marx gemacht hat, so daß sie gezwungen ist, über den Widerspruch von Kapital und Lohnarbeit etwas Abstraktes wie das vernünftige Wesen zu setzen, wie die sittlichen Zwecke. Das wird dadurch deutlich, daß dieser Vernunftbegriff gebunden ist an die bürgerliche Klassengesellschaft, von dem aus man

nicht sagen kann, wie es weitergeht, was Marx aber kann. Insofern wäre die Textstelle aus dem Brief an Ruge zu sehen als die erste Wendung gegen Hegel, die aber noch nichts darüber aussagt, was von Marx längerfristig entwickelt wird.

B.: Zunächst scheint das eine merkwürdige Interpretation des Kant'schen Vernunftbegriffs zu sein. Aus der Vorrede zur Auflage B zur „Kritik der reinen Vernunft“ könnte man sofort belegen, daß Kant nicht im Sinn hat, eine Vernunft jenseits der Gesellschaft anzusiedeln, sondern daß er „die transzendente Einheit der Apperzeption“ als höchsten Punkt der Einheit des Verstandesgebrauchs ableitet als Bedingung der Möglichkeit von Wissenschaft als einem arbeitsteiligen Prozeß. Da heißt es: „Wenn sie [die Wissenschaft] nach vielgemachten Anstalten und Zurüstungen, sobald es zum Zweck kommt, in Stocken gerät, oder, um diesen zu erreichen, öfters wieder zurückgehen und einen andern Weg einschlagen muß; imgleichen wenn es nicht möglich ist, die verschiedenen Mitarbeiter in der Art, wie die gemeinschaftliche Absicht erfolgt werden soll, einhellig zu machen; so kann man immer überzeugt sein, daß ein solches Studium bei weitem noch nicht den sichern Gang einer Wissenschaft eingeschlagen, sondern ein bloßes Herumtappen sei, und es ist schon ein Verdienst um die Vernunft, diesen Weg wo möglich ausfindig zu machen, sollte auch manches als vergeblich aufgegeben werden müssen, was in dem ohne Überlegung vorher genommenen Zwecke enthalten war.“ [Vorrede zur Auflage B, B VII, Suhrkamp Bd. III, S. 20] Da werden die Kategorien, die allgemeinen Vernunftbestimmungen, abgeleitet als Bedingungen der Möglichkeit von Wissenschaft als einem arbeitsteiligen Prozeß. Gerade durch den Charakter der Transzendentalphilosophie, die nicht mehr auf transzendente Instanzen rekurriert, sondern auf die Bedingungen einer real existierenden, bei Kant nur wissenschaftlichen Praxis, habe ich versucht zu begründen, daß sich bei Kant es handelt um die Reflexion auf Wissenschaft, als auf die angeeignete Natur, und als ein auf die angeeignete Natur sich beziehendes Bewußtsein, daß implizit in den Begriffen von Spontaneität und Synthesis der Begriff der Produktion selbst vorgebildet ist; wenn er auch zunächst rein kontemplativ gefaßt ist, wogegen sich die Hegel'sche Kritik an Kant richtet. Es ist eine Hau - Ruck - Rezeption der Kant'schen Theorie zu sagen: Kant nimmt etwas der Gesellschaft Jenseitiges an.

Dazu noch ein Zitat aus den Grundrissen von Marx:

„In den Produktionsprozeß des Kapitals aufgenommen, durchläuft das Arbeitsmittel aber verschiedene Metamorphosen, deren letzte die *Maschine* ist oder vielmehr ein *automatisches System der Maschinerie* (System der Maschinerie; das automatische ist nur die vollendetste adäquateste Form derselben und verwandelt die Maschinerie erst in ein System), in Bewegung gesetzt durch einen Automaten, bewegende Kraft, die sich selbst bewegt; dieser Automat, bestehend aus zahlreichen mechanischen und intellektuellen Organen, so daß die Arbeiter selbst nur als bewußte Glieder desselben bestimmt sind. [...] Die Wissenschaft, die die unbelebten Glieder der Maschinerie zwingt durch ihre Konstruktion zweckgemäß als Automat zu wirken, existiert nicht im Bewußtsein des Arbeiters, sondern wirkt durch die Maschine als fremde Macht auf ihn, als Macht der Maschine selbst.“ [Grundrisse, MEW, Bd. 42, S. 592 f]

Da stehen, gerade weil die Maschinerie die objektivierte Wissenschaft ist, – wie Marx es formuliert – also die von der menschlichen Hand geschaffenen Organe des menschlichen Gehirns, unter den Bedingungen der reellen Subsumtion der Arbeitsprozesse, genau unter derselben Bedingung der reellen Subsumtion der transzendentalen Einheit der Apperzeption, wie bei Kant der arbeitsteilige Wissenschaftsprozeß. Nur dann, wenn ein Objektives diese Einzelarbeiten koordiniert, selbst wo die dem Produktionsprozeß nach anarchisch organisiert sind, kommt so etwas wie gesellschaftliche Produktion überhaupt zustande. Dann ist die Vernunft nicht mehr nur ein transzendentes Prinzip als Bedingung der Möglichkeit von Wissenschaft,

sondern dann ist diese transzendente Einheit der Apperzeption zugleich die Bedingung der reellen Subsumtion der Arbeit unter das Kapital. Daß gerade deswegen, weil die Bedingung der Wissenschaft – wenn die Resultate der Wissenschaft konstitutiv werden für den Produktionsprozeß – sich überträgt auf die Produktion als deren Bedingungen. Wenn man überhaupt einen Widerspruch zwischen Produktionsverhältnissen und Entwicklung der Produktivkräfte konstruieren kann, dann doch den zwischen der, der Sache nach – also dem Stand der Produktivkräfte, der technischen Entwicklung nach – gesellschaftlichen Produktion und der anarchischen Organisationsform dieser Produktion.

F: Können Sie noch etwas näher auf diesen Vernunftbegriff eingehen? Wir haben ja immer noch damit zu tun; und damit, daß die Vernunft auch in unvernünftiger Form existieren könne, scheint Marx etwas ganz Spezifisches zu meinen, und zu dieser Zeit doch etwas anderes als den Widerspruch zwischen Produktivkräften und Produktionsverhältnissen.

B: Wie eine Vernunft existiert, bloß nicht immer in der vernünftigen Form, nämlich nicht in der Form des sich auf sich beziehenden, also als vernünftiges und verwirklichtes Selbstbewußtsein, ging aus dem Hegelzitat hervor. Hegel sagt, der Anaximander habe gesagt, daß das nous, die Vernunft, die Welt regiere. Dort war das, was eine Qualität der menschlichen Subjekte ist, projiziert in die Transzendenz und als kosmologisches Prinzip ausgegeben. Hegel formuliert in den Passagen, die aus der Geschichtsphilosophie vorgelesen wurden, daß erst durch die Verwirklichung der Vernunft, indem sich der Mensch auf den Kopf, d.i. auf den Gedanken stellt, und die Rechtsordnung nach ihr erbaut, die Vernunft erst in der adäquatesten Form existiert, nämlich als das verwirklichte vernünftige Selbstbewußtsein. Die etwas dunkle Bemerkung von Marx, daß die Vernunft immer existiert habe, nur nicht immer in der vernünftigen Form, läßt sich auf Hegel selbst zurückführen, der gesagt hat: Die Menschen haben ihre besten Güter an den Himmel verschleudert, welche Generation ist stark genug, sie der Erde als ihr rechtmäßiges Eigentum zu vindizieren?

[Zitat dazu: „Außer früheren Versuchen blieb es unseren Tagen vorzüglich aufbehalten, die Schätze, die an den Himmel verschleudert worden sind, als Eigentum der Menschen, wenigstens in der Theorie, zu vindizieren, aber welches Zeitalter wird die Kraft haben, dieses Recht geltend zu machen und sich in den Besitz zu setzen?“. Frühe Schriften, Bd. 1, S. 209; in: G. W. F. Hegel, Werke, Hrsg. von E. Moldenhauer und K. M. Michel, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1969 ff.]

Die französische Revolution ist genau der Versuch, die Vernunft aus der Transzendenz in die gesellschaftliche Wirklichkeit wieder zurückzuholen, wenn auch zunächst nur in der Gestalt des – von Marx zu Recht kritisierten – Rechtsstaates.

F: Über den er aber sehr schnell hinauskommt. Das ist doch nur ein Forschungsschritt; man kann das doch nicht absolut setzen!

B: Das hab ich ja auch überhaupt nicht getan.

F: Doch, in gewisser Weise schon, und zwar, indem sich dieses Seminar um Ideologie dreht, Sie aber ständig in logischer Abfolge den Vernunftbegriff diskutieren und nicht darauf eingegangen sind, wie gerade bei Helvetius zum ersten Mal der Zerfall der menschlichen Gesellschaft zur Natur angedeutet wird, wir wären dann darauf gekommen, daß es zwar ein erster Aneignungsschritt von Marx war, sich auseinanderzusetzen mit der damaligen traditionellen Philosophie, daß er aber sehr schnell dazu kommt, genauer zu untersuchen, wie denn die Ver-

doppelung der Welt stattfindet. Man kommt dann natürlich auf das erste Kapitel im Kapital (...)

B: Findet überhaupt eine Verdoppelung der Welt statt? Und was hat eine Verdoppelung der Welt für einen Sinn? Die Verdoppelung in Realität und Idee findet sich schon bei Platon, wo es zu jedem Gegenstand seine Idee gibt. Der Gegenstand ist das Unvollkommene, die Idee das Vollkommene. Das Verhältnis der Ideen zu den Gegenständen bleibt problematisch bei Platon. Wo er erklären will, erklärt er nach dem Modell der handwerklichen Praxis.

F: Es geht mir nicht um Ideen, sondern den Entfremdungsbegriff bei Marx. Wie dieser Entfremdungsbegriff angegangen wird, ist dann die Frage in den Feuerbachthesen, in der Deutschen Ideologie, und später in der Kritik der politischen Ökonomie, wie es da heißt im Überbau und dann, wie die Verdoppelung dieser Begriffe bereits in der Basis produziert wird, nämlich als Gebrauchswert und als Tauschwert. Diese Perspektive ist hier völlig draußen. Zwischenfrage: Was heißt das, Verdoppelung in der Basis von Gebrauchswert und Tauschwert?

Antwort: Das heißt, daß es nicht nur als Frage von Staat und Gesellschaft diskutiert werden kann – der Staat als der von den Individuen produzierte und wie er ihnen gegenübersteht – sondern daß bereits in der Produktionsweise selbst die Verdoppelung des Werts in Gebrauchs- und Tauschwert stattfindet, was nachher im Kapital genauer ausgeführt wird.

B: Sicherlich, der ökonomischen muß eine gegenständliche Bestimmung korrespondieren, sonst wären es keine Waren.

F: Ja, aber da ist doch der Begriff der Ideologie festzumachen. Der Aufbau des Seminars zielt darauf zu zeigen, daß Marx in der Lage ist, den Ideologiebegriff zu fassen. Meine Kritik zielt darauf, daß so, wie Sie Marx in der letzten Stunde angedeutet haben, darauf nicht zu kommen ist.

B.: Wetten?

Der Widerspruch zwischen der ideellen Bestimmung des Staates und den realen Voraussetzungen kann nach zwei Seiten aufgelöst werden:

1.) nach der Kritik der ideellen Bestimmung des Staates und

2.) der Kritik der realen Voraussetzungen des Staates.

Die Kritik der ideellen Bestimmung des Staates wäre folgendermaßen möglich: Die Funktion des Rechtsstaates, als Garant von Freiheit und Eigentum, unterstellt unterschiedslos die Einheit von persönlichem Privateigentum und Privateigentum an Produktionsmitteln. Die ideelle Bestimmung des Staates reicht nicht hin, seine materielle Funktion zu kritisieren, weil innerhalb dieser ideellen Bestimmung des Rechtsstaates, unter dem Postulat der Garantie des Eigentums, das Eigentum an Produktionsmitteln, und damit ein ökonomisch vermittels Herrschaftsverhältnis, garantiert ist. Damit – so meine Formulierung aus der letzten Sitzung – wird die Theorie der Rechtsstaatlichkeit selbst ideologisch, weil das, was in der Intention, der Idee des Rechtsstaates liegt, Autonomie, Selbstbestimmung, Freiheit, Gleichheit aller, durch die Realität des Rechtsstaates auch dort, wo er formal seinen ideellen Bestimmungen genügt, nicht realisiert werden kann, sondern auch der Rechtsstaat, der formal seinen ideellen Bestimmungen genügt, qua Eigentumstiteln an den Produktionsmitteln, ein Herrschaftsverhältnis

enthält. Denn dieses Herrschaftsverhältnis ist formal in Übereinstimmung mit der ideellen Bestimmung des Staates. Das wäre die Seite der Kritik der ideellen Bestimmung des Staates.

Zur Kritik der realen Voraussetzungen des Staates: Das Verhältnis von ideeller Bestimmung und realer Voraussetzung kann nur bestimmt werden, wenn die realen Voraussetzungen selbst bestimmt werden können. Die realen Voraussetzungen sind die materiell sich reproduzierenden Menschen. Deutsche Ideologie:

„Die erste Voraussetzung aller Menschengeschichte ist natürlich die Existenz lebendiger menschlicher Individuen. Der erst zu konstatierende Tatbestand ist also die körperliche Organisation dieser Individuen und ihr dadurch gegebenes Verhältnis zur übrigen Natur [...] Man kann die Menschen durch das Bewußtsein, durch die Religion, durch was man sonst will, von den Tieren unterscheiden. Sie selbst fangen an, sich von den Tieren zu unterscheiden, sobald sie anfangen, ihre Lebensmittel zu produzieren, ein Schritt, der durch ihre körperliche Organisation bedingt ist. Indem die Menschen ihre Lebensmittel produzieren, produzieren sie indirekt ihr materielles Leben selbst.“ [Deutsche Ideologie, Feuerbach, MEW, Bd. 3, S. 20 f]

Es lassen sich also aus der Schrift gegen Feuerbach, dem 1. Teil der Deutschen Ideologie, eine Reihe von Zitaten desselben Charakters finden. Noch ein Zitat aus der Deutsche Ideologie:

„Die ganze bisherige Geschichtsauffassung hat diese wirkliche Basis der Geschichte entweder ganz und gar unberücksichtigt gelassen oder sie nur als eine Nebensache betrachtet, die mit dem geschichtlichen Verlauf außer allem Zusammenhang steht.“ [S. 39]

Die Geschichte muß daher immer nach einem außer ihr liegenden Maßstab geschrieben werden. Die wirkliche Lebensproduktion erscheint als ungeschichtlich, während das Geschichtliche als das vom gemeinen Leben getrennte, extra Überweltliche erscheint. Das Verhältnis des Menschen zur Natur ist damit von der Geschichte ausgeschlossen, wodurch der Gegensatz von Natur und Geschichte erzeugt wird. Das Modell der Bestimmung der realen Voraussetzungen ist die Selbstreflexion, nicht die Konstatierung eines nur außerhalb der Menschen fixierten objektiven Sachverhalts, sondern die Reflexion auf die realen Bedingungen, auf die materiellen Bedingungen der Möglichkeit ihrer eigenen Existenz. Als diese materiellen Bedingungen der Möglichkeit ihrer eigenen Existenz wird die (indirekte) Selbstproduktion ihres Lebens genannt. Und gerade dadurch, daß die Menschen ihr Leben (indirekt) selbst produzieren, werden sie ja abhängig von denen, die über die materiellen Bedingungen der Reproduktion verfügen. Das begründet dann die These, daß außer dem rechtlichen Verhältnis, das staatlich geregelt werden kann, auch innerhalb des rechtlichen Verhältnisses, das ökonomische Verhältnis eine Abhängigkeit derer, die nur ihre Ware Arbeitskraft zu verkaufen haben, von denen, die über die materielle Produktion verfügen, hervorbringt.

