

Herbert Marcuse

Kultur und Gesellschaft

edition Suhrkamp
SV

Herbert Marcuse

Kultur und Gesellschaft 1

Suhrkamp Verlag

Herbert Marcuse, geboren 1898 in Berlin, lehrt heute als Professor der Philosophie an der University of California (USA). Er hat in Berlin und Freiburg Philosophie studiert und war entscheidend beteiligt an der kritischen Edition der Jugendschriften von Marx. 1933 emigrierte er nach Genf, 1934 ging er nach New York, wo er Mitglied des Institute of Social Research an der Columbia University wurde. Von 1942 bis 1950 war er Sektionschef im Department of State in Washington, D.C. Schriften: *Hegels Ontologie und die Grundlegung einer Theorie der Geschichtlichkeit* 1932; *Reason and Revolution. Hegel and the Rise of Social Theory* 1941; (deutsch: *Vernunft und Revolution* 1962); *Eros and Civilisation* 1955 (deutsch: *Triebstruktur und Gesellschaft*); *Sovjet Marxism* 1958 (deutsch: *Die Gesellschaftslehre des sowjetischen Marxismus* 1964); *One-dimensional Man* 1964; *Kultur und Gesellschaft* 2 1965.

Vier der berühmtesten Aufsätze von Herbert Marcuse aus den Jahren 1934 bis 1938 sind in diesem Band versammelt: *Der Kampf gegen den Liberalismus in der totalitären Staatsauffassung*; *Über den affirmativen Charakter der Kultur*; *Philosophie und kritische Theorie*; *Zur Kritik des Hedonismus*. - Marcuses Analysen haben ihre Kraft aus der Genauigkeit, mit der sie der Realität und der Geschichte ihre besseren Möglichkeiten vorhalten; sie üben Kritik mit vorwärtsgerichtetem Blick. In solcher Kritik hat die alte Hoffnung der Philosophie, daß Vernunft zu verwirklichen sei, ihre neue Form gefunden.

edition suhrkamp 101

7. Auflage, 39.-53. Tausend 1968

© Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1965.

Die Zusammenstellung erfolgte für die edition suhrkamp. Erstausgabe. Printed in Germany. Alle Rechte vorbehalten, insbesondere das der Übersetzung, des öffentlichen Vortrags und des Rundfunkvortrags, auch einzelner Abschnitte. Satz und Druck in Linotype Garamond bei E. C. Baumann KG, Kulmbach. Bindung bei Hans Klotz, Augsburg. Gesamtausstattung Willy Fleckhaus.

Inhalt

7	Vorwort
21	Der Kampf gegen den Liberalismus in der totalitären Staatsauffassung
75	Über den affirmativen Charakter der Kultur
138	Philosophie und kritische Theorie
174	Zur Kritik des Hedonismus
231	Anmerkungen
239	Nachweise

Vorwort

Die hier gesammelten Aufsätze wurden in den Jahren 1934 bis 1938 geschrieben. Sie sind aus meiner Arbeit im Institut für Sozialforschung in New York entstanden und wurden in der Diskussion mit meinem Freund Max Horkheimer, damals Leiter des Instituts, und seinen Mitarbeitern formuliert. Ich habe sie unverändert wieder erscheinen lassen. Keine Bearbeitung vermag den Abgrund zu überbrücken, der die damalige Periode von der gegenwärtigen trennt. Damals war es noch nicht eindeutig, daß die militärische und administrative Bewältigung des Faschismus die gesellschaftlichen Strukturen, aus denen er hervorgegangen war, modernisieren und leistungsfähiger machen, nicht aber sie beseitigen würde. Es war noch offen, ob nicht diese Bewältigung durch weitertreibende und allgemeinere geschichtliche Kräfte überholt werden würde: die alte, modernisierte Gesellschaft hatte noch nicht ihre ganze Gewalt und ihre ganze Vernunft enthüllt, und das Schicksal der Arbeiterbewegung lag noch »im ungewissen«. In dieser Ungewißheit schließt der erste dieser Aufsätze - sie ist ihnen allen gemeinsam. Und mit ihr die Hoffnung, daß der Faschismus doch vielleicht von Kräften besiegt werde (oder vielmehr, daß sein Zusammenbruch Kräfte freisetzen werde), die eine menschlichere und vernünftigere Gesellschaft ermöglichen würden. Denn wenn dem Verfasser dieser Aufsätze und seinen Freunden im Institut eines nicht ungewiß war, so die Einsicht, daß

der faschistische Staat die faschistische Gesellschaft war, und daß die totalitäre Gewalt und die totalitäre Vernunft aus der Struktur der bestehenden Gesellschaft kamen, die im Begriff stand, ihre liberale Vergangenheit zu bewältigen und ihre geschichtliche Negation sich einzuverleiben. Damit ergab sich für die kritische Theorie der Gesellschaft die Aufgabe, die Tendenzen zu identifizieren, die die liberale Vergangenheit mit ihrer totalitären Aufhebung verbanden. Diese Aufhebung blieb ja durchaus nicht auf die totalitären Staaten beschränkt, und sie ist seitdem auch in manchen (und gerade in am weitesten entwickelten) Demokratien Wirklichkeit geworden. Die Gegenwart erschien nicht in unvermitteltem Gegensatz zur Vergangenheit: es galt, die Vermittlung aufzuzeigen, kraft deren die bürgerliche Freiheit zur Unfreiheit werden konnte; es galt aber auch, die Elemente aufzuweisen, die sich dieser Verwandlung widersetzen. So ist der erste der Aufsätze thematisch für das Ganze.

Der Schwerpunkt liegt auf der Interpretation einiger tragender Ideen der intellektuellen Kultur - der Ideologie. Die Tendenzen, die in der politischen Ökonomie die liberale Vergangenheit mit ihrer totalitären Liquidierung verbanden, waren in der Marxschen Theorie in ihren Ursprüngen aufgedeckt worden - was ich versuchte, war, diese Tendenzen in der Kultur aufzuspüren, und zwar in ihrer repräsentativen Philosophie. Denn es war der Geist, die Vernunft, das Bewußtsein, das »reine« Denken, das in der tradierten Kultur die Autonomie des

Subjekts, die wesentliche Freiheit des Menschen konstituieren sollte; hier war die Sphäre der Negation, des Widerspruchs zum Bestehenden, der Weigerung, der Dissoziation, der Kritik. Der Protestantismus und die bürgerlichen Revolutionen proklamierten Denkfreiheit und Gewissensfreiheit: sie waren die sanktionierten Formen des Widerspruchs - oft die einzige, und das kostbarste Refugium der Hoffnung. Die bürgerliche Gesellschaft wagte es nur selten und in Ausnahmezuständen, dieses Refugium anzutasten. Seele und Geist waren ihr (wenigstens offiziell) heilig und unheimlich: seelisch und geistig sollte der Mensch so autonom wie nur möglich sein - das war seine innere Freiheit, die seine eigentliche und wesentliche war; für die andere sorgten die Ökonomie und der Staat. Die Gesellschaft hatte es normalerweise nicht nötig, in diese Sphäre einzugreifen: eine so totale Einordnung der Individuen war nicht erforderlich. Die Produktivkräfte hatten noch nicht jenes Stadium der Entwicklung erreicht, in der der Absatz des Produkts der gesellschaftlichen Arbeit die systematische Organisation der Bedürfnisse, auch der intellektuellen, verlangte; der Markt regulierte schlecht und recht die Leistung eines Arbeitsapparats, der noch nicht auf ununterbrochenen Massenkonsum angewiesen war. Auf einem niedrigeren Stand der Produktivkräfte hatte die bürgerliche Gesellschaft auch noch nicht die Mittel, Seele und Geist in Verwaltung zu nehmen, ohne diese Verwaltung durch terroristische Gewalt zu diskreditieren. Heute besteht die Notwendigkeit totaler

Verwaltung, und die Mittel stehen zur Verfügung: Massenbefriedigung, Marktforschung, industrielle Psychologie, »Computer mathematics« und die sogenannte »science of human relations« besorgen die nicht-terroristische, demokratische, spontan-automatische Harmonisierung von individuellen und gesellschaftlich-notwendigen Bedürfnissen, von Autonomie und Heteronomie - die freie Wahl dessen und derer, die gewählt werden müssen, wenn anders dieses System fortbestehen und wachsen soll. Die demokratische Aufhebung des Denkens, die dem »common man« von selbst geschieht und von ihm selbst vollzogen wird (in der Arbeit, im Gebrauch und im Genuß des Produktions- und Konsumtionsapparats), besorgen in der »höheren Bildung« jene positivistisch-positiven Richtungen der Philosophie, Soziologie und Psychologie, die das System des Bestehenden zum un-übersteigbaren Rahmen der Begriffsbildung und Begriffsentfaltung machen.

Aber wenn die gesellschaftliche Organisation und Verwaltung des Geistes so schnell vor sich gehen konnte, dann liegt die Frage nahe, ob nicht dieser Geist selbst an solcher Entwicklung mitschuldig war. Mit anderen Worten: hat die intellektuelle Kultur ihre Liquidierung selbst vorbereitet? War ihre Autonomie, Innerlichkeit, Reinheit, waren das Glück und die Erfüllung, die sie versprach, selbst schon durchsetzt mit Unfreiheit, Anpassung, Unglück und Verzicht? Hatte diese Kultur selbst dort, wo sie Negation des Bestehenden war, affirmativen Charakter? Im Hinblick auf diese Fragen

untersuchte ich einige Grundbegriffe des Idealismus und Materialismus. Ideen wie die des Wesens, des Glücks, der Theorie erwiesen ihre innere Zwiespältigkeit: sie begriffen in authentischer Weise die eigentlichen Möglichkeiten des Menschen und der Natur als Widerspruch zu der gegebenen Realität des Menschen und der Natur; so waren sie eminent kritische Begriffe - zugleich aber entkräfteten sie diesen Widerspruch, indem sie ihn als ontologischen stabilisierten. Das war die spezifische Situation des Idealismus, die in der Hegelschen Philosophie zur Vollendung kommt: der Widerspruch wird zur Gestalt der Wahrheit und Bewegung selbst, um dann im System eingeschlossen und verinnerlicht zu werden. Aber indem der Idealismus an der Bestimmung der Vernunft als Kraft des Negativen festhielt, hat er den Anspruch des Denkens, Bedingung der Freiheit zu sein, eingelöst. Die klassische Verbindung zwischen deutschem Idealismus und marxistischer Arbeiterbewegung war gültig, und nicht nur als Tatsache der Ideengeschichte.

So ging es in den Aufsätzen aus jener Zeit um das Erbe des Idealismus, um das Wahre in seiner repressiven Philosophie; so ging es aber auch um das Erbe und die Wahrheit des Materialismus - und nicht nur des historischen. Im Insistieren des Denkens auf der Abschaffung des Elends und der Not, auf dem Glück und der Lust als Inhalte menschlicher Freiheit wurden die tabuierten Aufgaben der Revolution aufbewahrt - Aufgaben, die selbst in der sozialistischen Theorie und Praxis seit lan-

gem schon verdrängt oder vertagt waren. Je »materialistischer« die Gesellschaft in den entwickelten Industrieländern wurde, d. h., je höher das Lebensniveau für breite Schichten anstieg, desto deutlicher zeigte sich, in welchem Maße dieser Fortschritt das Elend und das Unglück stabilisierte, wie diese Produktivität die Zerstörung in sich trug, wie sehr sie die Technologie aus einem Instrument der Befreiung zu einem der neuen Versklavung machte. Einer Gesellschaft gegenüber, in der Wohlstand mit intensivierter Ausbeutung zusammengeht, bleibt der kämpferische Materialismus negativ und revolutionär (auch dann, wenn die Ausbeutung bequemer wird und nicht ins Bewußtsein dringt): seine Idee des Glücks und der Befriedigung kann sich nur durch die politische Praxis realisieren, die qualitativ neue Weisen menschlicher Existenz zum Ziel hat.

Daß all dies vor Auschwitz geschrieben wurde, trennt es so tief von der Gegenwart. Was an ihm richtig war, ist seither vielleicht nicht falsch geworden, aber vergangener. Gewiß, die Beschäftigung mit der Philosophie, die in diesen Aufsätzen zum Ausdruck kommt, war schon damals, in den dreißiger Jahren, Beschäftigung mit der Vergangenheit: Erinnerung an etwas, das irgendwann seine Realität verloren hatte und wieder zu holen war. Die gesellschaftlichen Kräfte, in denen Freiheit und Revolution verbunden waren, wurden gerade damals als geschlagene oder verratene den bestehenden Mächten ausgeliefert. Auf den Schlacht- und Mordfeldern des spanischen Bürgerkrieges wurde zum letzten

Male um Freiheit, Solidarität, Menschlichkeit in revolutionärem Sinne gekämpft ¹: noch heute sind die Gesänge, die für und in diesem Kampf gesungen wurden, für die junge Generation der einzige noch verbleibende Abglanz einer möglichen Revolution. Hier war das Ende einer geschichtlichen Periode, und der Schrecken der kommenden kündigte sich an in der Gleichzeitigkeit des Bürgerkriegs in Spanien und der Prozesse in Moskau. In der neuen Periode geschieht die Unterdrückung, Entmachtung und Gleichschaltung der Klassen und Kräfte, die auf Grund ihrer wirklichen Interessen die Hoffnung auf das Ende der Unmenschlichkeit verkörperten. In den entwickelten Industrieländern vollzieht sich die Einordnung der Unterdrückten auf Grund der totalen Verwaltung der Produktivkräfte und steigender Befriedigung der Bedürfnisse, welche die Gesellschaft gegen ihre notwendige Veränderung abschließt. Produktivität und Prosperität im Bunde mit einer der monopolistischen Politik dienenden Technologie schießen die fortschreitende Industriegesellschaft in ihrer bestehenden Struktur immun zu machen. Ist auch dieser Begriff der Immunität noch dialektisch? Ent hält er für die kritische Theorie nicht nur die Trauer der Beschäftigung mit einem Verschwundenen (das war der Tenor des Aufsatzes Philosophie und Kritische Theorie), sondern auch die Hoffnung, daß die in ihm begriffenen gesellschaftlichen Tendenzen anderes versprechen als das, was sie sind? Vielleicht ist gerade der Bruch mit der Vergangenheit, der sich in der Gleich-

schaltung und Liquidierung der Opposition zeigt, ein Indiz. In dem eben zitierten Aufsatz heißt es: »Die kritische Theorie hat es in bisher nicht gekanntem Maße mit der Vergangenheit zu tun - gerade sofern es ihr um die Zukunft geht.« Hat vielleicht die gesellschaftliche Entwicklung ein Stadium erreicht, wo die Erinnerung und Aufhebung der Vergangenheit radikalere Begriffe verlangt als die, die in der vor-totalitären Periode erarbeitet wurden? Die kritische Theorie ist heute wesentlich abstrakter, als sie damals gewesen war; sie kann wohl kaum daran denken, »die Massen zu ergreifen«. Aber hat der abstrakte, »unrealistische« Charakter der Theorie seinen Grund vielleicht darin, daß sie noch zu sehr an die von ihr begriffene Gesellschaft gebunden war, daß sie sie in ihrem Begriff der Negation nicht weit genug überholt hatte - mit anderen Worten: daß ihr Begriff der freien und vernünftigen Gesellschaft nicht zuviel, sondern zuwenig versprach? Angesichts der Kapazität und Produktivität des organisierten Kapitalismus, sollte die »erste Phase« des Sozialismus nicht anders und mehr sein, als sie in der Marxschen Theorie projiziert war - anders im Sinn der Qualität? Gehört nicht in diesen Zusammenhang auch die Tatsache, daß der Sozialismus seine Affinität und seine Erfolge in den vorindustriellen und schwächeren industriellen Gesellschaften hat? Die Marxschen Begriffe des Kapitalismus und des Sozialismus sind noch entscheidend bestimmt von der Funktion der menschlichen Arbeit, physischen Arbeit in der gesellschaftlichen Reproduktion; sein Bild

des Reichs der Notwendigkeit ist nicht mehr das der heutigen hochentwickelten Industrieländer. Und das Marxsche Bild des Reichs der Freiheit jenseits des Reichs der Notwendigkeit muß angesichts der sich rasend ausdehnenden totalitären Massendemokratie als »romantisch« erscheinen: es stipuliert ein individuelles Subjekt der Arbeit, eine Autonomie der schöpferischen Tätigkeit und Muße, eine Dimension der unbeschädigten Natur, die schon lange im Fortschritt der Herrschaft und der Industrialisierung liquidiert worden sind. Zeigt vielleicht dieser Fortschritt an, daß der Widerspruch und die Negation nicht radikal genug waren, daß sie zuwenig verwarfen und zuwenig für möglich hielten, daß sie die qualitative Differenz zwischen dem real Möglichen und dem Bestehenden zu schwach ansetzten? Hat die späte Industriegesellschaft die Idee des Sozialismus nicht in schlechter Weise überholt - wie in der schlechten Planung, der schlechten Entfaltung der Produktivkräfte, der schlechten Organisation der Arbeiterklasse, der schlechten Entwicklung der Bedürfnisse und Befriedigung? Gewiß, aller Reichtum, alle Technologie und alle Produktivität dieser Gesellschaft können nicht die Ideen der wirklichen Freiheit und der wirklichen Gerechtigkeit einholen, die das Zentrum der sozialistischen Theorie bilden, aber diese Ideen erschienen in Formen, die substantiell als Möglichkeit und Negation des noch nicht voll entfalteten Kapitalismus entworfen waren. Die entfaltete Industriegesellschaft hat schon viel von dem Grund, auf dem die neue Freiheit aufblü-

hen sollte, für sich gewonnen: sie hat sich vormals noch relativ unbeschädigte Dimensionen von Bewußtsein und Natur angeeignet; sie hat selbst ihr Gegenbild nach ihrem eignen Bild gestaltet, und sie hat den Widerspruch eingeebnet und tragbar gemacht. Durch diese totalitär-demokratische Besetzung des Menschen und der Natur ist auch der subjektive und objektive Raum für jenes Reich der Freiheit besetzt worden.

Dafür aber wirken im Reich der Notwendigkeit selbst Kräfte totaler Verwandlung: eben jene Mathematisierung und Automatisierung der Arbeit und jene kalkulierte, öffentliche Verwaltung der Existenz, die dazu tendieren, aus der Gesellschaft und der von ihr angeeigneten Natur einen einzigen Apparat zu machen - Objekt des Experimentierens und Kontrollierens in der Hand der Herrschenden. Und doch ist so ein Apparat im Werden, aus dem die Menschen umso leichter heraus-treten können, je kalkulierbarer und automatischer er wird. Hier erscheint die Chance des Umschlags von Quantität in Qualität, des Sprungs in die qualitative Differenz. Marx hat diesen Umschlag als explosive Tendenz in der letzten Verwandlung des kapitalistischen Arbeitsprozesses beschrieben: das Kapital »vermindert die Arbeitszeit... in der Form der notwendigen, um sie zu vermehren in der Form der überflüssigen; setzt daher die überflüssige in wachsendem Maß als Bedingung - question de vie et de mort - für die notwendige. Nach der einen Seite hin ruft es also alle Mächte der Wissenschaft und der Natur wie der gesell-

schaftlichen Kombination und des gesellschaftlichen Verkehrs ins Leben, um die Schöpfung des Reichtums unabhängig (relativ) zu machen von der auf sie angewandten Arbeitszeit. Nach der andren Seite hin will es diese so geschaffnen riesigen Gesellschaftskräfte messen an der Arbeitszeit, und sie einbannen in die Grenzen, die erheischt sind, um den schon geschaffenen Wert als Wert zu erhalten«².

Die zunehmende Automatisierung des Arbeitsprozesses und die durch sie geschaffene Zeit verwandeln das Subjekt selbst, und als anderes Subjekt tritt der Mensch »dann auch in den unmittelbaren Produktionsprozeß. Es ist dieser zugleich Disziplin, mit Bezug auf den werdenden Menschen betrachtet, wie Ausübung, Experimentalwissenschaft, materiell schöpferische und sich vergegenständlichende Wissenschaft mit Bezug auf den gewordenen Menschen, in dessen Kopf das akkumulierte Wissen der Gesellschaft existiert«³. Es zeigt sich, daß gerade die übertriebensten, »eschatologi-schen« Konzeptionen der Marxschen Theorie am adäquatesten die gesellschaftlichen Tendenzen antizipieren: so die Idee der Abschaffung der Arbeit, von Marx selbst später verworfen. Hinter allen unmenschlichen Aspekten der vom Kapitalismus organisierten Automation erscheinen ihre realen Möglichkeiten : das Entstehen der technologischen Welt, in der der Mensch endlich von dem Apparat seiner Arbeit zurücktreten, aus ihm heraustreten und ihn überschauen kann - um dann mit ihm frei zu experimentieren. So unverantwortlich es sein

mag, im Angesicht des bestehenden Elends und der bestehenden Not das Bild einer solchen Freiheit heraufzurufen, so unverantwortlich ist es, zu verschweigen, bis zu welchem Grade das bestehende Elend und die bestehende Not nur noch von den im Bestehenden herrschenden Interessen perpetuiert werden. Trotz aller Planung und Organisation aber setzen sich die Grundtendenzen des Systems gegen den Willen und die Intention der Individuen durch - als blinde Kräfte auch dort, wo sie wissenschaftlich gebändigt und kalkuliert sind und so den Erfordernissen des Apparats gehorchen. Der Apparat selbst wird im wörtlichen Sinne zum Subjekt: das ist beinahe die Definition des Automaten. Und in dem Maße, in dem der Apparat selbst Subjekt wird, stößt er den Menschen als dienend-arbeitenden ab, um ihn als denkenden, wissenden, experimentierenden, spielenden freizusetzen. Freiheit von der Notwendigkeit dienenden menschlichen Eingriffs - das ist das Gesetz der technologischen Rationalität. Heute ist sie in dem Herrschaftsapparat verfangen, der jene Notwendigkeit perpetuiert, deren Aufhebung sie ermöglicht. Das Experimentieren und Spielen mit dem Apparat ist heute das Monopol derer, die für die Erhaltung und Vergrößerung des Bestehenden wirken. Vielleicht kann nur die Katastrophe das Monopol brechen - aber die Katastrophe erscheint nicht nur in der konstanten Drohung mit dem Atomkrieg, im Spiel mit der Vernichtung, sondern auch in der gesellschaftlichen Logik der Technik, im Spiel mit der immer steigenden Produktivität, die immer

deutlicher in Widerspruch zu den Systemen gerät, in die sie eingefangen ist. Nichts berechtigt zu der Annahme, daß der klassische Widerspruch in seiner neuen Form auf die Dauer manipulierbar bleibt - aber ebenso unberechtigt ist die Annahme, daß sie nicht wieder zu neuen Formen der Unterdrückung führen kann. Mehr als zuvor ist die Durchbrechung des verwalteten Bewußtseins eine Vorbedingung der Befreiung. Aber das Denken im Widerspruch muß fähig sein, die neuen Möglichkeiten der qualitativen Differenz zu begreifen und auszusprechen: fähig, die Gewalt der technologischen Repression zu überholen und die in ihr unterdrückten und verkehrten Elemente der Befriedigung in die Begriffsbildung aufnehmen. Mit anderen Worten: das Denken im Widerspruch muß dem Bestehenden gegenüber negativer und utopischer werden. Dies scheint mir der Imperativ der gegenwärtigen Situation in bezug auf meine theoretischen Versuche aus den dreißiger Jahren.

In der totalitären technologischen Gesellschaft ist Freiheit nur noch denkbar als Autonomie über das Ganze des Apparats, und dazu gehört die Freiheit, ihn zu reduzieren oder als Ganzes zu rekonstruieren - im Hinblick auf die Befriedung des Existenzkampfes, der Wiederentdeckung der Ruhe, des Glücks. Die Abschaffung des materiellen Elends ist eine Möglichkeit innerhalb des Bestehenden - die Abschaffung der Arbeit, der Friede, die Freude sind es nicht. Und doch ist dies die einzige noch mögliche Überwindung des Bestehenden. Die totalitäre Gesellschaft nimmt das Reich der Freiheit

jenseits des Reichs der Notwendigkeit in ihre Verwaltung und formt es nach ihrem Bilde. In vollendetem Widerspruch zu dieser Zukunft ist Autonomie über den technologischen Apparat Freiheit im Reich der Notwendigkeit. Das heißt aber, daß Freiheit nur denkbar ist als die Realisierung dessen, was man heute noch Utopie nennt.

Herbert Marcuse Newton, Oktober 1964

Der Kampf gegen den Liberalismus in der totalitären Staatsauffassung

Die Konstituierung des total-autoritären Staates wurde begleitet von der Verkündung einer neuen politischen Weltanschauung: der »heroisch-völkische Realismus« wurde zur herrschenden Theorie. »Es erhebt sich... das Blut gegen den formalen Verstand, die Rasse gegen das rationale Zweckstreben, die Ehre gegen den Profit, die Bindung gegen die >Freiheit< zubenannte Willkür, die organische Ganzheit gegen die individualistische Auflösung, Wehrhaftigkeit gegen bürgerliche Sekurität, Politik gegen den Primat der Wirtschaft, Staat gegen Gesellschaft, Volk gegen Einzelmensch und Masse«¹. Die neue Weltanschauung² ist das große Sammelbecken all der Strömungen geworden, die seit dem Weltkrieg gegen die »liberalistische« Staats- und Gesellschaftstheorie vorgetrieben wurden. Der Kampf begann zunächst fern der politischen Ebene als philosophische und wissenschaftstheoretische Auseinandersetzung mit dem Rationalismus, Individualismus und Materialismus des 19. Jahrhunderts. Bald bildete sich eine gemeinsame Front heraus, die mit der Verschärfung der ökonomischen und sozialen Gegensätze in der Nachkriegszeit schnell ihre politische und gesellschaftliche Funktion offenbarte, der gegenüber der Kampf gegen den Liberalismus sich (wie im folgenden gezeigt werden soll) nur als eine periphere Erscheinung darstellt. Wir geben

vorgreifend einen Überblick über die wichtigsten Quellen der gegenwärtigen Theorie:

Die Heroisierung des Menschen. Schon lange vor dem Weltkrieg hat sich die Feier eines neuen Menschentypus durchgesetzt; sie fand in fast allen Geisteswissenschaften, von der Nationalökonomie bis zur Philosophie, ihre Adepten. Auf der ganzen Linie wurde der Angriff eröffnet gegen die hypertrophische Rationalisierung und Technisierung des Lebens, gegen den »Bourgeois« des 19. Jahrhunderts mit seinem kleinen Glück und seinen kleinen Zielen, gegen den Krämer- und Händlergeist und die zersetzende »Blutarmut« des Daseins. Dem wurde ein neues Bild des Menschen entgegengehalten, zusammengemischt aus den Farben der Wikingerzeit, der deutschen Mystik, der Renaissance und des preußischen Soldatentums: der heldische Mensch, gebunden an die Mächte des Blutes und der Erde, - der Mensch, der durch Himmel und Hölle geht, der sich fraglos »einsetzt« und opfert, nicht zu irgendeinem Zweck, sondern demütig gehorsam den dunklen Kräften, aus denen er lebt. Dieses Bild steigert sich bis zur Vision des charismatischen Führers, dessen Führertum nicht gerechtfertigt zu werden braucht aus dem, wohin er führt, dessen bloßes Erscheinen vielmehr schon sein »Beweis« und als eine unverdiente Gnade hinzunehmen ist. In mannigfachen Abwandlungen, aber stets in derselben Frontstellung gegen die bourgeoise und intellektualistische Existenz, findet sich dieser Menschentypus im George-Kreis, bei Moeller van den

Brück, Sombart, Scheler, Hielscher, Jünger u. a. Seine philosophische Begründung sucht man in einer sogenannten Philosophie des Lebens. Das »Leben« als solches ist eine »Urgegebenheit«, hinter die man nicht zurückgehen kann, die jeder rationalen Begründung, Rechtfertigung und Zwecksetzung entzogen ist. Das so verstandene Leben wird zum unerschöpflichen Reservoir aller irrationalen Mächte: mit ihm beschwört man die »seelische Unterwelt« herauf, die »so wenig böse« ist »wie die kosmische..., vielmehr Hort und Mutter-schoß aller zeugenden und gebärenden Kräfte, aller formlosen aber jeder Form zum Gehalt dienenden Mächte, aller schicksalhaften Bewegungen«³. Indem man nun in diesem Leben »jenseits von Gut und Böse« die eigentlich »geschichtsbildende« Gewalt sieht, gewinnt man eine anti-rationalistische und anti-materialistische Geschichtsauffassung, die im politischen Existenzialismus und seiner Theorie des Totalen Staates ihre soziologische Fruchtbarkeit erweisen wird. - Solche Philosophie des Lebens hat mit der echten Lebensphilosophie Diltheys nur den Namen gemein und übernimmt von Nietzsche nur Beiwerk und Pathos; am offensten tieren ihre gesellschaftlichen Funktionen bei Spengler zutage⁴, wo sie zum Unterbau der imperialistischen Wirtschaftstheorie wird. - Die diesen beiden Strömungen eigene Tendenz zur »Befreiung« des Lebens von dem Zwang einer »allgemein« über bestimmte, gerade herrschende Interessen hinaus verpflichtenden Ratio (und der von ihr ausgehenden Forderung ei-

ner vernunftgemäßen Gestaltung der menschlichen Gesellschaft) und zur Überantwortung des Daseins an vorgegebene »unverletzbar« Mächte führt zum

irrationalistischen Naturalismus. Die Interpretation des geschichtlich-gesellschaftlichen Geschehens auf ein naturhaft-organisches Geschehen hin greift hinter die wirklichen (ökonomischen und sozialen) Triebfedern der Geschichte zurück in die Sphäre der ewigen und unwandelbaren Natur. Die Natur wird gefaßt als eine Dimension mythischer Ursprünglichkeit (treffend durch das Begriffspaar »Blut und Boden« bezeichnet), die sich in allem als eine vor-geschichtliche Dimension charakterisiert, mit deren umgestaltender Überwindung die Mensch engeschichte in Wahrheit allererst beginnt. Die mythisch-vorgeschichtliche Natur hat in der neuen Weltanschauung die Funktion, als der eigentliche Gegenspieler gegen die selbstverantwortliche rationale Praxis zu dienen. Diese Natur steht als das schon durch ihr Dasein Gerechtfertigte gegen alles, was erst der vernünftigen Rechtfertigung bedarf, als das schlechthin nur Anzuerkennende gegen alles erst kritisch zu Erkennende, als das wesentlich Dunkle gegen alles, was nur im erhellenden Lichte Bestand hat, als das Unzerstörbare gegen alles der geschichtlichen Veränderung Unterworfenen. Der Naturalismus beruht auf einer für die neue Weltanschauung konstitutiven Gleichung: die Natur ist als das Ursprüngliche zugleich das Natürliche, Echte, Gesunde, Wertvolle, Heilige. Das Diesseits der Vernunft erhöht sich, kraft seiner Funktion »jenseits von

Gut und Böse«, zum Jenseits der Vernunft. Doch noch fehlt dem ganzen Gebäude der Schlußstein. Allzu kraß sticht der Hymnus der naturhaft-organischen Ordnung ab gegen die faktisch bestehende Ordnung: ein schreiender Widerspruch zwischen den Produktionsverhältnissen und dem erreichten Stand der Produktivkräfte und der durch ihn schon möglichen Bedürfniserfüllung, - eine Wirtschaft und Gesellschaft also wider alle »Natur«, eine Ordnung, die durch die Gewalt eines riesigen Apparates aufrechterhalten wird, - ein Apparat, der deshalb das Ganze über den Individuen vertreten kann, weil er sie im ganzen unterdrückt, eine »Totalität« nur kraft der totalen Beherrschung von allen. Die theoretische Verklärung solcher Totalität gibt

der Universalismus. Hier stehen nicht die echten Ansätze zu neuen philosophischen und wissenschaftlichen Erkenntnissen zur Diskussion, die im Universalismus vorliegen (etwa in der Gestalttheorie); entscheidend für unseren Zusammenhang ist, daß der Universalismus auf dem Gebiet der Gesellschaftstheorie sehr schnell die Funktion einer politischen Rechtfertigungslehre übernommen hat. Das gesellschaftliche Ganze als eigenständige und primäre Wirklichkeit vor den Individuen wird kraft seiner puren Ganzheit auch schon zum eigenständigen und primären Wert: das Ganze ist als Ganzes das Wahre und Echte. Die Frage wird nicht gestellt, ob nicht jede Ganzheit sich allererst auszuweisen hat vor den Individuen, inwiefern deren Möglichkeiten und Notwendigkeiten bei ihr aufgehoben sind. Indem die

Ganzheit statt an das Ende an den Anfang rückt, wird der zu dieser Ganzheit führende Weg theoretischer und praktischer Kritik der Gesellschaft abgeschnitten. Die Ganzheit wird programmatisch mystifiziert: sie ist »niemals mit Händen zu greifen, noch mit äußeren Augen zu sehen. Sammlung, Tiefe des Geistes ist nötig, um sie mit dem inneren Auge zu erblicken«⁵. Als die reale Repräsentanz solcher Ganzheit fungiert in der politischen Theorie das Volk, und zwar als eine wesentlich »naturhaft-organische« Einheit und Ganzheit, die vor aller Differenzierung der Gesellschaft in Klassen, Interessengruppen usw. liegt - mit welcher These sich der Universalismus wieder dem Naturalismus verbindet.

Wir brechen die Skizze der im heroisch-völkischen Realismus zusammenlaufenden Strömungen hier ab; ihre Einigung zur totalen politischen Theorie sowie die gesellschaftliche Funktion dieser Theorie soll später behandelt werden. Vor der zusammenhängenden Interpretation aber ist der geschichtliche Ort anzudeuten, an dem ihre Einigung sich vollzieht. Er wird sichtbar von ihrem Gegenpol her. Mit voller Einstimmigkeit faßt der heroisch-völkische Realismus alles, wogegen er kämpft, unter dem Titel Liberalismus zusammen: »Am Liberalismus gehen die Völker zu Grunde«, mit diesen Worten überschreibt Moeller van den Brück das dem Todfeind gewidmete Kapitel seines Buches⁶. Im Gegenzug zum Liberalismus ist die Theorie des total-autoritären Staates zur »Weltanschauung« geworden;

erst aus dieser Frontstellung gewinnt sie ihre politische Schärfe (selbst der Marxismus erscheint ihm stets im Gefolge des Liberalismus⁷ als dessen Erbe oder Partner). Wir müssen also zunächst fragen: was versteht diese Theorie unter dem Liberalismus, den sie mit einem beinahe eschatologischen Pathos verdammt, und was hat ihm diese Verdammung zugezogen?

Wenn wir die Programmatiker der neuen Weltanschauung fragen, wogegen sie in ihrem Angriff auf den Liberalismus kämpft, dann hören wir von den »Ideen von 1789«, vom weichlichen Humanismus und Pazifismus, westlichen Intellektualismus, selbstsüchtigen Individualismus, Auslieferung der Nation und des Staates an die Interessenkämpfe bestimmter gesellschaftlicher Gruppen, abstrakter Gleichmacherei, Parteiensystem, Hypertrophie der Wirtschaft, zersetzenden Technizismus und Materialismus. Das sind die konkretesten Äußerungen⁸, vielfach dient der Begriff »liberal« ausschließlich der Diffamierung: »liberal« ist der politische Gegner, ganz gleich wo er steht, und als solcher der schlechthin »Böse«⁹.

An diesem dem Liberalismus vorgehaltenen Sündenregister überrascht zunächst seine abstrakte Allgemeinheit und Un-geschichtlichkeit: kaum eine einzige dieser Sünden ist für den historischen Liberalismus charakteristisch. Die Ideen von 1789 sind keineswegs immer das Panier des Liberalismus gewesen: sie sind von ihm sozusagen sogar aufs schärfste bekämpft worden. Der Liberalismus ist eine der stärksten Stützen der Forde-

rung nach einer mächtigen Nation gewesen; Pazifismus und Internationalismus waren nicht immer seine Sache, und er hat sich oft genug schwere Eingriffe des Staates in die Wirtschaft gefallen lassen. Was übrig bleibt, ist eine vage »Weltanschauung«, deren historische Zuordnung zum Liberalismus durchaus nicht eindeutig ist; ihre Qualifikation zum Angriffsobjekt der totalitären Staatstheorie wird noch verständlich werden. Doch gerade diese Abdrängung des wirklichen Gehalts des Liberalismus auf eine Weltanschauung ist das Entscheidende: entscheidend durch das, was dabei verschwiegen und verdeckt wird. Die Verdeckung gibt einen Hinweis auf die wahre Frontstellung: sie weicht aus vor der ökonomischen und sozialen Struktur des Liberalismus. Deren summarische Rekonstruktion ist notwendig, um den geschichtlich-gesellschaftlichen Boden erkennen zu können, auf dem der Kampf der »Weltanschauungen« verständlich wird.

Der Liberalismus ist die Gesellschafts- und Wirtschaftstheorie des europäischen Industriekapitalismus in jener Periode, da der eigentliche ökonomische Träger des Kapitalismus der »Einzelkapitalist« war, der Privat-Unternehmer im wörtlichen Sinne. Bei aller strukturellen Verschiedenheit des Liberalismus und seiner Träger in den einzelnen Ländern und Epochen bleibt die einheitliche Grundlage erhalten: die freie Verfügung des individuellen Wirtschaftssubjekts über das Privateigentum und die staatlich-rechtlich garantierte Sicherheit dieser Verfügung. Alle ökonomischen und sozialen

Forderungen des Liberalismus sind wandelbar um dies eine stabile Zentrum -wandelbar bis zur Selbstaufhebung. So sind selbst gewaltsame Eingriffe der Staatsgewalt in das Wirtschaftsleben oft genug während der Herrschaft des Liberalismus geschehen, sobald es die bedrohte Freiheit und Sicherheit des Privateigentums verlangte, besonders gegenüber dem Proletariat. Der Gedanke der Diktatur und der autoritären Staatsführung ist dem Liberalismus (wie wir gleich sehen werden) durchaus nicht fremd; und oft genug sind in der Zeit des pazifistischhumanitären Liberalismus nationale Kriege geführt worden. Die heute so verhaßten politischen Grundforderungen des Liberalismus, die sich auf der Basis seiner Wirtschaftsauffassung ergeben (wie Rede- und Pressefreiheit, volle Öffentlichkeit des politischen Lebens, Repräsentativsystem und Parlamentarismus, Teilung bzw. Balancierung der Gewalten) sind faktisch niemals ganz verwirklicht worden: sie wurden je nach der gesellschaftlichen Situation eingeschränkt oder ganz ausgesetzt.¹⁰

Um hinter den üblichen Verschleierungen und Verschiebungen das wahre Bild des liberalistischen Wirtschafts- und Gesellschaftssystems zu erkennen, braucht man nur die Darstellung des Liberalismus von Mises (1927) zur Hand zu nehmen. »Das Programm des Liberalismus hätte..., in ein einziges Wort zusammengefaßt, zu lauten: Eigentum, das heißt: Sondereigentum an den Produktionsmitteln... Alle anderen Forderungen des Liberalismus ergeben sich aus dieser Grundforderung«

(S. 17). In der freien Privatinitiative des Unternehmers sieht er den sichersten Garanten des ökonomischen und sozialen Fortschritts. Deshalb gilt für den Liberalismus »der Kapitalismus als die einzig mögliche Ordnung der gesellschaftlichen Beziehungen« (S. 75), und dementsprechend hat er nur einen einzigen Feind: den marxistischen Sozialismus (S. 13 f.). Dagegen hält der Liberalismus dafür, daß »der Faschismus und alle ähnlichen Diktaturbestrebungen... für den Augenblick die europäische Gesittung gerettet hat. Das Verdienst, das sich der Faschismus damit erworben hat, wird in der Geschichte ewig fortleben« (S. 45).

Wir können jetzt schon den Grund dafür erkennen, warum der total-autoritäre Staat seinen Kampf gegen den Liberalismus auf einen Kampf der »Weltanschauungen« ablenkt, warum er die gesellschaftliche Grundstruktur des Liberalismus beiseite läßt: er ist mit dieser Grundstruktur weitgehend einverstanden. Als ihr Fundament war die privatwirtschaftliche Organisation der Gesellschaft auf der Basis der Anerkennung des Sondereigentums und der Privatinitiative des Unternehmers bezeichnet worden. Und eben diese Organisation bleibt auch für den total-autoritären Staat grundlegend: in einer Fülle von programmatischen Kundgebungen ist sie ausdrücklich sanktioniert worden¹¹. Die starken Abwandlungen und Einschränkungen, die überall vorgenommen werden, entsprechen den monopolkapitalistischen Anforderungen der wirtschaftlichen Entwicklung selbst; sie lassen das Prinzip der Gestaltung der Produk-

tionsverhältnisse unangetastet. Es gibt ein klassisches Zeugnis für die innere Verwandtschaft zwischen der liberalistischen Gesellschaftstheorie und der scheinbar so antiliberalen totalitären Staatstheorie: ein Schreiben, das Gentile bei seinem Eintritt in die faschistische Partei an Mussolini gerichtet hat. Dort heißt es: »Als Liberaler aus tiefster Überzeugung habe ich mich in den Monaten, die ich die Ehre hatte, an Ihrem Regierungswerk mitzuarbeiten und aus der Nähe die Entwicklung der Prinzipien zu beobachten, die Ihre Politik bestimmen, überzeugen müssen, daß der Liberalismus, wie ich ihn verstehe, der Liberalismus der Freiheit im Gesetz und daher in einem starken Staate, im Staate als ethischer Realität, heute in Italien nicht von den Liberalen vertreten wird, die mehr oder weniger offen Ihre Gegner sind, sondern im Gegenteil von Ihnen selbst. Daher habe ich mich davon überzeugt, daß bei der Wahl zwischen dem heutigen Liberalismus und den Faschisten, die den Glauben Ihres Faschismus verstehen, ein echter Liberaler, der die Zweideutigkeit verachtet und auf seinem Posten stehen will, sich in die Scharen Ihrer Anhänger einreihen muß«¹².

Daß vollends außer dieser positiven Verbundenheit die neue Weltanschauung mit dem Liberalismus in seinem Kampf gegen den marxistischen Sozialismus ganz einig ist, dafür bedarf es heute keiner Belege. Allerdings finden sich im heroischvölkischen Realismus auch häufig heftige Ausfälle gegen den kapitalistischen Ungeist, gegen den Bürger und seine »Profitgier« usw. Aber da

die Wirtschaftsordnung, die allein den Bürger möglich macht, in ihren Grundlagen erhalten bleibt, richten sich solche Ausfälle immer nur gegen eine bestimmte Gestalt des Bürgers (den Typus des kleinen und kleinlichen »Händlertums«) und gegen eine bestimmte Gestalt des Kapitalismus (repräsentiert durch den Typus der freien Konkurrenz selbständiger Einzelkapitalisten), - nie aber gegen die ökonomischen Funktionen des Bürgers in der kapitalistischen Produktionsordnung. Die bekämpften Gestalten des Bürgers und des Kapitalismus sind schon durch die ökonomische Entwicklung selbst gestürzt worden, geblieben aber ist der Bürger als kapitalistisches Wirtschaftssubjekt. Die neue Weltanschauung schmäht den »Händler« und feiert den »genialen Wirtschaftsführer«: dadurch wird nur verdeckt, daß sie die ökonomischen Funktionen des Bürgers unangetastet läßt. Die antibürgerliche Gesinnung ist bloß eine Abart der »Heroisierung« des Menschen, deren gesellschaftlicher Sinn noch geklärt werden soll.

Da so die vom Liberalismus gemeinte Gesellschaftsordnung in ihrer Grundstruktur weitgehend intakt gelassen wird, kann es nicht Wunder nehmen, wenn sich auch in der ideologischen Interpretation dieser Gesellschaftsordnung zwischen Liberalismus und Antiliberalismus eine bedeutsame Übereinstimmung herausstellt. Genauer: aus der liberalistischen Interpretation werden entscheidende Momente aufgegriffen und in der von den veränderten ökonomisch-sozialen Verhältnissen geforderten Weise umgedeutet und weiterentwickelt. Wir

betrachten im folgenden die beiden wichtigsten Ansatzstellen der neuen Staats- und Gesellschaftslehre im Liberalismus: die naturalistische Interpretation der Gesellschaft und den im Irrationalismus auslaufenden liberalistischen Rationalismus. Der Liberalismus sieht hinter den ökonomischen Kräften und Verhältnissen der kapitalistischen Gesellschaft »natürliche« Gesetze, die sich in ihrer ganzen heilsamen Naturhaftigkeit erweisen werden, wenn man sie nur frei und ohne künstliche Störung zur Entfaltung kommen läßt. Rousseau gibt das Stichwort: »ce qui est bien et conforme à l'ordre est tel par la nature des choses et independamment des Conventions humaines«¹³. Es gibt eine »Natur der Dinge«, die unabhängig von Menschenwerk und Menschenmacht ihre ureigene Gesetzmäßigkeit hat, die sich durch alle Störungen hindurch immer wieder selbst herstellt. Ein neuer Naturbegriff kündigt sich hier an, der im schroffen Gegensatz zu dem mathematisch-rationalen Naturbegriff des 16. und 17. Jahrhunderts wieder zurückgreift auf den antiken Begriff der Natur als *ijröaig*; seine gesellschaftlichen Funktionen innerhalb des bürgerlichen Denkens werden nach einer kurzen revolutionären Epoche wesentlich retardierende und reaktionäre (sie sollen später dargestellt werden). Entscheidend wird die Verwendung dieses Naturbegriffs in der politischen Ökonomie. »Die Existenz natürlicher Gesetze war stets die charakteristische Behauptung der klassischen Schule. Diese Gesetze . . . sind ganz einfach >natürlich<, ganz so wie die physischen Gesetze und folg-

lich amoralisch; sie können nützlich oder schädlich sein: dem Menschen liegt es ob, sich ihnen, so gut er kann, anzupassen«¹⁴. Der Liberalismus glaubt, daß bei Anpassung an diese »Naturgesetze« das Gegeneinander der verschiedenen Bedürfnisse, der Widerstreit zwischen Allgemein- und Privatinteresse, die soziale Ungleichheit sich am Ende aufhebt in der allumfassenden Harmonie des Ganzen und vom Ganzen aus auch dem Einzelnen zum Segen wird¹⁵. Hier, in der Mitte des liberalistischen Systems, findet sich schon die Rückinterpretation der Gesellschaft auf die »Natur« in ihrer harmonisierenden Funktion: als die ablenkende Rechtfertigung einer widerspruchsvollen Gesellschaftsordnung¹⁶.

Vorgreifend stellen wir fest, daß auch der neue Antiliberalismus ebenso wie der krasseste Liberalismus an die ewigen natürlichen Gesetze im gesellschaftlichen Leben glaubt: »Es gibt ein Ewiges in unserer Natur, das sich immer wieder herstellt und zu dem jede Entwicklung zurückkehren muß .. .«. »Die Natur ist konservativ, weil sie auf einer nicht zu erschütternden Konstanz der Erscheinungen beruht, die sich auch dann, wenn sie vorübergehend gestört wird, immer wieder herstellt.« Das sagt kein Liberalist, sondern niemand anders als Moeller van den Brück¹⁷. Und mit dem Liberalismus teilt die totalitäre Staatstheorie die Überzeugung, daß im Ganzen schließlich »das Gleichgewicht der wirtschaftlichen Interessen und Kräfte hergestellt wird« (Mussolini)¹⁸. Ja, selbst das Naturrecht, eine der ty-

pischsten liberalistischen Konzeptionen, wird heute auf veränderter historischer Stufe wiederholt. »Wir treten in eine neue naturrechtliche Epoche!« ruft Hans J. Wolff in einer Abhandlung über »die neue Regierungsform des deutschen Reiches«: in der Krise des Rechtsdenkens sind heute die Würfel »zugunsten der Natur gefallen«. Nur daß es »nicht mehr die Natur des Menschen« ist, aus der »die angemessene Normierung entwickelt wird: es ist die Natur, die Eigenart des Volkes (der Völker) als natürliche Gegeben- und historische Gewordenheit«¹⁹.

Allerdings: der liberalistische Naturalismus steht in einem wesentlich rationalistischen, der antiliberalistische in einem wesentlich irrationalistischen Gedankensystem. Der Unterschied muß festgehalten werden, um nicht die Grenzen beider Theorien künstlich zu verwischen und um ihre veränderte gesellschaftliche Funktion nicht zu verkennen. Aber im liberalistischen Rationalismus sind schon jene Tendenzen präformiert, die dann später, mit der Wendung vom industriellen zum monopolistischen Kapitalismus, irrationalistischen Charakter annehmen.

Welche Stellungnahme zur Antithese Rationalismus - Irrationalismus sich für eine wissenschaftliche Theorie der Gesellschaft ergibt, ist andernorts dargelegt worden²⁰. Im folgenden handelt es sich nur um eine Herausarbeitung der irrationalistischen Grundtendenz der zum Thema gemachten Theorie der Gesellschaft. »Irrationalismus« ist ein Gegen-Begriff: zum Verständnis

einer wesentlich irrationalistischen Weltanschauung ist die »idealtypische« Konstruktion einer rationalistischen Theorie der Gesellschaft notwendig:

Rationalistisch ist eine Theorie der Gesellschaft, die die von ihr geforderte Praxis unter die Idee der autonomen Ratio stellt, d. h. des menschlichen Vermögens, durch begriffliches Denken das Wahre, Gute und Richtige zu erfassen. Vor dem maßgebenden Richterspruch der Ratio hat sich jedes Tun, jede Zielsetzung innerhalb der Gesellschaft, aber auch die gesellschaftliche Organisation insgesamt auszuweisen. In ihr bedarf alles der vernünftigen Rechtfertigung, um als Tatsache und Ziel bestehen zu können; das Prinzip vom zureichenden Grunde, das eigentliche rationalistische Grundprinzip, nimmt den Zusammenhang der »Sachen« als einen »vernünftigen« Zusammenhang in Anspruch: der Grund setzt das von ihm Begründete eo ipso auch als ein Vernunftgemäße²¹. Niemals folgt schon aus der puren Existenz einer Tatsache oder Zwecksetzung die Notwendigkeit ihrer Anerkennung, vielmehr muß aller Anerkennung die freie Erkenntnis des Anzuerkennenden als eines Vernunftgemäßen vorangehen. Die rationalistische Theorie der Gesellschaft ist daher wesentlich kritisch: sie stellt die Gesellschaft unter die Idee einer theoretischen und praktischen, positiven und negativen Kritik. Leitfaden dieser Kritik ist einerseits die gegebene Daseins-Situation des Menschen als eines vernünftigen Lebewesens, d. h. eines Lebewesens, dem die freie, durch das erkennende Wissen geführte Selbstgestaltung

seines Daseins im Hinblick auf sein irdisches »Glück« aufgegeben ist - und andererseits der gegebene Stand der Produktivkräfte und die ihm entsprechenden bzw. widersprechenden Produktionsverhältnisse, als der Maßstab für die jeweils realisierbaren Möglichkeiten der vernünftigen Selbstgestaltung der Gesellschaft²². Die rationalistische Theorie kennt sehr wohl die Grenzen menschlichen Wissens und die Grenzen der vernunftgemäßen Selbstgestaltung, aber sie vermeidet es, diese Grenzen allzu vorschnell abzustecken, und sie vermeidet es vor allem, aus ihnen Kapital zu schlagen für eine unkritische Sanktionierung bestehender Ordnungen.

Die *irrationalistische* Theorie der Gesellschaft hat es nicht nötig, die Wirklichkeit der kritischen Vernunft radikal zu verneinen: zwischen der Bindung der Vernunft an vorgegebene »naturhaft-organische« Sachverhalte und der Versklavung der Vernunft an das »Raubtier im Menschen« gibt es genügend großen Spielraum für alle Arten einer derivierten Ratio. Entscheidend ist, daß hier vor die Autonomie der Vernunft als ihre prinzipielle (nicht bloß faktische) Schranke irrationale Gegebenheiten gelagert werden (»Natur«, »Blut und Boden«, »Volkstum«, »existentielle Sachverhalte«, »Ganzheit« usw.), von denen die Vernunft kausal, funktional oder organisch abhängig ist und bleibt. Gegenüber allen abschwächenden Versuchen kann nicht oft genug betont werden, daß eine solche Funktionalisierung der Vernunft bzw. des Menschen als vernünftigem

Lebewesen die Kraft und Wirkung der Ratio an ihren Wurzeln vernichtet, denn sie führt dazu, die irrationalen Vorgegebenheiten in normative umzudeuten, die Ratio unter die Heteronomie des Irrationalen zu stellen. - Das Ausspielen naturhaft-organischer Sachverhalte gegen die »wurzellose« Vernunft hat in der Theorie der gegenwärtigen Gesellschaft den Sinn, eine rational nicht mehr zu rechtfertigende Gesellschaft durch irrationale Mächte zu rechtfertigen, ihre Widersprüche aus der Helligkeit des begreifenden Wissens in die verhüllte Dunkelheit des »Blutes« oder der »Seele« zu tauchen und auf diese Weise die erkennende Kritik abzuschneiden. »Die Wirklichkeit läßt sich nicht erkennen, sie läßt sich nur anerkennen«²³: in dieser >klassischen< Formulierung erreicht die irrationalistische Theorie den äußersten Gegenpol zu allem vernünftigen Denken und enthüllt sie zugleich ihre tiefsten Absichten. Die irrationalistische Theorie der Gesellschaft ist heute so wesentlich unkritisch, wie die rationalistische kritisch ist, und sie ist wesentlich anti-materialistisch, denn sie muß das diesseitige Glück der Menschen, das nur durch eine vernünftige Organisation der Gesellschaft herbeizuführen ist, diffamieren und es durch andere, weniger >handgreifliche< Werte ersetzen. Was sie dem Materialismus entgegenstellt, ist ein heroischer Pauperismus: eine ethische Verklärung der Armut, des Opfers und des Dienstes und ein »völkischer Realismus« (Krieck), dessen gesellschaftlicher Sinn noch aufgezeigt werden soll.

Verglichen mit dem heroisch-völkischen Realismus ist der Liberalismus eine rationalistische Theorie. Sein Lebenselement ist der optimistische Glaube an den endlichen Sieg der Vernunft, die sich über allem Widerstreit der Interessen und Meinungen in der Harmonie des Ganzen durchsetzt. Diesen Sieg der Vernunft bindet der Liberalismus (und hier beginnt die typisch liberalistische Konzeption des Rationalismus), konsequent seinen ökonomischen Anschauungen, an die Möglichkeit eines freien und offenen Gegeneinanderwirkens der verschiedenen Ansichten und Erkenntnisse, als deren Resultat sich die vernünftige Wahrheit und Richtigkeit ergeben soll²⁴.

Wie die ökonomische Organisation der Gesellschaft auf der freien Konkurrenz der privaten Wirtschaftssubjekte aufgebaut wird, also gerade auf der Einheit der Gegensätze und der Einigung des Ungleichem, so wird die Wahrheitsfindung gegründet auf dem offenen Sichaussprechen, dem freien Rede-und-Antwort-Stehen, auf dem argumentativen Überzeugen und Sichüberzeugen-lassen, also gerade auf dem Widerspruch und der Kritik des Gegners. All die Tendenzen, aus denen die politischen Forderungen des Liberalismus ihre theoretische Gültigkeit holen (Rede- und Pressefreiheit, Publizität, Toleranz, Parlamentarismus usw.), sind Elemente eines wahren Rationalismus.

Noch von einer anderen Richtung her wird die liberalistische Gesellschaft rationalistisch unterbaut. Die Erklärung der Menschenrechte führt als drittes Grundrecht

die sûreté an. Diese »Sicherheit« meint sehr entschieden eine Sicherung der freien Wirtschaftsführung, und zwar nicht nur die staatliche Sicherung der Verfügung über das Privateigentum, sondern auch die private Sicherung seiner größtmöglichen Rentabilität und Stabilität. Hierzu gehört vor allem zweierlei: ein Höchstmaß an allgemeiner Rechtssicherheit der Privatverträge und ein Höchstmaß an exakter Berechenbarkeit von Gewinn und Verlust, Angebot und Nachfrage. Die Rationalisierung des Rechtes und die Rationalisierung des Betriebes (die Momente, die Max Weber als entscheidend für den Geist des abendländischen Kapitalismus herausgestellt hat) werden in der liberalistischen Epoche des Kapitalismus in bisher nicht gekannter Weise verwirklicht. Doch gerade hier stößt der liberalistische Rationalismus sehr bald auf Schranken, die er aus sich heraus nicht mehr überwinden kann: irrationalistische Elemente dringen in ihn ein und sprengen die theoretische Grundkonzeption.

Die liberalistische Rationalisierung der Wirtschaftsführung (wie überhaupt der gesellschaftlichen Organisation) ist wesentlich eine **private**: sie ist gebunden an die rationale Praxis des einzelnen Wirtschaftssubjektes bzw. einer Vielheit einzelner Wirtschaftssubjekte. Zwar soll sich am Ende die Rationalität der liberalistischen Praxis im Ganzen und am Ganzen erweisen, aber dieses Ganze selbst bleibt der Rationalisierung entzogen²⁵. Der Einklang von Allgemein- und Privatinteresse soll sich im ungestörten Ablauf der privaten Praxis von

selbst ergeben; er wird prinzipiell nicht in die Kritik genommen, er gehört prinzipiell nicht mehr zum rationalen Entwurf der Praxis.

Durch diese **Privatisierung der Ratio** wird der vernunftgemäße Aufbau der Gesellschaft um sein zielgebendes Ende gebracht (wie beim Irrationalismus durch die Funktionalisierung der Ratio um seinen richtunggebenden Anfang). Gerade die rationale Bestimmung und Bedingung jener »Allgemeinheit«, bei der schließlich das »Glück« des Einzelnen aufgehoben sein soll, fehlt. Insofern (und nur insofern) wirft man dem Liberalismus mit Recht vor, daß seine Rede von der Allgemeinheit, der Menschheit usw., in puren Abstraktionen stecken bleibt. Struktur und Ordnung des Ganzen bleiben letztlich irrationalen Kräften überlassen: einer zufälligen »Harmonie«, einem »natürlichen Gleichgewicht«. Die Tragfähigkeit des liberalistischen Rationalismus hört daher sofort auf, wenn mit der Verschärfung der gesellschaftlichen Gegensätze und der ökonomischen Krisen die allgemeine »Harmonie« immer unwahrscheinlicher wird; an diesem Punkt muß auch die liberalistische Theorie zu irrationalen Rechtfertigungen greifen. Die rationale Kritik gibt sich selbst auf; sie ist allzu leicht bereit, »natürliche« Vorrechte und Begnadungen anzuerkennen. Der charismatisch-autoritäre Führergedanke ist schon präformiert in der liberalistischen Feier des genialen Wirtschaftsführers, des »geborenen« Chefs. Die rohe Skizze der liberalistischen Gesellschaftstheorie hat gezeigt, wie viele Elemente der totalitären

Staatsauffassung in ihr schon angelegt sind. Von der ökonomischen Struktur aus enthüllt sich eine fast lückenlose Kontinuität in der Entwicklung der theoretischen Interpretation der Gesellschaft. Die ökonomischen Grundlagen dieser Entwicklung von der liberalistischen zur totalitären Theorie müssen hier vorausgesetzt werden²⁶; sie liegen im wesentlichen alle auf der Linie der Wandlung der kapitalistischen Gesellschaft von dem auf der freien Konkurrenz der selbständigen Einzelunternehmer aufgebauten Handels- und Industriekapitalismus zum modernen Monopolkapitalismus, in dem die veränderten Produktionsverhältnisse (und besonders die großen »Einheiten« der Kartelle, Trusts etc.) eine alle Machtmittel mobilisierende starke Staatsgewalt fordern. Offen und klar spricht die Wirtschaftstheorie es aus, weshalb der Liberalismus jetzt zum Todfeind der Gesellschaftstheorie wird: »Der Imperialismus hat... dem Kapitalismus die Hilfsmittel einer starken Staatsgewalt zur Verfügung gestellt ... Die liberalen Ideen von der freischwebenden Konkurrenz von Einzelwirtschaften haben sich für den Kapitalismus... als ungeeignet erwiesen«²⁷. Die Wendung vom liberalistischen zum total-autoritären Staate vollzieht sich auf dem Boden derselben Gesellschaftsordnung. Im Hinblick auf diese Einheit der ökonomischen Basis läßt sich sagen: es ist der Liberalismus selbst, der den total-autoritären Staat aus sich »erzeugt«: als seine eigene Vollendung auf einer fortgeschrittenen Stufe der Entwicklung. Der total-autoritäre Staat bringt die dem

monopolistischen Stadium des Kapitalismus entsprechende Organisation und Theorie der Gesellschaft. Diese Organisation und ihre Theorie enthält allerdings auch »neue« Elemente, die über die alte liberalistische Gesellschaftsordnung und ihre bloße Negation hinausweisen: Elemente, in denen sich ein klarer dialektischer Gegenschlag gegen den Liberalismus ankündigt, die aber zu ihrer Verwirklichung gerade die Aufhebung der wirtschaftlichen und gesellschaftlichen Grundlagen voraussetzen, die der total-autoritäre Staat noch festhält. Die neue Staats- und Gesellschaftstheorie darf daher nicht einfach als ein Prozeß der Ideologie-Anpassung gedeutet werden. Um einen Beitrag zur Erkenntnis ihrer wirklichen gesellschaftlichen Funktion zu geben, soll sie im folgenden in ihren Grundzügen interpretiert werden, und zwar an ihren drei konstitutiven Bestandteilen: dem Universalismus, Naturalismus (Organizismus) und Existenzialismus.

Der Universalismus

Die Vorgängigkeit und der Vorrang des Ganzen vor allen »Gliedern« (Teilen) ist eine Grundthese des heroisch-völkischen Realismus: das Ganze nicht nur als Summe oder abstrakte Totalität verstanden, sondern als die die Teile einigende Einheit, in der jeder Teil sich allererst erfüllt und vollendet. Die Forderung nach Verwirklichung einer solchen Ganzheit steht in den

programmatischen Verkündigungen des totalautoritären Staates an erster Stelle. In der organischen Lebensordnung »ist das Ganze in seiner organischen Gliederung urgegeben: die Glieder dienen dem Ganzen, das ihnen als Gesetz übergeordnet ist, aber sie dienen ihm nach ihrer gliedhaften Eigengesetzlichkeit..., worin sich zugleich im Grade ihrer Teilhabe am Ganzen ihre persönliche Bestimmung, der Sinn ihrer Persönlichkeit erfüllt«²⁸. Als geschichtliche Größe soll dieses Ganze die Allheit der geschichtlichen Sachverhalte und Beziehungen in sich fassen: »sowohl der nationale wie der soziale Gedanke« sind von ihm »umschlossen«²⁹.

Wir haben gesehen, daß in der Aussonderung des Ganzen aus dem rationalen Gestaltungsprozeß ein schweres Versäumnis der liberalistischen Theorie sichtbar wurde. Die liberalistischen Forderungen, die über die Sicherung und Ausnutzung des Privateigentums hinaus wirklich eine vernünftige Gestaltung der menschlichen Praxis betreffen, bedürften zu ihrer Realisierung gerade der vernünftigen Gestaltung des Ganzen der Produktionsverhältnisse, innerhalb deren die Individuen ihr Dasein zu leben haben. Der Vorrang des Ganzen vor den Individuen besteht zu Recht, sofern die Formen der Produktion und Reproduktion des Lebens als »allgemeine« den Individuen vorgegeben sind und sofern die angemessene Gestaltung dieser Formen die Bedingung der Möglichkeit des individuellen Glückes der Menschen ist. Losgelöst von seinem ökonomisch-sozialen Gehalt, hat der Begriff des Ganzen in der Gesell-

schaftstheorie überhaupt keinen konkreten Sinn; wir werden sehen, daß auch seine organizistische Fassung: die Deutung des Verhältnisses von Ganzheit und Gliedern als organisch-natürliche Beziehung, diesen Sinn nicht zu geben vermag; auch das »Volk« wird erst kraft einer ökonomisch-sozialen Einheit eine wirkliche Ganzheit, nicht umgekehrt.

Die starke universalistische Tendenz kommt nicht etwa als philosophische Spekulation zur Wirkung; sie wird von der ökonomischen Entwicklung selbst geradezu gefordert. Es ist eines der wichtigsten Kennzeichen des Monopolkapitalismus, daß er in der Tat eine ganz bestimmte »Vereinheitlichung« innerhalb der Gesellschaft zur Folge hat. Er schafft ein neues »System von Abhängigkeiten verschiedenster Art«: der kleinen und mittleren Betriebe von den Kartellen und Trusts, des Grundbesitzes und der Großindustrie vom Finanzkapital usw.³⁰

Hier, in der ökonomischen Struktur der monopolkapitalistischen Gesellschaft, liegen die faktischen Grundlagen des Universalismus. Aber in der Theorie erfahren sie eine totale Umdeutung: das von ihr vertretene Ganze ist nicht die auf dem Boden der Klassengesellschaft durch die Herrschaft einer Klasse herbeigeführte Vereinheitlichung, sondern eine **alle** Klassen einigende Einheit, die die Realität des Klassenkampfes und damit die Realität der Klassen selbst aufheben soll: die »Herstellung einer wirklichen Volksgemeinschaft, die sich über die Interessen und Gegensätze der Stände und

Klassen erhebt«³¹. Die klassenlose Gesellschaft also ist das Ziel, aber die klassenlose Gesellschaft auf der Basis und im Rahmen -der bestehenden Klassengesellschaft. Denn in der totalitären Staatstheorie werden die Fundamente dieser Gesellschaft: die auf dem Privateigentum an den Produktionsmitteln aufgebaute Wirtschaftsordnung, nicht angegriffen, sondern nur so weit modifiziert, als es das monopolistische Stadium dieser Wirtschaftsordnung selbst verlangt. Damit werden aber auch all die in solcher Ordnung liegenden Gegensätze übernommen, die eine wirkliche Ganzheit immer wieder unmöglich machen. Die Realisation des erstrebten einigenden Ganzen wäre in Wahrheit primär eine **ökonomische** Aufgabe: Beseitigung der Wirtschaftsordnung, die der Grund der Klassen und Klassenkämpfe ist. Eben diese Aufgabe kann und will der Universalismus nicht lösen, ja, er darf sie nicht einmal als eine ökonomische anerkennen: »Es sind nicht die ökonomischen Bedingungen, die die gesellschaftlichen Verhältnisse bestimmen, sondern es sind umgekehrt die sittlichen Auffassungen, die die wirtschaftlichen Verhältnisse bestimmen«³². Er muß sowohl von dem einzig möglichen Weg zur Realisation des »Ganzen« wie von der einzig möglichen Gestalt jenes Ganzen selbst ablenken und sie auf anderem, weniger gefährlichem Boden suchen: er findet sie in der »Urgegebenheit« des **Volkes**, des **Volkstums**.

Wir gehen auf die verschiedenen Versuche der Fassung des Volksbegriffs hier nicht ein. Entscheidend ist, daß

damit auf eine »Urgegebenheit« abgezielt wird, die als »natürliche« vor dem »künstlichen« System der Gesellschaft liegt, auf die »Sozialstruktur der organischen Schicht des Geschehens«³³, die als solche eine »letzte«, »gewachsene« Einheit darstellt. »Das Volk ist kein durch menschliche Macht entstandenes Gebilde«³⁴; es ist ein »von Gott gewollter« Baustein der menschlichen Gesellschaft. So kommt die neue Gesellschaftstheorie zu jener Gleichung, durch die sie konsequent auf den Boden des irrationalistischen »Organizismus« geführt wird: die erste und letzte Ganzheit, die der Grund und die Grenze aller Bindungen ist, ist als naturhaft-organische auch schon die echte, gottgewollte, ewige Wirklichkeit im Gegensatz zur unorganischen, »abgeleiteten« Wirklichkeit der Gesellschaft. Und sie ist als solche von ihrem Ursprung her weitgehend aller menschlichen Planung und Entscheidung entzogen. Damit sind alle Versuche, durch eine planmäßige Umgestaltung der gesellschaftlichen Produktionsverhältnisse die jetzt noch anarchisch gegeneinander kämpfenden Strebungen und Bedürfnisse der Individuen in einer wahrhaften Ganzheit aufzuheben, »a priori« diskreditiert. Der Weg ist frei gemacht für den »heroisch-völkischen« Organizismus, auf dessen Boden die totalitäre Staatstheorie allein ihre gesellschaftliche Funktion erfüllen kann.