Von daher läßt sich die 2. Seite bestimmen, nämlich die Kritik der realen Voraussetzungen des Staates und zeigen, daß beide Seiten, Kritik der bloß ideellen Bestimmung des Staates und Kritik der realen Voraussetzungen des Staates, ein Gemeinsames sind, nämlich die Kritik an solchen Herrschaftsverhältnissen, die innerhalb des Rahmens des bürgerlichen Rechts gegen dessen ursprüngliche (propagandische, wenn man so will) Intention, sich durchsetzt. Beim frühen Marx ist die gesellschaftliche Arbeit noch verstanden nach dem Modell der Organisation der Einzelarbeit, sie ist also noch zugeschnitten auf das Modell der formellen Subsumtion der Arbeit unter das Kapital. Dann ist der Widerspruch zwischen Organisationsform der Arbeit unter dem Kommando des Verlagskapitals und dem politischen Anspruch auf Selbstbewußtsein der einzelnen Arbeiter als Bürger gesetzt. Ein Arbeiteraufstand unter der Bedingung

der formellen Subsumtion unter das Kapital war etwa der Weberaufstand. Erst in der reellen Subsumtion der Arbeit unter das Kapital wird die Arbeit der Sache nach vergesellschaftet, also nicht nur der ökonomischen Organisationsform nach, sondern auch der technischen Bedingungen nach. Die Einzelproduktionen werden materiell voneinander abhängig.

Die Reflexion auf die materiellen Bedingungen der Existenz der Menschen geht also in zwei Schritten:

Der 1. ist angegeben in der Deutschen Ideologie bei Feuerbach, nämlich die indirekte Produktion des Lebens durch die Produktion von Lebensmitteln.

Der 2. hat sich daraus entwickelt, nämlich die Produktion von Produktionsmitteln, als Produktion von akkumulierbarem Mehrwert. Und gerade in der Produktion von Produktionsmitteln, fallen dann ja Tauschwert und Gebrauchswert für den Kapitalisten unmittelbar zusammen, nämlich gerade in den Gegenständen, die Produktionsmittel sind und die produktiv konsumiert werden. Gerade bei den produzierten Produktionsmitteln fallen diese beiden Bestimmungen von Gebrauchswert und Tauschwert zusammen. Der Tauschwert einer Maschine bestimmt sich nach dem Gebrauchswert für den Verwertungsprozeß des Kapitals.

F: Wie ist das nun, wenn z.B. Arbeiter ihre Produktionsmittel, die Fließbänder, zerschlagen, ist das nun unvernünftig? (...)

B.: Ich habe ja gesagt, daß in der Marx'schen Theorie zwei Bestimmungen festzumachen sind:

1. die indirekte Produktion des Lebens der Menschen durch sie selbst, nämlich vermittelt durch die Produktion von Lebensmitteln.

2. die Produktion von Produktionsmitteln, und erst die Produktion von Produktionsmitteln liefert akkumulierbaren Mehrwert, der selbst wieder verwertet werden kann, nur sie besteht in der Produktion von Gegenständen, die produktiv konsumiert werden können.

Und gerade der Begriff der produktiven Konsumtion durch das Kapital, ist dann eine andere Bestimmung des Produktionsprozesses als der, wie er in der Deutschen Ideologie und in den Feuerbachthesen auftritt, wo nämlich die Produktion noch wesentlich bezogen ist auf die gegenständliche Tätigkeit der unmittelbaren Produzenten.

Um die Perspektive meiner Argumentation anzugeben: Ich hatte zu Ende der letzten Sitzung gesagt, daß bei Marx aus dem Widerspruch zwischen der ideellen Bestimmung des Staates und seinen realen Voraussetzungen, sich der Widerspruch zwischen Stand der Produktivkräfte und Produktionsverhältnissen entwickelt. Diese Entwicklung habe ich jetzt versucht zu skizzieren: einmal als Kritik an der ideellen Bestimmung des Staates und als Kritik der realen Voraussetzungen des Staates. Zunächst sieht es so aus, als sei es nur dann möglich, die realen Voraussetzungen des Staates zu kritisieren – Kritik an den realen Voraussetzungen zu üben – wenn die ideellen Bestimmungen des Staates festgehalten werden. Mein Argument vorhin lief darauf hinaus, daß die Kritik der ideellen Bestimmung des Staates identisch wird mit der Kritik der realen Voraussetzungen.

Nämlich, gerade indem diese ideelle Bestimmung – selbst wo der Staat als Rechtsstaat und sei es nur formal in der Theorie – durchgehalten wird, immer noch dazu führt, daß sich ökonomisch vermittelte Herrschaftsverhältnisse, die der Intention auf Freiheit und Gleichheit zuwiderlaufen, die grade der Staat garantieren soll, sich durchsetzen. Gerade aus den materiellen

Bedingungen, aus der realen Voraussetzung, kommt heraus, daß selbst ein Staat, der seiner ideellen Bestimmung – nämlich der Rechtsstaatlichkeit und Rechtssicherheit – genügt, gleichwohl zum Garanten von Herrschaft, von Herrschaftsverhältnissen, werden kann; daß die ideelle Bestimmung nicht ausreicht zur Kritik ökonomisch vermittelter Herrschaftsverhältnisse. Ich glaube, das ist auch das Resultat der Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie, nicht der Einleitung in die Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie, die explizit auf das Proletariat als ein mögliches historisches Subjekt der Geschichte ausgeht, sich auch nicht direkt aus dem Text der Hegelschen Rechtsphilosophie bestimmt.

Die Hegelsche Argumentation ist ja die, daß überall dort, wo die gesellschaftlichen Verhältnisse nach Rechtsverhältnissen schon vernünftig sind – und daß damit auch die durch diese Rechtsverhältnisse garantierte Herrschaft – schon vernünftig ist. Dort reicht also die ideelle Bestimmung des Staates nicht mehr hin, um reale Machtverhältnisse zu kritisieren. Die Frage ist jetzt, wie aus der Analyse der realen Voraussetzungen des Staates – nämlich dem Prozeß der Reproduktion der Menschen in diesem Staat – eine solche Kritik zu gewinnen ist. Und das wäre ja dann der 2. Schritt innerhalb der Marx'schen Argumentation.

F: Es ist mir nicht klar, warum Sie jetzt auf den Staat rekurren, denn der taucht ja dann im Kapital gar nicht mehr auf.

B: Nein, er taucht nicht mehr auf im Kapital, es ist nur die Frage, ob sich ohne die Reflexion auf die Entwicklung des Begriffs des Selbstbewußtseins – nach der Seit der ideellen Bestimmung des Staates hin – überhaupt ein adäquater Begriff der Produktion entwickeln kann. Wenn nämlich die Analyse der realen Verhältnisse, selbst wieder den Charakter der Selbstreflexion hat, nicht der positivistischen Konstatierung irgendwelcher äußerer Verhältnisse, ergibt sich folgendes:

Die Argumentation bei Marx ist so, daß zuerst gefragt wird nach den Voraussetzungen des Staates. Dann wird, wie in dem Zitat das ich vorgelesen habe, gesagt: die erste Voraussetzung aller Menschengeschichte ist die Existenz lebendiger Individuen; und dann werden die Bedingungen der Existenz menschlicher Individuen untersucht und es wird gesagt: als menschliche Individuen produzieren die Menschen ihr materielles Leben selbst indirekt, indem sie Lebensmittel produzieren. Genau das ist ja die Bestimmung: 1.) einer sich auf sich beziehenden Produktion und 2.) hat die Analyse dieses Prozesses die Gestalt der Selbstreflexion. Sie hat sie übernommen aus der Tradition der bürgerlichen Philosophie, wendet sie an auf die materiellen Voraussetzungen dessen, was in der bürgerlichen Philosophie als die Inkarnation der Wahrheit des vernünftigen Selbstbewußtseins als Rechtsstaat erscheint.

Und ich meine, so läßt sich genau einerseits herstellen die Beziehung von Hegel und Marx in der Entwicklung der Marx'schen Theorie, und andererseits, die weitere Bestimmung der Marx'schen Theorie und zwar dadurch, daß in dem Augenblick, wo auf die realen Voraussetzungen reflektiert wird, das andere, die ideelle Bestimmung, nicht mehr eine zureichende Bedingung der Kritik dieser realen Voraussetzungen ist.

Deswegen entsteht der Versuch von Marx, den zunächst politisch faßbaren Widerspruch zwischen ideeller Bestimmung und realer Voraussetzung des Staates zu transformieren in einen andern Widerspruch, den Widerspruch zwischen Produktionsverhältnissen und Stand der Entwicklung der Produktivkräfte. Daß dabei der Vernunftbegriff nicht verloren geht, ließe sich begründen dadurch, daß diese Vernunft, als das oberste einheitliche Prinzip, die Bedingung der Möglichkeit einer technisch einheitlichen gesellschaftlichen, Reproduktion ist. Sonst müßte man ja sagen, daß die technische Anwendung der Resultate der Naturwissenschaften

nicht unter denselben Bedingungen stünde, wie die Resultate der Naturwissenschaften in den Naturwissenschaften selbst. Und gerade der abstrakte Vernunftbegriff, der keineswegs in den Subjekten zu sich selbst gekommen ist (der von Kant), der in dieser schwer fixierbaren Sphäre des transzendentalen bei Kant festgemacht ist, ist die Bedingung dafür, daß eine Produktion der Sache nach gesellschaftlich kooperativ ist, ohne daß sie dem Bewußtsein nach eine gemeinschaftliche ist, weil sie sich nicht nach einem verabredeten Plan vollzieht.

Dazu ein Zitat, ebenfalls aus den Grundrissen:

„[...] in dem Produktionsprozeß des Kapitals, wie sich noch mehr bei weiterer Entwicklung desselben zeigen wird, ist die Arbeit eine Totalität - eine Kombination von Arbeiten - wovon die einzelnen Bestandteile sich fremd sind, so daß die Gesamtheit als Totalität *nicht* das Werk des einzelnen Arbeiters und auch das Werk der verschiedenen Arbeiter zusammen nur ist, soweit sie kombiniert sind, nicht sich als Kombinierende zueinander verhalten. In ihrer Kombination erscheint diese Arbeit ebensosehr einem fremden Willen und einer fremden Intelligenz dienend und von ihr geleitet - ihre *seelenhafte Einheit* außer sich habend wie in ihrer materiellen Einheit untergeordnet unter die *gegenständliche Einheit der Maschinerie*, das capital fixe, das als *beseeltes Ungeheuer* den wissenschaftlichen Gedanken objektiviert und faktisch das Zusammenfassende ist, keineswegs als Instrument zum einzelnen Arbeiter sich verhält, vielmehr er als beseelte einzelne Punktualität, lebendiges isoliertes Zubehör an ihm existiert.“ [Grundrisse, MEW, Bd. 42, S. 382]

Genau diese Bestimmung, nicht mehr die der indirekten Produktion des Lebens durch die Produktion von Lebensmitteln, sondern die von indirekter Produktion durch Produktion von Produktionsmitteln, damit von akkumulierbaren Mehrwert, ist die Differenz zwischen der bloßen ökonomischen Organisationsform der Arbeit in der formellen Subsumtion der Arbeit unter das Kapital, von der Marx dann in den „Resultaten“ sagt: „Die Arbeit geht gleich vor wie nach, nur jetzt unter dem Kommando des Kapitals und der reellen Subsumtion der Arbeit unter das Kapital, der eigentlichen Vergesellschaftung der Arbeit, wo die Arbeit der Sache nach nur noch als gesellschaftliche möglich ist.“ [Quelle ?]

Das ist bei Marx näher bestimmt an den folgenden Stellen: „In den Produktionsprozeß des Kapitals aufgenommen, durchläuft das Arbeitsmittel aber verschiedene Metamorphosen [...]“ [Grundrisse, S. 592] Und dann: „Die Wissenschaft, die die unbelebten Glieder der Maschinerie zwingt, durch ihre Konstruktion zweckgemäß als Automaten zu wirken, existiert nicht im Bewußtsein des Arbeiters“, und auch nicht im Bewußtsein des Einzelkapitalisten, „sondern wirkt durch die Maschine als fremde Macht auf ihn, als Macht der Maschine selbst.“ [Grundrisse, S. 593]

Der erste Widerspruch von ideeller Bestimmung des Staates und seinen materiellen Voraussetzungen geht über in den zweiten Widerspruch, in den der gesellschaftlichen Reproduktion unter den Bedingungen der kapitalistischen Produktionsweise, unter dem Diktat des Wertgesetzes des automatischen Subjekts, des sich selbstverwertenden Werts. An einer Stelle des Kapitals im ersten Band, nennt Marx den sich selbstverwertenden Wert, ein automatisches Subjekt. [1] [MEW, Bd. 23, S. 168 f.] Ein automatisches Subjekt ist eine in sich widersprüchliche Bestimmung, weil ein Subjekt Bewußtsein hat, ein Automat nicht. Der Verwertungsprozeß wirkt, als sei er ansich Subjekt, als habe er aber kein Bewußtsein von sich. Es gibt also zunächst naturwüchsige Machtverhältnisse, Privilegien, gegen die steht das Recht. Es gibt zweitens naturwüchsige Produktionsverhältnisse, die vermittelt sind durch Machtverhältnisse, nämlich durch die „sogenannte ursprüngliche Akkumulation“, in der die Menschen von den Bedingungen ihrer Reproduktion vertrieben werden; als naturwüchsige Produkti-

onsverhältnisse, die durch Rechtsverhältnisse nicht einzuschränken sind (da-)gegen (steht) die bewußte gesellschaftliche Organisation des Produktionsprozesses. Dieser zweite Widerspruch ist nicht der von ideeller Bestimmung und realer Voraussetzung des Staates, sondern dieser zweite Widerspruch wird von Marx im Produktionsprozeß selbst festgemacht:

„Es ist nicht mehr der Arbeiter, der modifizierten Naturgegenstand als Mittelglied zwischen das Objekt und sich einschiebt; sondern den Naturprozeß, den er in einen industriellen umwandelt, schiebt er als Mittel zwischen sich und die unorganische Natur, deren er sich bemeistert. Er tritt neben den Produktionsprozeß, statt sein Hauptagent zu sein. In dieser Umwandlung ist es weder die unmittelbare Arbeit, die der Mensch selbst verrichtet, noch die Zeit, die er arbeitet, sondern die Aneignung seiner eignen allgemeinen Produktivkraft, sein Verständnis der Natur und die Beherrschung derselben durch sein Dasein als Gesellschaftskörper - in einem Wort die Entwicklung des gesellschaftlichen Individuums, die als der große Grundpfeiler der Produktion und des Reichtums erscheint." [Grundrisse, MEW, Bd. 42, S. 601]

Und etwas weiter:

„Das Kapital ist selbst der prozessierende Widerspruch [dadurch], daß es die Arbeitszeit auf ein Minimum zu reduzieren strebt, während es andererseits die Arbeitszeit als einziges Maß und Quelle des Reichtums setzt." [Grundrisse, MEW, Bd. 42, S. 601]

Der Wert eines Gegenstandes ist nach der Marx'schen Theorie, die zu seiner Produktion durchschnittlich aufzuwendende Arbeitszeit. Einerseits wird im Produktionsprozeß der Anteil der lebendigen Arbeit gegenüber der historisch akkumulierten und in der Produktionsmaschinerie vergegenständlichten Arbeit immer geringer, andererseits bleibt gerade die lebendige Arbeit das einzige Maß des Wertes unter den Bedingungen einer kapitalistischen Produktionsweise. Das nennt Marx den 2. Widerspruch zwischen dem Stand der Entwicklung der Produktivkräfte, die ansich als vernünftige bestimmt sind, und den Produktionsverhältnissen, die überhaupt nicht vernünftig bestimmt zu sein brauchen, und es unter den Bedingungen der kapitalistischen Produktionsweise auch nicht sind.

F: Wie passen die Begriffe „vernünftig" und „Produktivkräfte" denn zusammen?

B: Erstens untersteht die Maschinerie der Bedingung „der transzendentalen Einheit der Apperzeption", als der Bedingung einer arbeitsteiligen Produktion unter der reellen Subsumtion der Arbeit unter das Kapital. Das ist die erste Bestimmung, warum das vernünftig ist. Wenn dort steht, das ist die objektivierte Wissenschaft, dann kann man doch nicht davon abstrahieren, daß diese Wissenschaft die Objektivation der Vernunft in der Form angeeigneter Natur ist. Zweitens ist die Produktionsmaschinerie angeeignete Natur. Daß diese Wissenschaft kein empirischer Prozeß ist, sondern daß in die Wissenschaft die Prinzipien der Vernunft eingegangen sind, habe ich versucht darzustellen, indem ich die verschiedenen Stufen dargestellt habe, nämlich erstens die Reflexion auf sich selbst, mit dem Resultat des bloßen Existenzurteils bei Descartes; dann die Reflexion auf die Bedingungen der Möglichkeit einer daseienden Wissenschaft, die Resultat einer angeeigneten Natur ist, bei Kant; drittens, die zunächst nur politische Bestimmung bei Hegel, der Verwirklichung des vernünftigen Selbstbewußtseins durch sich selbst. Bei Marx kommen genau diese beiden Momente zusammen. Kant hat natürlich keine Theorie der Entwicklung der Produktivkräfte geliefert, die Produktivkräfte waren zu seiner Zeit nicht entwickelt, nicht so entwickelt, daß sie die Basis abgegeben hätten für die reelle Subsumtion der Arbeit unter das Kapital. Nun lassen sich die Bestimmungen, die Kant ausmacht für die Bedingungen der Möglichkeit von Wissenschaft, genau übertragen auf die Bedingungen der Möglichkeit für eine arbeitsteilige Produktion, eben unter der Bedingung

der reellen Subsumtion der Arbeit unter das Kapital. Damit wird die Industrie zu dem objektivierten Gedanken, sie ist die durch „die menschliche Hand geschaffenen Organe des menschlichen Hirns, vergegenständlichte Wissenschaft.“ Ich hatte das vorgelesen.

„Die Entwicklung des capital fixe zeigt an, bis zu welchem Grade das allgemeine gesellschaftliche Wissen, knowledge, zur *unmittelbaren Produktivkraft* geworden ist [...]“ [Grundrisse, MEW, Bd. 42, S. 601]

Das ist die Stelle aus den Grundrissen, auf die ich mich dabei beziehe. Noch ein Zitat daraus:

„Die Akkumulation des Wissens und des Geschicks, der allgemeinen Produktivkräfte des gesellschaftlichen Hirns, ist so der Arbeit gegenüber absorbiert in dem Kapital und erscheint daher als Eigenschaft des Kapitals [...]“ [S. 594]

Das sind die beiden Momente, die von Kant und Hegel getrennt gefaßt sind; von Kant in der „Kritik der reinen Vernunft“ nur bezogen auf die Naturwissenschaft; von Hegel ist die Verwirklichung des vernünftigen Selbstbewußtseins kein materieller Produktionsprozeß, also auch überhaupt nicht durch die Natur vermittelt, sondern nur durch Recht, ist nur als rein politisches Verhältnis gefaßt. Diese beiden Momente sind bei Marx zusammengefaßt, indem der Zusammenhang von ökonomisch-politischen Bestimmungen und von technisch-materiellen Bestimmungen gezeigt wird.

F: Könnten Sie diese Version des Widerspruchs von Produktivkräften und Produktionsverhältnissen noch einmal erklären? Ich bin nicht davon überzeugt, daß Marx es so gezeigt hat, wie Sie es dargestellt haben. Ich glaube nicht, daß die Arbeitskraft, die ja immer notwendig ist nach wie vor, deren Anteil aber anscheinend immer auch der Akkumulation (?) zugeleitet wird, der einzige Widerspruch zwischen Produktivkräften und Produktionsverhältnissen ist. Denn gerade im Kapitalismus entwickeln sich Produktivkräfte und Produktionsverhältnisse weiter. Und ein weiteres Problem: Wo Marx diese Kategorie der Vernunft verwendet, tritt im weiteren immer noch eine dritte Kategorie auf, meistens noch Bedürfnisse, wie er sie nennt. Welche Rolle spielen die denn bei diesem Widerspruch von Produktivkräften und Produktionsverhältnissen? Denn so wie Sie es dargestellt haben, ist es weitgehend eine Sache, die unabhängig ist von den Bedürfnissen der Menschen.

B: Die Entwicklung der kapitalistischen Produktionsweise ist ja auch weitgehend unabhängig gelaufen von den Bedürfnissen der Menschen und zugeschnitten auf die Bedürfnisse des sich selbstverwertenden Werts. Zentrale Produktion in der kapitalistischen Produktionsweise ist die von akkumulierbarem Mehrwert, und akkumulierbarer Mehrwert ist nur der Wert, dem Gegenstände korrespondieren, die produktiv konsumiert werden können. Alles andere wäre Schatzbildnerei oder Gelddruckerei.

F: Das Kapital muß sich erst einmal durchsetzen. Das geht natürlich nur durch Menschen, durch nichts anderes.

F: Wie kann das Kapital seine eigene Schranke sein, wie es bei Marx steht?

B: Daß das Kapital zu seiner eigenen Schranke wird, ist bestimmt in der Marx'schen Theorie einerseits dadurch, daß die lebendige Arbeit, die gegenüber der toten Arbeit nicht mehr das quantitativ bestimmende ist, zum einzigen Maß der Quantität, nämlich des Wertes wird. Das drückt sich bei Marx aus in der ökonomischen Entwicklung in der Theorie des tendenziellen Falls der Profitrate. Gerade weil das capital fixe zum konstanten Kapital gehört, und, einmal

560 gleich bleibende Mehrwertrate, das Verhältnis von Mehrwert zu angewendeten Produktionskosten der Ware Arbeitskraft, also variablem Kapital, vorausgesetzt, das Anwachsen des konstanten Kapitals notwendig zum Fall der Profitrate führen müßte. Dadurch findet bei Marx dieser Widerspruch zwischen der Akkumulation toter Arbeit und der Bestimmung des Wertes der Waren durch die in sie noch eingegangene oder für sie aufgewendete lebendige Arbeit
565 seinen ökonomischen Ausdruck in dem tendenziellen Fall der Profitrate, heute bekannt unter dem Titel Verwertungsschwierigkeiten des Kapitals.

F: Muß sich der Produktionsprozeß auf diesen Punkt hinentwickeln, wo es gar keine Waren mehr geben kann? Wenn Maschinen Maschinen produzieren, ist eine Warenproduktion gar
570 nicht mehr möglich. Wenn keine lebendige Arbeitskraft investiert wird, gibt es auch keine Warenproduktion, die hört dann von ganz alleine auf.

B: Wieso hört die von ganz alleine auf?

575 F: Weil keine Wertbildung mehr stattfindet. Weil die menschliche Arbeitskraft im Produktionsprozeß fehlt. Man kann das ja so weiterspinnen, bis der Punkt einmal erreicht wird. Ich frage mich, ob dieser Widerspruch zwischen Produktivkräften und Produktionsverhältnissen nicht in Wirklichkeit davon abhängt, welche menschlichen Bedürfnisse sich gleichzeitig mit der Entwicklung der Produktivkräfte ergeben.

580 B: Von diesen Bedürfnissen ist aber im Kapital und in den Grundrissen, auf die zu Anfang mit Recht hingewiesen wurde, nicht die Rede. Nirgendwo ist die Rede davon, daß die Bedürfnisse in Widerspruch geraten könnten zu dem Akkumulationszwang des Kapitals selbst.

585 F: So war das auch nicht gemeint. Die Frage ist, wann dieser Widerspruch auftritt, in Erscheinung tritt, und welche Rolle dabei die Bedürfnisse der Menschen spielen. Ich kann mir nicht vorstellen, wie eine russische Revolution möglich war, wenn zuerst alle ökonomischen Phasen des Kapitalismus hätten durchschritten worden sein müssen.

590 B: Das ist die Frage nach der Bestimmung des Charakters der russischen Revolution, und die ist, was die Führung dieser Revolution angeht, ganz sicher eine proletarische Revolution gewesen. Sie ist von den Arbeitern in Petrograd und in Odessa geführt worden. Was ihren ökonomischen Charakter angeht, ist sie wesentlich eine Revolution kriegsmüder Bauern gewesen, was ihre Massenbasis angeht, ist sie eine Revolution kriegsmüder Bauern gewesen, und all
595 die Schwierigkeiten – von Kriegskommunismus, neuer ökonomischer Politik und Stalinismus, mit der ganzen Theorie der Zwangskollektivierung hinterher – resultieren genau aus diesem widersprüchlichen Charakter der russischen Revolution.

F: Wie ist es möglich zu sagen, daß die Entwicklung der Produktivkräfte vernünftig ist, wo
600 dieselbe Entwicklung permanent an eine Schranke stößt! Oder wie können solche Produktivkräfte die bürgerliche Gesellschaft überhaupt erst konstituieren? Die Schranke scheint mir die Verbindung zu sein zwischen der Entwicklung der Produktivkraft und der Vernünftigkeit dieser Entwicklung.

605 B: Es ist nicht so, daß die Entwicklung der Produktivkräfte die bürgerliche Gesellschaft konstituiert, denn man kann davon ausgehen, daß die gesellschaftlichen Verhältnisse wesentlich schon vom Bürgertum, insbesondere vom Handelskapital, direkt oder indirekt bestimmt waren, als von einer reellen Subsumtion der Arbeit unter das Kapital – und erst unter dieser Bedingung tritt der Widerspruch auf, kann dieser Widerspruch sich entwickeln – überhaupt noch
610 nicht die Rede sein konnte. Reelle Subsumtion der Arbeit unter das Kapital setzt ein mit der sys-

tematischen Verwendung der Resultate der Naturwissenschaften im Produktionsprozeß, also zu Beginn des vergangenen Jahrhunderts. Der Weberaufstand etwa gehört noch ganz dem Bereich der formellen Subsumtion der Arbeit unters Kapital an, nicht der reellen Subsumtion der Arbeit unters Kapital.

615

F: Noch einmal die Frage: Es müßte in der „Deutschen Ideologie“ nicht nur darum gehen, was produziert wird, sondern auch wie produziert wird. Und dies, wie produziert wird, müßte nach Ihrer Theorie auch mit dem Vernunftbegriff gefaßt werden können. Man könnte dazu ja anführen: Entweder setzt sich die Vernunft durch in den Produktivkräften, in der Maschinerie und dem, was produziert wird, hört dann aber völlig auf vernünftig zu sein in dem, wie produziert wird.

620

B: Was heißt wie produziert wird? Ist das eine Form der Organisation der Produktion? Darüber gibt Marx im dritten Band des „Kapitals“ Auskunft, indem er sagt: Die eigentliche Entwicklung und Befriedigung menschlicher Bedürfnisse, setzt ein, jenseits des Reiches der Notwendigkeit; die Entwicklung der Produktivkräfte habe den Sinn, die notwendige Arbeitszeit zu reduzieren und zugleich nach Maßgabe des Möglichen, die Bedingungen der Produktion zu erleichtern. Dann aber: es werde nie gelingen, dem Prozeß industrieller Arbeit den Charakter abstrakter Notwendigkeit zu nehmen. [MEW, Bd. 25, S. 828] Der Unsinn der kapitalistischen Produktionsweise besteht dann nach Marx darin, daß sie einerseits mit viel weniger Aufwand an Arbeitskraft und damit auch an Arbeitszeit produzieren könnte, andererseits, um dem tendenziellen Fall der Profitrate entgegenzuwirken, die Produktion um der Produktion willen rücksichtslos ausweiten muß, völlig unabhängig von menschlichen Bedürfnissen. Marx spricht dort von der rücksichtslosen Verwertung des Werts, von der Produktion um der Produktion willen. Das ist genau das, was in den Grundrissen auf den Seiten 593 und 594 [MEW, Bd. 42, S. 601 - 602] angegeben ist, nämlich die Differenz von dem Stand der Entwicklung der Produktivkräfte, die es ermöglichen, daß der Mensch, wie es bei Marx heißt, neben die Produktion trete, um sich die von ihm selbst entwickelten Produktivkräfte anzueignen – die Produktivkräfte aneignen, nicht deren Resultat – (und den Produktionsverhältnissen, die eine solche Aneignung nicht erlauben. Anm.)