Der Naturalismus

In immer neuen Wendungen betont der heroisch-völkische Realismus die natürlichen Eigenschaften der durch das Volk repräsentierten Ganzheit. Das Volk ist »blutbedingt«, aus dem »Boden«, der Heimat schöpft es seine unverwüstliche Kraft und Dauer, Charaktere der »Rasse« einigen es, deren Reinhaltung ist Bedingung seiner »Gesundheit«. Im Zuge dieses Naturalismus erfolgt eine Verklärung des Bauerntums³⁵ als des einzig noch »naturgebundenen« Standes: er wird als der »schöpferische Urquell«, als das ewige Fundament der Gesellschaft gefeiert. Dem mythischen Preis der Reagrarisierung entspricht der Kampf gegen die Großstadt und ihren »widernatürlichen« Geist; dieser Kampf wächst sich aus zum Angriff gegen die Herrschaft der Ratio überhaupt, zur Entbindung aller irrationalen Mächte - eine Bewegung, die mit der totalen Funktionalisierung des Geistes endet. Die »Natur« ist die erste in der Reihe der bedingenden Voraussetzungen, denen die Vernunft unterstellt wird, die unbedingte Autorität des Staates die vorläufig letzte. Die vom Organizismus gefeierte »Natur« erscheint aber nicht als Produktionsfaktor im Zusammenhang der faktischen Produktionsverhältnisse, nicht als Produktionsbedingung, nicht als der selbst geschichtliche Boden der Menschengeschichte. Sie wird zum **Mythos**, und als Mythos verdeckt sie die organizistische Depravierung und Abdrängung des ge-

schichtlich-gesellschaftlichen Geschehens. Die Natur wird zum großen Gegenspieler der Geschichte.

Der naturalistische Mythos beginnt mit der Apostrophierung des Natürlichen als eines »Ewigen«, »Gottgewollten«. Dies gilt vor allem für die von ihm geforderte natürliche Ganzheit des Volkes. Die besonderen Schicksale der Individuen, ihre Strebungen und Bedürfnisse, ihre Not und ihr Glück - all das ist nichtig, vergänglich, das Volk allein ist bleibend; es steht in der Geschichte wie die Natur selbst: als die ewige Substanz, das ewig Beharrende in dem ständigen Wechsel der ökonomischen und sozialen Verhältnisse, die ihm gegenüber akzidentell sind, vergänglich, »unbedeutend«.

In diesen Formulierungen kündigt sich eine charakteristische Tendenz des heroisch-völkischen Realismus an: die **Depravierung der Geschichte** zu einem nur zeitlichen Geschehen, in dem alle Gestaltungen der Zeit unterworfen und deshalb »minderwertig« sind. Eine solche Ent-geschichtlichung findet sich allenthalben in der organizistischen Theorie: als die Entwertung der Zeit gegenüber dem Räume, als die Erhöhung des Statischen über das Dynamische, des Konservativen über das Revolutionäre, als die Ablehnung aller Dialektik, als Preis der Tradition um der Tradition willen³⁶. Niemals ist die Geschichte weniger ernst genommen worden als jetzt, wo sie primär auf die Erhaltung und Pflege des Erbes ausgerichtet wird, wo Revolutionen als »Nebengeräusche«, als »Störungen« der Naturgesetze gelten und wo

naturhaften Kräften des »Blutes« und des »Bodens« die Entscheidung über Menschenglück und Menschenwürde ausgeliefert wird. In solcher Entgeschichtlichung des Geschichtlichen verrät sich eine Theorie, die das Interesse an der Stabilisierung einer vor der geschichtlichen Situation nicht mehr zu rechtfertigenden Form der Lebensverhältnisse ausdrückt. Das wirkliche Entstehen der Geschichte könnte allzu sehr an die Entstehung dieser Form erinnern und an die Möglichkeiten ihrer Veränderung, die sich aus ihrer Entstehungsgeschichte ergeben - kurz: an ihre Vergänglichkeit und daran, daß »die Stunde ihrer Geburt... die Stunde ihres Todes ist« (Hegel). Sie wird ideologisch verewigt, indem sie als »natürliche Lebensordnung« in Anspruch genommen wird.

Die neue Geschichts- und Gesellschaftslehre wehrt sich allerdings vielfach dagegen, durch die Inanspruchnahme von Rasse, Volkstum, Blut, Boden usw. einem naturalistischen Biologismus das Wort zu reden. Sie betont, daß ihr diese naturhaft-organischen Gegebenheiten zugleich und wesentlich »geschichtlich-geistige« Sachverhalte sind, aus denen eine geschichtliche »Schicksalsgemeinschaft« erwächst. Aber wenn das Wort »Schicksal« nicht nur dazu dienen soll, noch vor der Erkenntnis der wirklichen Triebfedern und Faktoren der Geschichte Halt zu machen, dann hebt es gerade den organizistischen Mythos der »natürlichen Gemeinschaft« und damit die theoretische Grundlage dieser Geschichtsphilosophie auf. Gewiß hat jedes Volk sein

eigenes Schicksal (sofern es eine ökonomische, geopolitische, kulturelle Einheit ist), doch dieses Schicksal eben ist es, was die Einheit des Volkes aufspaltet in die gesellschaftlichen Gegensätze. Die gemeinsamen Schicksale treffen die verschiedenen Gruppen innerhalb des Volkes sehr verschieden, und jede von ihnen reagiert auf sie in anderer Weise. Ein Krieg, der zweifellos das ganze Volk trifft, kann die Massen in furchtbare Not stoßen, während gewisse herrschende Schichten daraus nur Vorteile ziehen. Eine allgemeine Krise bietet den ökonomisch Mächtigsten weit reichere Möglichkeit der Resistenz und des Ausweichens als der wirtschaftlich schwächeren Mehrheit. Die Schicksalsgemeinschaft geht fast immer auf Kosten des weitaus größten Teiles des Volkes, hebt sich also selbst auf. In der bisherigen Geschichte der Menschheit ist diese Aufspaltung der volklichen Einheit in die gesellschaftlichen Gegensätze nicht bloßes Beiwerk, nicht Schuld und Verfehlung von Einzelnen, vielmehr macht sie ihren eigentlichen Inhalt aus. Nicht durch Anpassung an irgendwelche natürliche Ordnungen kann dieser Inhalt verändert werden. Es gibt in der Geschichte keine natürlichen Ordnungen mehr, die als Vorbilder und Ideen der geschichtlichen Bewegtheit dienen könnten. In dem Auseinandersetzungsprozeß zwischen den vergesellschafteten Menschen mit der Natur und mit ihrer eigenen geschichtlichen Wirklichkeit (dessen jeweiligen Stand die verschiedenen Lebensverhältnisse anzeigen) ist die »Natur« längst vergeschichtlicht, d. h. in stei-

gendem Maße ihrer Naturhaftigkeit entkleidet und rationaler menschlicher Planung und Technik unterworfen worden. Die natürlichen Ordnungen und Gegebenheiten geschehen als ökonomisch-gesellschaftliche Verhältnisse (so daß z. B. der bäuerliche Boden nicht so sehr als Scholle in der Heimat wie als Parzelle im Hypothekengrundbuch liegt)³⁷.

Freilich bleibt diese wirkliche Gestalt dem Bewußtsein der meisten Menschen verborgen. »Die Gestalt des gesellschaftlichen Lebensprozesses, das heißt des materiellen Produktionsprozesses, streift nur ihren mystischen Nebelschleier ab, sobald sie als Produkt frei vergesellschafteter Menschen unter deren bewußter planmäßiger Kontrolle steht«³⁸. Bis dahin wird es im Interesse derjenigen Gruppen, deren ökonomischer Situation die Erreichung dieses Zieles widerspricht, liegen, bestimmte gesellschaftliche Verhältnisse als »natürliche« zu verewigen, um die bestehende Ordnung aufrechtzuerhalten und vor kritischen Störungen zu bewahren.

Der Weg, den die organizistische Theorie hierbei geht, führt über die Naturalisierung der Wirtschaft als solcher zur Naturalisierung der monopolkapitalistischen Wirtschaft und des von ihr bewirkten Massenelends: alle diese Erscheinungen werden als »natürliche« sanktioniert. Am Ende dieses Weges (den wir hier nur in seinen wichtigsten Etappen andeuten) liegt der Punkt, wo die illusionierende Funktion der Ideologie in eine desil-

lusionierende umschlägt: an die Stelle der Verklärung und Verdeckung tritt die offene Brutalität.

Die Wirtschaft wird als ein »lebendiger Organismus« aufgefaßt, den man nicht »mit einem Schlage« verwandeln kann; sie baue sich nach »primitiven Gesetzen« auf, die in der menschlichen »Natur« verankert sind: das ist die erste Etappe.

Der Schritt von der Wirtschaft im Allgemeinen zur gegenwärtigen Wirtschaft ist schnell getan: die gegenwärtige Krise gilt als die »Rache der Natur« an dem »intellektuellen Versuch, ihre Gesetze durchbrechen zu wollen... Am Ende aber siegt immer die Natur...« Die Verklärung wirtschaftlicher und sozialer Verhältnisse als natürlicher Ordnungen muß jedoch immer wieder mit der so ganz »unnatürlichen« furchtbaren Faktizität der gegenwärtigen Lebensformen zusammenstoßen. Um diesen Widerspruch zu verdecken, bedarf es einer radikalen Entwertung der materiellen Sphäre des Daseins, der »äußeren Glücksgüter« des Lebens. Sie werden »aufgehoben« in einem »Heroismus« der Armut und des »Dienstes«, des Opfers und der Zucht. Der Kampf gegen den Materialismus ist für den heroisch-völkischen Realismus in Theorie und Praxis eine Notwendigkeit: er muß das irdische Glück der Menschen, das die von ihm gemeinte Gesellschaftsordnung nicht bringen kann, prinzipiell desavouieren zugunsten »ideeller« Werte (Ehre, Sittlichkeit, Pflicht, Heroismus usw.). Diesem Zug zum »Idealismus« wirkt nun aber eine sehr starke andere Tendenz entgegen: die durch

den Monopolkapitalismus und seine politische Situation geforderte äußerste Kraftaufbietung und dauernde Anspannung der Menschen in der Besorgung der zu produzierenden »irdischen« Güter; sie führt dazu, daß das ganze Leben unter der Kategorie des Dienstes und der Arbeit begriffen wird - eine rein »innerweltliche« Askese. Und dazu kommt ein Drittes, das den Idealismus diskreditiert: der klassische Idealismus ist wesentlich rationalistisch gewesen, ein Idealismus des »Geistes«, der Vernunft. Sofern er in irgendeiner Form immer die Autonomie der Vernunft enthält und die menschliche Praxis unter die Idee des begreifenden Wissens stellt, muß er sich die Feindschaft des total-autoritären Staates zuziehen. Dieser hat alle Ursache, die Kritik der Vernunft für gefährlich zu halten und unter vorgeordnete Tatbestände zu binden. »Der deutsche Idealismus muß darum nach Form und Inhalt überwunden werden, wenn wir ein politisches, ein handelndes Volk werden wollen«³⁹.

So durchzieht die antiliberalistische Theorie eine fundamentale Zweideutigkeit. Während sie einerseits einen ständigen, harten, fast zynischen Realismus fordert, preist sie andererseits die »ideellen« Werte als den ersten und letzten Sinn des Lebens und ruft zur Rettung des »Geistes« auf. Nebeneinander finden sich Äußerungen gegen den weltfremden, schwachen »Idealisten«, dem der neue Typus des heroischen Menschen entgegengestellt wird: »er lebt nicht aus dem Geist, sondern aus Blut und Erde. Er lebt nicht der Bildung,

sondern der Tat«⁴⁰, und Passagen wie diese: »Das Banner des Geistes weht als ihr Wahrzeichen über der Menschheit. Und wenn wir auch zuweilen von großartigen und triebhaften Willensstößen fortgerissen werden, der Geist tritt immer wieder in seine Rechte ein«⁴¹. Alle möglichen »metaphysischen Gewißheiten« werden heraufbeschworen, aber niemals sind sie wohl leichtfertiger angeboten und zur offiziellen Weltanschauung erhoben worden als heute, wo unter der Fuchtel des Imperialismus die endgültige Überwindung der Metaphysik des humanistischen Idealismus verkündet wird: »Wir leben nicht mehr im Zeitalter der Bildung, der Kultur, der Humanität und des reinen Geistes, sondern unter der Notwendigkeit des Kampfes, der politischen Wirklichkeitsgestaltung, des Soldatentums, der völkischen Zucht, der völkischen Ehre und Zukunft. Es wird von dem Menschen dieses Zeitalters darum nicht die idealistische, sondern die heroische Haltung als Lebensaufgabe und Lebensnotwendigkeit gefordert«⁴². Niemals ist aber auch jene anti-idealistische »Wirklichkeitsgestaltung« trostloser und ärmer gesehen und gedeutet worden: »Dienst, der nicht zu Ende geht, weil Dienst und Leben zusammenfallen«⁴³. In der Tat: es gehört ein rational überhaupt nicht mehr zu rechtfertigender »Heroismus« dazu, die Opfer zu bringen, die die Erhaltung der bestehenden Ordnung verlangt. Gegenüber dem alltäglichen Elend der Massen, gegenüber der Gefahr neuer furchtbarer Kriege und Krisen kann auch die Berufung auf die »Natürlichkeit« solcher Ordnung

nichts mehr fruchten. Das letzte Wort spricht nicht mehr die »Natur«, sondern der Kapitalismus, so wie er in Wahrheit aussieht. Wir stehen in der letzten Etappe des Weges, wo diese Theorie die verklärenden Schleier fallen läßt und das wahre Gesicht der Gesellschaftsordnung enthüllt: »Wir betrachten... das Sinken des Lebensstandards als unvermeidlich und achten für die dringlichste Überlegung die, wie wir diesen Vorgang aufzufassen und wie wir uns dazu zu verhalten haben⁴⁴.« Nicht also der Sorge um die Beseitigung des Massenelends gelten die Anstrengungen dieser Theorie; sie betrachtet vielmehr das Wachsen dieses Elends als ihre unvermeidliche Voraussetzung. Näher ist der neue »Realismus« nirgends an die Wahrheit herangekommen. Er folgt dieser Wahrheit getreulich weiter: »Das erste, was not tut, ist die Einsicht aller, daß Armut, Einschränkung, zumal Verzicht auf >Kulturgüter< von jedem gefordert wird.« Die Einsichtigkeit dieser Forderung dürfte allerdings nicht von jedermann zugestanden werden: gegen sie »wehren sich zur Zeit noch immer biologische Individual-instinkte«. Das Hauptanliegen der Theorie wird also sein, diese Instinkte »zum Kuschen zu bringen« (ebd.). Mit Scharfblick erkennt der Theoretiker, daß dies nicht durch »Vernunftvermögen« geschehen kann, wohl aber, »sobald die Armut wieder einen sittlichen Wertstempel erhält, sobald Armut weder Schande noch Unglück mehr ist, sondern würdige und selbstverständliche Haltung einem schweren und allgemeinen Schicksal gegenüber« (ebd.). Und der

Theoretiker offenbart uns auch die Funktion dieser und ähnlicher »Ethik«: sie ist das »Fußgestell«, dessen »der Politiker bedarf..., um seine Maßregeln sicher zu treffen« (ebd.).

Der Heroismus, das Ethos der Armut als »Fußgestell« der Politik: hier enthüllt sich der Kampf gegen die materialistische Weltanschauung in seinem letzten Sinn: »Zum-Kuschen-Brin-gen« der gegen das Sinken des Lebensstandards rebellierenden Instinkte. Ein für bestimmte Stadien der gesellschaftlichen Entwicklung charakteristischer Funktionswandel der Ideologie hat sich vollzogen: sie zeigt unmittelbar das, was ist, aber mit einer radikalen Umwertung der Werte; Unglück wird zur Gnade, Not zum Segen, Elend zum Schicksal; und umgekehrt wird Streben nach Glück, nach materieller Besserung zu Sünde und Unrecht.

Pflichterfüllung, Opfer und Hingabe, die der »heroische Realismus« von den Menschen verlangt, werden im Dienst einer Gesellschaftsordnung gebracht, die Not und Glücklosigkeit der Individuen verewigt. Obwohl am »Rande der Sinnlosigkeit« dargebracht, haben sie doch einen verborgenen sehr »rationalen« Zweck: das gegenwärtige System der Produktion und Reproduktion des Lebens faktisch und ideologisch zu stabilisieren⁴⁵.

Der heroische Realismus versündigt sich gegen die großen Ideen von Pflicht, Opfer und Hingabe, indem er, was nur als freie Gabe freier Menschen geschehen kann, programmatisch in die Apparatur eines Herrschaftssystems einbaut.

Der Mensch, dessen Dasein sich in fraglosen Opfern und unbedingten Hingaben erfüllt, dessen Ethos die Armut ist und dem alle äußeren Glücksgüter in Dienst und Zucht untergegangen sind: dieses Bild des Menschen, wie es der heroische Realismus der Zeit als Vorbild entwirft, steht in schroffem Gegensatz zu allen Idealen, die die abendländische Menschheit sich in den letzten Jahrhunderten erobert hat. Wie ein solches Dasein rechtfertigen? Es geht nicht mehr um das irdische Heil des Menschen; es gibt also keine Rechtfertigung aus seinen natürlichen Bedürfnissen und Trieben. Es geht aber auch nicht mehr um sein überirdisches Heil: die Rechtfertigung aus dem Glauben ist abgeschnitten. Und in dem universalen Kampf gegen die Ratio gilt die Rechtfertigung aus dem Wissen überhaupt nicht mehr als Rechtfertigung.

Soweit sich die Theorie auf dem Boden wissenschaftlicher Diskussion bewegt, wird ihr wenigstens die Problematik des hier vorliegenden Sachverhalts bewußt: für den »Ernstfall«, in dem das Opfer des eigenen Lebens und der Tötung anderer Menschen verlangt wird, stellt Carl Schmitt die Frage nach dem Grunde solchen Opfers: »Es gibt keinen rationalen Zweck, keine noch so richtige Norm, kein noch so vorbildliches Protogramm, kein noch so schönes soziales Ideal, keine Legitimität oder Legalität, die es rechtfertigen könnte, daß Menschen sich gegenseitig dafür töten«⁴⁶. Was aber bleibt dann noch als mögliche Rechtfertigung übrig? Nur noch die, daß hier ein Sachverhalt vorliegt, der schon

durch seine Existenz, sein Vorhandensein jeder Rechtfertigung enthoben ist, d. h. ein »existenzieller«, ein »seinsmäßiger« Sachverhalt: Rechtfertigung durch die bloße Existenz. Der »Existenzialismus« in seiner politischen Form wird die Theorie von der (negativen) Rechtfertigung des nicht mehr zu Rechtfertigenden.

Der Existenzialismus

"Wir haben es hier nicht mit der philosophischen Form des Existenzialismus zu tun, sondern nur mit seiner politischen Gestalt, in der er ein entscheidendes Moment der totalitären Staatstheorie geworden ist.

Es muß gleich anfangs betont werden, daß im politischen Existenzialismus auch nur der Versuch, das »Existenzielle« begrifflich zu umschreiben, völlig fehlt. Die einzige Handhabe, den gemeinten Sinn des Existenziellen sichtbar zu machen, bietet die oben zitierte Stelle bei Carl Schmitt. Das Existenzielle steht dort wesentlich als Gegenbegriff zum »Normativen«: etwas, was unter keine außerhalb seiner selbst liegende Norm gestellt werden kann. Daraus folgt, daß man über einen existenziellen Sachverhalt überhaupt nicht als »unparteiischer Dritter« denken, urteilen und entscheiden kann: »die Möglichkeit richtigen Erkennens und Verstehens und damit auch die Befugnis mitzusprechen und zu urteilen ist hier nämlich nur durch das existenzielle Teilhaben und Teilnehmen gegeben«⁴⁷. Welche

Sachverhalte denn nun als existenzielle zu gelten haben, dafür gibt es im Existenzialismus keine prinzipielle und allgemeine Bestimmung; es bleibt grundsätzlich der Entscheidung des existenziellen Theoretikers überlassen. Ist aber einmal ein Sachverhalt von ihm als existenzieller in Anspruch genommen, so haben alle, die nicht an seiner Realität »teilhaben und teilnehmen«, zu schweigen. Es sind vorwiegend die politischen Sachverhalte und Beziehungen, die hier als existenzielle sanktioniert werden; und innerhalb der politischen Dimension ist es wieder das Feind-Verhältnis⁴⁸, der Krieg, der als die schlechthin existenzielle Beziehung gilt (als zweite ist dann »Volk und Volkszugehörigkeit« ebenbürtig hinzugekommen).

Bei diesem Mangel jeder exakten Begrifflichkeit ist es notwendig, wenigstens in ganz roher Weise vom politischen auf den philosophischen Existenzialismus zurückgehen. Der Sinn des philosophischen Existenzialismus war es, gegenüber dem abstrakten »logischen« Subjekt des rationalen Idealismus die volle Konkretion des geschichtlichen Subjekts wiederzugewinnen, also die von Descartes bis Husserl unerschütterte Herrschaft des »ego cogito« zu beseitigen. Die Position Heideggers bis »Sein und Zeit« bezeichnet den weitesten Vorstoß der Philosophie in dieser Richtung. Dann erfolgt der Rückschlag. Die Philosophie hat es aus guten Gründen vermieden, sich die geschichtliche Situation des von ihr angesprochenen Subjekts auf ihre materiale Faktizität hin näher anzusehen. Hier hörte die Konkre-

tion auf, hier begnügte sie sich mit der Rede von der »Schicksalsverbundenheit« des Volkes, vom »Erbe«, das jeder einzelne zu übernehmen hat, von der Gemeinschaft der »Generation«, während die anderen Dimensionen der Faktizität unter den Kategorien des »Man«, des »Geredes« usw. abgehandelt und auf diese Weise dem »uneigentlichen« Existieren zugewiesen wurden. Die Philosophie fragte nicht weiter nach der Art des Erbes, nach der Seinsweise des Volkes, nach den wirklichen Mächten und Kräften, die die Geschichte sind. So begab sie sich jeder Möglichkeit, die Faktizität geschichtlicher Situationen begreifen und gegeneinander entscheidend abheben zu können.

Dafür bildete sich aber allmählich, unter ständig verflachender Aufnahme der fruchtbaren Entdeckungen der existenzialen Analytik, so etwas wie eine neue Anthropologie heraus, die jetzt die philosophische Begründung des vom heroischen Realismus entworfenen Menschenideals übernimmt. »Der theoretische Mensch, auf den sich die umlaufenden Wertbegriffe beziehen, ist eine Fiktion... Der Mensch ist wesentlich ein politisches Wesen, d. h., er ist nicht ein Wesen, dessen Sein dadurch bestimmt ist, daß er teilnimmt an einer höheren >geistigen Welt<..., sondern er ist ein ursprünglich handelndes Wesen«⁴⁹.

Eine totale Aktivierung, Konkretisierung und Politisierung aller Dimensionen des Daseins wird gefordert. Die Autonomie des Denkens, die Objektivität und Neutralität der Wissenschaft wird als Irrlehre oder gar als politi-

sche Fälschung des Liberalismus verworfen. »Wir sind aktive, handelnde Wesen und machen uns schuldig, indem wir dieses unser Wesen verleugnen, schuldig durch Neutralität und Toleranz«⁵⁰. Programmatisch verkündet man die »Lebensbedingtheit, Wirklichkeitsbezogenheit, geschichtliche Bedingtheit und Standortgebundenheit aller Wissenschaft«⁵¹. Viele dieser Thesen gehören seit langem zum Gedankengut der wissenschaftlichen Theorie der Gesellschaft; die ihnen zugrunde liegenden Sachverhalte haben im historischen Materialismus bereits ihre Ausweisung erfahren. Wenn solche Erkenntnisse jetzt im Dienst eben jener Gesellschaftsordnung verwendet werden, zu deren Bekämpfung sie ursprünglich entdeckt worden waren, so setzt sich hiermit auch im Gebiete der Theorie die Dialektik durch: die Stabilisierung der gegenwärtigen Lebensordnung ist nur noch auf eine Weise möglich, die zugleich vorwärtstreibende Kräfte der Entwicklung befreit. Aber wie in der faktischen Gestaltung des politischen Daseins diese Kräfte in eine Form gezwungen werden, durch die ihre ursprüngliche Richtung gehemmt und ihre befreiende Wirkung illusionär gemacht wird, so kommt auch in der zu ihrer Begründung verwendeten Theorie dieser Funktionswandel zum Ausdruck.

Die Setzung des Menschen als eines primär geschichtlichen, politischen und politisch-handelnden Wesens enthüllt sich in ihrem konkreten gesellschaftlichen Sinn erst dann, wenn gefragt ist: welche Weise der »Geschichtlichkeit« ist gemeint, auf welche Form des poli-

tischen Handelns, auf welche Art der Praxis ist abgezielt? Was für ein Handeln ist es denn, das in der neuen Anthropologie als die »eigentliche« Praxis des Menschen gefordert wird? »Handeln heißt nicht: sich entscheiden für..., denn das setzt voraus, daß man wisse, wofür man sich entscheidet, sondern Handeln heißt: eine Richtung einschlagen, Partei nehmen, kraft eines schicksalhaften Auftrags, kraft >eigenen Rechts<... Die Entscheidung für etwas, das ich erkannt habe, ist schon sekundär«⁵².

Diese typische Formulierung beleuchtet das traurige Bild, das sich die »existenzielle« Anthropologie vom handelnden Menschen macht. Er handelt - aber er weiß nicht, wozu er handelt. Er handelt - aber er hat gar nicht selbst für sich entschieden, wofür er handelt. Er nimmt einfach »Partei«, er »setzt sich ein« - »die Entscheidung für etwas, das ich erkannt habe, ist schon sekundär«. Diese Anthropologie gewinnt ihr Pathos aus der radikalen Entwertung des Logos als des offenbarenden und entscheidenden Wissens. Aristoteles war der Meinung, daß sich eben hierdurch der Mensch vom Tier unterscheide: durch das Vermögen $\delta\eta\lambda\omicron\upsilon\nu\ \tau\omicron\ \sigma\upsilon\mu\psi\acute{\epsilon}\rho\omicron\nu$ καί τὸ βλαβερόν ὥστε καί τὸ δίκαιον καί τὸ ἄδικο⁵³. Die existenzielle Anthropologie glaubt, daß das Wissen um das Wofür der Entscheidung, um das Wozu des Einsatzes, durch das alles menschliche Handeln erst einen Sinn und Wert bekommt, sekundär ist. Wesentlich ist nur, daß eine Richtung eingeschlagen,

daß Partei genommen wird. »Nicht im rein Sachlichen liegen die erschreckenden Differenzen der Standpunkte«, sondern »in der synthetischen Kraft existentiell verwurzelter Fragerichtungen«⁵⁴. Erst in dieser irrationalen Tonung wird die existenzielle Anthropologie fähig, ihre gesellschaftliche Funktion im Dienste eines Herrschaftssystems zu erfüllen, dem an nichts weniger gelegen sein kann als an einer »sachlichen« Rechtfertigung des von ihm verlangten Handelns.

Von hier aus enthüllt sich auch die starke Betonung der Geschichtlichkeit des Daseins als nichtig: sie ist nur auf dem Grunde der oben angedeuteten Depravierung der Geschichte möglich. Während echte Geschichtlichkeit das wissend-erkennende Verhalten des Daseins zu den geschichtlichen Mächten und die hierin gegründete theoretische und praktische Kritik dieser Mächte voraussetzt, wird solches Verhalten hier eingeschränkt auf die Übernahme eines »Auftrags«, der durch das »Volk« an das Dasein ergeht. Als selbstverständlich gilt, daß es das »Volk« ist, das den Auftrag erteilt und in das der Auftrag zurückgeht - und nicht etwa bestimmte Interessengruppen. Ein säkularisiert-theologisches Geschichtsbild wird entworfen: jedes Volk hat seinen geschichtlichen Auftrag als »Sendung«; sie bedeutet die erste und letzte, unbegrenzte Verpflichtung des Daseins. In einem Salto mortale (dessen Geschwindigkeit nicht darüber hinwegtäuschen kann, daß in ihm die ganze Tradition der Wissenschaft abgeworfen wird) wird der »Wille zur Wissenschaft« dem angeblichen Auftrag des eigenen

Volkes unterworfen. Und das Volk gilt als Einheit und Ganzheit unterhalb der ökonomischen und sozialen Sphäre; auch der Existenzialismus sieht in »erd- und bluthaften Kräften« die eigentlichen geschichtlichen Mächte⁵⁵. So werden auch die existenzialistischen Strömungen aus dem großen naturalistischen Sammelbecken gespeist.

Der politische Existenzialismus ist an diesem Punkte feinfühlicher als der philosophische: er weiß, daß auch die »erd- und bluthaften Kräften« eines Volkes nur geschichtlich werden in bestimmten politischen Formen, wenn über dem Volk sich ein wirkliches Herrschaftsgebilde aufgerichtet hat: der Staat. Auch der Existenzialismus bedarf einer ausdrücklichen Staatstheorie: er wird zur Grundlage der ***Lehre vom totalen Staate***. Wir geben hier keine explizite Auseinandersetzung mit dieser Theorie und heben nur das für unseren Zusammenhang Entscheidende heraus.

Die ***politischen*** Beziehungen und Sachverhalte werden als existenzielle, seinsmäßige interpretiert. Das wäre eine bloße Selbstverständlichkeit, wenn nichts anderes gemeint wäre, als daß der Mensch seinem Sinn nach, cpvoei, ein politisches Lebewesen ist. Es heißt aber mehr. Wir sahen, daß das Existenzielle als solches jeder über es hinausgehenden Rationalisierung und Normierung enthoben wird: es ist sich selbst absolute Norm und keiner rationalen Kritik und Rechtfertigung zugänglich. In diesem Sinne werden jetzt die politischen Sachverhalte und Beziehungen als die in prägnantester

Bedeutung über das Dasein »entscheidenden« Verhältnisse angesetzt. Und innerhalb der politischen Verhältnisse sind wieder alle Beziehungen auf den äußersten »Ernstfall« hin orientiert: auf die Entscheidung über den »Ausnahmestand«, über Krieg und Frieden. Der wahre Inhaber der politischen Macht definiert sich jenseits aller Legalität und Legitimität: »Souverän ist, wer über den Ausnahmestand entscheidet«⁵⁶; die Souveränität gründet in der faktischen Macht zu dieser Entscheidung (Dezisionismus). Die politische Beziehung schlechthin ist die »Freund-Feind-Beziehung«; ihr Ernstfall wiederum ist der Krieg, der bis zur physischen Vernichtung des Feindes geht. Es gibt keine gesellschaftliche Beziehung, die nicht im Ernstfall in eine politische Beziehung umschlägt: hinter allen ökonomischen, sozialen, religiösen, kulturellen Verhältnissen steht die totale Politisierung. Es gibt keine Sphäre des privaten und öffentlichen Daseins, keine rechtliche und rationale Instanz, die sich dieser Politisierung widersetzen könnte. - An diesem Punkte vollzieht sich die Entfesselung vorwärtstreibender Kräfte, auf die wir bereits hingewiesen haben. Die totale Aktivierung und Politisierung entreißt breite Schichten ihrer hemmenden Neutralität und schafft auf einer an Länge und Dichte bisher nicht erreichten Front neue Formen des politischen Kampfes und neue Methoden der politischen Organisation. Die Trennung von Staat und Gesellschaft, die das liberalistische 19. Jahrhundert durchzuführen versucht hatte, wird aufgehoben: der Staat übernimmt

die politische Integration der Gesellschaft. Und der Staat wird - auf dem Wege über die Existenzialisierung und Totalisierung des Politischen - auch der Träger der eigentlichen Möglichkeiten des Daseins selbst. Der Staat hat sich nicht dem Menschen, sondern der Mensch hat sich dem Staat zu verantworten: er ist ihm ausgeliefert. - Auf der Ebene, auf der sich der politische Existenzialismus bewegt, kann es überhaupt kein Problem sein, ob der Staat in seiner »totalen« Gestalt solche Forderungen mit Recht stellt, ob die Herrschaftsordnung, die er mit allen Mitteln verteidigt, überhaupt noch die Möglichkeit für eine mehr als illusionäre Erfüllung des Daseins der meisten Menschen gewährleistet. Die Existenzialität der politischen Verhältnisse ist solchen »rationalistischen« Fragen entzückt; schon die Fragestellung ist ein Verbrechen: »Alle diese Versuche, dem Staate das neugewonnene Wirkungsrecht zu bestreiten, bedeuten eine Sabotage... Diese Art gesellschaftlichen Denkens mit aller Schonungslosigkeit auszurotten, ist vornehmste Pflicht des heutigen Staates«⁵⁷. Die Herrschaftsform dieses nicht mehr auf dem Pluralismus der gesellschaftlichen Interessen und ihrer Parteien gegründeten, aller formalrechtlichen Legalität und Legitimität enthobenen Staates ist das autoritäre Führertum und seine »Gefolgschaft«. »Die politische und staatsrechtliche Prägung des nationalen Rechtsstaates ist im bewußten Gegensatz zu der des liberalen bürgerlichen Rechtsstaates die des autoritären Führerstaates. Der autoritäre Führerstaat sieht in der

Staatsautorität das wesentlichste Merkmal des Staates«⁵⁸. Das autoritäre Führertum schöpft seine politische Qualifikation wesentlich aus zwei Quellen, die untereinander wieder in Verbindung stehen: es ist einmal eine irrationale, »metaphysische« Macht, und es ist zweitens eine »nicht-gesellschaftliche« Macht. - Der Gedanke der »Rechtfertigung« beunruhigt noch immer die Theorie: »Eine autoritäre Regierung braucht eine über alles Persönliche hinausgehende Rechtfertigung.« Eine materiale und rationale Rechtfertigung gibt es nicht, also: die »Rechtfertigung muß eine metaphysische sein... Die Unterscheidung von Führern und Geführten, als staatliches Ordnungsprinzip, ist nur metaphysisch vollziehbar«⁵⁹. Der politisch-gesellschaftliche Sinn des Begriffs »metaphysisch« verrät sich: »eine Regierung, die nur darum regiert, weil sie einen Auftrag des Volkes hat, ist keine autoritäre Regierung. Autorität ist nur aus der Transzendenz möglich...«⁶⁰. Das Wort »Transzendenz« darf hier einmal ernst genommen werden: der Grund der Autorität übersteigt alle gesellschaftliche Faktizität, so daß er auf sie zu einer Ausweisung nicht angewiesen ist, und er übersteigt vor allem die faktische Situation und das Fassungsvermögen des »Volkes«: »Autorität setzt einen Rang voraus, der darum gegenüber dem Volke gilt, weil das Volk ihn nicht verleiht, sondern anerkennt«⁶¹. Die Anerkennung begründet die Autorität: eine wahrhaft »existenzielle« Begründung!