630

635

640

F: Ich möchte noch einmal auf den Begriff der Vernunft kommen. Sie meinen, daß er aus der Marx'schen Theorie herauszuarbeiten sei und daß er – ich möchte mich ganz unbestimmt ausdrücken – an irgendeiner Stelle mit dem Problem der Produktivkräfte zusammenhängt und daß die Frage nach der Produktionsweise, speziell unter kapitalistischen Verhältnissen, (nicht ?) mit hereinfällt. Wenn man daran festhält, kommt man an den Punkt, wo man sich fragt, wie Praxis eingreifen kann in den Konflikt und aus dem Dilemma herausführen kann. Wäre das nicht zu entwickeln am Ende dessen, wo Marx den tendenziellen Fall der Profitrate behandelt hat? Aber dazu steht dort nichts (?), sondern die Frage, wo Praxis einzugreifen hätte, wird im 24. Kapitel des ersten Bandes des Kapitals gestellt, nämlich dort, wo er entwickelt hat, wie Machtverhältnisse, Herrschaftsverhältnisse in den Kreislauf des kapitalistischen Bürgertums, des kapitalistischen Produktionsprozesses eingreifen können, also da, wo er auf die historische Komponente abzielt, und nicht auf die logische. So wie Sie es darstellen, gibt es in der Entwicklung der menschlichen Gesellschaft ein Vernunftprinzip, das konfligiert mit konkreten gesellschaftlichen Verhältnissen. Dann wäre es aber immer noch logisch, gegen diese Unvernunft, die so produziert wird, anzugehen. Aber so ist es doch genau nicht. Da muß doch die Kritik der Waffen einsetzen. Materielle Gewalt muß durch materielle Gewalt beschnitten werden. Das ist eine Frage der Praxis. Und ich sehe nicht, wie diese Bestimmung der Praxis in Übereinstimmung zu bringen ist mit dem Vernunftbegriff, den Sie immer noch bei Marx finden wollen.

645

650

655

660

B: Ob ihre Bestimmung von Praxis mit der von Marx in Übereinstimmung zu bringen ist, ist die andere Frage. Ich denke, daß in dem Begriff der Praxis, so wie er heute gehandhabt wird, ein Rückfall in eine Unmittelbarkeit – die die ganze Entwicklung des Marx'schen Werkes außer acht läßt – stattfindet. Ich habe versucht darzustellen, daß der erste Ansatzpunkt bei Marx, der an dem Verhältnis von ideeller Bestimmung und realer Voraussetzung des Staates ist, daß dann die Reflexion auf die realen Lebensbedingungen einsetzt und dort zunächst ganz unmittelbar gesagt wird, daß die Menschen indirekt ihr Leben selbst produzieren, indem sie ihre Lebensmittel produzieren. Dort ist der Begriff der Arbeit noch gefaßt – wie auch in den Pariser Manuskripten [MEW, Bd. 40, S. 465 - 590] – unter dem Titel, unmittelbarer gegenständlicher Tätigkeit, während dann, gerade durch die Analyse des Akkumulationsprozesses, der Begriff der Arbeit bestimmt wird als der der gesellschaftlichen Arbeit und nicht als der einer unmittelbaren gegenständlichen Tätigkeit, einer Praxis. Die Entwicklung, wie sie dann auch und nicht zureichend interpretiert worden ist, später von Marx, war ja in der Krisentheorie die, daß in der Krise, und der durch den tendenziellen Fall der Profitrate produzierten Krise, der Widerspruch zwischen den Produktionsverhältnissen und dem technischen Stand der Produktivkräfte flagrant wird. In der Krise ist es so, daß die Produzenten, und überhaupt die Menschen, von den notwendigen Bedingungen ihrer Reproduktion abgeschnitten sind, weil sie keine Arbeit haben, nicht, weil es unmöglich ist, diese Bedingungen ihrer Reproduktion zu produzieren, sondern weil die Mittel zur Produktion der Gegenstände für ihre Reproduktion, aus ökonomischen Gründen lahm gelegt sind. Damit macht die Krise diesen Widerspruch sinnfällig. Daß sich eine politisch akzentuierte Theorie heut nicht mehr darauf verlassen kann, liegt daran, daß solche Krisensituationen für die politische Organisation der Arbeiterklasse böse ausgegangen sind. Marx gibt an einer Stelle genau an, daß Gegenstand seiner Analyse nicht die Entstehungsweise der kapitalistischen Produktionsweise ist, sondern daß, einmal entstanden, diese Produktionsweise die Bedingungen ihrer Produktion selbst produziert, nicht als historische Voraussetzung ihres Entstehens, sondern als Resultate ihres Daseins. Das Kapitel über die sog. ursprüngliche Akkumulation ist eine Analyse der Bedingungen der Entstehung des Potentials an Arbeitskräften und damit der Transformation unmittelbarer Machtverhältnisse in ökonomisch vermittelte Machtverhältnisse, aber nicht die Genesis der kapitalistischen Produktionsweise, sondern die auch zufällige Entstehung einer ihrer Bedingungen.

F: Meine Fragen beziehen sich eher auf schon früher dargestelltes. Wie war es möglich, daß nach der Kritik des Nominalismus am Begriffsrealismus, die Naturwissenschaften entstanden, die ja ein ähnlich dogmatisches System haben wie die Scholastik, die durch den Nominalismus kritisiert wurde? Ich halte das für wichtig in Hinsicht darauf, daß die Vernunft durch die Naturwissenschaften für die Entwicklung der Produktivkräfte konstitutiv wird. Denn die Kritik des Nominalismus ließ, radikal gewendet, keine Naturwissenschaft mehr zu. Die zweite Frage ist ähnlich. Es ist die nach der Möglichkeit des Rechtsstaates nach der französischen Revolution. Wenn man davon ausgeht, daß die französische Aufklärung keine rationalistische Argumentation war, sondern wie es bei d'Holbach oder de Sade deutlich wird, in der Kritik der Moral, der Kirche und damit auch am Feudalismus, danach keine Grundlage mehr geben kann für ein Sittengesetz, danach auch keine Grundlage mehr für eine Staatstheorie oder für einen Rechtsstaat, trotzdem aber bei d'Holbach es noch einen abstrakten Anspruch gibt auf Moral, der eben bei Helvetius schon weiter diskutiert wurde, wo schon manches bei Kant vorweggenommen wurde; wenn man davon ausgeht, daß der Vernunftbegriff in der französischen Aufklärung recht subjektivistisch war, indem es darauf ankam, die Rechte des Besonderen zu beanspruchen und zu beanspruchen, daß jeder seiner eigenen Natur gemäß handelt, obwohl von Spinoza her auch ein rational begründeter Vernunftbegriff vorhanden war, so daß man eine Fraktionierung in der französischen Revolution annehmen kann; wie kann man, von der französischen Revolution ausgehend, sich die Möglichkeit eines rational begründeten

Rechtsstaates oder die Formulierung einer Staatstheorie vorstellen? Und die dritte Frage: Welche Bedeutung hatte Rousseau für die französische Revolution und für den Rechtsstaat?

715 B: Über das Verhältnis, Kritik am Universalienrealismus, Vernunft erst in der Wissenschaft
und dann in der Produktion, läßt sich so schnell keine ausführliche Auskunft geben. Ich kann
nur einen Hinweis geben: Im Universalienrealismus gab es eine allgemeine Substanz und al-
les andere waren Spezifikationen dieser Substanz. Die Gegenstände gingen objektiv in dieser
720 allgemeinen Substanz zusammen. Erst der Nominalismus, der bezweifelt hat, mit guten Grün-
den, daß dieser allgemeinen Substanz eine Realität korrespondiere, hat gesagt: Jeder einzelne
Gegenstand unterliegt einer Gesetzmäßigkeit, die nicht mehr abhängig ist von der Totalität
des Weltprozesses, und insbesondere deswegen nicht mehr abhängig ist von Gott. Zunächst
war das die Beziehung der Vernunft, als eines subjektiven Vermögens, auf sich selbst; Begrif-
fe sind nicht etwas, was objektiv vorgegeben ist, sondern etwas, was die Menschen gemacht
725 haben, sich ausgedacht haben, mit dem sie aber gleichwohl dann in der Realität operieren
können. Diese nominalistische Prämisse bleibt gültig, die ganze weitere Tradition hindurch,
und es ist immer wieder der Versuch der Reorganisation einer systematischen Wissenschaft
unter dieser nominalistischen Prämisse gemacht worden. Bei Kant läßt sich das am deutlichsten
zeigen: „die transzendente Einheit der Apperzeption“ ist keine Substanz, ist kein sub-
730 stanzielles Prinzip, also nichts, das irgendwie wirken könnte, sondern sie ist nur die Bedin-
gung der Möglichkeit, einer arbeitsteiligen Wissenschaft, deren Resultate widerspruchsfrei
zusammen stimmen. Sie ist immer schon unter der nominalistischen Prämisse der Einzelarbei-
ten gemacht und fragt nach den Bedingungen der Möglichkeit der Koordination dieser Ein-
zelarbeiten; zunächst der formellen, dann der auf den Gegenstand bezogenen Koordination
735 der Einzelarbeiten. Dem korrespondiert aber diese Theorie des formalen Rechtsstaates. Frei-
heit der Individuen heißt dann, unter vernünftigen, für alle einsichtigen Gesetzen, leben zu
können, auch in der französischen Revolution. In dem Text bei Helvetius, der vorgelegen hat,
war ja gerade der Versuch gemacht, auf einsichtige Weise, Gesetze zu konstruieren als Be-
dingung des Zusammenlebens der Menschen; auf einsichtige Weise heißt aber auch, auf rati-
740 onale Weise. Rousseau fällt da ziemlich heraus, weil Rousseau eine naturrechtliche Konzeption
nicht hat, Naturrecht im erweiterten Sinn, aus der Vernunft selbst die Gesetze des Zusam-
menlebens der Menschen konstruieren zu wollen. de Sade fällt ebenso dabei heraus, weil de
Sade den Vernunftbegriff vollständig aufgegeben hat; oder der Vernunftbegriff bei de Sade
rein destruktiv ist, nämlich im generellen Angriff auf die vernünftige Begründung irgend-
745 welcher Verhältnisse.

F: Ich habe den Eindruck, daß gerade diese Seite der Aufklärung sehr stark und konstitutiv
war für die französische Revolution, beispielsweise Rousseaus Staatstheorie und For-
mulierungen der französischen Revolution selbst; daß da dieser Anspruch, daß jeder seiner
750 Natur gemäß handelt, daß er seine Subjektivität beanspruchen soll, das Moment war, das auch
agitativ eine Massenbasis bekommen konnte.

B: Nein. Rousseau hat auch deswegen die Resonanz in der französischen Revolution gehabt,
weil seine Differenz vom *volonté générale*, also objektivem gesellschaftlichem Interesse, und
755 *volonté de tous*, dann als Begründung für diktatorische Maßnahmen zur Sicherung des Be-
stands der französischen Revolution gedient hat; daß nicht mehr Mehrheitsverhältnisse, in
denen einige Fraktionen der Montagne und die Gironde die Mehrheit hatten, die objektiv kon-
terrevolutionär waren, dann die staatliche Politik bestimmten, sondern der Wohlfahrtsaus-
schuß. Das ist die erste Beziehung der Differenz von einem objektiven Interesse, bezeichnet
760 mit *volonté général*, einem aus dem partikularen Einzelinteressen zusammengesetzten Interes-
se, nach dem Modell der englischen Demokratie etwa, wo dann die Konflikte selbst nach Art
eines Kräfteparallelogramms den *volonté de tous*, den Willen aller, ergeben.

Unter der Bedingung, daß sich die Politiker der französischen Revolution nach dem *volonté de tous* gerichtet hätten, wäre die französische Revolution viel früher ein Opfer der Getreidespekulanten und der Spekulanten in Notwendigkeiten der militärischen Verteidigung gewesen. Das ist genau das, womit sich St. Just und Robespierre durchgesetzt haben gegen Spekulanten wie Danton.

In Teil 11.1 verwendete / angesprochene Literatur:

1) Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie; in: MEW, Bd. 42, S. 47 - 770;

2) Karl Marx, 3 Briefe von Marx an Ruge; in: MEW, Bd. 1, S. 337 - 346;

3) Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung; in: MEW, Bd. 1, S. 378 - 391;

4) Die deutsche Ideologie; in: MEW, Bd. 3, S. 5 ff;

5) Karl Marx, Das Kapital, Buch 1: Der Produktionsprozeß des Kapitals; in: MEW, Bd. 23;

6) Die Ökonomisch-philosophischen Manuskripte aus dem Jahre 1844, auch bekannt unter dem Namen "Pariser Manuskripte"; in: MEW, Bd. 40, S. 465 - 590;

7) Karl Marx, Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie (Rohentwurf); Hg. Marx-Engels-Lenin-Institut Moskau; Fotomechanischer Nachdruck, Dietz Verlag Berlin 1953.

Anmerkung [1]: MEW, Bd. 23, Buch 1, Der Produktionsprozeß des Kapitals, S. 168 f:

„Die selbständigen Formen, die Geldformen, welche der Wert der Waren in der einfachen Zirkulation annimmt, vermitteln nur den Warenaustausch und verschwinden im Endresultat der Bewegung. In der Zirkulation G-W-G funktionieren dagegen beide, Ware und Geld, nur als verschiedene Existenzweisen des Werts selbst, das Geld seine allgemeine, die Ware seine besondere, sozusagen nur verkleidete Existenzweise. Er geht beständig aus der einen Form in die andre über, ohne sich in dieser Bewegung zu verlieren, und verwandelt sich so in ein automatisches Subjekt. Fixiert man die besondern Erscheinungsformen, welche der sich verwertende Wert im Kreislauf seines Lebens abwechselnd annimmt, so erhält man die Erklärungen: Kapital ist Geld, Kapital ist Ware. In der Tat aber wird der Wert hier das Subjekt eines Prozesses, worin er unter dem beständigen Wechsel der Formen von Geld und Ware seine Größe selbst verändert, sich als Mehrwert von sich selbst als ursprünglichem Wert abstößt, sich selbst verwertet. Denn die Bewegung, worin er Mehrwert zusetzt, ist seine eigne Bewegung, seine Verwertung also Selbstverwertung. Er hat die okkulte Qualität erhalten, Wert zu setzen, weil er Wert ist. Er wirft lebendige Junge oder legt wenigstens goldne Eier.“

I. Kant, Vorrede zur zweiten Auflage B der Kritik der reinen Vernunft. In: Suhrkamp Werkausgabe, Bd. III, S. 20 - 41

5 [S. 20] Ob die Bearbeitung der Erkenntnisse, die zum Vernunftgeschäfte gehören, den sicheren Gang einer Wissenschaft gehe oder nicht, das läßt sich bald aus dem Erfolg beurteilen. Wenn sie nach viel gemachten Anstalten und Zurüstungen, so bald es zum Zweck kommt, in Stecken gerät, oder, um diesen zu erreichen, öfters wieder zurückgehen und einen andern Weg einschlagen muß; imgleichen wenn es nicht möglich ist, die verschiedenen Mitarbeiter in der Art, wie die gemeinschaftliche Absicht erfolgt werden soll, einhellig zu machen: so kann man immer überzeugt sein, daß ein solches Studium bei weitem noch nicht den sicheren Gang einer Wissenschaft eingeschlagen, sondern ein bloßes Herumtappen sei, und es ist schon ein Verdienst um die Vernunft, diesen Weg wo möglich ausfindig zu machen, sollte auch manches als vergeblich aufgegeben werden müssen, was in dem ohne Überlegung vorher genommenen Zwecke enthalten war.