Betrachten wir jetzt noch kurz das »dialektische« Schicksal der existenzialistischen Theorie im totalen Staat. Es ist eine »passive« Dialektik: sie geht über die Theorie hinweg, ohne daß diese sie aufnehmen und sich in ihr weiterrücken kann. Mit der Verwirklichung des total-autoritären Staates hebt der Existenzialismus sich selbst auf, oder vielmehr: er wird aufgehoben. »Der totale Staat muß ein Staat der totalen Verantwortung sein. Er stellt die totale Inpflichtnahme jedes einzelnen für die Nation dar. Diese Inpflichtnahme hebt den privaten Charakter der Einzelexistenz auf«⁶². Der Existenzialismus war aber ursprünglich gegründet auf dem »privaten« Charakter der Einzelexistenz, auf ihrer unüberholbaren personalen »Jemeinigkeit«. Der totale Staat übernimmt für die Einzelexistenz die totale Verantwortung; der Existenzialismus hatte die unabnehmbare Selbstverantwortlichkeit der Existenz gefordert. Der totale Staat entscheidet in allen Dimensionen des Daseins über die Existenz; der Existenzialismus hatte die nur vom je einzelnen Dasein selbst zu entwerfende »Entschlossenheit« als Grundkategorie der Existenz aufgestellt. Der totale Staat verlangt die totale Inpflichtnahme, ohne auch nur die Frage nach der Wahrheit solcher Verpflichtung zuzulassen; der Existenzialismus hatte (hierin mit Kant einig) die autonome Selbstgebung der Pflicht als die eigene Würde des Menschen gefeiert. Der totale Staat hat die individuelle Freiheit als ein »Postulat menschheitlichen Denkens... überwunden«⁶³; der Existenzialismus hatte (wieder ei-

nig mit Kant) »das Wesen der menschlichen Freiheit« als Autonomie der Person an den Anfang des Philosophierens gestellt, die Freiheit zur Bedingung der Wahrheit gemacht⁶⁴. Diese Freiheit war für ihn die »Selbstermächtigung« des Menschen zu seinem Dasein und zum Seienden als solchen; jetzt wird umgekehrt der Mensch von der »autoritativ geführten Volksgemeinschaft zur Freiheit ermächtigt«⁶⁵. Noch scheint sich eine Ausflucht aus diesem hoffnungslosen Heteronomismus zu bieten. Man kann die Aufhebung der menschlichen Freiheit verdecken mit dem Vorwand, es sei nur der schlechte liberalistische Freiheitsbegriff, der aufgehoben werde, und den »wahren« Freiheitsbegriff etwa so definieren: »Das Wesen der Freiheit liegt gerade in der Bindung an Volk und Staat«⁶⁶. Nun hat auch der überzeugteste Liberalist niemals geaugnet, daß Freiheit Bindung nicht ausschließt, sondern vielmehr fordert. Und seitdem Aristoteles im letzten Buch der Nikomachischen Ethik die Frage nach der »Glückseligkeit« des Menschen untrennbar mit der Frage nach dem »besten Staate« verknüpft, »Politik« und »Ethik« (erstere als Erfüllung des letzteren) wesentlich ineinander fundiert hatte, wissen wir, daß Freiheit ein eminent politischer Begriff ist. Wirkliche Freiheit der Einzelexistenz (und zwar nicht bloß im liberalistischen Sinne) ist nur in einer bestimmt gestalteten Polis, in einer »vernunftgemäß« organisierten Gesellschaft möglich. In der bewußten Politisierung der Existenzbegriffe, in der Ent-Privatisierung und Ent-Innerlichung der liberalistisch-

idealistischen Konzeption des Menschen liegt ein Fortschritt der totalitären Staatsauffassung, durch den sie über ihren eigenen Boden, über die von ihr statuierte Gesellschaftsordnung hinausgetrieben wird. Bleibt sie auf ihrem Boden, wirkt der Fortschritt als Rückschritt: die Ent-Privatisierung und Politisierung vernichtet die Einzelexistenz, statt sie in der »Allgemeinheit« wahrhaft aufzuheben. Dies wird am antiliberalistischen Freiheitsbegriff deutlich. Die politische Identifizierung von Freiheit und Bindung ist nur dann mehr als eine Phrase, wenn das Gemeinwesen, an das der freie Mensch a priori gebunden wird, die Möglichkeit menschenwürdiger Erfüllung des Daseins gewährleistet bzw. in eine solche Möglichkeit gebracht werden kann. Die Identität von Freiheit und politischer Bindung (die als solche durchaus anzuerkennen ist) enthebt nicht, sondern zwingt erst recht zu der Frage: wie sieht dieses Gemeinwesen aus, an das ich mich binden soll? Kann bei ihm das, was das Glück und die Würde des Menschen ausmacht, aufbewahrt sein? Die »natürlichen« Gebundenheiten des »Blutes« und des »Bodens« rechtfertigen allein noch niemals die totale Überantwortung des einzelnen an die Gemeinschaft. Der Mensch ist mehr als Natur, mehr als Tier, »und das Denken einmal können wir nirgends unterlassen. Denn der Mensch ist denkend; dadurch unterscheidet er sich von dem Tier«⁶⁷. Und ebenso wenig kann bloß deswegen, weil der Mensch »seinsmäßig« ein politisches Wesen ist, weil die politischen Beziehungen »existenzielle« Beziehungen sind, die totale

Auslieferung des einzelnen an den faktisch gerade vorhandenen Staat gefordert werden. Die politische Bindung der Freiheit ist, wenn anders sie das Wesen der menschlichen Freiheit nicht vernichten, sondern erfüllen soll, nur als die freie Praxis des einzelnen selbst möglich: sie beginnt mit der Kritik und endet mit der freien Selbstverwirklichung des einzelnen in der vernunftgemäß organisierten Gesellschaft. Diese Organisation der Gesellschaft und diese Praxis sind die Todfeinde, die der politische Existenzialismus mit allen Mitteln bekämpft.

Der Existenzialismus bricht zusammen in dem Augenblick, da sich seine politische Theorie verwirklicht. Der total-autoritäre Staat, den er herbeigesehnt hat, straft alle seine Wahrheiten Lügen. Der Existenzialismus begleitet seinen Zusammenbruch mit einer in der Geistesgeschichte einzig dastehenden Selbsterniedrigung; er führt seine eigene Geschichte als Satyrspiel zu Ende. Er begann philosophisch als eine große Auseinandersetzung mit dem abendländischen Rationalismus und Idealismus, um dessen Gedankengut wieder in die geschichtliche Konkretion der Einzelexistenz hineinzusetzen. Und er endet philosophisch mit der radikalen Verleugnung seines eigenen Ursprungs; der Kampf gegen die Vernunft treibt ihn den herrschenden Gewalten blind in die Arme. In ihrem Dienst und Schutz wird er nun zum Verräter an jener großen Philosophie, die er einst als den Gipfel des abendländischen Denkens gefeiert hatte. Unüberbrückbar allerdings ist jetzt der Ab-

grund, der ihn von ihr trennt. Kant war davon überzeugt, daß es »unveräußerliche« Menschenrechte gibt, die »der Mensch nicht aufgeben kann, selbst wenn er will«. »Das Recht der Menschen muß heilig gehalten werden, der herrschenden Gewalt mag es auch noch so große Aufopferung kosten. Man kann hier nicht halbieren und das Mittelding eines pragmatisch-bedingten Rechts... aussinnen, sondern alle Politik muß ihre Knie vor dem erstem beugen...«⁶⁸. Kant hatte den Menschen an die selbstgegebene Pflicht, an die freie Selbstbestimmung als einziges Grundgesetz gebunden; der Existenzialismus hebt dieses Grundgesetz auf und bindet den Menschen »an den Führer und die ihm unbedingt verschriebene Bewegung«⁶⁹. Hegel hatte noch geglaubt: »Was im Leben wahr, groß und göttlich ist, ist es durch die Idee... Alles was das menschliche Leben zusammenhält, was Werth hat und gilt, ist geistiger Natur und dies Reich des Geistes existirt allein durch das Bewußtseyn von Wahrheit und Recht, durch das Erfassen der Ideen«⁷⁰. Heute weiß es der Existentialismus besser: »Nicht Lehrsätze und >Ideen< seien die Regeln Eures Seins. Der Führer selbst und allein ist die heutige und künftige deutsche Wirklichkeit und ihr Gesetz«⁷¹. Die Frage nach dem »Standpunkt« der Philosophie ist damals wie heute aufgeworfen worden. Kant: »Hier sehen wir nun die Philosophie in der Tat auf einen mißlichen Standpunkt gestellt, der fest sein soll, unerachtet er weder im Himmel, noch auf der Erde an etwas gehängt oder woran gestützt wird.

(Hier soll sie ihre Lauterkeit beweisen als Selbsthalterin ihrer Gesetze, nicht als Herold derjenigen, welche ihr ein eingepflanzter Sinn, oder wer weiß welche vormundschaftliche Natur einflüstert...«⁷². Heute wird der Philosophie just der entgegengesetzte Standpunkt zugewiesen: »Was soll die Philosophie in dieser Stunde tun? Vielleicht bleibt ihr heute nur das Geschäft, aus ihrem tieferen Wissen um den Menschen den Anspruch derjenigen zu rechtfertigen, die nicht wissen, sondern handeln wollen«⁷³. Diese Philosophie ist den Weg vom kritischen Idealismus zum »existenziellen« Opportunismus mit unerbittlicher Konsequenz zu Ende gegangen. Der Existenzialismus, der sich einst als Erbe des deutschen Idealismus verstand, hat die größte geistige Erbschaft der deutschen Geschichte ausgeschlagen. Nicht mit Hegels Tode, sondern jetzt erst geschieht der Titanensturz der klassischen deutschen Philosophie⁷⁴. Damals wurden ihre entscheidenden Errungenschaften in die wissenschaftliche Theorie der Gesellschaft, in die Kritik der politischen Ökonomie hinübergerettet. Heute liegt das Schicksal der Arbeiterbewegung, bei der das Erbe dieser Philosophie aufgehoben war, im ungewissen.

Über den affirmativen Charakter der Kultur

I

Die Lehre, daß alle menschliche Erkenntnis ihrem Sinn nach auf die Praxis bezogen sei, gehörte zum Kernbestand der antiken Philosophie. Aristoteles war der Ansicht, daß die erkannten Wahrheiten die Praxis führen sollten, sowohl in der alltäglichen Erfahrung wie in den Künsten und Wissenschaften. Die Menschen bedürfen in ihrem Daseinskampfe der Anstrengung der Erkenntnis, des Suchens der Wahrheit, weil ihnen nicht unmittelbar schon offenbar ist, was das für sie Gute, Zuträgliche und Richtige ist. Der Handwerker und der Kaufmann, der Kapitän und der Arzt, der Feldherr und der Staatsmann - alle müssen über das rechte Wissen in ihrem Sachgebiet verfügen, um so handeln zu können, wie es die jeweils wechselnde Situation erfordert.

Während Aristoteles an dem praktischen Charakter jeder Erkenntnis festhält, macht er einen bedeutsamen Unterschied zwischen den Erkenntnissen. Er ordnet sie gleichsam in einer Wertreihe, deren unterste Stelle das zweckmäßige Bescheidwissen mit den notwendigen Dingen des alltäglichen Daseins einnimmt und auf deren oberster Stufe die philosophische Erkenntnis steht, die für keinen außerhalb ihrer selbst liegenden Zweck, sondern nur noch um ihrer selbst willen geschieht und die den Menschen das höchste Glück gewähren soll.

Innerhalb dieser Reihe liegt ein grundsätzlicher Einschnitt: zwischen dem Notwendigen und Nützlichen einerseits und dem »Schönen« andererseits. »Nun ist aber auch das ganze Leben geteilt in Muße und Arbeit und Krieg und Frieden, und die Tätigkeiten sind geteilt in notwendige und nützliche und in schöne«¹. Indem diese Teilung selbst nicht in Frage gestellt wird, indem mit den anderen Bereichen des »Schönen« die »reine« Theorie sich zu einer selbständigen Tätigkeit neben und über den anderen Tätigkeiten verfestigt, bricht der ursprüngliche Anspruch der Philosophie zusammen: die Praxis nach den erkannten Wahrheiten zu gestalten. Die Trennung des Zweckmäßigen und Notwendigen vom Schönen und vom Genuß ist der Anfang einer Entwicklung, welche das Feld freigibt für den Materialismus der bürgerlichen Praxis einerseits und für die Stillstellung des Glücks und des Geistes in einem Reservatbereich der »Kultur« andererseits.

In der Begründung, welche für die Verweisung der höchsten Erkenntnis und der höchsten Lust auf die reine zwecklose Theorie gegeben wird, kehrt ein Motiv immer wieder: Die Welt des Notwendigen, der alltäglichen Lebensbesorgung, ist unbeständig, unsicher, unfrei - nicht bloß faktisch, sondern in ihrem Wesen. Die Verfügung über die materiellen Güter ist nie ganz das Werk menschlicher Tüchtigkeit und Weisheit; der Zufall herrscht über sie. Das Individuum, welches sein höchstes Ziel: seine Glückseligkeit, in diese Güter setzt, macht sich zum Sklaven von Menschen und Dingen,

die seiner Macht entzogen sind: es gibt seine Freiheit auf. Reichtum und Wohlstand kommen und bleiben nicht durch seine autonome Entscheidung, sondern durch die wechselnde Gunst undurchschaubarer Verhältnisse. Der Mensch unterwirft also seine Existenz einem außerhalb seiner selbst liegenden Zweck. Daß ein solcher äußerer Zweck allein schon den Menschen verkümmert und versklavt, setzt eine schlechte Ordnung der materiellen Lebensverhältnisse voraus, deren Reproduktion durch die Anarchie einander entgegengesetzter gesellschaftlicher Interessen geregelt wird, eine Ordnung, in der die Erhaltung des allgemeinen Daseins nicht mit dem Glück und der Freiheit der Individuen zusammengeht. Sofern die Philosophie um das Glück der Menschen besorgt ist - und die klassische antike Theorie hält an der Eudämonie als dem höchsten Gut fest -, kann sie es nicht in der bestehenden materiellen Lebensgestaltung finden: sie muß deren Faktizität transzendieren.

Die Transzendierung betrifft mit der Metaphysik, Erkenntnistheorie und Ethik auch die Psychologie. Wie die außerseelische "Welt gliedert sich die menschliche Seele in einen niederen und einen höheren Bereich; zwischen den Polen der Sinnlichkeit und der Vernunft spielt sich die Geschichte der Seele ab. Die Abwertung der Sinnlichkeit erfolgt aus denselben Motiven wie die der materiellen Welt: weil sie ein Feld der Anarchie, der Unbeständigkeit, der Unfreiheit ist. Die sinnliche Lust ist nicht an sich schlecht; sie ist schlecht, weil sie -

wie die niederen Tätigkeiten des Menschen - in einer schlechten Ordnung sich erfüllt. Die »niederen Seelenteile« binden den Menschen an die Gier nach Erwerb und Besitz, Kauf und Verkauf; er wird dazu geführt, »um nichts anderes sich zu beeifern als um Geldbesitz und was etwa damit zusammenhängt«². Entsprechend wird der »begehrliche« Seelenteil, der sich auf die sinnliche Lust richtet, von Plato auch der »geldliebende« genannt, »weil vorzüglich durch Geld die Begierden dieser Art befriedigt werden«³.

In allen ontologischen Einteilungen des antiken Idealismus kommt die Schlechtigkeit einer gesellschaftlichen Wirklichkeit zum Ausdruck, in der die Erkenntnis der Wahrheit über das menschliche Dasein nicht mehr in die Praxis aufgenommen ist. Die Welt des Wahren, Guten und Schönen ist in der Tat eine »ideale« Welt, sofern sie jenseits der bestehenden Lebensverhältnisse liegt, jenseits einer Gestalt des Daseins, in welcher der größte Teil der Menschen entweder als Sklaven arbeitet oder im Warenhandel sein Leben verbringt und nur eine kleine Schicht überhaupt die Möglichkeit hat, sich um das zu kümmern, was über die Besorgung und Erhaltung des Notwendigen hinausgeht. Wenn die Reproduktion des materiellen Lebens unter der Herrschaft der Warenform sich vollzieht und das Elend der Klassengesellschaft immer wieder erzeugt, ist das Gute, Schöne und Wahre solchem Leben transzendent. Und wenn unter dieser Form alles zur Erhaltung und Sicherung des materiellen Lebens Notwendige hergestellt wird, ist

das darüber Hinausliegende allerdings »überflüssig«. Das, worauf es eigentlich für den Menschen ankommt: die höchsten Wahrheiten, die höchsten Güter und die höchsten Freuden sind durch einen Abgrund des Sinns vom Notwendigen getrennt, sie sind ein »Luxus«. Aristoteles hat den Sachverhalt nicht verhüllt. Die »erste Wissenschaft«, bei der auch das höchste Gut und die höchste Lust aufgehoben sind, ist das Werk der Muße einiger weniger, für die alle Lebensnotwendigkeiten schon anderweitig ausreichend besorgt sind. Die »reine Theorie« ist als Beruf einer Elite appropriiert und durch eiserne gesellschaftliche Schranken von dem größten Teil der Menschheit abgeschlossen. Aristoteles hat nicht behauptet, daß das Gute, Schöne und Wahre allgemeingültige und allgemein-verpflichtende Werte seien, die von »oben her« auch den Bereich des Notwendigen, der materiellen Lebensbesorgung, durchdringen und verklären sollten. Erst wenn dies beansprucht wird, ist der Begriff von Kultur ausgebildet, der ein Kernstück der bürgerlichen Praxis und Weltanschauung darstellt. Die antike Theorie meint mit der Höherwertigkeit der über das Notwendige hinausliegenden Wahrheiten auch das soziale »Oben« mit: es sind die Wahrheiten, die bei den herrschenden gesellschaftlichen Schichten beheimatet sein sollen. Und andererseits wird die gesellschaftliche Herrschaftsstellung dieser Schichten von der Theorie dadurch wenigstens noch mitbegründet, daß es deren »Beruf« sein soll, um die höchsten Wahrheiten Sorge zu tragen.

Die antike Theorie steht mit der aristotelischen Philosophie gerade an dem Punkt, wo der Idealismus vor den gesellschaftlichen Widersprüchen die Fahne streicht und diese Widersprüche als ontologische Sachverhalte ausspricht. Die platonische Philosophie kämpfte noch gegen die Lebensordnung der warenhandelnden Gesellschaft Athens. Piatos Idealismus ist von gesellschaftskritischen Motiven durchzogen. Was von den Ideen her gesehen als Faktizität erscheint, ist die materielle Welt, in der Menschen und Dinge als Waren einander entgegentreten. Die rechte Ordnung der Seele wird zerstört durch die »Gier nach Reichtum, die den Menschen so in Anspruch nimmt, daß er für nichts anderes Zeit hat als für die Sorge um sein Hab und Gut. Daran hängt der Bürger mit ganzer Seele, und so kommt es eben, daß er auf nichts anderes denkt als den täglichen Gewinn...«⁴. Und es ist die eigentliche idealistische Grundforderung, daß diese materielle Welt entsprechend den in der Erkenntnis der Ideen gewonnenen Wahrheiten verändert und verbessert werde. Piatos Antwort auf die Forderung ist sein Programm einer Neuorganisation der Gesellschaft. Aus ihm wird offenbar, wo er die Wurzel des Übels gesehen hat: er verlangt für die maßgebenden Schichten die Aufhebung des Privateigentums (auch an Frauen und Kindern) und das Verbot des Warenhandels. Aber dasselbe Programm will die Gegensätze der Klassengesellschaft in der Tiefe des menschlichen Wesens begründen und verewigen: während der größte Teil der Mitglieder des Staates vom Anfang bis zum

Ende ihres Daseins auf die freudlose Besorgung der Lebensnotwendigkeiten gerichtet ist, bleibt der Genuß des Wahren, Guten und Schönen einer kleinen Elite vorbehalten. Aristoteles läßt zwar noch die Ethik in der Politik enden, aber die Neuorganisation der Gesellschaft steht bei ihm nicht mehr im Zentrum der Philosophie. In dem Maße, wie er »realistischer« als Plato ist, ist sein Idealismus auch schon resignierter vor den geschichtlichen Aufgaben der Menschheit. Der wahre Philosoph ist für ihn nicht mehr wesentlich der wahre Staatsmann. Die Entfernung zwischen Faktizität und Idee ist größer geworden, gerade weil sie enger zusammengedacht werden. Der Stachel des Idealismus: die Idee zu verwirklichen, stumpft sich ab. Die Geschichte des Idealismus ist auch die Geschichte seines Sich-Abfindens mit dem Bestehenden.

Hinter der ontologischen und erkenntnistheoretischen Trennung von Sinnen- und Ideenwelt, von Sinnlichkeit und Vernunft, von Notwendigem und Schönerm steckt nicht nur die Verwerfung, sondern zugleich auch schon die Entlastung einer schlechten geschichtlichen Form des Daseins. Die materielle Welt (womit hier die mannigfachen Gestalten des jeweils »unteren« Beziehungsgliedes jener Relation zusammengefaßt sein sollen) ist an sich selbst bloßer Stoff, bloße Möglichkeit, mehr dem Nicht-Sein als dem Sein verwandt und wird nur, sofern sie an der »oberen« Welt teilnimmt, zur Wirklichkeit. In allen ihren Gestalten bleibt die materielle Welt eben Materie, Stoff für etwas anderes, das ihr erst

Wert verleiht. Alle Wahrheit, Güte und Schönheit kann ihr nur »von oben« kommen: von Gnaden der Idee. Und alle Tätigkeit der materiellen Lebensbesorgung bleibt ihrem Wesen nach unwahr, schlecht, häßlich. Mit diesen Charakteren aber ist sie so notwendig, wie der Stoff notwendig ist für die Idee. Das Elend der Sklavenarbeit, die Verkümmern von Menschen und Dingen zur Ware, die Freudlosigkeit und Gemeinheit, in der sich das Ganze der materiellen Daseinsverhältnisse immer wieder reproduziert, stehen diesseits des Interesses der idealistischen Philosophie, weil sie ja noch gar nicht die eigentliche Wirklichkeit sind, die Gegenstand dieser Philosophie ist. Auf Grund ihrer unabdingbaren Stofflichkeit ist die materielle Praxis von der Verantwortung für das Wahre, Gute und Schöne entlastet, das vielmehr in der Beschäftigung mit der Theorie aufgehoben sein soll. Die ontologische Sonderung der ideellen von den materiellen Werten beruhigt den Idealismus in allem, was die materiellen Lebensvorgänge betrifft. Aus einer bestimmten geschichtlichen Form der gesellschaftlichen Arbeitsteilung und Klassenschichtung wird ihm eine ewige, metaphysische Form des Verhältnisses von Notwendigem und Schöner, Materie und Idee.

In der bürgerlichen Epoche hat die Theorie des Verhältnisses zwischen Notwendigem und Schöner, Arbeit und Genuß entscheidende Veränderungen erfahren. Zunächst verschwindet die Ansicht, nach der die Beschäftigung mit den höchsten Werten an bestimmte gesellschaftliche Schichten als Beruf appropriiert sei.

An ihre Stelle tritt die These von der Allgemeinheit und Allgemeingültigkeit der »Kultur«. Die antike Theorie hatte mit gutem Gewissen ausgesprochen, daß die meisten Menschen ihr Dasein mit der Besorgung der Lebensnotwendigkeiten verbringen müssen, während ein kleiner Teil sich dem Genuß und der Wahrheit widmet. So wenig sich der Sachverhalt geändert hat: das gute Gewissen ist verlorengegangen. Die freie Konkurrenz stellt die Individuen als Käufer und Verkäufer von Arbeitskraft einander gegenüber. Die reine Abstraktheit, auf welche die Menschen in ihren gesellschaftlichen Beziehungen reduziert sind, erstreckt sich auch auf den Umgang mit den ideellen Gütern. Es soll nicht mehr wahr sein, daß die einen geboren und würdig sind für die Arbeit, die anderen für die Muße, die einen für das Notwendige, die anderen für das Schöne. Wie jedes Individuum unmittelbar zum Markte ist (ohne daß seine persönlichen Eigenschaften und Bedürfnisse anders relevant werden als warenmäßig), so auch unmittelbar zu Gott, unmittelbar zu Schönheit, Güte und Wahrheit. Als abstrakte Wesen sollen alle Menschen an diesen Werten in gleicher Weise teilnehmen. Wie in der materiellen Praxis das Produkt von den Produzenten sich trennt und in der allgemeinen Dingform des »Gutes« sich verselbständigt, so verfestigt sich in der kulturellen Praxis das Werk, sein Gehalt zu einem allgemeingültigen »Werte«. Die Wahrheit eines philosophischen Urteils, die Güte einer moralischen Handlung, die Schönheit eines Kunstwerks sollen ihrem Wesen nach jeden

ansprechen, jeden betreffen, jeden verpflichten. Ohne Unterschied des Geschlechts und der Geburt, unbeschadet ihrer Stellung im Produktionsprozeß haben sich die Individuen den kulturellen Werten zu unterwerfen. Sie haben sie in ihr Leben aufzunehmen, ihr Dasein von ihnen durchdringen und verklären zu lassen. Die »Zivilisation« wird beseelt von der »Kultur«.

Auf die verschiedenen Versuche, den Begriff der Kultur zu definieren, wird hier nicht eingegangen. Es gibt einen Kulturbegriff, der ein für die Sozialforschung wichtiges Werkzeug darstellen kann, weil in ihm die Verflochtenheit des Geistes in den geschichtlichen Prozeß der Gesellschaft ausgesprochen wird. Er meint das jeweilige Ganze des gesellschaftlichen Lebens, sofern darin sowohl die Gebiete der ideellen Reproduktion (Kultur im engeren Sinne, die »geistige Welt«) als auch der materiellen Reproduktion (der »Zivilisation«) eine historisch abhebbare und begreifbare Einheit bilden⁵. Es gibt jedoch noch eine andere sehr verbreitete Verwendung des Kulturbegriffs, bei welcher die geistige Welt aus einem gesellschaftlichen Ganzen herausgehoben und hierdurch die Kultur zu einem (falschen) Kollektivum und zu einer (falschen) Allgemeinheit erhöht wird. Dieser zweite Kulturbegriff (besonders ausgeprägt in Wendungen wie »nationale Kultur«, »germanische Kultur« oder »romanische Kultur«) spielt die geistige Welt gegen die materielle Welt aus, indem er die Kultur als das Reich der eigentlichen Werte und Selbst-Zwecke der gesellschaftlichen Nutz- und Mittel-

Welt entgegenhält. Durch ihn wird die Kultur von der Zivilisation unterschieden und vom Gesellschaftsprozeß soziologisch und wertmäßig entfernt⁶. Er ist selbst schon auf dem Boden einer bestimmten geschichtlichen Gestalt der Kultur erwachsen, die im folgenden als affirmative Kultur bezeichnet wird. Unter affirmativer Kultur sei jene der bürgerlichen Epoche angehörige Kultur verstanden, welche im Laufe ihrer eigenen Entwicklung dazu geführt hat, die geistig-seelische Welt als ein selbständiges Wertreich von der Zivilisation abzulösen und über sie zu erhöhen. Ihr entscheidender Zug ist die Behauptung einer allgemein verpflichtenden, unbedingt zu bejahenden, ewig besseren, wertvolleren Welt, welche von der tatsächlichen Welt des alltäglichen Daseinskampfes wesentlich verschieden ist, die aber jedes Individuum »von innen her«, ohne jene Tatsächlichkeit zu verändern, für sich realisieren kann. Erst in dieser Kultur gewinnen die kulturellen Tätigkeiten und Gegenstände ihre hoch über den Alltag emporgesteigerte Würde: ihre Rezeption wird zu einem Akt der Feierstunde und der Erhebung.

Mag die Unterscheidung von Zivilisation und Kultur auch erst in jüngster Zeit zum terminologischen Rüstzeug der Geisteswissenschaften geworden sein - der durch sie ausgedrückte Sachverhalt ist für die Lebenspraxis und Weltanschauung des bürgerlichen Zeitalters seit langem charakteristisch. »Zivilisation und Kultur« ist nicht einfach eine Übersetzung des antiken Verhältnisses von Zweckmäßigem und Zwecklosem, Not-

wendigem und Schönerem. Indem das Zwecklose und Schöne verinnerlicht und mit den Qualitäten der verpflichtenden Allgemeingültigkeit und der erhabenen Schönheit zu den kulturellen Werten des Bürgertums gemacht werden, wird in der Kultur ein Reich scheinbarer Einheit und scheinbarer Freiheit aufgebaut, worin die antagonistischen Daseinsverhältnisse eingespannt und befriedet werden sollen. Die Kultur bejaht und verdeckt die neuen gesellschaftlichen Lebensbedingungen.

Die Welt des Schönen jenseits des Notwendigen war für die Antike wesentlich eine Welt des Glücks, des Genusses. Die antike Theorie hatte noch nicht bezweifelt, daß es den Menschen auf dieser Welt zuletzt um ihre irdische Befriedigung, um ihr Glück geht. Zuletzt - nicht zuerst. Zuerst ist der Kampf um die Erhaltung und Sicherung des bloßen Daseins. Angesichts der dürftigen Entfaltung der Produktivkräfte in der antiken Wirtschaft kam es der Philosophie nicht in den Sinn, die materielle Praxis könne je so gestaltet werden, daß in ihr selbst Raum und Zeit für das Glück entstünde. Die Angst steht am Anfang aller idealistischen Lehren, die höchste Glückseligkeit in der ideellen Praxis zu suchen: Angst vor der Unsicherheit aller Lebensverhältnisse, vor dem »Zufall« des Verlusts, der Abhängigkeit, des Elends, aber auch Angst vor der Sättigung, dem Überdruß, dem Neid der Menschen und Götter. Doch die Angst um das Glück, welche die Philosophie zur Trennung des Schönen und Notwendigen getrieben hatte, hält die Forde-

rung nach Glück noch in der getrennten Sphäre aufrecht. Das Glück wird zum Reservatbereich, damit es überhaupt noch da sein kann. Es ist die höchste Lust, die der Mensch in der philosophischen Erkenntnis des Wahren, Guten und Schönen finden soll. Sie trägt die Gegenzüge der materiellen Faktizität: sie gibt das Dauernde im Wechsel, das Reine im Unreinen, das Freie im Unfreien.