15 Daß die *Logik* diesen sicheren Gang schon von den ältesten Zeiten her gegangen sei, läßt sich daraus ersehen, daß sie seit dem *Aristoteles* keinen Schritt rückwärts hat tun dürfen, wenn man ihr nicht etwa die Wegschaffung einiger entbehrlichen Subtilitäten, oder deutlichere Bestimmung des Vorgetragenen, als Verbesserungen anrechnen will, welches aber mehr zur Eleganz, als zur Sicherheit der Wissenschaft gehört. Merkwürdig ist noch an ihr, daß sie auch bis jetzt keinen Schritt vorwärts hat tun können, und also allem Ansehen nach geschlossen und vollendet zu sein scheint. Denn, wenn einige Neuere sie dadurch zu erweitern dachten, daß sie teils *psychologische* Kapitel von den verschiedenen Erkenntniskräften (der Einbildungskraft, dem Witze), teils *metaphysische* über den Ursprung der Erkenntnis oder der verschiedenen Art der Gewißheit nach Verschiedenheit der Objekte (dem Idealismus, Skeptizismus. u.s.w.), teils *anthropologische* von Vorurteilen (den Ursachen derselben und Gegenmitteln) hineinschoben, so rührt dieses von ihrer Unkunde der eigentümlichen Natur dieser Wissenschaft her. Es ist nicht Vermehrung, sondern Verunstaltung der Wissenschaften, wenn man ihre Grenzen in einander [21] laufen läßt; die Grenze der Logik aber ist dadurch ganz genau bestimmt, daß sie eine Wissenschaft ist, welche nichts als die formalen Regeln alles Denkens (es mag a priori oder empirisch sein, einen Ursprung oder Objekt haben, welches es wolle, in unserem Gemüte zufällige oder natürliche Hindernisse antreffen) ausführlich darlegt und strenge beweiset.

30 Daß es der Logik so gut gelungen ist, diesen Vorteil hat sie bloß ihrer Eingeschränktheit zu verdanken, dadurch sie berechtigt, ja verbunden ist, von allen Objekten der Erkenntnis und ihrem Unterschiede zu abstrahieren, und in ihr also der Verstand es mit nichts weiter, als sich selbst und seiner Form zu tun hat. Weit schwerer mußte es natürlicher Weise für die Vernunft sein, den sicheren Weg der Wissenschaft einzuschlagen, wenn sie nicht bloß mit sich selbst, sondern auch mit Objekten zu schaffen hat; daher jene auch als Propädeutik gleichsam nur den Vorhof der Wissenschaften ausmacht, und wenn von Kenntnissen die Rede ist, man zwar eine Logik zu Beurteilung derselben voraussetzt, aber die Erwerbung derselben in eigentlich und objektiv so genannten Wissenschaften suchen muß.

40 So fern in diesen nun Vernunft sein soll, so muß darin etwas a priori erkannt werden, und ihre Erkenntnis kann auf zweierlei Art auf ihren Gegenstand bezogen werden, entweder diesen und seinen Begriff (der anderweitig gegeben werden muß) bloß zu *bestimmen*, oder ihn auch *wirklich zu machen*. Die erste ist *theoretische*, die andere *praktische Erkenntnis* der Vernunft. Von beiden muß der *reine Teil*, so viel oder so wenig er auch enthalten mag, nämlich derjenige, darin Vernunft gänzlich a priori ihr Objekt bestimmt, vorher allein vorgetragen werden, und dasjenige, was aus anderen Quellen kommt, damit nicht vermengt werden; denn es gibt übele Wirtschaft, wenn man blindlings ausgibt, was einkommt, ohne nachher, wenn jene in Stecken gerät, unterscheiden zu können, welcher Teil der Einnahme den Aufwand tragen könne, und von welcher man denselben beschneiden muß.

Mathematik und *Physik* sind die beiden theoretischen Erkenntnisse der Vernunft, welche ihre *Objekte* a priori bestimmen sollen, die erstere ganz rein, die zweite wenigstens zum [22] Teil rein, denn aber auch nach Maßgabe anderer Erkenntnisquellen als der der Vernunft.

- 50 Die *Mathematik* ist von den frühesten Zeiten her, wohin die Geschichte der menschlichen Vernunft reicht, in dem bewundernswürdigen Volke der Griechen den sichern Weg einer Wissenschaft gegangen. Allein man darf nicht denken, daß es ihr so leicht geworden, wie der Logik, wo die Vernunft es nur mit sich selbst zu tun hat, jenen königlichen Weg zu treffen, oder vielmehr sich selbst zu bahnen; vielmehr glaube ich, daß es lange mit ihr (vornehmlich noch unter den Ägyptern) beim Herumtappen
- 55 geblieben ist, und diese Umänderung einer *Revolution* zuzuschreiben sei, die der glückliche Einfall eines einzigen Mannes in einem Versuche zu Stande brachte, von welchem an die Bahn, die man nehmen mußte, nicht mehr zu verfehlen war, und der sichere Gang einer Wissenschaft für alle Zeiten und in unendliche Weiten eingeschlagen und vorgezeichnet war. Die Geschichte dieser Revolution der Denkart, welche viel wichtiger war als die Entdeckung des Weges um das berühmte Vorgebirge, und
- 60 des Glücklichen, der sie zu Stande brachte, ist uns nicht aufbehalten. Doch beweiset die Sage, welche *Diogenes der Laertier* uns überliefert, der von den kleinsten, und, nach dem gemeinen Urteil, gar nicht einmal eines Beweises benötigten, Elementen der geometrischen Demonstrationen den angeblichen Erfinder nennt, daß das Andenken der Veränderung, die durch die erste Spur der Entdeckung dieses neuen Weges bewirkt wurde, den Mathematikern äußerst wichtig geschienen haben müsse, und
- 65 dadurch unvergeßlich geworden sei. Dem ersten, der den *gleichseitigen Triangel* demonstrierte (er mag nun *Thales* oder wie man will geheißen haben), dem ging ein Licht auf; denn er fand, daß er nicht dem, was er in der Figur sahe, oder auch dem bloßen Begriffe derselben nachspüren und gleichsam davon ihre Eigenschaften ablernen, sondern durch das, was er nach Begriffen selbst a priori hineindachte und darstellte (durch Konstruktion), hervorbringen müsse, und daß er, um sicher etwas a priori
- 70 zu wissen, er der Sache nichts beilegen müsse, als was aus dem notwendig folgte, was er seinem Begriffe gemäß selbst in sie gelegt hat. [23]

- Mit der Naturwissenschaft ging es weit langsamer zu, bis sie den Heeresweg der Wissenschaft traf; denn es sind nur etwa anderthalb Jahrhunderte, daß der Vorschlag des sinnreichen Baco von Verulam diese Entdeckung teils veranlaßte, teils, da man bereits auf der Spur derselben war, mehr belebte, welche eben sowohl nur durch eine schnell vorgegangene Revolution der Denkart erklärt werden kann.
- 75 Ich will hier nur die Naturwissenschaft, so fern sie auf empirische Prinzipien gegründet ist, in Erwägung ziehen.

- Als *Galilei* seine Kugeln die schiefe Fläche mit einer von ihm selbst gewählten Schwere herabrollen, oder *Torricelli* die Luft ein Gewicht, was er sich zum voraus dem einer ihm bekannten Wassersäule gleich gedacht hatte, tragen ließ, oder in noch späterer Zeit *Stahl* Metalle in Kalk und diesen wiederum in Metall verwandelte, indem er ihnen etwas entzog und wiedergab: ¹⁾ so ging allen Naturforschern ein Licht auf. Sie begriffen, daß die Vernunft nur das einsieht, was sie selbst nach ihrem Entwurfe hervorbringt, daß sie mit Prinzipien ihrer Urteile nach beständigen Gesetzen vorgehen und die Natur nötigen müsse, auf ihre Fragen zu antworten, nicht aber sich von ihr allein gleichsam am Leitbunde gän-
- 80 geln lassen müsse; denn sonst hängen zufällige, nach keinem vorher entworfenen Plane gemachte Beobachtungen gar nicht in einem notwendigen Gesetze zusammen, welches doch die Vernunft sucht und bedarf. Die Vernunft muß mit ihren Prinzipien, nach denen allein übereinkommende Erscheinungen für Gesetze gelten können, in einer Hand, und mit dem Experiment, das sie nach jenen ausdachte, in der anderen, an die Natur gehen, zwar um von ihr belehrt zu werden, aber nicht in der Qualität eines
- 85 Schülers, der sich alles vorsagen läßt, was der Lehrer will, sondern eines bestellten Richters, der die Zeugen nötigt, auf die Fragen zu antworten, die er ihnen vorlegt. Und so hat sogar Physik die so vorteilhafte Revolution ihrer Denkart lediglich dem Einfalle zu verdanken, demjenigen, was die Vernunft selbst in die Natur hineinlegt, gemäß, dasjenige in ihr zu suchen (nicht ihr anzudichten), was sie von dieser lernen muß, und wovon sie für sich [24] selbst nichts wissen würde. Hierdurch ist die Naturwis-

95 senschaft allererst in den sicheren Gang einer Wissenschaft gebracht worden, da sie so viel Jahrhun-
derte durch nichts weiter als ein bloßes Herumtappen gewesen war.

Der *Metaphysik*, einer ganz isolierten spekulativen Vernunftkenntnis, die sich gänzlich über Erfah-
rungsbelehrung erhebt, und zwar durch bloße Begriffe (nicht wie Mathematik durch Anwendung der-
100 selben auf Anschauung), wo also Vernunft selbst ihr eigener Schüler sein soll, ist das Schicksal bisher
noch so günstig nicht gewesen, daß sie den sichern Gang einer Wissenschaft einzuschlagen vermocht
hätte; ob sie gleich älter ist, als alle übrige, und bleiben würde, wenn gleich die übrigen insgesamt in
dem Schlunde einer alles vertilgenden Barbarei gänzlich verschlungen werden sollten. Denn in ihr
gerät die Vernunft kontinuierlich in Stecken, selbst wenn sie diejenigen Gesetze, welche die gemeinste
Erfahrung bestätigt (wie sie sich anmaßt), a priori einsehen will. In ihr muß man unzählige mal den
105 Weg zurück tun, weil man findet, daß er dahin nicht führt, wo man hin will, und was die Einhelligkeit
ihrer Anhänger in Behauptungen betrifft, so ist sie noch so weit davon entfernt, daß sie vielmehr ein
Kampfplatz ist, der ganz eigentlich dazu bestimmt zu sein scheint, seine Kräfte im Spielgefechte zu
üben, auf dem noch niemals irgend ein Fechter sich auch den kleinsten Platz hat erkämpfen und auf
seinen Sieg einen dauerhaften Besitz gründen können. Es ist also kein Zweifel, daß ihr Verfahren bis-
110 her ein bloßes Herumtappen, und, was das Schlimmste ist, unter bloßen Begriffen, gewesen sei.

Woran liegt es nun, daß hier noch kein sicherer Weg der Wissenschaft hat gefunden werden können?
Ist er etwa unmöglich? Woher hat denn die Natur unsere Vernunft mit der rastlosen Bestrebung heim-
gesucht, ihm als einer ihrer wichtigsten Angelegenheiten nachzuspüren? Noch mehr, wie wenig haben
wir Ursache, Vertrauen in unsere Vernunft zu setzen, wenn sie uns in einem der wichtigsten Stücke
115 unserer Wißbegierde nicht bloß verläßt, sondern durch Vorspiegelungen hinhält, und am Ende betrügt!
Oder ist er bisher nur verfehlt: welche Anzeige können wir benutzen, um bei erneuertem Nachsuchen
zu hoffen, daß wir glücklicher sein werden, als andere vor uns gewesen sind? [25]

Ich sollte meinen, die Beispiele der Mathematik und Naturwissenschaft, die durch eine auf einmal zu
Stande gebrachte Revolution das geworden sind, was sie jetzt sind, wäre merkwürdig genug, um dem
120 wesentlichen Stücke der Umänderung der Denkart, die ihnen so vorteilhaft geworden ist, nachzusin-
nen, und ihnen, so viel ihre Analogie, als Vernunftkenntnisse, mit der Metaphysik verstattet, hierin
wenigstens zum Versuche nachzuahmen. Bisher nahm man an, alle unsere Erkenntnis müsse sich nach
den Gegenständen richten; aber alle Versuche, über sie a priori etwas durch Begriffe auszumachen,
wodurch unsere Erkenntnis erweitert würde, gingen unter dieser Voraussetzung zu nichte. Man versu-
125 che es daher einmal, ob wir nicht in den Aufgaben der Metaphysik damit besser fortkommen, daß wir
annehmen, die Gegenstände müssen sich nach unserem Erkenntnis richten, welches so schon besser
mit der verlangten Möglichkeit einer Erkenntnis derselben a priori zusammenstimmt, die über Gegen-
stände, ehe sie uns gegeben werden, etwas festsetzen soll. Es ist hiemit eben so, als mit den ersten Ge-
danken des *Kopernikus* bewandt, der, nachdem es mit der Erklärung der Himmelsbewegungen nicht
130 gut fort wollte, wenn er annahm, das ganze Sternheer drehe sich um den Zuschauer, versuchte, ob es
nicht besser gelingen möchte, wenn er den Zuschauer sich drehen, und dagegen die Sterne in Ruhe
ließ. In der Metaphysik kann man nun, was die *Anschauung* der Gegenstände betrifft, es auf ähnliche
Weise versuchen. Wenn die Anschauung sich nach der Beschaffenheit der Gegenstände richten müßte,
so sehe ich nicht ein, wie man a priori von ihr etwas wissen könne; richtet sich aber der Gegenstand
135 (als Objekt der Sinne) nach der Beschaffenheit unseres Anschauungsvermögens, so kann ich mir diese
Möglichkeit ganz wohl vorstellen. Weil ich aber bei diesen Anschauungen, wenn sie Erkenntnisse
werden sollen, nicht stehen bleiben kann, sondern sie als Vorstellungen auf irgend etwas als Gegen-
stand beziehen und diesen durch jene bestimmen muß, so kann ich entweder annehmen, die *Begriffe*,
wodurch ich diese Bestimmung zu Stande bringe, richten sich auch nach dem Gegenstande, und denn
140 bin ich wiederum in derselben Verlegenheit, [26] wegen der Art, wie ich a priori hievon etwas wissen
könne; oder ich nehme an, die Gegenstände, oder, welches einerlei ist, die *Erfahrung*, in welcher sie
allein (als gegebene Gegenstände) erkannt werden, richte sich nach diesen Begriffen, so sehe ich sofort
eine leichtere Auskunft, weil Erfahrung selbst eine Erkenntnisart ist, die Verstand erfordert, dessen