Das abstrakte Individuum, welches mit dem Beginn der bürgerlichen Epoche als Subjekt der Praxis auftritt, wird, allein schon durch die neue gesellschaftliche Frontenbildung, auch zum Träger einer neuen Glücksforderung. Nicht mehr als Vertreter oder Delegat höherer Allgemeinheiten, sondern als je einzelnes Individuum soll es nun die Besorgung seines Daseins, die Erfüllung seiner Bedürfnisse selbst in die Hand nehmen, unmittelbar zu seiner »Bestimmung«, seinen Zwecken und Zielen stehen, ohne die sozialen, kirchlichen und politischen Vermittlungen des Feudalismus. Sofern in solcher Forderung dem einzelnen ein größerer Raum individueller Ansprüche und Befriedigungen zugewiesen war - ein Raum, den die sich entfaltende kapitalistische Produktion mit immer mehr Gegenständen möglicher Befriedigung als Waren zu füllen begann -, bedeutet die bürgerliche Befreiung des Individuums die Ermöglichung eines neuen Glücks. Ihre Allgemeingültigkeit wird sogleich zurückgenommen, da die abstrakte Gleichheit der Individuen in der kapitalistischen Produktion sich als konkrete Ungleichheit reali-

siert: nur ein kleiner Teil der Menschen verfügt über die nötige Kaufkraft, um sich die zur Sicherung seines Glücks erforderliche Warenmenge verschaffen zu können. Auf die Bedingungen zur Erlangung der Mittel erstreckt sich die Gleichheit nicht mehr. Bei den Schichten des bäuerlichen und städtischen Proletariats, auf die das Bürgertum im Kampf gegen die feudalen Mächte angewiesen war, konnte die abstrakte Gleichheit nur als wirkliche Gleichheit einen Sinn haben. Für das zur Herrschaft gekommene Bürgertum genügte die abstrakte Gleichheit, um wirkliche individuelle Freiheit und wirkliches individuelles Glück erscheinen zu lassen: es verfügte bereits über die materiellen Bedingungen, die solche Befriedigung verschaffen konnten. Ja das Stehenbleiben bei der abstrakten Gleichheit gehörte selbst zu den Bedingungen seiner Herrschaft, die durch das Weitertreiben des Abstrakten zum konkreten Allgemeinen gefährdet werden mußte. Andererseits konnte es den allgemeinen Charakter der Forderung: daß sie sich auf alle Menschen erstrecke, nicht aufgeben, ohne sich selbst zu denunzieren und den beherrschten Schichten offen zu sagen, daß für den größten Teil der Menschen in bezug auf die Verbesserung der Lebensverhältnisse alles beim alten bliebe; es konnte dies um so weniger, je mehr der steigende gesellschaftliche Reichtum die wirkliche Erfüllung der allgemeinen Forderung zur realen Möglichkeit machte und mit dem relativ wachsenden Elend der Armen in Stadt und Land kontrastierte. So wird aus der Forderung ein Postulat,

aus ihrem Gegenstand eine Idee. Die Bestimmung des Menschen, dem die allgemeine Erfüllung in der materiellen Welt versagt ist, wird als Ideal hypostasiert. Die aufsteigenden bürgerlichen Gruppen hatten ihre Forderung nach einer neuen gesellschaftlichen Freiheit durch die allgemeine Menschenvernunft begründet. Dem Glauben an die gottgesetzte Ewigkeit einer hemmenden Ordnung hielten sie ihren Glauben an den Fortschritt, an eine bessere Zukunft entgegen. Aber die Vernunft und die Freiheit reichten nicht weiter als das Interesse eben jener Gruppen, das mehr und mehr zu dem Interesse des größten Teils der Menschen in Gegensatz trat. Auf die anklagenden Fragen gab das Bürgertum eine entscheidende Antwort: die affirmative Kultur. Sie ist in ihren Grundzügen idealistisch. Auf die Not des isolierten Individuums antwortet sie mit der allgemeinen Menschlichkeit, auf das leibliche Elend mit der Schönheit der Seele, auf die äußere Knechtschaft mit der inneren Freiheit, auf den brutalen Egoismus mit dem Tugendreich der Pflicht. Hatten zur Zeit des kämpferischen Aufstiegs der neuen Gesellschaft alle diese Ideen einen fortschrittlichen, über die erreichte Organisation des Daseins hinausweisenden Charakter, so treten sie in steigendem Maße mit der sich stabilisierenden Herrschaft des Bürgertums in den Dienst der Niederhaltung unzufriedener Massen und der bloßen rechtfertigenden Selbsterhebung: sie verdecken die leibliche und psychische Verkümmernng des Individuums.

Aber der bürgerliche Idealismus ist nicht nur eine Ideologie: er spricht auch einen richtigen Sachverhalt aus. Er enthält nicht nur die Rechtfertigung der bestehenden Daseinsform, sondern auch den Schmerz über ihren Bestand; nicht nur die Beruhigung bei dem, was ist, sondern auch die Erinnerung an das, was sein könnte. Indem die große bürgerliche Kunst das Leid und die Trauer als ewige Weltkräfte gestaltet hat, hat sie die leichtfertige Resignation des Alltags immer wieder im Herzen der Menschen zerbrochen; indem sie die Schönheit der Menschen und Dinge und ein überirdisches Glück in den leuchtenden Farben dieser Welt gemalt hat, hat sie neben dem schlechten Trost und der falschen Weihe auch die wirkliche Sehnsucht in den Grund des bürgerlichen Lebens gesenkt. Wenn sie den Schmerz und die Trauer, die Not und die Einsamkeit zu metaphysischen Mächten steigert, wenn sie die Individuen über die gesellschaftlichen Vermittlungen hinweg in nackter seelischer Unmittelbarkeit gegeneinander und gegen die Götter stellt, so steckt in dieser Übersteigerung die höhere Wahrheit: daß eine solche Welt nicht durch dieses oder jenes geändert werden kann, sondern nur durch ihren Untergang. Die klassische bürgerliche Kunst hat ihre Idealgestalten so weit von dem alltäglichen Geschehen entfernt, daß die in diesem Alltag leidenden und hoffenden Menschen sich nur durch den Sprung in eine total andere Welt wiederfinden können. So hat die Kunst den Glauben genährt, daß die ganze bisherige Geschichte zu dem kommenden Dasein nur

die dunkle und tragische Vorgeschichte ist. Und die Philosophie hat die Idee ernst genug genommen, um noch für ihre Verwirklichung besorgt zu sein. Hegels System ist der letzte Protest gegen die Entwürdigung der Idee: gegen das geschäftige Spiel mit dem Geiste als einem Gegenstande, der mit der Geschichte der Menschen eigentlich nichts zu tun habe. Der Idealismus hat immerhin daran festgehalten, daß der Materialismus der bürgerlichen Praxis nicht das letzte Wort ist und daß die Menschheit darüber hinauszuführen sei. Er gehört einer fortschrittlicheren Stufe der Entwicklung an als der späte Positivismus, der in seinem Kampf gegen die metaphysischen Ideen nicht nur ihren metaphysischen Charakter, sondern auch ihre Inhalte durchstreicht und sich unentrinnbar der bestehenden Ordnung verbindet.

Die Kultur soll die Sorge für den Glücksanspruch der Individuen übernehmen. Aber die gesellschaftlichen Antagonismen, die ihr zugrunde liegen, lassen den Anspruch nur als verinnerlichten und rationalisierten in die Kultur eingehen. In einer Gesellschaft, welche sich durch die wirtschaftliche Konkurrenz reproduziert, stellt schon die Forderung nach einem glücklicheren Dasein des Ganzen eine Rebellion dar: den Menschen auf den Genuß irdischen Glücks verweisen, das bedeutet, ihn jedenfalls nicht auf die Erwerbsarbeit, nicht auf den Profit, nicht auf die Autorität jener ökonomischen Mächte verweisen, die dieses Ganze am Leben erhalten. Der Glücksanspruch hat einen gefährlichen Klang in

einer Ordnung, die für die meisten Not, Mangel und Mühe bringt. Die Widersprüche solcher Ordnung treiben dazu, den Anspruch zu idealisieren. Aber die wirkliche Befriedigung der Individuen läßt sich nicht in eine idealistische Dynamik einspannen, welche die Erfüllung immer wieder hinausschiebt oder überhaupt nur in das Streben nach dem nie schon Erreichten verlegt. Nur gegen die idealistische Kultur kann sie sich durchsetzen; nur gegen diese Kultur wird sie als allgemeine Forderung laut. Sie tritt auf als die Forderung nach einer wirklichen Veränderung der materiellen Daseinsverhältnisse, nach einem neuen Leben, nach einer neuen Gestalt der Arbeit und des Genusses. So bleibt sie wirksam in den revolutionären Gruppen, die seit dem ausgehenden Mittelalter die sich ausbreitende neue Ungerechtigkeit bekämpfen. Und während der Idealismus die Erde der bürgerlichen Gesellschaft überläßt und seine Ideen selbst unwirklich macht, indem er sich mit dem Himmel und der Seele begnügt, nimmt die materialistische Philosophie die Sorge um das Glück ernst und kämpft um seine Realisierung in der Geschichte. In der Philosophie der Aufklärung wird dieser Zusammenhang deutlich. »Die falsche Philosophie kann, wie die Theologie, uns ein ewiges Glück versprechen und, uns in schönen Chimären wiegend, dorthin uns führen auf Kosten unserer Tage oder unserer Lust. Die wahre Philosophie, wohl verschieden von jener und weiser als sie, gibt nur ein zeitliches Glück zu; sie sät die Rosen und Blumen auf unserm Pfad und lehrt uns

sie pflücken«⁷. Daß es um das Glück der Menschen geht, gibt auch die idealistische Philosophie zu. In der Auseinandersetzung mit dem Stoizismus übernimmt die Aufklärung aber gerade jene Gestalt der Glücksforderung, welche in den Idealismus nicht eingeht und mit der die affirmative Kultur nicht fertig wird: »Und wie werden wir AntiStoiker sein! Diese Philosophen sind streng, traurig, hart; wir werden zart, froh und gefällig sein. Ganz Seele, abstrahieren sie von ihrem Körper; ganz Körper, werden wir von unserer Seele abstrahieren. Sie zeigen sich unzugänglich der Lust und dem Schmerz; wir werden stolz sein, das eine wie das andere zu fühlen. Auf das Erhabene ausgerichtet, erheben sie sich über alle Geschehnisse und glauben sich nur so weit wahrhaft Mensch, als sie aufhören zu sein. Wir, wir werden nicht verfügen über das, was uns beherrscht; sie werden nicht unseren Empfindungen gebieten: indem wir ihre Herrschaft und unsere Knechtschaft zugestehen, werden wir versuchen, sie uns angenehm zu machen, in der Überzeugung, daß eben hier das Glück des Lebens liegt; und endlich werden wir uns um so glücklicher glauben, je mehr wir Mensch sind, oder um so würdiger des Daseins, je mehr wir Natur, Menschlichkeit und alle sozialen Tugenden empfinden; wir werden keine anderen anerkennen, noch ein anderes Leben als dieses hier«⁸.

Die affirmative Kultur hat mit ihrer Idee der reinen Menschlichkeit die geschichtliche Forderung der allgemeinen Befreiung des Individuums aufgenommen. »Betrachten wir die Menschheit, wie wir sie kennen, nach den Gesetzen, die in ihr liegen, so kennen wir nichts Höheres, als Humanität im Menschen«⁹. In diesem Begriff soll alles zusammengefaßt sein, was auf »des Menschen edle Bildung zur Vernunft und Freiheit, zu feineren Sinnen und Trieben, zur zartesten und stärksten Gesundheit, zur Erfüllung und Beherrschung der Erde«¹⁰ ausgerichtet ist. Alle menschlichen Gesetze und Regierungsformen sollten nur den einen Zweck haben: »daß jeder, unbefehdet vom andern, seine Kräfte üben und einen schöneren, freieren Genuß des Lebens sich erwerben könnte«¹¹. Das Höchste, was aus dem Menschen gemacht werden kann, weist in seiner Verwirklichung auf eine Gemeinschaft freier und vernünftiger Personen, in der jeder dieselbe Möglichkeit zur Entfaltung und Erfüllung aller seiner Kräfte hat. Der Begriff der Person, in dem der Kampf gegen unterdrückende Kollektivitäten bis heute lebendig geblieben ist, wendet sich über die sozialen Gegensätze und Konventionen hinweg an alle Individuen. Niemand nimmt dem einzelnen die Last seines Daseins ab, aber niemand schreibt ihm auch sein Dürfen und sein Tun vor - niemand außer dem »Gesetz in seiner eigenen Brust«. »Die Natur hat gewollt, daß der Mensch alles, was über

die mechanische Anordnung seines tierischen Daseins geht, gänzlich aus sich selbst herausbringe, und keiner andern Glückseligkeit oder Vollkommenheit teilhaftig werde, als die er sich selbst, frei von Instinkt, durch eigene Vernunft verschafft hat«¹². Aller Reichtum und alle Armut kommen aus ihm selbst und schlagen auf ihn selbst zurück. Jedes Individuum ist unmittelbar zu sich selbst: ohne irdische und himmlische Vermittlungen. Und so ist es auch unmittelbar zu allen anderen. Die klarste Darstellung hat diese Idee der Person in der klassischen Dichtkunst seit Shakespeare gefunden. In ihren Dramen sind die Personen einander so nahe, daß es zwischen ihnen nichts prinzipiell Unsagbares, Unaussprechbares gibt. Der Vers macht möglich, was in der Prosa der Wirklichkeit schon unmöglich geworden ist. In Versen sprechen die Personen über alle gesellschaftlichen Isolierungen und Distanzierungen hinweg von den ersten und letzten Dingen. Sie überwinden die faktische Einsamkeit in der Glut der großen und schönen Worte, oder sie lassen die Einsamkeit selbst in metaphysischer Schönheit erscheinen. Verbrecher und Heiliger, Fürst und Diener, Weiser und Narr, reich und arm vereinigen sich in einer Diskussion, aus deren freiem Ablauf die Wahrheit herausleuchten soll. Die Einheit, welche die Kunst darstellt, die reine Menschlichkeit ihrer Personen ist unwirklich; sie ist das Gegenbild dessen, was in der gesellschaftlichen Wirklichkeit geschieht. Die kritisch-revolutionäre Kraft des Ideals, das gerade in seiner Unwirklichkeit die besten Sehnsüchte

der Menschen inmitten einer schlechten Realität wachhält, wird in jenen Zeiten wieder deutlich, wo der Verrat der saturierten Schichten an ihren eigenen Idealen ausdrücklich vollzogen wird. Das Ideal war freilich so konzipiert, daß weniger seine vorwärtstreibenden als seine retardierenden, weniger seine kritischen als seine rechtfertigenden Charaktere dominieren. Seine Realisierung soll durch die kulturelle Bildung der Individuen in Angriff genommen werden. Die Kultur meint nicht so sehr eine bessere wie eine edlere Welt: eine Welt, die nicht durch einen Umsturz der materiellen Lebensordnung, sondern durch ein Geschehen in der Seele des Individuums herbeigeführt werden soll. Humanität wird zu einem inneren Zustand; Freiheit, Güte, Schönheit werden zu seelischen Qualitäten: Verständnis für alles Menschliche, Wissen um das Große aller Zeiten, Würdigung alles Schweren und Erhabenen, Respekt vor der Geschichte, in der das alles geworden ist. Aus solchem Zustand soll ein Handeln fließen, das nicht gegen die gesetzte Ordnung anrennt. Kultur hat nicht, wer die Wahrheiten der Humanität als Kampfzweck versteht, sondern als Haltung. Diese Haltung führt zu einem Sich-be-nehmen-können: bis in die alltäglichen Verrichtungen hinein Harmonie und Abgewogenheit zeigen. Die Kultur soll das Gegebene veredelnd durchdringen, nicht ein Neues an seine Stelle setzen. So erhebt sie das Individuum, ohne es aus seiner tatsächlichen Erniedrigung zu befreien. Sie spricht von der Würde »des« Menschen, ohne sich um einen tatsächlichen würdigeren

Zustand der Menschen zu kümmern. Die Schönheit der Kultur ist vor allem eine innere Schönheit und kann auch dem Äußeren nur von innen her zukommen. Ihr Reich ist wesentlich ein Reich der **Seele**.

Daß es in der Kultur um seelische Werte geht, ist mindestens seit Herder konstitutiv für den affirmativen Kulturbegriff. Die seelischen Werte gehören zur Definition der Kultur gegenüber der bloßen Zivilisation. Alfred Weber zieht nur die Konsequenz aus einer schon lange wirksamen Begriffsbildung, wenn er definiert: »Kultur ... ist bloß, was seelischer Ausdruck, seelisches Wollen ist, und damit Ausdruck und Wollen eines hinter aller intellektuellen Daseinsbeherrschung darunterliegenden >Wesens<, einer >Seele<, die bei ihrem Ausdrucksstreben und ihrem Wollen gar nicht nach Zweckmäßigkeit und Nützlichkeit fragt...«. »Daraus folgt der Begriff der Kultur als der jeweiligen Ausdrucks- und Erlösungsform des Seelischen in der materiell und geistig gebotenen Daseinssubstanz«¹³. Die Seele, wie sie solcher Auffassung zugrunde liegt, ist anderes und mehr als die Gesamtheit der psychischen Kräfte und Mechanismen (so, wie sie etwa in der empirischen Psychologie Gegenstand werden): sie soll dieses nicht-körperliche Sein des Menschen als die eigentliche Substanz des Individuums andeuten.

Der Substanzcharakter der Seele ist seit Descartes auf der Einzigartigkeit des Ich als Res cogitans gegründet. Während die ganze außer-ichliche Welt zur prinzipiell meßbaren und in ihrer Bewegung berechenbaren Mate-

rie wird, entzieht sich das Ich als einzige Dimension der Wirklichkeit dem materialistischen Rationalismus des aufsteigenden Bürgertums. Indem das Ich als wesensverschiedene Substanz der Körperwelt gegenübertritt, geschieht eine merkwürdige Aufteilung des Ichs in zwei Bereiche. Das Ich als Subjekt des Denkens (mens, Geist) bleibt in selbstgewisser Eigenständigkeit diesseits des Seins der Materie, gleichsam ihr Apriori, während Descartes das Ich als Seele (anima), als Subjekt der »Leidenschaften« (Liebe und Haß, Freude und Trauer, Eifersucht, Scham, Reue, Dankbarkeit usw.) materialistisch zu erklären versucht. Die Leidenschaften der Seele werden auf den Blutkreislauf und dessen Veränderung im Gehirn zurückgeführt. Die Zurückführung gelingt nicht ganz. Es werden zwar alle Muskelbewegungen und Sinnesempfindungen von den Nerven abhängig gedacht, die »wie feine Fäden oder Röhrchen aus dem Gehirn kommen«, aber die Nerven selbst sollen »eine sehr feine Luft, einen Hauch enthalten, den man die Lebensgeister nennt«¹⁴. Trotz dieses immateriellen Restes ist die Tendenz der Interpretation eindeutig: das Ich ist entweder Geist (Denken, cogito me cogitare) oder, sofern es nicht bloßes Denken, cogitatio, ist, ist es nicht mehr eigentlich Ich, sondern körperlich: die ihm zugeschriebenen Eigenschaften und Tätigkeiten gehören dann der Res extensa an¹⁵. Und doch lassen sie sich nicht ganz in Materie auflösen. Die Seele bleibt ein unbeherrschtes Zwischenreich zwischen der unerschütterlichen Selbstgewißheit des reinen Denkens und der

mathematischphysikalischen Gewißheit des materiellen Seins. Das, was später eigentlich die Seele ausmacht: die Gefühle, Begierden, Triebe und Sehnsüchte des Individuums, fällt schon im Ansatz der Vernunftphilosophie aus dem System heraus. Die Stellung der empirischen Psychologie, also der wirklich von der menschlichen Seele handelnden Disziplin, innerhalb der Vernunftphilosophie ist charakteristisch: sie kommt vor, ohne durch die Vernunft selbst gerechtfertigt werden zu können. Kant hat gegen die Behandlung der empirischen Psychologie innerhalb der rationalen Metaphysik (bei Baumgarten) polemisiert: sie muß »aus der Metaphysik gänzlich verbannt sein und ist schon durch die Idee derselben davon gänzlich ausgeschlossen«. Aber er fährt fort: »Gleichwohl wird man ihr nach dem Schulgebrauch doch noch immer (obzwar nur als Episode) ein Plätzchen darin verstatten müssen, und zwar aus ökonomischen Bewegursachen, weil sie noch nicht so reich ist, daß sie allein ein Studium ausmachen, und doch zu wichtig, als daß man sie ganz ausstoßen oder anderwärts anheften sollte... Es ist also bloß ein so lange aufgenommener Fremdling, dem man auf einige Zeit einen Aufenthalt vergönnt, bis er in einer ausführlichen Anthropologie (...) seine eigene Behausung wird beziehen können«¹⁶. Und in der Metaphysik-Vorlesung von 1792/93 äußert sich Kant noch skeptischer über diesen »Fremdling«: »Ist eine empirische Psychologie als Wissenschaft möglich? Nein - unsre Kenntnis von der Seele ist gar zu eingeschränkt«¹⁷.

Die Fremdheit der Vernunftphilosophie gegenüber der Seele weist auf einen entscheidenden Sachverhalt hin. In den gesellschaftlichen Arbeitsprozeß geht die Seele in der Tat nicht ein. Die konkrete Arbeit ist auf die abstrakte reduziert, die den Tausch der Arbeitsprodukte als Waren ermöglicht. Die Idee der Seele scheint auf die Lebensbezirke hinzudeuten, mit denen die abstrakte Vernunft der bürgerlichen Praxis nicht fertig wird. Die Bearbeitung der Materie wird gleichsam nur von einem Teil der *Res cogitans* geleistet: von der technischen Vernunft. Beginnend mit der manufakturmäßigen Teilung der Arbeit und vollendet in der Maschinenindustrie, treten »die geistigen Potenzen des materiellen Produktionsprozesses« den unmittelbaren Produzenten »als fremdes Eigentum und sie beherrschende Macht«¹⁸ gegenüber. Sofern das Denken nicht unmittelbar technische Vernunft ist, löst es sich seit Descartes mehr und mehr von der bewußten Verbindung mit der gesellschaftlichen Praxis und läßt die Verdinglichung stehen, die es selbst befördert. Wenn in dieser Praxis die menschlichen Beziehungen als sachliche Verhältnisse, als Gesetze der Dinge selbst erscheinen, so überläßt die Philosophie das Individuum diesem Schein, indem sie sich auf die transzendente Konstitution der Welt in der reinen Subjektivität zurückzieht. Die Transzendentalphilosophie kommt an die Verdinglichung nicht heran: sie untersucht nur den Prozeß der Erkenntnis der je schon verdinglichten Welt.

Durch die Dichotomie von Res cogitans und Res extensa wird die Seele nicht getroffen: sie läßt sich weder als bloße Res cogitans noch als bloße Res extensa verstehen. Kant hat die rationale Psychologie zerstört, ohne die empirische Psychologie zu erreichen. Bei Hegel ist jede einzelne Bestimmung der Seele vom Geist her begriffen, in den sie als in ihre Wahrheit übergeht. Die Seele ist für Hegel wesentlich dadurch charakterisiert, daß sie »noch nicht Geist« ist¹⁹. Wo innerhalb seiner Lehre vom subjektiven Geist die Psychologie, also die menschliche Seele abgehandelt wird, ist nicht mehr Seele, sondern Geist Leitbegriff. Hegel behandelt die Seele vornehmlich in der »Anthropologie«, wo sie noch ganz »an die Naturbestimmungen gebunden« ist²⁰. Hier spricht Hegel von dem allgemeinen planetarischen Leben, von den natürlichen Rassen-Unterschieden, von den Lebensaltern, vom Magischen, vom Somnambulismus, von verschiedenen Formen psychopathischen Selbstgefühls und - nur auf wenigen Seiten - von der »wirklichen Seele«, welche ihm nichts anderes ist als der Übergang zum Ich des Bewußtseins, womit die Seelenlehre als Anthropologie bereits verlassen und die Phänomenologie des Geistes erreicht ist. Die Seele verfällt also teils der physiologischen Anthropologie, teils der Philosophie des Geistes: auch im größten System der bürgerlichen Vernunftphilosophie gibt es für die Eigenständigkeit der Seele keinen Ort. Die eigentlichen Gegenstände der Psychologie: Gefühle, Triebe, Wille kommen zu Worte nur als Daseinsformen des Geistes.

Die affirmative Kultur meint jedoch mit der Seele gerade das, was nicht Geist ist: ja, der Seelenbegriff tritt in einen immer schärferen Gegensatz zum Geistbegriff. Was mit Seele gemeint ist, »bleibt dem taghellen Geiste, dem Verstande, der empirischen Tatsachenforschung für immer unzugänglich... Eher ließe sich ein Thema von Beethoven mit dem Seziermesser oder Säure zerlegen als die Seele durch die Mittel des abstrakten Denkens«²¹. Durch die Idee der Seele werden die nicht-leiblichen Vermögen, Tätigkeiten und Eigenschaften des Menschen (nach der traditionellen Einteilung sein Vorstellen, Fühlen und Begehren) zu einer unteilbaren Einheit zusammengefaßt, - eine Einheit, welche sich in allem Verhalten des Individuums manifest durchhält und erst seine Individualität konstituiert.

Der für die affirmative Kultur typische Begriff der Seele ist nicht von der Philosophie geprägt worden: die Belege aus Descartes, Kant und Hegel sollten nur auf die Verlegenheit der Philosophie gegenüber der Seele hinweisen²². Ihren ersten positiven Ausdruck hat die Idee der Seele in der Literatur der Renaissance gefunden. Hier ist die Seele zunächst ein unerforschter Teil der zu entdeckenden und zu genießenden Welt, auf den jene Forderungen erstreckt werden, mit deren Verkündigung die neue Gesellschaft die rationale Beherrschung der Welt durch den befreiten Menschen begleitet hatte: Freiheit und Selbstwert des Individuums. Der Reichtum der Seele, des »Innenlebens« ist so das Korrelat neu erschlossener Reichtümer des äußeren Lebens.

Das Interesse an den bisher vernachlässigten »individuellen, unvergleichbaren, lebendigen Zuständen« der Seele gehörte zu dem Programm: »sein Leben voll und ganz auszuleben«²³. Die Beschäftigung mit der Seele »wirkt auf die zunehmende Differenzierung der Individualitäten, und sie erhöht das lebensfreudige Bewußtsein der Menschen von einer in dem Menschenwesen gegründeten natürlichen Entfaltung«²⁴. Von der Vollendung der affirmativen Kultur, also etwa vom 18. und 19. Jahrhundert her gesehen, erscheint solch seelischer Anspruch wie ein unerfülltes Versprechen. Die Idee der »natürlichen Entfaltung« ist geblieben, aber sie meint vor allem die innere Entfaltung. In der äußeren Welt kann sich die Seele nicht frei ausleben. Die Organisation dieser Welt durch den kapitalistischen Arbeitsprozeß hat aus der Entfaltung des Individuums die ökonomische Konkurrenz gemacht und die Befriedigung seiner Bedürfnisse dem Warenmarkt anheimgestellt. Mit der Seele protestiert die affirmative Kultur gegen die Verdinglichung, um ihr dann doch zu verfallen. Die Seele wird als der einzige noch nicht in den gesellschaftlichen Arbeitsprozeß hineingezogene Lebensbereich gehütet. »Das Wort Seele gibt dem höheren Menschen ein Gefühl seines innern Daseins, abgetrennt von allem Wirklichen und Gewordenen, ein sehr bestimmtes Gefühl von den geheimsten und eigensten Möglichkeiten seines Lebens, seines Schicksals, seiner Geschichte. Es ist in den Sprachen aller Kulturen von früh an ein Zeichen, in dem zusammengefaßt wird, was

nicht Welt ist«²⁵. Und in dieser -negativen-Qualität wird sie nun der einzige noch nicht befleckte Garant der bürgerlichen Ideale. Die Seele verklärt die Resignation. Daß es zuletzt, über allen natürlichen und sozialen Unterschieden, um den Menschen geht, um den einzelnen, unersetzbaren Menschen, daß zwischen den Menschen Wahrheit, Güte und Gerechtigkeit sein sollen, daß alle menschlichen Gebrechen durch reine Menschlichkeit gesühnt werden: solches Ideal läßt sich in einer durch das ökonomische Wertgesetz bestimmten Gesellschaft nur durch die Seele und als seelisches Geschehen darstellen. Nur von der reinen Seele kann die Rettung ausgehen. Alles andere ist inhuman, diskreditiert. Die Seele allein hat offenbar keinen Tauschwert. Der Wert der Seele geht nicht so in ihren Körper ein, daß er in ihm zum Gegenstand gerinnt und zur Ware werden kann. Es gibt eine schöne Seele in einem häßlichen Leib, eine gesunde in einem kranken, eine edle in einem gemeinen - und umgekehrt. Ein Kern von Wahrheit liegt in dem Satz, daß, was mit dem Leibe geschieht, die Seele nicht angreifen kann. Aber diese Wahrheit hat in der bestehenden Ordnung eine furchtbare Gestalt angenommen. Die Freiheit der Seele wurde dazu benutzt, um Elend, Martyrium und Knechtschaft des Leibes zu entschuldigen. Sie diente der ideologischen Auslieferung des Daseins an die Ökonomie des Kapitalismus. Aber recht verstanden weist die Seelenfreiheit nicht auf die Teilnahme des Menschen an einem ewigen Jenseits hin, wo schließlich alles gut wird, wenn das Individuum nichts

mehr davon hat. Sie nimmt vielmehr jene höhere Wahrheit vorweg, daß im Diesseits eine Gestalt des gesellschaftlichen Daseins möglich ist, in welcher nicht schon die Ökonomie über das ganze Leben der Individuen entscheidet. Der Mensch lebt nicht vom Brot allein: solche Wahrheit ist keineswegs schon durch die falsche Auslegung erledigt, daß seelische Nahrung ein ausreichender Ersatz für zu wenig Brot sei.

Wie die Seele sich dem Wertgesetz zu entziehen scheint, so auch der Verdinglichung. Sie läßt sich beinahe dadurch definieren, daß durch sie alle verdinglichten Beziehungen in menschliche aufgelöst und aufgehoben werden. Die Seele stiftet eine allumspannende innere Gemeinschaft der Menschen über die Jahrhunderte hinweg. »Der erste Gedanke in der ersten menschlichen Seele hängt mit dem letzten in der letzten menschlichen Seele zusammen«²⁶. Seelische Bildung und seelische Größe einigt die Ungleichheit und Unfreiheit der alltäglichen Konkurrenz im Reich der Kultur, darin die Individuen als freie und gleiche Wesen eingehen. Wer auf die Seele sieht, sieht durch die ökonomischen Verhältnisse hindurch die Menschen selbst. Wo die Seele spricht, da wird die zufällige Stellung und Wertung der Menschen im Gesellschaftsprozess transzendiert. Liebe durchbricht die Schranken zwischen reich und arm, hoch und niedrig. Freundschaft: hält selbst den Verstoßenen und Verachteten die Treue, und die Wahrheit erhebt noch vor dem Thron des Tyrannen ihre Stimme. Die Seele entfaltet sich, trotz aller sozia-

len Hemmnisse und Verkümmierungen, im Innern des Individuums: der kleinste Lebensraum ist groß genug, um sich zum unendlichen Seelenraum erweitern zu können. So hat die affirmative Kultur in ihrem klassischen Zeitalter immer wieder die Seele gedichtet.

Die Seele des Individuums ist zunächst abgehoben gegen seinen Leib. Wenn sie als der entscheidende Bereich des Lebens in Anspruch genommen wird, so kann dies zweierlei meinen: einmal eine Freigabe der Sinnlichkeit (als des irrelevanten Lebensbereiches) oder aber eine Unterwerfung der Sinnlichkeit unter die Herrschaft der Seele. Die affirmative Kultur hat eindeutig die zweite Richtung eingeschlagen. Freigabe der Sinnlichkeit wäre Freigabe des Genusses. Sie setzt das Fehlen des schlechten Gewissens voraus und eine reale Möglichkeit der Befriedigung. In der bürgerlichen Gesellschaft wirkt ihr in steigendem Maße die Notwendigkeit einer Disziplinierung unbefriedigter Massen entgegen. Es wird eine der entscheidenden Aufgaben der kulturellen Erziehung, den Genuß zu verinnerlichen durch Beseelung. Indem die Sinnlichkeit in das seelische Geschehen hineingenommen wird, soll sie gezügelt und verklärt werden. Aus der Verkuppelung von Sinnlichkeit und Seele erwächst die bürgerliche Idee von Liebe.

Die Beseelung der Sinnlichkeit verschmilzt die Materie mit dem Himmel, den Tod mit der Ewigkeit. Je schwächer der Glaube an das himmlische Jenseits wird, umso stärker die Verehrung des seelischen Jenseits. In die

Idee der Liebe wurde die Sehnsucht nach der Ständigkeit irdischen Glücks, nach dem Segen der Unbedingtheit, nach der Überwindung des Endes aufgenommen. Die Liebenden der bürgerlichen Dichtung lieben gegen die alltägliche Unbeständigkeit, gegen die Realitätsgerechtigkeit, gegen die Knechtung des Individuums, gegen den Tod. Er kommt nicht von außen: er kommt aus der Liebe selbst. Die Befreiung des Individuums vollzog sich in einer Gesellschaft, welche sich nicht auf der Solidarität, sondern auf dem Interessengegensatz der Individuen aufbaute. Das Individuum gilt als eigenständige, selbstgenügsame Monade. Seine Beziehung zur (menschlichen und außer-mensch-lichen) Welt ist entweder eine abstrakt unmittelbare: das Individuum konstituiert in sich selbst je schon die Welt (als erkennendes, fühlendes, wollendes Ich), oder eine abstrakt vermittelte: sie wird durch die blinden Gesetze der Warenproduktion und des Marktes bestimmt. In beiden Fällen wird die monadische Isolierung des Individuums nicht aufgehoben. Ihre Überwindung würde die Herstellung einer wirklichen Solidarität bedeuten; sie setzt die Aufhebung der individualistischen Gesellschaft in einer höheren Form des gesellschaftlichen Daseins voraus.

Die Idee der Liebe fordert aber die individuelle Überwindung der monadischen Isolierung. Sie will die erfüllende Hingabe der Individualität in der unbedingten Solidarität von Person zu Person. Diese vollendete Hingabe erscheint einer Gesellschaft, in der das Gegenein-

ander der Interessen das principium individuationis ist, rein nur im Tode. Denn nur der Tod beseitigt alle jene äußerlichen, eine dauernde Solidarität zerstörenden Bedingtheiten, im Kampf mit denen die Individuen sich aufreiben. Er erscheint nicht als das Aufhören des Daseins im Nichts, vielmehr als die einzig mögliche Vollendung der Liebe und so gerade als ihr tiefster Sinn.

Während die Liebe in der Kunst zur Tragödie erhöht wird, droht sie im bürgerlichen Alltag zur bloßen Pflicht und Gewohnheit zu werden. Die Liebe enthält das individualistische Prinzip der neuen Gesellschaft in sich: sie verlangt Ausschließlichkeit. Solche Ausschließlichkeit erscheint in der Forderung unbedingter Treue, die von der Seele her auch die Sinnlichkeit verpflichten soll. Aber die Beseelung der Sinnlichkeit mütet dieser etwas zu, was sie nicht leisten kann, sie soll dem Wechsel und der Veränderung entzogen und in die Einheit und Unteilbarkeit der Person hineingenommen werden. An diesem einen Punkt soll eine prästabilisierte Harmonie zwischen Innerlichkeit und Äußerlichkeit, Möglichkeit und Wirklichkeit bestehen, welche gerade durch das anarchische Prinzip der Gesellschaft überall zerstört ist. Dieser Widerspruch macht die ausschließende Treue unwahr und verkümmert die Sinnlichkeit, welche in der verstohlenen Gemeinheit des Spießbürgers einen Ausweg findet.

Die rein privaten Beziehungen wie Liebe und Freundschaft sind die einzigen Verhältnisse, in denen sich die

Herrschaft der Seele unmittelbar in der Wirklichkeit bewähren soll. Sonst hat die Seele vor allem die Funktion, zu den Idealen zu erheben, ohne deren Verwirklichung zu urgieren. Die Seele hat eine beruhigende Wirkung. Weil sie von der Verdinglichung ausgenommen wird, leidet sie auch am wenigsten an ihr und setzt ihr den schwächsten Widerstand entgegen. Da Sinn und Wert der Seele nicht in der geschichtlichen Realität aufgehen, kann sie sich schadlos halten auch in einer schlechten Realität. Seelische Freuden sind billiger als leibliche: sie sind gefahrloser und werden gerne gewährt. Es ist ein wesentlicher Unterschied der Seele vom Geiste, nicht auf die kritische Erkenntnis der Wahrheit ausgerichtet zu sein. Wo der Geist schon verurteilen muß, kann die Seele noch verstehen. Das begreifende Erkennen sucht das eine vom andern zu sondern und hebt den Gegensatz nur auf Grund der »kalt fortschreitenden Notwendigkeit der Sache« auf; der Seele versöhnen sich alle »äußeren« Gegensätze schnell in irgendeiner »inneren« Einheit. Wenn es eine abendländische, germanische, faustische Seele gibt, dann gehört zu ihnen auch eine abendländische, germanische, faustische Kultur, und dann sind die feudalistische, kapitalistische, sozialistische Gesellschaft nur Manifestationen solcher Seelen, und ihre harten Gegensätze lösen sich in der schönen und tiefen Einheit der Kultur auf. Die versöhnende Natur der Seele zeigt sich deutlich dort, wo die Psychologie zum Organon der Geisteswissenschaften gemacht wird, ohne in einer hinter die Kul-

tur zurückgreifenden Theorie der Gesellschaft fundiert zu sein. Die Seele hat eine starke Affinität zum Historismus. Schon bei Herder soll die vom Rationalismus befreite Seele sich überall »einfühlen« können: »ganze Natur der Seele, die durch Alles herrscht, die alle übrigen Neigungen und Seelenkräfte nach sich modelt, noch auch die gleichgültigsten Handlungen färbt - um diese mitzufühlen, antworte nicht aus dem Worte, sondern gehe in das Zeitalter, in die Himmelsgegend, die ganze Geschichte, fühle dich in alles hinein...«²⁷. In ihrer Eigenschaft universaler Einfühlung entwertet die Seele die Unterscheidung des Richtigen und Falschen, Guten und Schlechten, Vernünftigen und Unvernünftigen, welche durch die Analyse der gesellschaftlichen Wirklichkeit im Hinblick auf die erreichbaren Möglichkeiten der materiellen Daseinsgestaltung gegeben werden kann. Jede geschichtliche Epoche manifestiert dann, nach Rankes Wort, eine andere Tendenz desselben menschlichen Geistes; jede hat ihren Sinn in sich, »und ihr Wert beruht gar nicht auf dem, was aus ihr hervorgeht, sondern in ihrer Existenz selbst, in ihrem eigenen Selbst«²⁸. - Seele sagt noch nichts für die Richtigkeit der Sache, die sie vertritt. Sie kann eine schlechte Sache groß machen (der Fall Dostojewskis)²⁹. Die tiefen und feinen Seelen mögen in dem Kampf um eine bessere Zukunft der Menschen abseits oder auf der falschen Seite stehen. Vor der harten Wahrheit der Theorie, welche die Notwendigkeit der Veränderung einer elenden Daseinsform aufzeigt, erschrickt die Seele: wie

kann eine äußere Umgestaltung über die eigentliche, die innere Substanz des Menschen entscheiden! Seele läßt weich und gefügig werden und den Tatsachen gehorchen, auf die es ja zuletzt doch nicht ankomme. So konnte die Seele als ein nützlicher Faktor in die Technik der Massenbeherrschung eingehen, als, in der Epoche der autoritären Staaten, alle verfügbaren Kräfte gegen eine wirkliche Veränderung des gesellschaftlichen Daseins mobilisiert werden mußten. Mit Hilfe der Seele hat das späte Bürgertum seine einstigen Ideale begraben. Daß es auf die Seele ankomme, eignet sich gut zum Stichwort, wenn es nur noch auf die Macht ankommt.

Aber es kommt wirklich auf die Seele an: auf das unausgesprochene, unerfüllte Leben des Individuums. In die Kultur der Seele sind - in falscher Form - diejenigen Kräfte und Bedürfnisse eingegangen, welche im alltäglichen Dasein keine Stätte finden konnten. Das kulturelle Ideal hat die Sehnsucht nach einem glücklicheren Leben aufgenommen: nach Menschlichkeit, Güte, Freude, Wahrheit, Solidarität. Doch sie alle sind mit dem affirmativen Vorzeichen versehen: einer höheren, reineren, nicht-alltäglichen Welt anzugehören. Sie werden entweder zur Pflicht der einzelnen Seele verinnerlicht (so soll die Seele erfüllen, was im äußeren Dasein des Ganzen ständig verraten wird) oder als Gegenstände der Kunst dargestellt (so wird ihre Realität einem Reich zugewiesen, das wesentlich nicht das des tatsächlichen Lebens ist). Wenn das kulturelle Ideal hier vor

allem an der Kunst exemplifiziert wird, so hat das seinen Grund: Nur in der Kunst hat die bürgerliche Gesellschaft die Verwirklichung ihrer eigenen Ideale geduldet und sie als allgemeine Forderung ernst genommen. Was in der Tatsächlichkeit als Utopie, Phantasterei, Umsturz gilt, ist dort gestattet. In der Kunst hat die affirmative Kultur die vergessenen Wahrheiten gezeigt, über die im Alltag die Realitätsgerechtigkeit triumphiert. Das Medium der Schönheit entgiftet die Wahrheit und rückt sie ab von der Gegenwart. Was in der Kunst geschieht, verpflichtet zu nichts. Sofern solche schöne Welt nicht überhaupt als längst vergangene dargestellt wird (das klassische Kunstwerk siegender Humanität, Goethes Iphigenie, ist ein »historisches« Drama), wird sie, eben durch den Zauber der Schönheit, entaktualisiert.

Im Medium der Schönheit durften die Menschen am Glück teilhaben. Aber auch nur im Ideal der Kunst wurde die Schönheit mit gutem Gewissen bejaht, denn an sich hat sie eine gefährliche, die gegebene Gestalt des Daseins bedrohende Gewalt. Die unmittelbare Sinnlichkeit der Schönheit verweist unmittelbar auf sinnliches Glück. Nach Hume gehört es zum entscheidenden Charakter der Schönheit, Lust zu erregen: Lust ist nicht nur eine Begleiterscheinung der Schönheit, sondern konstituiert ihr Wesen selbst³⁰. Und für Nietzsche erweckt die Schönheit »die aphrodisische Seligkeit« wieder: er polemisiert gegen Kants Definition des Schönen als interesselosen Wohlgefallens und hält ihr Stendhals

Satz entgegen, daß die Schönheit »une promesse de bonheur« sei³¹. Darin liegt ihre Gefahr in einer Gesellschaft, die das Glück rationieren und regulieren muß. Schönheit ist eigentlich schamlos³²: sie stellt zur Schau, was nicht offen verheißen werden darf und was den meisten versagt ist. Von ihrer Verbindung mit dem Ideal getrennt: im Bereich der bloßen Sinnlichkeit, verfällt die Schönheit daher der allgemeinen Entwertung dieser Sphäre. Von allen seelischen und geistigen Ansprüchen gelöst, darf die Schönheit nur in sehr genau begrenzten Bereichen mit gutem Gewissen genossen werden: in dem Bewußtsein, daß man sich dabei auf kurze Zeit entspannt und verliert. Die bürgerliche Gesellschaft hat die Individuen befreit, aber als Personen, die sich selbst in Zucht halten sollen. Die Freiheit hing von Anfang an davon ab, daß der Genuß verpönt blieb. Den Menschen zum Mittel der Lust zu machen, kennt die in Klassen zerspaltene Gesellschaft ohnehin nur als Knechtschaft und Ausbeutung. Indem die beherrschten Schichten in der neuen Ordnung nicht mehr unmittelbar mit ihren Personen zu Diensten standen, sondern mittelbar durch Produktion von Mehrwert für den Markt verwendet wurden, galt es als unmenschlich, den Körper der Beherrschten als Lustquelle auszunutzen und so die Menschen direkt als Mittel zu gebrauchen (Kant); die Einspannung ihrer Körper und Intelligenz für den Profit dagegen als natürliche Betätigung der Freiheit. Entsprechend wurde für den Armen die Verdingung in der Fabrik zur moralischen Pflicht, die Verdingung des Leibes

als Mittel der Lust aber zur Verworfenheit, zur »Prostitution«. Das Elend ist auch in dieser Gesellschaft die Bedingung von Gewinn und Macht. Die Abhängigkeit vollzieht sich jedoch im Medium der abstrakten Freiheit. Der Verkauf der Arbeitskraft soll auf Grund eigener Entscheidung des Armen geschehen. Die Arbeit leistet er im Dienst seines Brotherrn; seine Person an sich, von ihren gesellschaftlich wertvollen Funktionen getrennt, dieses Abstraktum darf er für sich behalten und als Heiligtum ausbauen. Er soll es rein bewahren. Das Verbot, den Körper anstatt bloß als Arbeitsinstrument auch als Lustinstrument auf den Markt zu bringen, ist eine soziale und psychische Hauptwurzel der bürgerlichpatriarchalischen Ideologie. An diesem Punkt werden der Verdinglichung Grenzen gesetzt, deren Einhaltung für das System lebenswichtig ist. Soweit trotzdem auch der Körper als Erscheinung oder als Träger der Geschlechtsfunktion gewissermaßen zur Ware wird, geschieht dies unter allgemeiner Verachtung. Das Tabu ist verletzt. Das gilt nicht nur für die Prostitution, sondern für alle Erzeugung von Lust, sofern sie nicht aus »sozialhygienischen« Gründen mit zur Reproduktion gehört. Die in halb-mittelalterlichen Formen zurückgehaltenen, an den untersten Rand gedrängten, weitgehend demoralisierten Schichten bilden jedoch unter solchen Umständen eine vordeutende Erinnerung. Wo der Körper ganz zur Sache, zum schönen Ding geworden ist, kann er ein neues Glück ahnen lassen. Im äußersten Erleiden der Verdinglichung

triumphiert der Mensch über die Verdinglichung. Die Artistik des schönen Körpers, wie sie sich heute einzig noch in Zirkus, Varieté und Revue zeigen darf, diese spielerische Leichtigkeit und Gelöstheit kündigt die Freude an der Befreiung vom Ideal an, zu welcher der Mensch gelangen kann, wenn die in Wahrheit zum Subjekt gewordene Menschheit einmal die Materie beherrscht. Wenn die Verbindung mit dem affirmativen Ideal aufgehoben ist, wenn im Zusammenhang einer wissenden Existenz, ohne jede Rationalisierung und ohne das geringste puritanische Schuldgefühl wirklich genossen wird, wenn die Sinnlichkeit von der Seele also ganz freigegeben ist, dann entsteht der erste Glanz einer anderen Kultur.

Aber in der affirmativen Kultur gehören die »seelenlosen« Bezirke eben nicht mehr zur Kultur. Sie werden - wie jedes andere Gut der Zivilisationssphäre - offen dem ökonomischen Wertgesetz überlassen. Nur die beseelte Schönheit und ihr beseelter Genuß wurde in die Kultur hineingelassen. Weil die Tiere unfähig sind, Schönheit zu erkennen und zu genießen, so folgt daraus für Shaftesbury, daß auch der Mensch nicht mittels der Sinne oder »des tierischen Teils seines Wesens Schönheit erfassen oder genießen kann, sondern daß sein Genießen des Schönen und Guten sich durchweg auf edlere Art vollzieht, mit Hilfe des Edelsten, was es gibt, seines Geistes und seiner Vernunft... Wenn man die Lust nicht in die Seele, sondern sonstwohin verlegt«, dann wird »der Genuß selbst nichts Schönes und seine

Erscheinung ohne Reiz und Anmut sein«³³. Nur im Medium der idealen Schönheit, in der Kunst, durfte das Glück als kultureller Wert mit dem Ganzen des gesellschaftlichen Lebens reproduziert werden. Nicht in den beiden anderen Kulturgebieten, die sich sonst mit der Kunst in die Darstellung der idealen Wahrheit teilen: Philosophie und Religion. Die Philosophie wurde in ihrer idealistischen Richtung immer mißtrauischer gegen das Glück; und die Religion gewährte ihm erst im Jenseits einen Raum. Die ideale Schönheit war die Gestalt, in der die Sehnsucht sich aussprechen und das Glück genossen werden konnte; so wurde die Kunst zu einem Vorboten möglicher Wahrheit. Die klassische deutsche Ästhetik hat das Verhältnis zwischen Schönheit und Wahrheit in der Idee einer ästhetischen Erziehung des Menschengeschlechts aufgefaßt. Schiller sagt, daß das »politische Problem« einer besseren Organisation der Gesellschaft »durch das ästhetische den Weg nehmen muß, weil es die Schönheit ist, durch welche man zu der Freiheit wandert«³⁴. Und in seinem Gedicht »Die Künstler« spricht er das Verhältnis zwischen der bestehenden und der kommenden Kultur in den Versen aus: »Was wir als Schönheit hier empfunden / Wird einst als Wahrheit uns entgegengehn.« Nach dem Maß an gesellschaftlich zugelassener Wahrheit und an Gestalt gewordenem Glück ist die Kunst innerhalb der affirmativen Kultur das höchste und für die Kultur repräsentativste Gebiet. »Kultur: Herrschaft der Kunst über

das Leben«, so hat Nietzsche einmal definiert³⁵. Was qualifiziert die Kunst zu dieser einzigartigen Rolle? Die Schönheit der Kunst ist - anders als die Wahrheit der Theorie - verträglich mit der schlechten Gegenwart: in ihr kann sie Glück gewähren. Die wahre Theorie erkennt das Elend und die Glücklosigkeit des Bestehenden. Auch wo sie den Weg zur Veränderung zeigt, spendet sie keinen mit der Gegenwart versöhnenden Trost. In einer glücklosen Welt muß aber das Glück immer ein Trost sein: der Trost des schönen Augenblicks in der nicht endenwollenden Kette von Unglück. Der Genuß des Glücks ist in den Augenblick einer Episode zusammengedrängt. Der Augenblick aber trägt die Bitterkeit seines Verschwindens in sich. Und bei der Isoliertheit der einsamen Individuen ist niemand da, bei dem das eigene Glück nach dem Verschwinden des Augenblicks aufbewahrt wäre, niemand, der nicht derselben Isolierung verfiel. Die Vergänglichkeit, die nicht eine Solidarität der Überlebenden zurückläßt, bedarf der Verewigung, um überhaupt ertragbar zu sein, denn sie wiederholt sich in jedem Augenblick des Daseins und nimmt den Tod gleichsam in jedem Augenblick vorweg. Weil jeder Augenblick den Tod in sich trägt, muß der schöne Augenblick als solcher verewigt werden, um überhaupt so etwas wie Glück möglich zu machen. Die affirmative Kultur verewigt in dem von ihr gebotenen Glück den schönen Augenblick; sie verewigt das Vergängliche.

Eine der entscheidenden gesellschaftlichen Aufgaben der affirmativen Kultur gründet in diesem Widerspruch zwischen der glücklosen Vergänglichkeit eines schlechten Daseins und der Notwendigkeit des Glücks, das solches Dasein erträglich macht. Innerhalb jenes Daseins selbst kann die Auflösung nur eine scheinbare sein. Gerade auf dem **Schein**-Charakter der Kunst-Schönheit beruht die Möglichkeit der Lösung. Einerseits darf Genuß des Glücks nur in beseelter, idealisierter Gestalt freigegeben werden. Andererseits hebt die Idealisierung den Sinn des Glücks auf: das Ideal kann nicht genossen werden; alle Lust ist ihm fremd, sie würde die Strenge und Reinheit zerstören, die ihm in der ideal-losen Wirklichkeit dieser Gesellschaft zukommen müssen, wenn anders es seine verinnerlichende, disziplinierende Funktion soll erfüllen können. Das Ideal, dem die entsagende, sich selbst unter den kategorischen Imperativ der Pflicht stellende Person nacheifert (dieses kantische Ideal ist nur die Zusammenfassung aller affirmativer Tendenzen der Kultur), ist unempfindlich gegen das Glück; es kann weder Glück noch Trost erwecken, da es nie gegenwärtige Befriedigung gibt. Soll das Individuum wirklich dem Ideal so verfallen können, daß es seine faktischen Sehnsüchte und Bedürfnisse in ihm wiederzufinden glaubt, und zwar als erfüllte, befriedigte wiederzufinden glaubt, dann muß das Ideal den Schein gegenwärtiger Befriedigung haben. Es ist diese Schein-Wirklichkeit, die weder die Philosophie noch die Religion zu errei-

chen vermag: nur die Kunst erreicht sie - eben im Medium der Schönheit. Goethe hat die trügende und tröstende Rolle der Schönheit verraten: »Der menschliche Geist befindet sich in einer herrlichen Lage, wenn er verehrt, wenn er anbetet, wenn er einen Gegenstand erhebt und von ihm erhoben wird; allein er mag in diesem Zustand nicht lange verharren; der Gattungsbegriff ließ ihn kalt, das Ideale erhob ihn über sich selbst; nun aber möchte er in sich selbst wieder zurückkehren; er möchte jene frühere Neigung, die er zum Individuo gehegt, wieder genießen, ohne in jene Beschränktheit zurückzukehren, und will auch das Bedeutende, das Geisterhebende nicht fahren lassen. Was würde aus ihm in diesem Zustande werden, wenn die Schönheit nicht einträte und das Rätsel glücklich löste! Sie gibt dem Wissenschaftlichen erst Leben und Wärme, und indem sie das Bedeutende, Hohe mildert und himmlischen Reiz darüber ausgießt, bringt sie es uns wieder näher. Ein schönes Kunstwerk hat den ganzen Kreis durchlaufen, es ist nun wieder eine Art Individuum, das wir mit Neigung umfassen, das wir uns zueignen können«³⁶.

Nicht daß die Kunst die ideale Wirklichkeit darstellt, sondern daß sie sie als schöne Wirklichkeit darstellt, ist in diesem Zusammenhang entscheidend. Die Schönheit gibt dem Ideal den Charakter des Liebenswerten, Beseeligenden, Befriedigenden - des Glücks. Sie erst macht den Schein der Kunst vollkommen, indem erst durch sie die Scheinwelt den Anschein der Vertrautheit, Gegenwärtigkeit, also der Wirklichkeit erweckt. Der Schein

bringt tatsächlich etwas zum Erscheinen: in der Schönheit des Kunstwerks kommt die Sehnsucht einen Augenblick zur Erfüllung: der Aufnehmende empfindet Glück. Und einmal im Werk Gestalt geworden, kann der schöne Augenblick ständig wiederholt werden; er ist im Kunstwerk verewigt. Der Aufnehmende kann solches Glück im Kunstgenuß immer wieder reproduzieren.

Die affirmative Kultur war die geschichtliche Form, in der die über die materielle Reproduktion des Daseins hinausgehenden Bedürfnisse der Menschen aufbewahrt blieben, und insofern gilt von ihr wie von der Form der gesellschaftlichen Wirklichkeit, der sie zugehört: das Recht ist auch auf ihrer Seite. Sie hat zwar die »äußeren Verhältnisse« von der Verantwortung um die »Bestimmung des Menschen« entlastet -so stabilisiert sie deren Ungerechtigkeit -, aber sie hält ihnen auch das Bild einer besseren Ordnung vor, die der gegenwärtigen aufgegeben ist. Das Bild ist verzerrt, und die Verzerrung hat alle kulturellen Werte des Bürgertums gefälscht. Trotzdem ist es ein Bild des Glücks: Es ist ein Stück irdischer Seligkeit in den Werken der großen bürgerlichen Kunst, auch wenn sie den Himmel malen. Das Individuum genießt die Schönheit, Güte, den Glanz und den Frieden, die sieghafte Freude; ja, es genießt den Schmerz und das Leid, das Grausame und das Verbrechen. Es erlebt eine Befreiung. Und es versteht und findet Verständnis, Antwort auf seine Triebe und Forderungen. Eine private Durchbrechung der Verdingli-

chung findet statt. In der Kunst braucht man nicht realitätsgerecht zu sein: hier kommt es auf den Menschen an, nicht auf seinen Beruf, seine Stellung. Das Leid ist Leid und die Freude Freude. Die Welt erscheint wieder als das, was sie hinter der Warenform ist: eine Landschaft ist wirklich eine Landschaft, ein Mensch wirklich ein Mensch und ein Ding wirklich ein Ding.

In jener Gestalt des Daseins, dem die affirmative Kultur zugehört, ist »das Glück am Dasein... nur möglich als Glück am Schein«³⁷. Aber der Schein hat eine reale Wirkung: es findet eine Befriedigung statt. Ihr Sinn jedoch wird entscheidend verändert: sie tritt in den Dienst des Bestehenden. Die rebellische Idee wird zum Hebel der Rechtfertigung. Daß es eine höhere Welt, ein höheres Gut als das materielle Dasein gibt, verdeckt die Wahrheit, daß ein besseres materielles Dasein geschaffen werden kann, in dem solches Glück wirklich geworden ist. In der affirmativen Kultur wird sogar das Glück zu einem Mittel der Einordnung und Bescheidung. Wie die Kunst das Schöne als gegenwärtig zeigt, bringt sie die revoltierende Sehnsucht zur Ruhe. Zusammen mit den anderen Kulturgebieten hat sie zu der großen erzieherischen Leistung dieser Kultur beigetragen: das befreite Individuum, für das die neue Freiheit eine neue Form der Knechtschaft gebracht hatte, so zu disziplinieren, daß es die Unfreiheit des gesellschaftlichen Daseins ertrage. Der offenbare Gegensatz zwischen den gerade mit Hilfe des modernen Denkens erschlossenen Möglichkeiten eines reichen Lebens und

der armen faktischen Gestalt des Lebens drängte dieses Denken immer wieder dazu, seine eigenen Ansprüche zu verinnerlichen, seine eigenen Konsequenzen abzubiegen. Es gehörte eine jahrhundertlange Erziehung dazu, um jenen großen und alltäglich reproduzierten Schock erträglich zu machen: auf der einen Seite die dauernde Predigt von der unabdingbaren Freiheit, Größe und Würde der Person, von der Herrlichkeit und Autonomie der Vernunft, von der Güte der Humanität und der unterschiedslosen Menschenliebe und Gerechtigkeit - und auf der anderen Seite die allgemeine Erniedrigung des größten Teils der Menschheit, die Vernunftlosigkeit des gesellschaftlichen Lebensprozesses, der Sieg des Arbeitsmarktes über die Humanität, des Profits über die Menschenliebe. »Auf dem Boden des verarmten Lebens... ist die ganze Falschmünzerei der Transzendenz und des Jenseits aufgewachsen«³⁸, aber die Einstreuung des kulturellen Glücks in das Unglück, die Beseelung der Sinnlichkeit mildert die Armseligkeit und Krankhaftigkeit solchen Lebens zu einer »gesunden« Arbeitsfähigkeit. Es ist das eigentliche Wunder der affirmativen Kultur. Die Menschen können sich glücklich fühlen, auch wenn sie es gar nicht sind. Die Wirkung des Scheins macht selbst die Behauptung eigenen Glücklichseins unrichtig. Das Individuum, auf sich selbst zurückgeworfen, lernt seine Isolierung ertragen und in gewisser Weise lieben. Die faktische Einsamkeit wird zur metaphysischen Einsamkeit gesteigert und erhält als solche die ganze Weihe und Seligkeit der

inneren Fülle bei äußerer Armut. Die affirmative Kultur reproduziert und verklärt in ihrer Idee der Persönlichkeit die gesellschaftliche Isolierung und Verarmung der Individuen.

Die Persönlichkeit ist der Träger des kulturellen Ideals. Sie soll die Glückseligkeit darstellen, wie sie diese Kultur als höchstes Gut proklamiert: die private Harmonie inmitten der allgemeinen Anarchie, freudige Aktivität inmitten saurer Arbeit. Sie hat alles Gute in sich aufgenommen und alles Schlechte abgestoßen oder veredelt. Es kommt nicht darauf an, daß der Mensch sein Leben lebt; es kommt darauf an, daß er es so gut wie möglich lebt. Das ist einer der Leitsätze der affirmativen Kultur. Mit »gut« ist dabei wesentlich die Kultur selbst gemeint: Anteilnahme an den seelischen und geistigen Werten, Durchformung des individuellen Daseins mit der Menschlichkeit der Seele und mit der Weite des Geistes. Das Glück des unrationalisierten Genusses ist aus dem Ideal der Glückseligkeit herausgefallen. Solche Glückseligkeit darf die Gesetze der bestehenden Ordnung nicht verletzen und braucht sie auch nicht zu verletzen; sie ist in ihrer Immanenz zu realisieren. Die Persönlichkeit, wie sie mit der Vollendung der affirmativen Kultur »höchstes Glück« der Menschen sein soll, hat die Grundlagen des Bestehenden zu respektieren; Achtung vor den gegebenen Herrschaftsverhältnissen gehört zu ihren Tugenden. Sie darf nur über die Stränge schlagen, solange sie sich dessen bewußt bleibt, und sofern sie den Ausbruch wieder zurücknimmt.

Das war nicht immer so. Ehemals, in den Anfängen der neueren Epoche, zeigte die Persönlichkeit ein anderes Gesicht. Sie gehörte zunächst - wie die Seele, deren vollendete menschliche Verkörperung sie sein sollte - zur Ideologie der bürgerlichen Befreiung des Individuums. Die Person war die Quelle aller Kräfte und Eigenschaften, welche das Individuum dazu befähigten, Herr seines Schicksals zu werden, seine Umwelt nach seinen Bedürfnissen zu gestalten. Jacob Burckhardt hat diese Idee der Persönlichkeit am »uomo universale« der Renaissance dargestellt³⁹. Wenn das Individuum als Persönlichkeit angesprochen wurde, so sollte damit betont werden, daß es alles, was es aus sich gemacht hatte, nur sich selbst verdankte, nicht seinen Vorfahren, seinem Stand, seinem Gott. Das Kennzeichen der Persönlichkeit war keineswegs nur ein seelisches (eine »schöne Seele«), vielmehr Macht, Einfluß, Ruhm - ein möglichst weiter und gefüllter Lebensraum seiner Taten. In dem Begriff der Persönlichkeit, wie er seit Kant repräsentativ für die affirmative Kultur ist, spürt man nichts mehr von solchem expansiven Aktivismus. Herr ihres Daseins ist die Persönlichkeit nur noch als seelisches und sittliches Subjekt. Die »Freiheit und Unabhängigkeit vom Mechanismus der ganzen Natur«, die jetzt ihr Wesen kennzeichnen soll⁴⁰, ist nur noch eine »intelligible« Freiheit, welche die gegebenen Lebensumstände als Material der Pflicht hinnimmt. Der Raum der äußeren Erfüllung ist sehr klein, der Raum der inneren Erfüllung ist sehr groß geworden. Das Individuum

hat gelernt, alle Forderungen zunächst an sich selbst zu stellen. Die Herrschaft der Seele ist anspruchsvoller nach innen und bescheidener nach außen geworden. Die Person ist nun nicht mehr ein Sprungbrett für den Angriff auf die Welt, sondern eine geschützte Rückzugslinie hinter der Front. In ihrer Innerlichkeit, als sittliche Person, ist sie der einzig sichere Besitz, der dem Individuum nicht verlorengehen kann⁴¹. Sie ist die Quelle nicht mehr der Eroberung, sondern der Entsagung. Persönlichkeit ist vor allem der Entsagende, der Mensch, der sich zu seiner Erfüllung innerhalb der vorgegebenen Umstände durchringt, mögen diese auch noch so arm sein. Er findet seine Glückseligkeit im Bestehenden. Aber noch in solcher verarmten Form enthält die Idee der Persönlichkeit das vorwärtstreibende Moment, daß es zuletzt um das Individuum geht. Die kulturelle Vereinzelung der Individuen zu in sich geschlossenen, ihre Erfüllung in sich selbst tragenden Persönlichkeiten entspricht immerhin noch einer liberalen Methode der Disziplinierung, die über einen bestimmten Bereich privaten Lebens keine Herrschaft fordert. Sie läßt das Individuum als Person bestehen, solange es den Arbeitsprozeß nicht stört, und läßt die immanenten Gesetze dieses Arbeitsprozesses, die ökonomischen Mächte für die gesellschaftliche Eingliederung der Menschen sorgen.

Das ändert sich, sobald die Aufrechterhaltung der bestehenden Gestalt des Arbeitsprozesses mit einer bloß partiellen Mobilmachung (bei der das private Leben des Individuums in Reserve bleibt) nicht mehr auskommt, wo vielmehr die »totale Mobilmachung« nötig wird, durch die das Individuum in allen Sphären seines Daseins der Disziplin des autoritären Staates unterworfen werden muß. Jetzt kommt das Bürgertum mit seiner eigenen Kultur in Konflikt. Die totale Mobilmachung der monopolkapitalistischen Epoche ist mit jenen um die Idee der Persönlichkeit zentrierten, fortschrittlichen Momenten der Kultur nicht mehr zu vereinen. Die Selbstaufhebung der affirmativen Kultur beginnt.

Der laute Kampf des autoritären Staates gegen die »liberalistischen Ideale« der Humanität, Individualität, Rationalität, gegen die idealistische Kunst und Philosophie kann nicht darüber hinwegtäuschen, daß es sich um einen Vorgang von Selbstaufhebung handelt. Wie die gesellschaftliche Umorganisation von der parlamentarischen Demokratie zum autoritären Führerstaat nur eine Umorganisation innerhalb der bestehenden Ordnung ist, so vollzieht sich auch die kulturelle Umorganisation vom liberalistischen Idealismus zum »heroischen Realismus« noch innerhalb der affirmativen Kultur selbst: es handelt sich um eine neue Sicherung der alten Daseinsformen. Die Grundfunktion der Kultur

bleibt dieselbe; nur die Wege, auf denen sie diese Funktion ausübt, ändern sich.

Die Identität des Gehalts bei völligem Wechsel der Form zeigt sich besonders deutlich an der Idee der Verinnerlichung. Die Verinnerlichung: die Umkehrung sprengender Triebe und Kräfte des Individuums in seelische Bereiche, war einer der stärksten Hebel der Disziplinierung gewesen⁴². Die affirmative Kultur hatte die gesellschaftlichen Antagonismen in einer abstrakten inneren Allgemeinheit aufgehoben: als Personen, in ihrer seelischen Freiheit und Würde, haben alle Menschen den gleichen Wert; hoch über den faktischen Gegensätzen liegt das Reich der kulturellen Solidarität. Diese abstrakte innere Gemeinschaft (abstrakt, weil sie die wirklichen Gegensätze bestehen läßt) schlägt in der letzten Periode der affirmativen Kultur in eine ebenso abstrakte äußere Gemeinschaft um. Das Individuum wird in eine falsche Kollektivität gestellt (Rasse, Volkstum, Blut und Boden). Aber solche Veräußerlichung hat dieselbe Funktion wie die Verinnerlichung: Entsagung und Einordnung in das Bestehende, erträglich gemacht durch den realen Schein der Befriedigung. Daß die nun seit über vierhundert Jahren befreiten Individuen so gut in den Gemeinschaftskolonnen des autoritären Staates marschieren, dazu hat die affirmative Kultur ein gut Teil beigetragen.

Die neuen Methoden der Disziplinierung sind nicht möglich, ohne die fortschrittlichen Momente abzustoßen, die in den früheren Stadien der Kultur enthalten

waren. Von der letzten Entwicklung her gesehen, erscheint die Kultur jener Stadien wie eine glücklichere Vergangenheit. Aber so sehr die autoritäre Umorganisation des Daseins faktisch nur den Interessen kleinster gesellschaftlicher Gruppen zugute kommt, wieder stellt sie den Weg dar, auf dem sich das gesellschaftliche Ganze in der veränderten Situation erhält; insofern tritt sie - in schlechter Form und unter gesteigerter Glücklosigkeit der meisten - das Interesse aller Individuen, deren Existenz an die Erhaltung dieser Ordnung gebunden ist. Es ist eben jene Ordnung, in die auch die idealistische Kultur verflochten war. In dieser doppelten Zwiespältigkeit gründet zum Teil die Schwäche, mit der die Kultur heute gegen ihre neue Gestalt protestiert.

Wie sehr die idealistische Innerlichkeit mit der heroischen Äußerlichkeit verwandt ist, zeigt beider gemeinsame Frontstellung gegen den Geist. Neben der Hochschätzung des Geistes, welche in einigen Bereichen und Trägern der affirmativen Kultur charakteristisch war, ging immer schon eine tiefe Verachtung des Geistes in der bürgerlichen Praxis einher, die in der Unbekümmertheit der Philosophie um die wirklichen Probleme der Menschen ihre Rechtfertigung finden konnte. Aber noch aus anderen Gründen war die affirmative Kultur wesentlich eine Kultur der Seele, nicht des Geistes. Auch wo er noch nicht verfallen war, war der Geist immer schon etwas verdächtig: er ist greifbarer, fordernder, wirklichkeitsnäher als die Seele; seine kriti-

sche Helle und Rationalität, sein Widerspruch zu einer vernunftlosen Faktizität ist schwer zu verbergen und zum Schweigen zu bringen. Hegel paßt schlecht in den autoritären Staat. Er war für den Geist; die Neueren sind für die Seele und das Gefühl. Der Geist kann sich der Wirklichkeit nicht entziehen, ohne sich selbst aufzugeben; die Seele kann und soll es. Und gerade weil sie jenseits der Ökonomie lebt, kann die Ökonomie so leicht mit ihr fertig werden. Eben in ihrer Eigenschaft, nicht unter dem Wertgesetz zu leiden, erhält die Seele nun ihren Wert. Das seelenvolle Individuum fügt sich leichter, beugt sich demütiger unter das Schicksal, gehorcht besser der Autorität. Es behält ja den ganzen Reichtum seiner Seele doch für sich und kann sich tragisch und heroisch verklären. Was seit Luther ins Werk gesetzt wurde: die intensive Erziehung zur inneren Freiheit, trägt jetzt die schönsten Früchte, wo die innere Freiheit sich selbst zur äußeren Unfreiheit aufhebt. Während der Geist dem Haß und der Verachtung anheimfällt, bleibt die Seele teuer. Man wirft sogar dem Liberalismus vor, daß ihm »Seele und ethischer Gehalt« nichts mehr gelten; man preist als das »tiefste geistige Merkmal der klassischen Kunst« die »Seelengröße und charaktervolle Persönlichkeit«, »die Weitung der Seele ins Unendliche«⁴³ - Die Feste und Feiern des autoritären Staates, seine Aufzüge und seine Physiognomik, die Reden seiner Führer sprechen weiter zur Seele. Sie gehen zum Herzen, auch wenn sie die Macht meinen.