145 Regel ich in mir, noch ehe mir Gegenstände gegeben werden, mithin a priori voraussetzen muß, wel-
 che in Begriffen a priori ausgedrückt wird, nach denen sich also alle Gegenstände der Erfahrung not-
 wendig richten und mit ihnen übereinstimmen müssen. Was Gegenstände betrifft, so fern sie bloß
 durch Vernunft und zwar notwendig gedacht, die aber (so wenigstens, wie die Vernunft sie denkt) gar
 nicht in der Erfahrung gegeben werden können, so werden die Versuche, sie zu denken (denn denken
 müssen sie sich doch lassen), hernach einen herrlichen Probierstein desjenigen abgeben, was wir als
 150 die veränderte Methode der Denkungsart annehmen, daß wir nämlich von den Dingen nur das a priori
 erkennen, was wir selbst in sie legen.²⁾

Dieser Versuch gelingt nach Wunsch, und verspricht der Metaphysik in ihrem ersten Teile, da sie sich
 nämlich mit Begriffen a priori beschäftigt, davon die korrespondierenden Gegenstände in der Erfah-
 rung jenen angemessen gegeben werden können, den sicheren Gang einer Wissenschaft. Denn man
 155 [27] kann nach dieser Veränderung der Denkart die Möglichkeit einer Erkenntnis a priori ganz wohl
 erklären, und, was noch mehr ist, die Gesetze, welche a priori der Natur, als dem Inbegriffe der Ge-
 genstände der Erfahrung, zum Grunde liegen, mit ihren genugtuenden Beweisen versehen, welches
 beides nach der bisherigen Verfahrungsart unmöglich war. Aber es ergibt sich aus dieser Deduktion
 unseres Vermögens a priori zu erkennen im ersten Teile der Metaphysik ein befremdliches und dem
 160 ganzen Zwecke derselben, der den zweiten Teil beschäftigt, dem Anscheine nach sehr nachteiliges
 Resultat, nämlich daß wir mit ihm nie über die Grenze möglicher Erfahrung hinauskommen können,
 welches doch gerade die wesentlichste Angelegenheit dieser Wissenschaft ist. Aber hierin liegt eben
 das Experiment einer Gegenprobe der Wahrheit des Resultats jener ersten Würdigung unserer Ver-
 nunfterkenntnis a priori, daß sie nämlich nur auf Erscheinungen gehe, die Sache an sich selbst dagegen
 165 zwar als für sich wirklich, aber von uns unerkant, liegen lasse. Denn das, was uns notwendig über die
 Grenze der Erfahrung und aller Erscheinungen hinaus zugehen treibt, ist das *Unbedingte*, welches die
 Vernunft in den Dingen an sich selbst notwendig und mit allem Recht zu allem Bedingten, und da-
 durch die Reihe der Bedingungen als vollendet verlangt. Findet sich nun, wenn man annimmt, unsere
 Erfahrungserkenntnis richte sich nach den Gegenständen als Dingen an sich selbst, daß das Unbedingte
 170 *ohne Widerspruch gar nicht gedacht* werden könne; dagegen, wenn man annimmt, unsere Vorstellung
 der Dinge, wie sie uns gegeben werden, richte sich nicht nach diesen, als Dingen an sich selbst, son-
 dern diese Gegenstände vielmehr, als Erscheinungen, richten sich nach unserer Vorstellungsart, *der
 Widerspruch wegfalle*; und daß folglich das Unbedingte nicht an Dingen, so fern wir sie kennen (sie
 uns gegeben werden), wohl aber an ihnen, so fern wir sie nicht kennen, als Sachen an sich selbst, ange-
 175 troffen werden müsse: so zeigt sich, daß, was wir anfangs nur zum Versuche annahmen, gegründet
 sei.³⁾ Nun bleibt uns immer [28] noch übrig, nachdem der spekulativen Vernunft alles Fortkommen in
 diesem Felde des Übersinnlichen abgesprochen worden, zu versuchen, ob sich nicht in ihrer prakti-
 schen Erkenntnis Data finden, jenen transzendenten Vernunftbegriff des Unbedingten zu bestimmen,
 und auf solche Weise, dem Wunsche der Metaphysik gemäß, über die Grenze aller möglichen Erfah-
 180 rung hinaus mit unserem, aber nur in praktischer Absicht möglichen Erkenntnis a priori zu gelangen.
 Und bei einem solchen Verfahren hat uns die spekulative Vernunft zu solcher Erweiterung immer doch
 wenigstens Platz verschafft, wenn sie ihn gleich leer lassen mußte, und es bleibt uns also noch unbe-
 nommen, ja wir sind gar dazu durch sie auf gefedert, ihn durch praktische Data derselben, wenn wir
 können, auszufüllen.⁴⁾

185 In jenem Versuche, das bisherige Verfahren der Metaphysik umzuändern, und dadurch, daß wir nach
 dem Beispiele der Geometer und Naturforscher eine gänzliche Revolution mit derselben vornehmen,
 besteht nun das Geschäft dieser Kritik der reinen spekulativen Vernunft. Sie ist ein Traktat von der
 Methode, nicht ein System der Wissenschaft selbst; aber sie verzeichnet gleichwohl den ganzen Umriß
 derselben, so wohl in Ansehung ihrer Grenzen, als auch den ganzen inneren Gliederbau [29] derselben.
 190 Denn das hat die reine spekulative Vernunft Eigentümliches an sich, daß sie ihr eigen Vermögen, nach
 Verschiedenheit der Art, wie sie sich Objekte zum Denken wählt, ausmessen, und auch selbst die man-
 cherlei Arten, sich Aufgaben vorzulegen, vollständig vorzählen, und so den ganzen Vorriß zu einem
 System der Metaphysik verzeichnen kann und soll; weil, was das erste betrifft, in der Erkenntnis a pri-

ori den Objekten nichts beigelegt werden kann, als was das denkende Subjekt aus sich selbst her-
 195 nimmt, und, was das zweite anlangt, sie in Ansehung der Erkenntnisprinzipien eine ganz abgesonderte
 für sich bestehende Einheit ist, in welcher ein jedes Glied, wie in einem organisierten Körper, um aller
 anderen und alle um eines willen da sind, und kein Prinzip mit Sicherheit in *einer* Beziehung genom-
 men werden kann, ohne es zugleich in der *durchgängigen* Beziehung zum ganzen reinen Vernunft-
 200 gebrauch untersucht zu haben. Dafür aber hat auch die Metaphysik das seltene Glück, welches keiner
 andern Vernunftwissenschaft, die es mit Objekten zu tun hat (denn die *Logik* beschäftigt sich nur mit
 der Form des Denkens überhaupt), zu Teil werden kann, daß, wenn sie durch diese Kritik in den siche-
 ren Gang einer Wissenschaft gebracht worden, sie das ganze Feld der für sie gehörigen Erkenntnisse
 völlig befassen und also ihr Werk vollenden und für die Nachwelt, als einen nie zu vermehrenden
 Hauptstuhl, zum Gebrauche niederlegen kann, weil sie es bloß mit Prinzipien und den Einschränkun-
 205 gen ihres Gebrauchs zu tun hat, welche durch jene selbst bestimmt werden. Zu dieser Vollständigkeit
 ist sie daher, als Grundwissenschaft, auch verbunden, und von ihr muß gesagt werden können: nil ac-
 tum reputans, si quid superesset agendum.

Aber was ist denn das, wird man fragen, für ein Schatz, den wir der Nachkommenschaft, mit einer
 solchen durch Kritik geläuterten, dadurch aber auch in einen beharrlichen Zustand gebrachten Meta-
 210 physik, zu hinterlassen gedenken? Man wird bei einer flüchtigen Übersicht dieses Werks wahrzuneh-
 men glauben, daß der Nutzen davon doch nur *negativ* sei, uns nämlich mit der spekulativen Vernunft
 niemals über die Erfahrungsgrenze [30] hinaus zu wagen, und das ist auch in der Tat ihr erster Nutzen.
 Dieser aber wird alsbald *positiv*, wenn man inne wird, daß die Grundsätze, mit denen sich spekulative
 Vernunft über ihre Grenze hinauswagt, in der Tat nicht *Erweiterung*, sondern, wenn man sie näher
 215 betrachtet, *Verengung* unseres Vernunftgebrauchs zum unausbleiblichen Erfolg haben, indem sie wirk-
 lich die Grenzen der Sinnlichkeit, zu der sie eigentlich gehören, über alles zu erweitern und so den
 reinen (praktischen) Vernunftgebrauch gar zu verdrängen drohen. Daher ist eine Kritik, welche die
 erstere einschränkt, so fern zwar *negativ*, aber, indem sie dadurch zugleich ein Hindernis, welches den
 letzteren Gebrauch einschränkt, oder gar zu vernichten droht, aufhebt, in der Tat von *positivem* und
 220 sehr wichtigem Nutzen, so bald man überzeugt wird, daß es einen schlechterdings notwendigen prakti-
 schen Gebrauch der reinen Vernunft (den moralischen) gebe, in welchem sie sich unvermeidlich über
 die Grenzen der Sinnlichkeit erweitert, dazu sie zwar von der spekulativen keiner Beihülfe bedarf,
 dennoch aber wider ihre Gegenwirkung gesichert sein muß, um nicht in Widerspruch mit sich selbst zu
 geraten. Diesem Dienste der Kritik den *positiven* Nutzen abzusprechen, wäre eben so viel, als sagen,
 225 daß Polizei keinen positiven Nutzen schaffe, weil ihr Hauptgeschäfte doch nur ist, der Gewalttätigkeit,
 welche Bürger von Bürgern zu besorgen haben, einen Riegel vorzuschieben, damit ein jeder seine An-
 gelegenheit ruhig und sicher treiben könne. Daß Raum und Zeit nur Formen der sinnlichen Anschau-
 ung, also nur Bedingungen der Existenz der Dinge als Erscheinungen sind, daß wir ferner keine Vers-
 tandesbegriffe, mithin auch gar keine Elemente zur Erkenntnis der Dinge haben, als so fern diesen
 230 Begriffen korrespondierende Anschauung gegeben werden kann, folglich wir von keinem Gegenstande
 als Dinge an sich selbst, sondern nur so fern es Objekt der sinnlichen Anschauung ist, d.i. als Erschei-
 nung, Erkenntnis haben können, wird im analytischen Teile der Kritik bewiesen; woraus denn freilich
 die Einschränkung aller nur möglichen spekulativen Erkenntnis der Vernunft auf bloße Gegenstände
 der *Erfahrung* folgt. Gleichwohl wird, welches wohl gemerkt werden muß, doch dabei immer vorbe-
 235 halten, daß wir eben dieselben Gegenstände auch [31] als Dinge an sich selbst, wenn gleich nicht *er-*
kennen, doch wenigstens müssen *denken* können.⁵⁾ Denn sonst würde der ungereimte Satz daraus fol-
 gen, daß Erscheinung ohne etwas wäre, was da erscheint. Nun wollen wir annehmen, die durch unsere
 Kritik notwendig gemachte Unterscheidung der Dinge, als Gegenstände der Erfahrung, von eben den-
 selben, als Dingen an sich selbst, wäre gar nicht gemacht, so müßte der Grundsatz der Kausalität und
 240 mithin der Naturmechanismus in Bestimmung derselben durchaus von allen Dingen überhaupt als wir-
 kenden Ursachen gelten. Von eben demselben Wesen also, z.B. der menschlichen Seele, würde ich
 nicht sagen können, ihr Wille sei frei, und er sei doch zugleich der Naturnotwendigkeit unterworfen,
 d.i. nicht frei, ohne in einen offenbaren Widerspruch zu geraten; weil ich die Seele in beiden Sätzen *in*
eben derselben Bedeutung, nämlich als Ding überhaupt (als Sache an sich selbst) genommen habe,