Das Bild der heroischen Gestalt der affirmativen Kultur ist am schärfsten während der ideologischen Vorbereitung des autoritären Staates gezeichnet worden. Man wendet sich gegen den »musealen Betrieb« und gegen die »grotesken Erbauungsformen«, die er angenommen hat⁴⁴. Dieser Kulturbetrieb wird von den Anforderungen der totalen Mobilmachung her beurteilt und verworfen. Er »stellt nichts anderes dar als eine der letzten Oasen der bürgerlichen Sicherheit. Er liefert die scheinbar plausibelste Ausflucht, mit der man sich der politischen Entscheidung entziehen kann.« Die Kulturpropaganda ist »eine Art von Opium, durch das die Gefahr verschleiert und das trügerische Bewußtsein einer Ordnung hervorgerufen wird. Dies aber ist ein unerträglicher Luxus in einem Zustande, in dem es nicht von Tradition zu reden, sondern Tradition zu schaffen gilt. Wir leben in einem Geschichtsabschnitt, in dem alles abhängt von einer ungeheuren Mobilmachung und Konzentration der Kräfte, die zur Verfügung stehen«⁴⁵. Mobilmachung und Konzentration wozu? Was Ernst Jünger noch als die Rettung der »Totalität unseres Lebens«, als Schaffung einer heroischen Arbeitswelt und dergleichen bezeichnet, enthüllt sich im Verlauf immer deutlicher als die Umformung des gesamten Daseins im Dienst der stärksten ökonomischen Interessen. Von ihnen her sind auch die Forderungen nach einer neuen Kultur bestimmt. Die notwendige Intensivierung und Expandierung der Arbeitsdisziplin läßt die Beschäftigung mit den »Idealen einer objektiven Wissen-

schaft und einer Kunst, die um ihrer selbst willen besteht«, als Zeitverschwendung erscheinen; sie macht eine Gepäckerleichterung auf diesem Gebiet wünschenswert. »Unsere ganze sogenannte Kultur« vermag »selbst den kleinsten Grenzstaat nicht an einer Gebietsverletzung zu hindern«; gerade darauf aber kommt es an. Die Welt muß wissen, daß die Regierung keinen Augenblick zögern würde, »alle Kunstschatze der Museen an den Meistbietenden zu versteigern, wenn die Verteidigung es erforderte«⁴⁵. Dementsprechend soll auch die neue Kultur aussehen, die an die Stelle der alten zu treten hat. Sie wird durch eine junge und rücksichtslose Führerschaft repräsentiert sein. »Je weniger Bildung im üblichen Sinne diese Schicht besitzt, desto besser wird es sein«⁴⁷. Die zynischen Andeutungen, die Jünger gibt, sind vage und beschränken sich vor allem auf die Kunst. »Ebenso wie der Sieger die Geschichte schreibt, das heißt sich seinen Mythos schafft, bestimmt er, was als Kunst zu gelten hat«⁴⁸. Auch die Kunst hat in den Dienst der Landesverteidigung, der arbeitstechnischen und militärischen Disziplinierung zu treten (Jünger erwähnt die Städtebaukunst: die Auflösung der großen Wohnblocks zur Zerstreuung der Massen im Kriegs- und Revolutionsfall; die militärische Gestaltung der Landschaft usw.). Sofern solche Kultur auf die Bereicherung, Verschönerung und Sicherung des autoritären Staates abzielen soll, trägt sie auch die Zeichen seiner gesellschaftlichen Funktion, das gesellschaftliche Ganze im Interesse weniger, ökonomisch mächtigster

Gruppen und ihres Anhangs zu organisieren: Demut, Opferbereitschaft, Armut und Pflichterfüllung einerseits, höchster Machtwille, Expansionsdrang, technische und militärische Vollkommenheit andererseits. »Die Aufgabe der totalen Mobilmachung ist die Verwandlung des Lebens in Energie, wie sie sich in Wirtschaft, Technik und Verkehr im Schwirren der Räder oder auf dem Schlachtfeld als Feuer und Bewegung offenbart«⁴⁹. Wie der idealistische Kult der Innerlichkeit, so dient der heroische Kult des Staates einer in ihren Grundlagen identischen Ordnung des gesellschaftlichen Daseins. Das Individuum wird ihr jetzt völlig geopfert. Sollte früher die kulturelle Erhebung dem persönlichen Wunsch nach Glück eine Befriedigung verschaffen, so soll jetzt in der Größe des Volkes das Glück des einzelnen verschwinden. Hatte die Kultur früher den Glücksanspruch im realen Schein zur Ruhe gebracht, soll sie jetzt das Individuum lehren, daß es eine Glücksforderung für sich überhaupt nicht stellen darf:» Der gegebene Maßstab liegt in der Lebensführung des Arbeiters vor. Es kommt nicht darauf an, diese Lebensführung zu verbessern, sondern darauf, ihr einen höchsten, entscheidenden Sinn zu verleihen«⁵⁰. Auch hier soll die »Erhebung« die Veränderung ersetzen. So ist dieser Abbau der Kultur ein Ausdruck der höchsten Verschärfung von Tendenzen, welche der affirmativen Kultur schon seit langem zugrunde lagen. Ihre wirkliche Überwindung wird nicht zu einem Abbau der Kultur überhaupt führen, sondern zu einer Auf-

hebung ihres affirmativen Charakters. Die affirmative Kultur war das Gegenbild einer Ordnung, in der die materielle Reproduktion des Lebens keinen Raum und keine Zeit ließ für jene Daseinsbereiche, welche die Alten als das »Schöne« bezeichnet hatten. Man hat sich daran gewöhnt, die ganze Sphäre der materiellen Reproduktion als wesensmäßig mit dem Makel des Elends, der Härte und Ungerechtigkeit behaftet zu sehen, auf jeden dagegen protestierenden Anspruch zu verzichten oder ihn zu unterdrücken. Schon der Ansatz der ganzen traditionellen Kulturphilosophie: die Abhebung der Kultur von der Zivilisation und vom materiellen Lebensprozeß, beruht auf der verewigenden Anerkennung jenes geschichtlichen Verhältnisses. Es wird metaphysisch entschuldigt durch jene Kulturtheorie, daß man das Leben »bis zu einem gewissen Grade ertönen« müsse, um zu »Gütern mit Eigenwerten zu kommen«⁵¹. Die Zurücknahme der Kultur in den materiellen Lebensprozeß gilt als die Sünde wider den Geist und wider die Seele. Zwar geschähe damit nur ausdrücklich, was sich blind schon lange durchgesetzt hat, indem nicht nur die Produktion, sondern auch die Rezeption der kulturellen Güter unter der Herrschaft des Wertgesetzes steht. Und doch liegt an dem Vorwurf das Berechtigte, daß solche Zurücknahme bisher nur in der Gestalt des Utilitarismus erfolgt ist. Der Utilitarismus ist nur eine Kehrseite der affirmativen Kultur. Wie hier der »Nutzen« verstanden wird, ist er allerdings nur der Nutzen des Geschäftsmannes, der das Glück als unver-

meidbare Spesen in die Rechnung einsetzt: als notwendige Diät und Erholung. Das Glück wird im vorhinein auf seinen Nutzen berechnet, ganz wie die Chance des Geschäftsgewinns im Verhältnis zu dem Risiko und zu den Kosten, und auf solche Weise bruchlos mit dem ökonomischen Prinzip dieser Gesellschaft verbunden. Das Interesse des Individuums bleibt im Utilitarismus mit dem Grundinteresse der bestehenden Ordnung vereinigt. Sein Glück ist harmlos. Und diese Harmlosigkeit hält sich durch bis in die Freizeitgestaltung des autoritären Staates. Jetzt wird die erlaubte Freude organisiert. Die idyllische Landschaft, der Ort des Sonntagsglücks, verwandelt sich ins Übungsgelände, die kleinbürgerliche Landpartie in Geländesport. Die Harmlosigkeit erzeugt ihre eigene Negation.

Von dem Interesse der bestehenden Ordnung her gesehen muß eine wirkliche Aufhebung der affirmativen Kultur als utopisch erscheinen: sie liegt jenseits des gesellschaftlichen Ganzen, mit dem die Kultur bisher verbunden war. Sofern Kultur nur als affirmative Kultur in das abendländische Denken eingegangen ist, wird die Aufhebung ihres affirmativen Charakters wie eine Aufhebung der Kultur als solcher wirken. Insoweit die Kultur die erfüllbaren, aber faktisch unerfüllten Sehnsüchte und Triebe der Menschen gestaltet hat, wird sie ihren Gegenstand verlieren. Die Behauptung, daß die Kultur heute unnötig geworden sei, enthält ein weiterrückendes Element. Nur daß die Gegenstandslosigkeit der Kultur im autoritären Staat nicht aus der Erfüllung her-

vorgeht, sondern aus dem Bewußtsein, daß schon das Wachhalten der Sehnsucht nach Erfüllung in der gegenwärtigen Situation gefährlich ist. Wenn die Kultur einmal die Erfüllung selbst wachzuhalten hat und nicht mehr bloß die Sehnsucht, wird sie es nicht mehr in den Inhalten tun können, die als solche schon affirmativen Charakter tragen. »Dankbarkeit« wird dann vielleicht wirklich ihr Wesen sein, wie Nietzsche es von aller schönen und großen Kunst behauptet hat⁵². Die Schönheit wird eine andere Verkörperung finden, wenn sie nicht mehr als realer Schein dargestellt werden, sondern die Realität und die Freude an ihr ausdrücken soll. Nur aus der anspruchslosen Schausstellung mancher griechischen Statuen, aus der Musik Mozarts und des alten Beethoven läßt sich eine Vorahnung solcher Möglichkeiten gewinnen. Vielleicht wird aber auch die Schönheit und ihr Genuß überhaupt nicht mehr der Kunst anheimfallen. Vielleicht wird die Kunst als solche gegenstandslos werden. Seit mindestens einem Jahrhundert hat ihre Existenz für den Bürger nur noch in der musealen Form bestanden. Das Museum war die geeignetste Stätte, um die Entfernung von der Faktizität, die trostreiche Erhebung in eine würdigere Welt zugleich mit der zeitlichen Beschränkung auf das Feiertägliche im Individuum zu reproduzieren. Museal war auch die weihevollen Behandlung der Klassiker: hier brachte die Würde allein schon eine Stillstellung aller sprengenden Motive mit sich. Was ein Klassiker gesagt und getan hatte, brauchte man nie so ganz ernst zu nehmen: es

gehörte eben einer anderen Welt an und konnte mit der gegenwärtigen nicht in Konflikt kommen. Die Polemik des autoritären Staates gegen den musealen Betrieb enthält eine richtige Erkenntnis; aber wenn er gegen die »grotesken Formen der Erbauung« kämpft, will er nur zeitgemäße Methoden der Affirmation an die Stelle veralteter setzen.

Jeder Versuch, das Gegenbild der affirmativen Kultur zu zeichnen, stößt auf das unausrottbare Klischee vom »Schlaraffenlande«. Es ist aber immer noch besser, dieses Klischee zu akzeptieren als jenes von der Umwandlung der Erde in eine riesige Volksbildungs-Anstalt, wie es manchen Kulturtheorien zugrunde zu liegen scheint. Man spricht von dem »Allgemeinwerden der kulturellen Werte«, von dem »Recht aller Volksgenossen an den Kulturgütern«, von der »Hebung der leiblichen, geistigen und sittlichen Volksbildung«⁵³. Das hieße aber nur, die Ideologie einer bekämpften Gesellschaft zur bewußten Lebensform einer anderen zu erheben, aus ihrer Not eine neue Tugend zu machen. Wenn Kautsky von dem »kommenden Glück« spricht, denkt er zunächst an die »beglückenden Wirkungen wissenschaftlicher Arbeit«, an das »verständnisvolle Genießen auf den Gebieten der Wissenschaft und Kunst, in der Natur, im Sport und Spiel«⁵⁴. Den »Massen« soll »alles, was bisher an Kultur geschaffen worden ist,... zur Verfügung gestellt werden. Diese gesamte Kultur für sich zu erobern«, ist ihre Aufgabe⁵⁵. Das kann aber nichts anderes bedeuten, als die Massen wie-

der einmal für jene gesellschaftliche Ordnung zu erobern, welche von der »gesamten Kultur« bejaht wird. Solche Ansichten verfehlen das Entscheidende: die Aufhebung dieser Kultur. Nicht das primitiv-materialistische Element an der Idee vom Schlaraffenland ist falsch, sondern seine Verewigung. Solange Vergänglichkeit ist, wird genug Kampf, Trauer und Leid sein, um das idyllische Bild zu zerstören; solange ein Reich der Notwendigkeit ist, wird genug Not sein. Auch eine nicht-affirmative Kultur wird mit der Vergänglichkeit und mit der Notwendigkeit belastet sein: ein Tanz auf dem Vulkan, ein Lachen unter Trauer, ein Spiel mit dem Tod. Solange wird auch die Reproduktion des Lebens noch eine Reproduktion der Kultur sein: Gestaltung unerfüllter Sehnsüchte, Reinigung unerfüllter Triebe. In der affirmativen Kultur ist die Entsagung mit der äußeren Verkümmern des Individuums verbunden, mit seiner Disziplinierung zum Sich-Fügen in eine schlechte Ordnung. Der Kampf gegen die Vergänglichkeit befreit hier nicht die Sinnlichkeit, sondern entwertet sie: er ist nur auf dem Grunde ihrer Entwertung möglich. Diese Glücklosigkeit ist keine metaphysische; sie ist das Werk einer vernunftlosen gesellschaftlichen Organisation. Ihre Aufhebung wird mit der Beseitigung der affirmativen Kultur die Individualität nicht beseitigen, sondern verwirklichen. Und »sind wir einmal irgendwie im Glück, so können wir gar nicht anders als die Kultur fördern«⁵⁶.

Philosophie und kritische Theorie

Die kritische Theorie der Gesellschaft war seit ihren Anfängen stets auch mit philosophischen Auseinandersetzungen beschäftigt. Zur Zeit ihrer Entstehung: in den dreißiger und vierziger Jahren des neunzehnten Jahrhunderts, war die Philosophie die fortgeschrittenste Gestalt des Bewußtseins; die wirklichen Zustände waren in Deutschland hinter dieser Gestalt der Vernunft zurückgeblieben. Die Kritik des Bestehenden begann hier als eine Kritik jenes Bewußtseins, weil sie sonst ihren Gegenstand noch unter dem Niveau der Geschichte ergriffen hätte, das die außerdeutschen Länder schon in der Realität erreicht hatten. Nachdem die kritische Theorie die, ökonomischen Verhältnisse als für das Ganze der bestehenden Welt verantwortlich erkannt und den gesellschaftlichen Zusammenhang der Wirklichkeit erfaßt hatte, wurde nicht nur die Philosophie als eigenständige Wissenschaft dieses Gesamtzusammenhangs überflüssig, sondern es konnten nun auch diejenigen Probleme, welche die Möglichkeiten des Menschen und der Vernunft betrafen, von der Ökonomie aus in Angriff genommen werden.

So erscheint die Philosophie in den ökonomischen Begriffen der materialistischen Theorie. Jeder einzelne von ihnen ist mehr als ein ökonomischer Begriff im Sinne der Fachwissenschaft von der Wirtschaft. Er ist mehr kraft des Totalitätsanspruchs der Theorie, das Ganze des Menschen und seiner Welt aus dem gesellschaftli-

chen Sein zu erklären. Es wäre aber falsch, unter Berufung hierauf die ökonomischen Begriffe wieder in philosophische aufzulösen. Vielmehr sind, umgekehrt, die philosophischen Sachverhalte, welche für die Theorie relevant werden, aus dem ökonomischen Zusammenhang zu entwickeln. Sie enthalten Hinweise auf Verhältnisse, deren Vergessen die Theorie als Ganzes bedroht.

Nach der Überzeugung ihrer Begründer ist die kritische Theorie der Gesellschaft wesentlich mit dem Materialismus verbunden. Dies meint nicht, daß sie sich damit als ein philosophisches System gegen andere philosophische Systeme stellt. Die Theorie der Gesellschaft ist ein ökonomisches, kein philosophisches System. Es sind vor allem zwei Momente, die den Materialismus mit der richtigen Theorie der Gesellschaft verbinden: die Sorge um das Glück der Menschen, und die Überzeugung, daß dieses Glück nur durch eine Veränderung der materiellen Daseinsverhältnisse zu erreichen sei. Der Weg der Veränderung und die grundlegenden Maßnahmen für die vernünftige Organisation der Gesellschaft sind durch die jeweilige Analyse der ökonomischen und politischen Verhältnisse vorgezeichnet. Die weitere Ausgestaltung der neuen Gesellschaft kann nicht mehr Gegenstand irgendeiner Theorie sein: sie soll als das freie Werk der befreiten Individuen geschehen. Wenn die Vernunft - eben als die vernünftige Organisation der Menschheit - verwirklicht worden ist, dann ist auch die Philosophie gegenstandslos. Denn die

Philosophie, sofern sie mehr als ein Geschäft oder ein Fach innerhalb der gegebenen Arbeitsteilung war, lebte bisher davon, daß die Vernunft noch nicht Wirklichkeit war.

Vernunft ist die Grundkategorie philosophischen Denkens, die einzige, wodurch es sich mit dem Schicksal der Menschheit verbunden hält. Die Philosophie wollte die letzten und allgemeinsten Gründe des Seins erforschen. Unter dem Titel Vernunft hat sie die Idee eines eigentlichen Seins gedacht, in dem alle entscheidenden Gegensätze (zwischen Subjekt und Objekt, Wesen und Erscheinung, Denken und Sein) vereinigt sind. Mit dieser Idee war die Überzeugung verknüpft, daß das Seiende nicht unmittelbar schon vernünftig sei, sondern erst zur Vernunft gebracht werden müsse. Die Vernunft soll die höchste Möglichkeit des Menschen und des Seienden selbst darsteiler). Beides gehört zusammen. Wird die Vernunft als die Substanz in Anspruch genommen, so heißt dies, daß auf seiner höchsten Stufe: als eigentliche Wirklichkeit, die Welt dem vernünftigen Denken der Menschen nicht mehr als bloße Gegenständlichkeit gegenübersteht, sondern von ihm begriffen, ihm zum Begriff geworden ist. Die Welt gilt als ihrer Struktur nach der Vernunft zugänglich, auf sie angewiesen, von ihr beherrschbar. So ist die Philosophie Idealismus; sie stellt das Sein unter das Denken. Durch jenen ersten Satz, der die Philosophie zur Vernunftphilosophie und zum Idealismus machte, wurde sie aber auch zur kritischen Philosophie. Wenn die ge-

gebene Welt mit dem vernünftigen Denken verbunden, ja ihrem Sein nach auf es angewiesen war, dann war damit alles, was der Vernunft widersprach, was nicht vernünftig war, als etwas zu Überwindendes hingestellt. Die Vernunft war als etwas zu Überwindendes hingestellt. Die Vernunft war als kritische Instanz aufgerichtet. In der Philosophie des bürgerlichen Zeitalters hat die Vernunft die Gestalt der vernünftigen Subjektivität angenommen: daß der Mensch, das Individuum alles Gegebene an der Kraft und Macht seiner Erkenntnis zu prüfen und zu beurteilen habe. So enthält der Vernunftbegriff auch den Freiheitsbegriff, denn solche Prüfung und Beurteilung wäre sinnlos, wenn es dem Menschen nicht frei stünde, nach seiner Einsicht zu handeln und das Vorhandene zur Vernunft zu bringen. »Die Philosophie lehrt uns, daß alle Eigenschaften des Geistes nur durch die Freiheit bestehen, alle nur Mittel für die Freiheit sind, alle nur diese suchen und hervorbringen; es ist dies eine Erkenntnis der spekulativen Philosophie, daß die Freiheit das einzig Wahrhafte des Geistes sei«¹. Hegel hat nur die Konsequenz der ganzen philosophischen Tradition gezogen, wenn er Vernunft und Freiheit identifizierte: Freiheit ist das »Formelle« der Vernünftigkeit, die Form, unter der allein Vernunft sein kann².

Mit dem Begriff der Vernunft als Freiheit scheint die Philosophie ihre Grenze erreicht zu haben: was noch aussteht, die Verwirklichung der Vernunft, ist keine

philosophische Aufgabe mehr. Hegel sah die Geschichte der Philosophie an diesem Punkt als endgültig abgeschlossen. Aber dieser Abschluß meinte nicht eine bessere Zukunft, sondern die schlechte Gegenwart der Menschheit, die durch ihn verewigt wird. Kant hatte zwar Ideen zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht und zum ewigen Frieden geschrieben. Seine Transzendentalphilosophie konnte jedoch die Überzeugung erwecken, daß die Verwirklichung der Vernunft durch faktische Veränderung unnötig sei, da die Individuen innerhalb des Bestehenden vernünftig und frei werden können. In ihren entscheidenden Begriffen bleibt diese Philosophie der Ordnung der bürgerlichen Epoche verfallen. Die Vernunft ist, nur der Schein der Vernünftigkeit in einer vernunftlosen Welt, und die Freiheit nur der Schein des Freiseins in der allgemeinen Unfreiheit. Der Schein kommt zustande, indem der Idealismus verinnerlicht wird: Vernunft und Freiheit werden zu Aufgaben, die das Individuum in sich selbst zu erfüllen hat und erfüllen kann, in welchen äußeren Verhältnissen auch immer es sich befinden mag. Freiheit widerspreche nicht der Notwendigkeit, sondern verlange sie als ihre Voraussetzung. Frei sei, wer das Notwendige als notwendig erkennt, damit seine bloße Notwendigkeit überwindet und es in die Sphäre der Vernunft erhebt. Wenn einer als Krüppel geboren ist und nach dem gegebenen Stande der medizinischen Wissenschaft keine Möglichkeit einer Heilung besteht, so hat er diese Notwendigkeit überwunden, indem er

seine Vernunft und Freiheit nur innerhalb seines verkrüppelten Daseins spielen läßt, d. h. seine Bedürfnisse, Ziele und Handlungen von vornherein immer nur als Bedürfnisse, Ziele und Handlungen eines Krüppels setzt. Die idealistische Vernunftphilosophie hat den vorgefundenen Gegensatz von Freiheit und Notwendigkeit so aufgehoben, daß die Freiheit nie über die Notwendigkeit hinauskommt, sondern sich gleichsam bescheiden in der Notwendigkeit häuslich einrichtet. Hegel hat einmal gesagt, daß diese Aufhebung der Notwendigkeit »die Verklärung der Notwendigkeit zur Freiheit« sei³.

Freiheit kann aber nur dann die Wahrheit der Notwendigkeit sein, wenn die Notwendigkeit schon »an sich« wahr ist. Die Bestimmung des Verhältnisses von Freiheit und Notwendigkeit kennzeichnet die Bindung der idealistischen Vernunftphilosophie an die bestehende Ordnung. Diese Bindung ist der Preis, um den allein ihre Erkenntnisse wahr sein konnten. Sie ist schon mit dem Ansatz des Subjekts der idealistischen Philosophie gegeben. Dies Subjekt ist vernünftig nur, sofern es sich ganz auf sich selbst stellt. Alles »andere« ist ihm ein Fremdes, Äußeres und als solches zunächst verdächtig. Damit etwas wahr sein kann, muß es sicher sein; und um sicher zu sein, muß es vom Subjekt als dessen eigene Leistung gesetzt sein. Das gilt in gleicher Weise von dem fundamentum inconcussum des Descartes wie von den synthetischen Urteilen a priori bei Kant. Und die Selbstgenügsamkeit, die Unabhängigkeit von allem

anderen, Fremden garantiert allein auch die Freiheit des Subjekts. Frei ist, was von keinem anderen und von nichts anderem abhängig ist, was sich selbst zu eigen hat. Das Haben schließt den anderen aus. Die Beziehung auf den anderen, in der das Subjekt wirklich zu dem anderen kommt, sich mit ihm vereinigt, gilt schon als ein Verlieren, Abhängigwerden. Wenn Hegel der Vernunft als der eigentlichen Wirklichkeit die »beisich-selbst-bleibende« Bewegung zuschrieb, so konnte er sich auf Aristoteles berufen. Von Anfang an stand es der Philosophie fest, daß die höchste Seinsweise ein Beisichselbstsein sei.

Diese Identität in der Bestimmung der eigentlichen Wirklichkeit weist auf ejne tieferliegende Identität zurück: auf das Eigentum. Etwas ist eigentlich erst, wenn es eigenständig ist, sich selbst erhalten kann, auf nichts anderes angewiesen ist. Und ein solches Sein ist für den Idealismus erreicht, wenn ein Subjekt die Welt so hat, daß sie ihm nicht genommen werden kann, daß es allgegenwärtig über sie verfügt und sie sich so zu eigen gemacht hat, daß es auch in allem anderen immer nur bei sich selbst ist. Die Freiheit jedoch, zu der das Ego cogito Descartes', die Monade Leibnizens, das Ich der Kategorien bei Kant, das Subjekt der ursprünglichen Tathandlung bei Fichte und der Weltgeist Hegels kommen, ist nicht die Freiheit des genießenden Besitzes, mit der sich der aristotelische Gott in seinem eigenen Glück bewegte. Es ist vielmehr, die Freiheit einer nie endenden, mühsamen Arbeit. Die Vernunft, wie sie in

der neueren Philosophie zum eigentlichen Sein wird, hat sich und ihre Wirklichkeit immer aufs Neue im widerstrebenden Material zu produzieren: sie ist nur in dieser Leistung. Was die Vernunft leisten soll, ist nicht mehr und weniger als die Konstitution der Welt für das Ich. Sie soll die Allgemeinheit schaffen, in der das vernünftige Subjekt sich mit anderen vernünftigen Subjekten findet. Sie soll der Grund der Möglichkeit sein, daß sich nicht bloß eigenständige Monaden treffen, sondern daß ein gemeinsames Leben in einer gemeinsamen Welt entsteht. Aber auch diese Leistung hat den Charakter, über das, was schon ist, nicht hinauszuführen: sie verändert nichts. Die Konstitution der Welt ist vor allem faktischen Handeln des Individuums immer schon geleistet: das Individuum kann seine eigenste Leistung nie in die Hand bekommen. Dieselbe eigentümliche Bewegtheit, die gleichsam Angst hat, aus dem einen wirklich etwas anderes zu machen, durchherrscht alle Bestimmungen dieser Vernunftphilosophie. Man proklamiert die Entwicklung, aber die wahre Entwicklung ist »nicht eine Veränderung, ein Werden zu einem anderen«⁴. An ihrem Ende kommt sie zu nichts, als was nicht »an sich« schon am Anfang gewesen wäre. Solcher Mangel erschien dieser Philosophie als höchster Gewinn. Gerade auf ihrer reifsten Stufe wird die innere Statik aller ihrer scheinbar so dynamischen Begriffe deutlich.

Alle diese Bestimmungen machen die idealistische Vernunftphilosophie zweifellos zur bürgerlichen Phi-

losophie. Und doch ist sie, schon durch den einzigen Begriff der Vernunft, mehr als Ideologie, und die Beschäftigung mit ihr ist mehr als ein Kampf gegen eine Ideologie. Der Ideologiebegriff ist sinnvoll nur, wenn er auf das Interesse der Theorie an der Veränderung der gesellschaftlichen Struktur bezogen bleibt. Er ist weder ein soziologischer noch ein philosophischer, sondern ein politischer Begriff⁵. Er behandelt eine Lehre nicht in bezug auf die gesellschaftliche Bedingtheit jeder Wahrheit oder in bezug auf eine absolute Wahrheit, sondern ausschließlich in bezug auf jenes Interesse. Es gibt zahllose philosophische Lehren, die bloße Ideologie sind und sich als Illusion über gesellschaftlich relevante Sachverhalte bereitwillig in den allgemeinen Beherrschungsapparat einfügen. Die idealistische Vernunftphilosophie gehört nicht dazu, und gerade nicht, insofern sie wirklich idealistisch ist. Der Gedanke der Herrschaft der Vernunft über das Sein ist schließlich nicht nur eine Forderung des Idealismus. Mit sicherem Instinkt bekämpft der autoritäre Staat den klassischen Idealismus. Die Vernunftphilosophie hat entscheidende Verhältnisse der bürgerlichen Gesellschaft gesehen: das abstrakte Ich, die abstrakte Vernunft, die, abstrakte Freiheit. Insofern ist sie richtiges Bewußtsein. Die reine Vernunft soll die von allem Empirischen »unabhängige« Vernunft sein: das Empirische scheint die Vernunft abhängig zu machen; es hat den Charakter des ihr »Fremdartigen«⁶. In der Beschränkung der Vernunft auf die »reine« theoretische und praktische Leistung

liegt das Eingeständnis der schlechten Faktizität. Aber es liegt darin auch die Sorge um das Recht des Individuums, um das, was es mehr ist als Wirtschaftssubjekt, um das, was in dem universalen Tauschverkehr der Gesellschaft zu kurz kommt. Wenigstens das Denken hat der Idealismus sauber zu halten versucht. Es ist eine eigentümliche Doppelrolle, sowohl dem wahren Materialismus der kritischen Gesellschaftstheorie wie dem falschen Materialismus der bürgerlichen Praxis entgegenzustehen. Im Idealismus protestiert das Individuum gegen die Welt, indem es sich und die Welt im Gedanken frei und vernünftig macht. Er ist in einem ganz wesentlichen Sinne individualistisch. Allerdings versteht er die Einzigkeit des Individuums im Hinblick auf dessen Selbstgenügsamkeit, »Eigentum«, und alle Bestrebungen, von dem so verstandenen Subjekt aus eine intersubjektive Welt zu konstruieren, blieben fragwürdig. Das andere Ich konnte immer nur abstrakt mit dem Ego verbunden werden: es blieb ein Problem der reinen Erkenntnis oder der reinen Ethik. Auch die Reinheit des Idealismus ist doppeldeutig: die höchsten Wahrheiten der theoretischen wie der praktischen Vernunft sollen rein sein, sie dürfen nicht in der Faktizität gründen; aber die Rettung solcher Reinheit bedingt, daß die Faktizität in der Unreinheit belassen wird: das Individuum bleibt ihrer Unwahrheit ausgeliefert. Immerhin bewahrte die Sorge um das Individuum den Idealismus lange davor, der Aufopferung des Individuums im Dienste falscher Kollektivitäten seinen Segen zu geben.

Der Protest der Vernunftphilosophie ist ein idealistischer Protest und ihre Kritik eine idealistische: auf die materiellen Daseinsverhältnisse erstrecken sie sich nicht. Hegel bezeichnete das Verbleiben der Philosophie in der Gedankenwelt als eine »wesentliche Bestimmung«: die Philosophie versöhne die Gegensätze in der Vernunft, aber als eine »Versöhnung nicht in der Wirklichkeit, sondern in der ideellen Welt«⁷. Der materialistische Protest und die materialistische Kritik erwachsen im Kampf der unterdrückten Gruppen für bessere Lebensverhältnisse und bleiben dauernd mit dem faktischen Verlauf dieses Kampfes verbunden. Die abendländische Philosophie hatte die Vernunft als eigentliche Wirklichkeit aufgestellt. In der bürgerlichen Epoche wurde die Wirklichkeit der Vernunft zu der Aufgabe, die das freie Individuum leisten sollte. Das Subjekt war die Stätte der Vernunft: von ihm aus sollte die Objektivität vernünftig werden. Die materiellen Daseinsverhältnisse ließen der autonomen Vernunft jedoch nur im reinen Denken und im reinen Wollen ihre Freiheit. Nun ist aber eine gesellschaftliche Situation erreicht worden, in der die Verwirklichung der Vernunft nicht mehr auf das reine Denken und Wollen beschränkt zu werden braucht. Wenn Vernunft die Gestaltung des Lebens nach der freien Entscheidung der erkennenden Menschen meint, so weist die Forderung der Vernunft nunmehr auf die Schaffung einer gesellschaftlichen Organisation in der die Individuen nach ihren Bedürfnissen gemeinsam ihr Leben regeln. In einer

solchen Gesellschaft wäre mit der Verwirklichung der Vernunft auch die Philosophie aufgehoben. Die Theorie der Gesellschaft hatte diese Möglichkeit aufzuzeigen und die Grundzüge einer Veränderung der ökonomischen Struktur darzulegen. Sie konnte den Kampf jener Schichten, welche ihrer geschichtlichen Lage nach den Umschlag herbeiführen sollen, theoretisch führen. Das Interesse der Philosophie: die Sorge um den Menschen, hat in dem Interesse der Theorie seine neue Form gefunden. Neben dieser Theorie gibt es nicht noch eine Philosophie. Die philosophische Konstruktion der Vernunft wird durch die Schaffung der vernünftigen Gesellschaft erledigt. Das philosophische Ideal, die bessere Welt und das wahre Sein, geht in das praktische Ziel der kämpfenden Menschheit ein. So bekommt es auch einen menschlichen Inhalt.