245 und, ohne vorhergehende Kritik, auch nicht anders nehmen konnte. Wenn aber die Kritik nicht geirrt
hat, da sie das Objekt in *zweierlei Bedeutung* nehmen lehrt, nämlich als Erscheinung, oder als Ding an
sich selbst; wenn die Deduktion ihrer Verstandesbegriffe richtig ist, mithin auch der Grundsatz der
Kausalität nur auf Dinge im ersten Sinne genommen, nämlich so fern sie Gegenstände der Erfahrung
sind, geht, eben dieselbe aber nach der zweiten Bedeutung ihm nicht unterworfen sind: so wird eben
250 derselbe Wille in der Erscheinung (den sichtbaren Handlungen) als dem Naturgesetze notwendig ge-
mäß und so fern *nicht frei*, und doch andererseits, als einem Dinge an sich selbst angehörig, jenem
nicht unterworfen, mithin als *frei* gedacht, ohne daß hiebei ein Widerspruch vorgeht. Ob ich nun gleich
meine Seele, von der letzteren [32] Seite betrachtet, durch keine spekulative Vernunft (noch weniger
durch empirische Beobachtung), mithin auch nicht die Freiheit als Eigenschaft eines Wesens, dem ich
255 Wirkungen in der Sinnenwelt zuschreibe, *erkennen* kann, darum weil ich ein solches seiner Existenz
nach, und doch nicht in der Zeit, bestimmt erkennen müßte (welches, weil ich meinem Begriffe keine
Anschauung unterlegen kann, unmöglich ist), so kann ich mir doch die Freiheit *denken*, d.i. die Vor-
stellung davon enthält wenigstens keinen Widerspruch in sich, wenn unsere kritische Unterscheidung
beider (der sinnlichen und intellektuellen) Vorstellungsarten und die davon herrührende Einschrän-
260 kung der reinen Verstandesbegriffe, mithin auch der aus ihnen fließenden Grundsätze, Statt hat. Ge-
setzt nun, die Moral setze notwendig Freiheit (im strengsten Sinne) als Eigenschaft unseres Willens
voraus, indem sie praktische in unserer Vernunft liegende ursprüngliche Grundsätze als *Data* dersel-
ben a priori anführt, die ohne Voraussetzung der Freiheit schlechterdings unmöglich wären, die speku-
lative Vernunft aber hätte bewiesen, daß diese sich gar nicht denken lasse, so muß notwendig jene
265 Voraussetzung, nämlich die moralische, derjenigen weichen, deren Gegenteil einen offenbaren Wider-
spruch enthält, folglich *Freiheit* und mit ihr Sittlichkeit (denn deren Gegenteil enthält keinen Wider-
spruch, wenn nicht schon Freiheit vorausgesetzt wird) dem *Naturmechanismus* den Platz einräumen.
So aber, da ich zur Moral nichts weiter brauche, als daß Freiheit sich nur nicht selbst widerspreche,
und sich also doch wenigstens denken lasse, ohne nötig zu haben, sie weiter einzusehen, daß sie also
270 dem Naturmechanismus eben derselben Handlung (in anderer Beziehung genommen) gar kein Hinder-
nis in den Weg lege: so behauptet die Lehre der Sittlichkeit ihren Platz, und die Naturlehre auch den
ihrigen, welches aber nicht Statt gefunden hätte, wenn nicht Kritik uns zuvor von unserer unvermeidli-
chen Unwissenheit in Ansehung der Dinge an sich selbst belehrt, und alles, was wir theoretisch *erken-*
nen können, auf bloße Erscheinungen eingeschränkt hätte. Eben diese Erörterung des positiven Nut-
275 zens kritischer Grundsätze der reinen Vernunft läßt sich in Ansehung des Begriffs von *Gott* und der
einfachen Natur unserer *Seele* zeigen, die ich aber der Kürze [33] halber vorbeigehe. Ich kann also
Gott, *Freiheit* und *Unsterblichkeit* zum Behuf des notwendigen praktischen Gebrauchs meiner Ver-
nunft nicht einmal *annehmen*, wenn ich nicht der spekulativen Vernunft zugleich ihre Anmaßung ü-
berschwenglicher Einsichten *benehme*, weil sie sich, um zu diesen zu gelangen, solcher Grundsätze
280 bedienen muß, die, indem sie in der Tat bloß auf Gegenstände möglicher Erfahrung reichen, wenn sie
gleichwohl auf das angewandt werden, was nicht ein Gegenstand der Erfahrung sein kann, wirklich
dieses jederzeit in Erscheinung verwandeln, und so alle *praktische Erweiterung* der reinen Vernunft
für unmöglich erklären. Ich mußte also das *Wissen* aufheben, um zum *Glauben* Platz zu bekommen,
und der Dogmatismus der Metaphysik, d.i. das Vorurteil, in ihr ohne Kritik der reinen Vernunft fort-
285 zukommen, ist die wahre Quelle alles der Moralität widerstreitenden Unglaubens, der jederzeit gar
sehr dogmatisch ist. – Wenn es also mit einer nach Maßgabe der Kritik der reinen Vernunft abgefaßten
systematischen Metaphysik eben nicht schwer sein kann, der Nachkommenschaft ein Vermächtnis zu
hinterlassen, so ist dies kein für gering zu achtendes Geschenk; man mag nun bloß auf die Kultur der
Vernunft durch den sicheren Gang einer Wissenschaft überhaupt, in Vergleichung mit dem grundlosen
290 Tappen und leichtsinnigen Herumstreifen derselben ohne Kritik sehen, oder auch auf bessere Zeitan-
wendung einer wißbegierigen Jugend, die beim gewöhnlichen Dogmatismus so frühe und so viel Auf-
munterung bekommt, über Dinge, davon sie nichts versteht, und darin sie, so wie niemand in der Welt,
auch nie etwas einsehen wird, bequem zu vernünfteln, oder gar auf Erfindung neuer Gedanken und
Meinungen auszugehen, und so die Erlernung gründlicher Wissenschaften zu verabsäumen; am meis-
295 ten aber, wenn man den unschätzbaren Vorteil in Anschlag bringt, allen Einwürfen wider Sittlichkeit
und Religion auf *sokratische* Art, nämlich durch den klarsten Beweis der Unwissenheit der Gegner,

auf alle künftige Zeit ein Ende zu machen. Denn irgend eine Metaphysik ist immer in der Welt gewesen, und wird auch wohl ferner, mit ihr aber auch eine Dialektik der reinen Vernunft, weil sie ihr natürlich ist, darin anzutreffen sein. Es ist also die erste und wichtigste Angelegenheit [34] der Philosophie, einmal für allemal ihr dadurch, daß man die Quelle der Irrtümer verstopft, allen nachteiligen Einfluß zu benehmen.

Bei dieser wichtigen Veränderung im Felde der Wissenschaften, und dem *Verluste*, den spekulative Vernunft an ihrem bisher eingebildeten Besitze erleiden muß, bleibt dennoch alles mit der allgemeinen menschlichen Angelegenheit, und dem Nutzen, den die Welt bisher aus den Lehren der reinen Vernunft zog, in demselben vorteilhaften Zustande, als es jemalen war, und der Verlust trifft nur das *Monopol der Schulen*, keinesweges aber das *Interesse der Menschen*. Ich frage den unbiegsamsten Dogmatiker, ob der Beweis von der Fortdauer unserer Seele nach dem Tode aus der Einfachheit der Substanz, ob der von der Freiheit des Willens gegen den allgemeinen Mechanismus durch die subtilen, obzwar ohnmächtigen, Unterscheidungen subjektiver und objektiver praktischer Notwendigkeit, oder ob der vom Dasein Gottes aus dem Begriffe eines allerrealsten Wesens (der Zufälligkeit des Veränderlichen, und der Notwendigkeit eines ersten Bewegers), nachdem sie von den Schulen ausgingen, jemals haben bis zum Publikum gelangen und auf dessen Überzeugung den mindesten Einfluß haben können? Ist dieses nun nicht geschehen, und kann es auch, wegen der Untauglichkeit des gemeinen Menschenverstandes zu so subtiler Spekulation, niemals erwartet werden; hat vielmehr, was das erstere betrifft, die jedem Menschen bemerkliche Anlage seiner Natur, durch das Zeitliche (als zu den Anlagen seiner ganzen Bestimmung unzulänglich) nie zufriedengestellt werden zu können, die Hoffnung eines *künftigen Lebens*, in Ansehung des zweiten die bloße klare Darstellung der Pflichten im Gegensatze aller Ansprüche der Neigungen das Bewußtsein der *Freiheit*, und endlich, was das dritte anlangt, die herrliche Ordnung, Schönheit und Vorsorge, die allerwärts in der Natur hervorblickt, allein den Glauben an einen weisen und großen *Welturheber*, die sich aufs Publikum verbreitende Überzeugung, so fern sie auf Vernunftgründen beruht, ganz allein bewirken müssen: so bleibt ja nicht allein dieser Besitz ungestört, sondern er gewinnt vielmehr dadurch noch an Ansehen, daß die Schulen nunmehr belehrt werden, sich [35] keine höhere und ausgebreitete Einsicht in einem Punkte anzumaßen, der die allgemeine menschliche Angelegenheit betrifft, als diejenige ist, zu der die große (für uns achtungswürdigste) Menge auch eben so leicht gelangen kann, und sich also auf die Kultur dieser allgemein fasslichen und in moralischer Absicht hinreichenden Beweisgründe allein einzuschränken. Die Veränderung betrifft also bloß die arroganten Ansprüche der Schulen, die sich gerne hierin (wie sonst mit Recht in vielen anderen Stücken) für die alleinigen Kenner und Aufbewahrer solcher Wahrheiten möchten halten lassen, von denen sie dem Publikum nur den Gebrauch mitteilen, den Schlüssel derselben aber für sich behalten (*quod mecum nescit, solus vult scire videri*). Gleichwohl ist doch auch für einen billigen Anspruch des spekulativen Philosophen gesorgt. Er bleibt immer ausschließlich Depositär einer dem Publikum, ohne dessen Wissen, nützlichen Wissenschaft, nämlich der Kritik der Vernunft; denn die kann niemals populär werden, hat aber auch nicht nötig, es zu sein; weil, so wenig dem Volke die Feingesponnenen Argumente für nützliche Wahrheiten in den Kopf wollen, eben so wenig kommen ihm auch die eben so subtilen Einwürfe dagegen jemals in den Sinn; dagegen, weil die Schule, so wie jeder sich zur Spekulation erhebende Mensch, unvermeidlich in beide gerät, jene dazu verbunden ist, durch gründliche Untersuchung der Rechte der spekulativen Vernunft einmal für allemal dem Skandal vorzubeugen, das über kurz oder lang selbst dem Volke aus den Streitigkeiten aufstoßen muß, in welche sich Metaphysiker (und als solche endlich auch wohl Geistliche) ohne Kritik unausbleiblich verwickeln, und die selbst nachher ihre Lehren verfälschen. Durch diese kann nun allein dem *Materialismus*, *Fatalismus*, *Atheismus*, dem freigeisterischen *Unglauben*, der *Schwärmerei* und *Aberglauben*, die allgemein schädlich werden können, zuletzt auch dem *Idealismus* und *Skeptizismus*, die mehr den Schulen gefährlich sind, und schwerlich ins Publikum übergehen können, selbst die Wurzel abgeschnitten werden. Wenn Regierungen sich ja mit Angelegenheiten der Gelehrten zu befassen gut finden, so würde es [36] ihrer weisen Vorsorge für Wissenschaften sowohl als Menschen weit gemäßer sein, die Freiheit einer solchen Kritik zu begünstigen, wodurch die Vernunftbearbeitungen allein auf einen festen Fuß gebracht werden können, als den lächerlichen Despotismus der Schulen zu unterstützen, welche über

öffentliche Gefahr ein lautes Geschrei erheben, wenn man ihre Spinnewebe zerreißt, von denen doch das Publikum niemals Notiz genommen hat, und deren Verlust es also auch nie fühlen kann.

350 Die Kritik ist nicht dem *dogmatischen Verfahren* der Vernunft in ihrem reinen Erkenntnis, als Wissen-
schaft, entgegengesetzt (denn diese muß jederzeit dogmatisch, d.i. aus sicheren Prinzipien a priori
355 strenge beweisend sein), sondern dem *Dogmatism*, d.i. der Anmaßung, mit einer reinen Erkenntnis aus
Begriffen (der philosophischen), nach Prinzipien, so wie sie die Vernunft längst im Gebrauche hat,
ohne Erkundigung der Art und des Rechts, womit sie dazu gelangt ist, allein fortzukommen. Dogma-
360 tism ist also das dogmatische Verfahren der reinen Vernunft, *ohne vorangehende Kritik ihres eigenen*
Vermögens. Diese Entgegensetzung soll daher nicht der geschwätzigen Seichtigkeit, unter dem ange-
maßten Namen der Popularität, oder wohl gar dem Skeptizismus, der mit der ganzen Metaphysik kurzen
Prozeß macht, das Wort reden; vielmehr ist die Kritik die notwendige vorläufige Veranstaltung zur
365 Beförderung einer gründlichen Metaphysik als Wissenschaft, die notwendig dogmatisch und nach der
strengsten Forderung systematisch, mithin schulgerecht (nicht populär) ausgeführt werden muß, denn
diese Forderung an sie, da sie sich anheischig macht, gänzlich a priori, mithin zu völliger Befriedigung
der spekulativen Vernunft ihr Geschäfte auszuführen, ist unnachlässlich. In der Ausführung also des
Plans, den die Kritik vorschreibt, d.i. im künftigen System der Metaphysik, müssen wir dereinst der
370 strengen Methode des berühmten *Wolff*, des größten unter allen dogmatischen Philosophen, folgen, der
zuerst das Beispiel gab (und durch dies Beispiel der Urheber des bisher noch nicht erloschenen Geistes
der Gründlichkeit in Deutschland wurde), wie durch gesetzmäßige Feststellung der Prinzipien, deutliche
Bestimmung der Begriffe, versuchte Strenge der Beweise, Verhütung kühner Sprünge in [37] Fol-
gerungen der sichere Gang einer Wissenschaft zu nehmen sei, der auch eben darum eine solche, als
Metaphysik ist, in diesen Stand zu versetzen vorzüglich geschickt war, wenn es ihm beigestiegen wäre,
375 durch Kritik des Organs, nämlich der reinen Vernunft selbst, sich das Feld vorher zu bereiten: ein
Mangel, der nicht sowohl ihm, als vielmehr der dogmatischen Denkungsart seines Zeitalters beizumessen
ist, und darüber die Philosophen, seiner sowohl als aller vorigen Zeiten, einander nichts vorzuwerfen
haben. Diejenigen, welche seine Lehrart und doch zugleich auch das Verfahren der Kritik der reinen
Vernunft verwerfen, können nichts andres im Sinne haben, als die Fesseln der *Wissenschaft* gar
abzuwerfen, Arbeit in Spiel, Gewißheit in Meinung, und Philosophie in Philodoxie zu verwandeln.

Was diese zweite Auflage betrifft, so habe ich, wie billig, die Gelegenheit derselben nicht vorbeilassen
wollen, um den Schwierigkeiten und der Dunkelheit so viel möglich abzuweichen, woraus manche Miß-
deutungen entsprungen sein mögen, welche scharfsinnigen Männern, vielleicht nicht ohne meine
380 Schuld, in der Beurteilung dieses Buchs aufgestoßen sind. In den Sätzen selbst und ihren Beweisgrün-
den, imgleichen der Form sowohl als der Vollständigkeit des Plans, habe ich nichts zu ändern gefun-
den; welches teils der langen Prüfung, der ich sie unterworfen hatte, ehe ich es dem Publikum vorlegte,
teils der Beschaffenheit der Sache selbst, nämlich der Natur einer reinen spekulativen Vernunft,
beizumessen ist, die einen wahren Gliederbau enthält, worin alles Organ ist, nämlich alles um eines
willen und ein jedes einzelne um aller willen, mithin jede noch so kleine Gebrechlichkeit, sie sei ein
385 Fehler (Irrtum) oder Mangel, sich im Gebrauche unausbleiblich verraten muß. In dieser Unveränder-
lichkeit wird sich dieses System, wie ich hoffe, auch fernerhin behaupten. Nicht Eigendünkel, sondern
bloß die Evidenz, welche das Experiment der Gleichheit des Resultats im Ausgange von den mindes-
ten Elementen bis zum Ganzen der reinen Vernunft und im Rückgange vom Ganzen (denn auch dieses
ist für sich durch die Endabsicht derselben im Praktischen gegeben) zu jedem Teile bewirkt, indem
390 der Versuch, auch nur den kleinsten Teil abzuändern, sofort Widersprüche, [38] nicht bloß des Sys-
tems, sondern der allgemeinen Menschenvernunft herbeiführt, berechtigt mich zu diesem Vertrauen.
Allein in der *Darstellung* ist noch viel zu tun, und hierin habe ich mit dieser Auflage Verbesserungen
versucht, welche teils dem Mißverstände der Ästhetik, vornehmlich dem im Begriffe der Zeit, teils der
Dunkelheit der Deduktion der Verstandesbegriffe, teils dem vermeintlichen Mangel einer genugsamen
395 Evidenz in den Beweisen der Grundsätze des reinen Verstandes, teils endlich der Mißdeutung der
rationalen Psychologie vorgerückten Paralogismen abhelfen sollen. Bis hierher (nämlich nur bis zu
Ende des ersten Hauptstücks der transzendentalen Dialektik) und weiter nicht erstrecken sich meine

Abänderungen der Darstellungsart,⁶⁾ weil die Zeit zu kurz und [39] mir in Ansehung des übrigen auch kein Mißverstand sachkundiger und unparteiischer Prüfer vorgekommen war, welche, auch ohne daß ich sie mit dem ihnen gebührenden Lobe nennen darf, die Rücksicht, die ich auf ihre Erinnerungen genommen habe, schon von selbst an ihren Stellen antreffen werden. Mit dieser Verbesserung aber ist ein kleiner Verlust[40] für den Leser verbunden, der nicht zu verhüten war, ohne das Buch gar zu voluminös zu machen, nämlich daß Verschiedenes, was zwar nicht wesentlich zur Vollständigkeit des Ganzen gehört, mancher Leser aber doch ungerne missen mochte, indem es sonst in anderer Absicht brauchbar sein kann, hat weggelassen oder abgekürzt vorgetragen werden müssen, um meiner, wie ich hoffe, jetzt faßlicheren Darstellung Platz zu machen, die im Grunde in Ansehung der Sätze und selbst ihrer Beweisgründe schlechterdings nichts verändert, aber doch in der Methode des Vertrages hin und wieder so von der vorigen abgeht, daß sie durch Einschaltungen sich nicht bewerkstelligen ließ. Dieser kleine Verlust, der ohnedem, nach jedes Belieben, durch Vergleichung mit der ersten Auflage ersetzt werden kann, wird durch die größere Faßlichkeit, wie ich hoffe, überwiegend ersetzt. Ich habe in verschiedenen öffentlichen Schriften (teils bei Gelegenheit der Rezension mancher Bücher, teils in besondern Abhandlungen) mit dankbarem Vergnügen wahrgenommen, daß der Geist der Gründlichkeit in Deutschland nicht erstorben, sondern nur durch den Modeton einer geniessmäßigen Freiheit im Denken auf kurze Zeit überschrien worden, und daß die dornigten Pfade der Kritik, die zu einer schulgerechten, aber als solche allein dauerhaften und daher höchstnotwendigen Wissenschaft der reinen Vernunft führen, mutige und helle Köpfe nicht gehindert haben, sich derselben zu bemeistern. Diesen verdienten Männern, die mit der Gründlichkeit der Einsicht noch das Talent einer lichtvollen Darstellung (dessen ich mir eben nicht bewußt bin) so glücklich verbinden, überlasse ich, meine in Ansehung der letzteren hin und wieder etwa noch mangelhafte Bearbeitung zu vollenden; denn widerlegt zu werden, ist in diesem Falle keine Gefahr, wohl aber, nicht verstanden zu werden. Meinerseits kann ich mich auf Streitigkeiten von nun an nicht einlassen, ob ich zwar auf alle Winke, es sei von Freunden oder Gegnern, sorgfältig achten werde, um sie in der künftigen Ausführung des Systems dieser Propädeutik gemäß zu benutzen. Da ich während dieser Arbeiten schon ziemlich tief ins Alter fortgerückt bin (in diesem Monate ins vier und sechzigste Jahr), so muß ich, wenn ich meinen Plan, die Metaphysik der Natur sowohl als der Sitten, als Bestätigung [41] der Richtigkeit der Kritik der spekulativen sowohl als praktischen Vernunft, zu liefern, ausführen will, mit der Zeit sparsam verfahren, und die Aufhellung sowohl der in diesem Werke anfangs kaum vermeidlichen Dunkelheiten, als die Verteidigung des Ganzen von den verdienten Männern, die es sich zu eigen gemacht haben, erwarten. An einzelnen Stellen läßt sich jeder philosophische Vortrag zwacken (denn er kann nicht so gepanzert auftreten, als der mathematische), indessen, daß doch der Gliederbau des Systems, als Einheit betrachtet, dabei nicht die mindeste Gefahr läuft, zu dessen Übersicht, wenn es neu ist, nur wenige die Gewandtheit des Geistes, noch weniger aber, weil ihnen alle Neuerung ungelegen kommt, Lust besitzen. Auch scheinbare Widersprüche lassen sich, wenn man einzelne Stellen, aus ihrem Zusammenhange gerissen, gegeneinander vergleicht, in jeder, vornehmlich als freie Rede fortgehenden Schrift, ausklauben, die in den Augen dessen, der sich auf fremde Beurteilung verläßt, ein nachteiliges Licht auf diese werfen, demjenigen aber, der sich der Idee im Ganzen bemächtigt hat, sehr leicht aufzulösen sind. Indessen, wenn eine Theorie in sich Bestand hat, so dienen Wirkung und Gegenwirkung, die ihr anfänglich große Gefahr droheten, mit der Zeit nur dazu, um ihre Unebenheiten abzuschleifen, und, wenn sich Männer von Unparteilichkeit, Einsicht und wahrer Popularität damit beschäftigen, ihr in kurzer Zeit auch die erforderliche Eleganz zu verschaffen.

Königsberg im Aprilmonat 1787

¹ Ich folge hier nicht genau dem Faden der Geschichte der Experimentalmethode, deren erste Anfänge auch nicht wohl bekannt sind.

Diese dem Naturforscher nachgeahmte Methode besteht also darin: die Elemente der reinen Vernunft in dem zu suchen, *was sich durch ein Experiment bestätigen oder widerlegen läßt*. Nun läßt sich zur Prüfung der Sätze der reinen Vernunft, vornehmlich wenn sie über alle Grenze möglicher Erfahrung

hinaus gewagt werden, kein Experiment mit ihren *Objekten* machen (wie in der Naturwissenschaft): also wird es nur mit *Begriffen* und *Grundsätzen*, die wir a priori annehmen, tunlich sein, indem man sie nämlich so einrichtet, daß dieselben Gegenstände *einerseits* als Gegenstände der Sinne und des Verstandes für die Erfahrung, *andererseits* aber doch als Gegenstände, die man bloß denkt, allenfalls für die isolierte und über Erfahrungsgrenze hinausstrebende Vernunft, mithin von zwei verschiedenen Seiten betrachtet werden können. Findet es sich nun, daß, wenn man die Dinge aus jenem doppelten Gesichtspunkte betrachtet, Einstimmung mit dem Prinzip der reinen Vernunft stattfindet, bei einerlei Gesichtspunkte aber ein unvermeidlicher Widerstreit der Vernunft mit sich selbst entspringt, so entscheidet das Experiment für die Richtigkeit jener Unterscheidung.

Dieses Experiment der reinen Vernunft hat mit dem der *Chymiker*, welches sie mannigmal den Versuch der *Reduktion*, im allgemeinen aber das *synthetische Verfahren* nennen, viel Ähnliches. Die *Analysis* des *Metaphysikers* schied die reine Erkenntnis a priori in zwei sehr ungleichartige Elemente, nämlich die der Dinge als Erscheinungen, und dann der Dinge an sich selbst. Die *Dialektik* verbindet beide wiederum zur *Einhelligkeit* mit der notwendigen Vernunftidee des *Unbedingten*, und findet, daß diese Einhelligkeit niemals anders, als durch jene Unterscheidung herauskomme, welche also die wahre ist.

So verschafften die Zentralgesetze der Bewegungen der Himmelskörper dem, was *Kopernikus* anfänglich nur als Hypothese annahm, ausgemachte Gewißheit, und bewiesen zugleich die unsichtbare den Weltbau verbindende Kraft (der *Newtonschen* Anziehung), welche auf immer unentdeckt geblieben wäre, wenn der erstere es nicht gewagt hätte, auf eine widersinnische, aber doch wahre Art, die beobachteten Bewegungen nicht in den Gegenständen des Himmels, sondern in ihrem Zuschauer zu suchen. Ich stelle in dieser Vorrede die in der Kritik vorgetragene, jener Hypothese analogische, Umänderung der Denkart auch nur als Hypothese auf, ob sie gleich in der Abhandlung selbst aus der Beschaffenheit unserer Vorstellungen vom Raum und Zeit und den Elementarbegriffen des Verstandes, nicht hypothetisch, sondern apodiktisch bewiesen wird, um nur die ersten Versuche einer solchen Umänderung, welche allemal hypothetisch sind, bemerklich zu machen.

Einen Gegenstand *erkennen*, dazu wird erfordert, daß ich seine Möglichkeit (es sei nach dem Zeugnis der Erfahrung aus seiner Wirklichkeit, oder a priori durch Vernunft) beweisen könne. Aber *denken* kann ich, was ich will, wenn ich mir nur nicht selbst widerspreche, d.i. wenn mein Begriff nur ein möglicher Gedanke ist, ob ich zwar dafür nicht stehen kann, ob im Inbegriffe aller Möglichkeiten diesem auch ein Objekt korrespondiere oder nicht. Um einem solchen Begriffe aber objektive Gültigkeit (reale Möglichkeit, denn die erstere war bloß die logische) beizulegen, dazu wird etwas mehr erfordert. Dieses Mehrere aber braucht eben nicht in theoretischen Erkenntnisquellen gesucht zu werden, es kann auch in praktischen liegen.

Eigentliche Vermehrung, aber doch nur in der Beweisart, könnte ich nur die nennen, die ich durch eine neue Widerlegung des psychologischen *Idealismus*, und einen strengen (wie ich glaube auch einzig möglichen) Beweis von der objektiven Realität der äußeren Anschauung S. 275 gemacht habe. Der Idealismus mag in Ansehung der wesentlichen Zwecke der Metaphysik für noch so unschuldig gehalten werden (das er in der Tat nicht ist), so bleibt es immer ein Skandal der Philosophie und allgemeinen Menschenvernunft, das Dasein der Dinge außer uns (von denen wir doch den ganzen Stoff zu Erkenntnissen selbst für unsern inneren Sinn her haben) bloß auf *Glauben* annehmen zu müssen, und, wenn es jemand einfällt, es zu bezweifeln, ihm keinen genugtuenden Beweis entgegenstellen zu können. Weil sich in den Ausdrücken des Beweises von der dritten Zeile bis zur sechsten einige Dunkelheit findet: so bitte ich diesen Period so umzuändern: »Dieses Beharrliche aber kann nicht eine Anschauung in mir sein. Denn alle Bestimmungsgründe meines Daseins, die in mir angetroffen werden können, sind Vorstellungen, und bedürfen, als solche, selbst ein von ihnen unterschiedenes Beharrliches, worauf in Beziehung der Wechsel derselben, mithin mein Dasein in der Zeit, darin sie wechseln, bestimmt werden könne.« Man wird gegen diesen Beweis vermutlich sagen: ich bin mir doch nur dessen, was in mir ist, d.i. meiner *Vorstellung* äußerer Dinge unmittelbar bewußt; folglich bleibe es immer noch unausgemacht, ob etwas ihr Korrespondierendes außer mir sei, oder nicht. Allein ich bin mir *meines Daseins in der Zeit* (folglich auch der Bestimmbarkeit desselben in dieser)

durch innere Erfahrung bewußt, und dieses ist mehr, als bloß mich meiner Vorstellung bewußt zu sein, doch aber einerlei mit dem *empirischen Bewußtsein meines Daseins*, welches nur durch Beziehung auf etwas, was, mit meiner Existenz verbunden, *außer mir ist*, bestimmbar ist. Dieses Bewußtsein kleines Daseins in der Zeit ist also mit dem Bewußtsein eines Verhältnisses zu etwas außer mit identisch verbunden, und es ist also Erfahrung und nicht Erdichtung, Sinn und nicht Einbildungskraft, welches das Äußere mit meinem inneren Sinn unzertrennlich verknüpft; denn der äußere Sinn ist schon an sich Beziehung der Anschauung auf etwas Wirkliches außer mir, und die Realität desselben, zum Unterschiede von der Einbildung, beruht nur darauf, daß er mit der inneren Erfahrung selbst, als die Bedingung der Möglichkeit derselben, unzertrennlich verbunden werde, welches hier geschieht. Wenn ich mit dem *intellektuellen Bewußtsein* meines Daseins, in der Vorstellung *Ich bin*, welche alle meine Urteile und Verstandeshandlungen begleitet, zugleich eine Bestimmung meines Daseins durch *intellektuelle Anschauung* verbinden könnte, so wäre zu derselben das Bewußtsein eines Verhältnisses zu etwas außer mir nicht notwendig gehörig. Nun aber jenes intellektuelle Bewußtsein zwar vorangeht, aber die innere Anschauung, in der mein Dasein allein bestimmt werden kann, sinnlich und an Zeitbedingung gebunden ist, diese Bestimmung aber, mithin die innere Erfahrung selbst, von etwas Beharrlichem, welches in mir nicht ist, folglich nur in etwas außer mir, wogegen ich mich in Relation betrachten muß, abhängt: so ist die Realität des äußeren Sinnes mit der des innern, zur Möglichkeit einer Erfahrung überhaupt, notwendig verbunden: d.i. ich bin mir eben so sicher bewußt, daß es Dinge außer mir gebe, die sich auf meinen Sinn beziehen, als ich mir bewußt bin, daß ich selbst in der Zeit bestimmt existiere. Welchen gegebenen Anschauungen nun aber wirklich Objekte außer mir korrespondieren, und die also zum äußeren *Sinne* gehören, welchem sie und nicht der Einbildungskraft zuzuschreiben sind, muß nach den Regeln, nach welchen Erfahrung überhaupt (selbst innere) von Einbildung unterschieden wird, in jedem besondern Falle ausgemacht werden, wobei der Satz: daß es wirklich äußere Erfahrung gebe, immer zum Grunde liegt. Man kann hiezu noch die Anmerkung fügen: die Vorstellung von etwas *Beharrlichem* im Dasein ist nicht einerlei mit der *beharrlichen Vorstellung*; denn diese kann sehr wandelbar und wechselnd sein, wie alle unsere und selbst die Vorstellungen der Materie, und bezieht sich doch auf etwas Beharrliches, welches also ein von allen meinen Vorstellungen unterschiedenes und äußeres Ding sein muß, dessen Existenz in der *Bestimmung* meines eigenen Daseins notwendig mit eingeschlossen wird, und mit derselben nur eine einzige Erfahrung ausmacht, die nicht einmal innerlich stattfinden würde, wenn sie nicht (zum Teil) zugleich äußerlich wäre. Das Wie? läßt sich hier eben so wenig weiter erklären, als wie wir überhaupt das Stehende in der Zeit denken, dessen Zugleichsein mit dem Wechselnden den Begriff der Veränderung hervorbringt.