Wie aber, wenn die von der Theorie vorgezeichnete Entwicklung nicht eintritt, wenn die Kräfte, die den Umschlag herbeiführen sollten, zurückgedrängt werden und zu unterliegen scheinen? So wenig dadurch die Wahrheit der Theorie widerlegt wird, so sehr erscheint sie in neuem Licht und erhellt neue Seiten und Teile ihres Gegenstandes. Viele Forderungen und Hinweise der Theorie erhalten ein verändertes Gewicht. Die gewandelte Funktion der Theorie in der neuen Situation gibt ihr in einem verschärften Sinn den Charakter der »kritischen Theorie«⁸. Ihre Kritik richtet sich auch gegen das Ausweichen vor ihren vollen ökonomischen und politischen Forderungen an manchen Orten, wo

man sich auf sie beruft. Diese Situation zwingt die Theorie wieder zu einer schärferen Betonung der in allen ihren Analysen enthaltenen Sorge um die Möglichkeiten des Menschen, um Freiheit, Glück und Recht des Individuums. Es sind für die Theorie ausschließlich Möglichkeiten der konkreten gesellschaftlichen Situation: sie werden nur als ökonomische und politische Fragen relevant und betreffen als solche die Beziehungen der Menschen im Produktionsprozeß, die Verwendung des Produkts der gesellschaftlichen Arbeit, die aktive Teilnahme der Menschen an der ökonomischen und politischen Verwaltung des Ganzen. Je mehr Stücke der Theorie Wirklichkeit geworden sind, so daß nicht nur die Entwicklung der alten Ordnung die Voraussagen der Theorie bestätigt, sondern auch der Übergang zur neuen Ordnung in Angriff genommen wird, desto dringender wird die Frage nach dem, was die Theorie als ihr Ziel gemeint hat. Denn anders als in den philosophischen Systemen ist die menschliche Freiheit hier kein Phantom und keine unverpflichtende Innerlichkeit, welche in der äußeren Welt alles beim alten läßt, sondern eine reale Möglichkeit, eine gesellschaftliche Beziehung, von deren Verwirklichung das Schicksal der Menschheit abhängt. Auf dem gegebenen Stadium der Entwicklung zeigt sich aufs Neue der konstruktive Charakter der kritischen Theorie. Von jeher war sie mehr als ein bloßes Registrieren und Systematisieren von Tatsachen, kam ihr Antrieb gerade aus der Kraft, mit der sie gegen die Tatsachen sprach, der schlechten Fak-

tizität ihre besseren Möglichkeiten vorhielt. Wie die Philosophie steht sie gegen die Realitätsgerechtigkeit, gegen den zufriedenen Positivismus. Aber anders als die Philosophie gewinnt sie ihre Zielsetzungen immer nur aus den vorhandenen Tendenzen des gesellschaftlichen Prozesses. Daher hat sie keine Angst vor der Utopie, als die man die neue Ordnung denunziert. Wenn die Wahrheit nicht innerhalb der bestehenden gesellschaftlichen Ordnung realisierbar ist, hat sie ohnehin für diese den Charakter einer bloßen Utopie. Solche Transzendenz spricht nicht gegen, sondern für die Wahrheit. Das utopische Element war in der Philosophie lange Zeit das einzige fortschrittliche Element: so die Konstruktionen des besten Staates, der höchsten Lust, der vollkommenen Glückseligkeit, des ewigen Friedens. Der Eigensinn, der aus dem Festhalten an der Wahrheit gegen allen Augenschein kommt, hat in der Philosophie heute der Schrullenhaftigkeit und dem ungehemmten Opportunismus Platz gemacht. In der kritischen Theorie wird der Eigensinn als echte Qualität philosophischen Denkens festgehalten.

Die gegenwärtige Situation läßt diese Qualität noch schärfer hervortreten. Der Rückschlag ist in einem Stadium erfolgt, wo die ökonomischen Bedingungen für die Veränderung vorhanden waren. Die neue gesellschaftliche Lage, deren Ausdruck die autoritären Staaten sind, ließ sich bruchlos mit den von der Theorie erarbeiteten Begriffen verstehen und voraussagen.

Nicht aus einem Versagen der ökonomischen Begriffe kamen die Antriebe, welche zu einer neuen Betonung des Anspruchs der Theorie führten: daß sich mit der Veränderung der ökonomischen Verhältnisse das Ganze des menschlichen Daseins verändere. Der Anspruch richtete sich vielmehr gegen eine in der Praxis sowohl wie in der theoretischen Diskussion zum Ausdruck kommende verzerrte Auffassung und Anwendung der Ökonomie. Die Diskussion führt zurück auf die Frage nach dem, was die Theorie mehr ist als Nationalökonomie. Dies Mehr war von Anfang an schon dadurch gegeben, daß die Kritik der politischen Ökonomie das Ganze des gesellschaftlichen Seins kritisierte. In einer Gesellschaft, die in ihrer Totalität durch die wirtschaftlichen Verhältnisse bestimmt und so bestimmt war, daß die unbeherrschte Wirtschaft alle menschlichen Verhältnisse beherrschte, war auch alles Nicht-ökonomische in der Ökonomie enthalten. Wenn diese Herrschaft gebrochen wird, zeigt es sich, daß die vernünftige Organisation der Gesellschaft, auf welche sich die kritische Theorie bezieht, mehr ist als eine geregelte Wirtschaftsform. Das Mehr betrifft das Entscheidende, wodurch die Gesellschaft erst vernünftig wird: die Unterordnung der Wirtschaft unter die Bedürfnisse der Individuen. Mit der Veränderung der Gesellschaft hebt sich das ursprüngliche Verhältnis zwischen Überbau und Unterbau auf. In der vernünftigen Wirklichkeit soll ja nicht mehr der Arbeitsprozeß schon

über das allgemeine Dasein der Menschen entscheiden, sondern die allgemeinen Bedürfnisse über den Arbeitsprozeß. Nicht daß der Arbeitsprozeß planvoll geregelt ist, sondern welches Interesse die Regelung bestimmt, ob in diesem Interesse die Freiheit und, das Glück der Massen aufbewahrt sind, wird wichtig. Die Vernachlässigung dieses Elements nimmt der Theorie etwas Wesentliches: sie eliminiert aus dem Bilde der befreiten Menschheit die Idee des Glücks, durch das sie sich von aller bisherigen Menschheit unterscheiden soll. Ohne die Freiheit und das Glück in den gesellschaftlichen Beziehungen der Menschen bleibt auch die größte Steigerung der Produktion und die Abschaffung des individuellen Eigentums an den Produktionsmitteln noch der alten Ungerechtigkeit verhaftet.

Die kritische Theorie hat allerdings verschiedene Phasen der Verwirklichung unterschieden und auf die Unfreiheiten und Ungleichheiten hingewiesen, mit denen die neue Epoche zunächst noch belastet sei. Das veränderte gesellschaftliche Dasein soll jedoch schon im Anfang durch das Endziel bestimmt sein. Die kritische Theorie hat mit diesem Endziel nicht etwa an Stelle des theologischen Jenseits ein gesellschaftliches Idealersonnen, das in der neuen Ordnung infolge seines ausschließenden Gegensatzes zum Anfang und seiner stets hinausgerückten Ferne wieder nur als ein Jenseits erschiene. Indem sie der Mutlosigkeit und dem Verrat die gefährdeten und geopfertten Möglichkeiten des Menschen entgegenhält, ergänzt sich die kritische Theorie

nicht etwa durch eine Philosophie. Sie stellt nur das heraus, was von jeher allen ihren Kategorien zugrunde lag: den Anspruch, daß durch die Aufhebung der bisherigen materiellen Daseinsverhältnisse das Ganze der menschlichen Verhältnisse befreit werde. Wenn die kritische Theorie, inmitten der heutigen Verzweiflung, darauf hinweist, daß es in der von ihr gemeinten Gestalt der Wirklichkeit um die Freiheit und das Glück der Individuen geht, so folgt sie nur dem Anspruch ihrer ökonomischen Begriffe. Sie sind konstruktive Begriffe, welche nicht nur die gegebene Wirklichkeit, sondern zugleich deren Aufhebung und die neue Wirklichkeit begreifen. In der theoretischen Nachkonstruktion des gesellschaftlichen Prozesses sind auch diejenigen Elemente, welche sich auf die Zukunft beziehen, notwendige Bestandteile der Kritik der gegenwärtigen Verhältnisse und der Analyse ihrer Tendenzen. Die Veränderung, zu der dieser Prozeß tendiert, und das Dasein, welches die befreite Menschheit sich schaffen soll, bestimmen schon die Aufstellung und Entfaltung der ersten ökonomischen Kategorien. Für das Festhalten jener theoretischen Elemente, die sich auf die zukünftige Freiheit richten, kann sich die Theorie auf keine Tatsachen berufen. Denn alles schon Erreichte ist ihr nur als Verschwindendes und Bedrohtes gegeben und ist ein positives Faktum, ein Element der kommenden Gesellschaft nur dann, wenn es als zu Veränderndes in die Konstruktion hineingenommen wird. Diese Konstruktion ist weder eine Ergänzung noch eine Erweiterung der

Ökonomie. Sie ist diese selbst, sofern sie Inhalte ergreift, die über den Bereich der bestehenden ökonomischen Verhältnisse hinausgehen.

Das unbedingte Festhalten an ihrem Ziel, das selbst nur im gesellschaftlichen Kampfe erreicht werden kann, läßt die Theorie immer wieder dem schon Erreichten das noch nicht Erreichte und aufs Neue Bedrohte entgegenhalten. Das Interesse der Theorie an der großen Philosophie steht in eben diesem Zusammenhang als ein Stück ihrer Gegenstellung zu dem Bestehenden. Aber die kritische Theorie hat es nicht mit der Verwirklichung von Idealen zu tun, die an die gesellschaftlichen Kämpfe herangetragen werden. Sie erkennt in diesen Kämpfen auf der einen Seite die Sache der Freiheit, auf der anderen die Sache der Unterdrückung und der Barbarei. Wenn die letztere in der Realität zu siegen scheint, mag es leicht so aussehen, als setze die kritische Theorie ein philosophisches Ideal gegen die faktische Entwicklung und gegen deren wissenschaftliche Analyse. Die traditionelle Wissenschaft war allerdings dem Bestehenden in stärkerem Maße ausgeliefert als die große Philosophie. Nicht in der Wissenschaft, wohl aber in der Philosophie hat die traditionelle Theorie die Begriffe ausgearbeitet, welche sich auf die Möglichkeiten des Menschen jenseits seines faktischen Status beziehen. Am Ende der Kritik der reinen Vernunft hat Kant die drei Fragen angeführt, in denen sich »alles Interesse« der menschlichen Vernunft »vereinigt«; Was kann ich wissen? Was soll ich tun? Was darf ich hof-

fen?⁹ Und in der Einleitung zu seiner Vorlesung über Logik hat er diesen drei Fragen die vierte, sie alle umschließende hinzugefügt: Was ist der Mensch?¹⁰ Die Antwort auf die Frage ist nicht gedacht als die Beschreibung des je vorhandenen Menschenwesens, sondern als der Aufweis der je vorhandenen menschlichen Möglichkeiten. In der bürgerlichen Periode hat die Philosophie die Frage sowohl wie die Antworten um ihren Sinn gebracht, indem die Möglichkeiten des Menschen als immer schon reale innerhalb des Bestehenden angesetzt wurden. So konnten sie nur Möglichkeiten des reinen Erkennens und des reinen Wollens sein.

Nun ist die Veränderung eines gegebenen Status allerdings nicht Sache der Philosophie. An den gesellschaftlichen Kämpfen kann der Philosoph nur teilnehmen, sofern er nicht Fach-Philosoph ist: auch diese »Arbeitsteilung« ist das Resultat der modernen Trennung der geistigen von den materiellen Produktionsmitteln. Nicht die Philosophie kann sie aufheben. Daß die philosophische Arbeit eine abstrakte war und ist, gründet in den gesellschaftlichen Daseinsverhältnissen. Das Festhalten an der Abstraktheit in der Philosophie ist der Sachlage entsprechender und kommt der Wahrheit näher als jene pseudo-philosophische Konkretheit, die sich von oben zu den gesellschaftlichen Kämpfen herabläßt. Was in den philosophischen Begriffen an Wahrheit steckt, war unter Abstraktion von dem konkreten Status des Menschen gewonnen und ist nur in solcher Abstraktheit wahr. Vernunft, Geist, Moralität, Erkenntnis, Glückse-

ligkeit sind nicht nur Kategorien bürgerlicher Philosophie, sondern Angelegenheiten der Menschheit. Als solche sind sie zu bewahren, ja neu zu gewinnen. Wenn sich die kritische Theorie mit den philosophischen Lehren beschäftigt, in denen noch vom Menschen gesprochen werden durfte, beschäftigt sie sich zunächst mit den Verdeckungen und Mißdeutungen, unter denen vom Menschen in der bürgerlichen Periode die Rede war.

In solcher Absicht sind einige philosophische Grundbegriffe in dieser Zeitschrift erörtert worden: Wahrheit und Bewährung, Rationalismus und Irrationalismus, die Rolle der Logik, Metaphysik und Positivismus, der Begriff des Wesens. Niemals handelte es sich dabei nur um eine soziologische Analyse, um die Zuordnung philosophischer Lehrmeinungen zu gesellschaftlichen Standorten. Niemals wurde auch versucht, bestimmte philosophische Inhalte in gesellschaftliche Sachverhalte aufzulösen. Sofern die Philosophie mehr als Ideologie ist, muß jeder derartige Versuch scheitern. Die Auseinandersetzung der kritischen Theorie mit der Philosophie ist an dem Wahrheitsgehalt der philosophischen Begriffe und Probleme interessiert: sie setzt voraus, daß Wahrheit wirklich in ihnen enthalten ist. Das Geschäft der Wissenssoziologie dagegen betrifft immer nur die Unwahrheiten, nicht die Wahrheiten der bisherigen Philosophie. Freilich sind selbst die höchsten philosophischen Kategorien mit gesellschaftlichen Sachverhalten verbunden, und sei es auch nur mit jenem allge-

meinsten Sachverhalt, daß die Auseinandersetzung zwischen Mensch und Natur nicht von der Menschheit als freiem Subjekt geführt wurde, sondern sich in der Klassengesellschaft vollzog. In vielen »ontologischen Differenzen«, welche die Philosophie statuiert hatte, kommt diese Tatsache zum Ausdruck. Ihre Spur findet sich vielleicht noch in den Formen selbst des begrifflichen Denkens, wenn etwa die Logik wesentlich als Aussagen-Logik bestimmt wurde, als Urteile über vorhandene Gegenstände, denen Prädikate in verschiedenen Weisen zu- und abgesprochen wurden. Die dialektische Logik hat zuerst auf die Mängel hingewiesen, die in solcher Fassung des Urteils stecken: die »Zufälligkeit« der Prädizierung, die »Äußerlichkeit« des Prozesses der Beurteilung, so daß das Subjekt des Urteils »als draußen« für sich bestehend und das Prädikat als in unserem Kopfe befindlich erscheint¹¹. Mehr als das: viele philosophische Begriffe sind bloße »Nebelvorstellungen«, aus der Herrschaft der unbewältigten Ökonomie über das Dasein erwachsen und als solche exakt aus den materiellen Lebensverhältnissen zu erklären. Aber in ihren geschichtlichen Formen enthält die Philosophie auch Einsichten in menschliche und gegenständliche Verhältnisse, deren Wahrheit über die bisherige Gesellschaft hinausweist und daher auch nicht restlos aus ihr zu erklären ist. Nicht nur die unter Begriffen wie Vernunft, Geist, Freiheit, Moralität, Allgemeinheit, Wesen abgehandelten Inhalte, sondern auch wichtige Errungenschaften der Erkenntnistheorie, Psychologie und

Logik gehören hierher. Ihr die gesellschaftliche Bedingtheit überragender Wahrheitsgehalt setzt kein ewiges Bewußtsein voraus, das das individuelle Bewußtsein der geschichtlichen Subjekte transzendental konstituierte. Er setzt vielmehr nur jene besonderen geschichtlichen Subjekte voraus, deren Bewußtsein in der kritischen Theorie sich ausdrückt. Erst für es kann dieser »überschießende« Gehalt in seiner wirklichen Wahrheit sichtbar werden. Die Wahrheit, welche es in der Philosophie erkennt, ist nicht auf vorhandene gesellschaftliche Verhältnisse reduzierbar. Dies wäre erst in einer Gestalt des Daseins der Fall, wo das Bewußtsein nicht mehr vom Sein getrennt ist, wo aus der Vernünftigkeit des gesellschaftlichen Seins die Vernünftigkeit des Denkens hervorgehen kann. Bis dahin ist die Wahrheit, die mehr als eine Tatsachenwahrheit ist, gegen die bestehenden gesellschaftlichen Verhältnisse gewonnen und gemeint worden; dieser negativen Bedingtheit ist sie allerdings unterworfen. Die gesellschaftlichen Verhältnisse verdeckten den Sinn der Wahrheit: sie bildeten gleichsam den Horizont von Unwahrheit, der die Wahrheit um ihre Wirkung brachte. Ein Beispiel: der Begriff des allgemeinen Bewußtseins, um den sich der ganze deutsche Idealismus bemühte, enthält das Problem der Beziehung des Subjekts zum Ganzen der Gesellschaft: wie kann die Allgemeinheit Subjekt sein, ohne die Individualität aufzuheben? Die Einsicht, daß hier weit mehr als ein erkenntnistheoretisches oder metaphysisches Problem vorliegt, kann

aber nur außerhalb des bürgerlichen Denkens gewonnen und ausgewertet werden. Die philosophischen Lösungen, die das Problem gefunden hat, ergeben sich aus der philosophischen Problemgeschichte. Es bedarf keiner soziologischen Analyse, um Kants Lehre von der transzendentalen Synthesis zu verstehen. Sie enthält eine erkenntnistheoretische Wahrheit. Die Interpretation, welche die kritische Theorie der kantischen Problemstellung gibt", greift in die innerphilosophische Problematik selbst nicht ein. Wenn sie die Frage nach der Allgemeinheit der Erkenntnis mit der Frage nach der Gesellschaft als allgemeinem Subjekt verbindet, so will sie damit nicht eine bessere philosophische Lösung vorgelegen. Sie will vielmehr zeigen, in welchen bestimmten gesellschaftlichen Verhältnissen es gründete, wenn die Philosophie an eine weitertragende Problemstellung nicht herankommen konnte, und daß eine andere Lösung außerhalb der Reichweite dieser Philosophie lag. Die Unwahrheit, die aller transzendentalen Behandlung des Problems anhaftet, kommt so gleichsam von außen in die Philosophie hinein und ist deswegen auch nur außerhalb der Philosophie zu überwinden. Mit dem »Außerhalb« ist nicht gemeint, daß die gesellschaftlichen Sachverhalte von außen auf das Bewußtsein einwirken, welches selbst eine eigenständige Daseinsform habe. Es ist vielmehr auf eine Trennung innerhalb des jeweils gegebenen gesellschaftlichen Ganzen abgezielt. Die Bedingtheit des Bewußtseins durch das gesellschaftliche Sein ist in dem Maße äußerlich, wie e-

ben in der bürgerlichen Gesellschaft die gesellschaftlichen Daseinsverhältnisse des Individuums äußerlich sind, es gleichsam von außen überwältigen. Solche Äußerlichkeit ermöglicht eben die abstrakte Freiheit des denkenden Subjekts. Erst mit der Aufhebung dieser Äußerlichkeit würde zugleich mit der allgemeinen Veränderung der Beziehung zwischen gesellschaftlichem Sein und Bewußtsein auch die abstrakte Freiheit verschwinden.

Um an der Grundkonzeption der Theorie über das Verhältnis von gesellschaftlichem Sein und Bewußtsein festzuhalten, muß dieses Außerhalb berücksichtigt werden. Es gibt in der bisherigen Geschichte keine prästabilisierte Harmonie zwischen dem richtigen Denken und dem gesellschaftlichen Sein. Die ökonomischen Verhältnisse bestimmen das philosophische Denken in der bürgerlichen Periode zunächst einmal so, daß das emanzipierte, auf sich selbst verwiesene Individuum denkt. Wie es aber in der Wirklichkeit nicht in der Konkrektion seiner Möglichkeiten und seiner Bedürfnisse zählt, sondern - unter Abstraktion von seiner Individualität - nur als Träger von Arbeitskraft, von nützlichen Funktionen im Verwertungsprozeß des Kapitals, so erscheint es in der Philosophie nur als abstraktes Subjekt: unter Abstraktion von seiner vollen Menschlichkeit. Wenn es sich um die Idee des Menschen bemüht, muß es im Gegenzug gegen die Faktizität denken; wenn es sie in ihrer philosophischen Reinheit und Allgemeinheit denken will, muß es abstrahieren von

dem vorhandenen Status. Diese Abstraktheit, dieses radikale Sich-Abziehen von dem Gegebenen eröffnet ihm in der bürgerlichen Gesellschaft immerhin einen Weg des ungestörten Suchens nach der Wahrheit, des Festhaltens am Erkannten. Mit dem Konkreten, mit der Faktizität läßt das denkende Subjekt freilich auch ihre Miserabilität »draußen«. Allerdings kann es nicht über sich hinausspringen. Schon in den Ansatz seines Denkens hat es die monadische Isolierung des bürgerlichen Individuums hineingenommen, und es denkt in jenen Horizont von Unwahrheit hinein, der ihm den wirklichen Ausweg versperrt.

Einige charakteristische Züge der bürgerlichen Philosophie sind aus diesem ihrem Horizont zu erklären. Einer von ihnen betrifft unmittelbar die Idee der Wahrheit selbst und scheint daher alle ihre Wahrheiten von vornherein »soziologisch« zu relativieren: es ist die Verkuppelung von Wahrheit und Sicherheit. Sie geht als solche bis auf die antike Philosophie zurück, aber erst in der neueren Periode nimmt sie die typische Form an, daß die Wahrheit sich als unverlierbares Eigentum des Individuums auszuweisen hat und dieser Ausweis erst dann als vollzogen gilt, wenn das Individuum die Wahrheit immer wieder als eigene Leistung erzeugen kann. Der Prozeß der Erkenntnis ist nie abgeschlossen, weil das Individuum in jedem einzelnen erkennenden Akt die »Erzeugung der Welt«, die kategoriale Formung der Erfahrung aufs neue zu leisten hat, aber der Prozeß kommt auch nie weiter, weil die Einschränkung

der »erzeugenden« Erkenntnis auf die transzendente Sphäre jede neue Form von Welt unmöglich macht. Die Konstituierung der Welt geschieht hinter dem Rücken der Individuen und ist doch ihr Werk.

Die entsprechenden gesellschaftlichen Sachverhalte sind deutlich. Die fortschrittlichen Momente dieser Konstruktion der Erkenntnis: die Begründung der Erkenntnis in der Autonomie des Individuums und der Ansatz des Erkennens als immer neu zu vollziehender Tat und Aufgabe werden im Lebensraum der bürgerlichen Gesellschaft um ihre Wirkung gebracht. Aber affiziert die soziologische Bedingtheit den wahren Gehalt der Konstruktion, den wesentlichen Zusammenhang zwischen Erkenntnis, Freiheit und Praxis? Nicht nur in der Abhängigkeit des Denkens, auch in der (abstrakten) Eigenständigkeit seiner Inhalte offenbart sich die Herrschaft der bürgerlichen Gesellschaft, die so das Bewußtsein bestimmt, daß dessen Tätigkeit und Inhalte in der Dimension der abstrakten Vernunft leben. Diese Abstraktheit rettet seine Wahrheit, ja sie macht sie allererst möglich. Sie ist nur Wahrheit, insofern sie nicht die Wahrheit über die gesellschaftliche Wirklichkeit ist. Und eben weil sie dies nicht ist, weil sie jene Wirklichkeit transzendiert, kann sie zur Angelegenheit der kritischen Theorie werden. Die Soziologie, welche sich nur mit den Bedingtheiten beschäftigt, hat es nicht mit der Wahrheit zu tun; ihr in manchem nützliches Geschäft verfälscht das Interesse und das Ziel der kritischen Theorie. Was an dem vergangenen Wissen auf Kosten

der gesellschaftlichen Zuordnung geht, verschwindet ohnehin mit der Gesellschaft, der es zugeordnet war. Nicht das ist die Sorge der kritischen Theorie, sondern daß die Wahrheiten nicht verlorengehen, auf die das vergangene Wissen schon hingearbeitet hatte.

Damit ist nicht gemeint, daß es ewige Wahrheiten gäbe, die sich in wechselnden geschichtlichen Formen entfalten, so daß man die Schale nur abstreifen müsse, um den Kern in Händen zu halten. Wenn Vernunft, Freiheit, Erkenntnis, Glückseligkeit wirklich erst aus abstrakten Begriffen zu Wirklichkeit geworden sind, dann werden Vernunft, Freiheit, Erkenntnis, Glückseligkeit auch etwas völlig anderes sein. Sie werden so viel und so wenig miteinander gemein haben, wie die Assoziation freier Menschen mit der warenproduzierenden Konkurrenzgesellschaft gemein hat. Allerdings entspricht der Identität der gesellschaftlichen Grundstruktur in der bisherigen Geschichte auch eine Identität bestimmter allgemeiner Wahrheiten. Gerade ihr allgemeiner Charakter gehört zu ihrem Wahrheitsgehalt: eine Tatsache, welche der Kampf der autoritären Ideologie gegen abstrakte Allgemeinheiten wieder deutlich vor Augen geführt hat. Daß der Mensch ein vernünftiges Wesen ist, daß dieses Wesen Freiheit fordert, daß Glückseligkeit sein höchstes Gut ist: all das sind Allgemeinheiten, die eben durch ihre Allgemeinheit eine vorwärtstreibende Kraft haben. Die Allgemeinheit gibt ihnen einen beinahe umstürzlerischen Anspruch: nicht nur dieser oder jener, sondern alle sollen vernünftig, frei, glücklich

sein. In einer Gesellschaft, deren Wirklichkeit alle diese Allgemeinheiten Lügen straft, kann die Philosophie sie nicht konkretisieren. Das Festhalten an der Allgemeinheit ist unter solchen Umständen mehr als ihre philosophische Zerstörung.

Das Interesse der kritischen Theorie an der Befreiung der Menschheit verbindet sie mit bestimmten alten Wahrheiten, die sie festhalten muß. Daß der Mensch mehr sein kann als ein verwertbares Subjekt im Produktionsprozeß der Klassengesellschaft, durch diese Überzeugung ist die kritische Theorie am tiefsten der Philosophie verbunden. Sofern die Philosophie sich dann doch dabei beruhigt hat, daß bislang die ökonomischen Verhältnisse tatsächlich über den Menschen entschieden haben, stand sie mit der Unterdrückung im Bunde. Das ist der schlechte Materialismus, der auf dem Grunde des ganzen Idealismus liegt: der Trost, daß in der materiellen Welt schon alles in Ordnung sei ein Trost, der auch dann, wenn er nicht die persönliche Überzeugung des Philosophen ausmacht, durch die Denkweise des bürgerlichen Idealismus fast von selbst sich einstellt und dessen eigentliche Affinität zu seiner Zeit begründet, daß der Geist nicht in dieser Welt seine Ansprüche zu machen habe und sich in einer anderen einrichten solle, die jnit der materiellen nicht in Konflikt gerät. Damit kann sich der Materialismus der bürgerlichen Praxis wohl abfinden. Der schlechte Materialismus der Philosophie wird in der materialistischen Theorie der Gesellschaft überwunden. Sie richtet sich nicht

nur gegen die Produktionsverhältnisse, die diesen hervorriefen, sondern gegen jede Gestalt der Produktion, die den Menschen beherrscht, anstatt von ihm beherrscht zu werden. Das ist der Idealismus, der auf dem Grunde ihres Materialismus liegt. Auch ihre konstruktiven Begriffe haben so lange einen Rest von Abstraktheit, als die Wirklichkeit, auf die sie abzielt, noch nicht gegeben ist. Aber die Abstraktheit gründet hier nicht im Wegsehen von dem bestehenden, sondern im Hinsehen auf den zukünftigen Status des Menschen. Sie wird nicht mehr aufgehoben durch eine andere, richtige Theorie des Bestehenden (wie die idealistische Abstraktheit in der Kritik der politischen Ökonomie), nach ihr gibt es keine neue Theorie mehr, sondern nur noch die vernünftige Wirklichkeit selbst. Der Abgrund zwischen ihr und dem Bisherigen kann durch kein begriffliches Denken überbrückt werden. Um in der Gegenwart das noch nicht Gegenwärtige als Ziel festzuhalten, bedarf es der Phantasie. Daß Phantasie etwas Wesentliches mit Philosophie zu tun hat, geht schon aus der Funktion hervor, welche ihr unter dem Titel »Einbildungskraft« von den Philosophen zugewiesen wurde, besonders von Aristoteles und Kant. Kraft ihrer einzigartigen Fähigkeit, einen Gegenstand auch ohne dessen Vorhandensein »anzuschauen«, auf Grund des gegebenen Materials der Erkenntnis doch etwas Neues zu schaffen, bezeichnet die Einbildungskraft einen hohen Grad der Unabhängigkeit vom Gegebenen, der, Freiheit inmitten einer Welt von Unfreiheit. Im Hinausgehen über das Vor-

handene kann sie die Zukunft vorwegnehmen. Wenn Kant solches »Grundvermögen der menschlichen Seele« als aller Erkenntnis a priori zugrunde liegend bestimmt¹³, so wird allerdings durch diese Einschränkung auf das Apriori wiederum von der Zukunft auf das immer schon Vergangene abgelenkt. Die Einbildungskraft verfällt der allgemeinen Degradierung der Phantasie. Sie auf die Konstruktion einer schöneren und glücklicheren Welt frei zu lassen, blieb das Vorrecht der Kinder und Narren. Wohl kann man sich in der Phantasie alles Mögliche einbilden. Aber in der kritischen Theorie gibt es keinen endlosen Horizont von Möglichkeiten mehr. Die Freiheit der Einbildung verschwindet in dem Maße, wie die wirkliche Freiheit zur realen Möglichkeit gemacht wird. Die Grenzen der Phantasie sind so nicht mehr allgemeinste Wesensgesetze (als welche sie die letzte bürgerliche Erkenntnistheorie, die sich der Bedeutung der Phantasie bewußt war¹⁴, festgesetzt hatte), sondern in striktem Sinne technische Grenzen: sie sind durch den Stand der technischen Entwicklung vorge-schrieben. Überhaupt aber handelt es sich in der kritischen Theorie nicht um das Ausmalen einer zukünftigen Welt, wenngleich die Antwort der Phantasie auf eine solche Herausforderung vielleicht nicht ganz so absurd wäre, wie man es glauben machen möchte. Wenn die Phantasie, unter genauer Verweisung auf das heute schon gegebene technische Material, für die Beantwortung der von Kant angeführten philosophischen Grundfragen freigelassen würde: alle Soziologie würde

vor dem utopischen Charakter ihrer Antworten erschrecken. Und doch wären die Antworten, welche die Phantasie geben könnte, der Wahrheit sehr nahe, näher jedenfalls als jene, die durch die streng begrifflichen Analysen der philosophischen Anthropologie zustande gekommen sind. Denn was der Mensch ist, würde sie aus dem bestimmen, was er morgen wirklich sein kann. Bei der Frage: was darf ich hoffen? würde sie weniger auf eine ewige Seligkeit und eine innere Freiheit hinweisen als auf die schon jetzt mögliche Entfaltung und Erfüllung der Bedürfnisse. In einer Situation, wo solche Zukunft eine reale Möglichkeit darstellt, ist die Phantasie ein wichtiges Instrument bei der Aufgabe, das Ziel immer wieder vor Augen zu stellen. Die Phantasie verhält sich zu den anderen Erkenntnisvermögen nicht wie der Schein zur Wahrheit (der in der Tat, wenn sie sich als einzige Wahrheit aufspreizt, die zukünftige als Schein erscheinen muß). Ohne sie bleibt alle philosophische Erkenntnis immer nur der Gegenwart oder der Vergangenheit verhaftet, abgeschnitten von der Zukunft, die allein die Philosophie mit der wirklichen Geschichte der Menschheit verbindet.

Die starke Betonung der Rolle der Phantasie scheint in krassem Widerspruch zu stehen zu der strengen Wissenschaftlichkeit, die die kritische Theorie seit jeher für ihre Begrifflichkeit in Anspruch genommen hat. Solche Forderung nach Wissenschaftlichkeit hat die materialistische Theorie in eine merkwürdige Übereinstimmung

mit der idealistischen Vernunftphilosophie gebracht: konnte diese die Sorge um den Menschen nur in der Abstraktion von den gegebenen Tatsachen festhalten, so hat sie die Abstraktheit dadurch zurückzunehmen versucht, daß sie sich so eng wie möglich an die Wissenschaften anschloß. Bei den Wissenschaften stand ja der Gebrauchswert ernsthaft nicht in Frage. In der Angst um Wissenschaftlichkeit ist der Neukantianismus mit Kant, ist Husserl mit Descartes einig. Wie die Wissenschaften angewandt wurden, ob ihre Brauchbarkeit und Fruchtbarkeit auch schon ihre höhere Wahrheit verbürgten und nicht selbst wieder Zeichen der allgemeinen Unmenschlichkeit waren, darum hat sich die Philosophie ohnehin nicht gekümmert: sie war vornehmlich an der Methodenlehre der Wissenschaften interessiert. Die kritische Theorie der Gesellschaft war zunächst der Ansicht, daß für die Philosophie nur die Verarbeitung der allgemeinsten Resultate der Wissenschaften übrigbleibe. Auch sie ging davon aus, daß die Wissenschaften zur Genüge ihre Fähigkeit gezeigt hätten, der Entfaltung der Produktivkräfte zu dienen, neue Möglichkeiten eines reicheren Daseins zu erschließen. Aber während der Bund zwischen idealistischer Philosophie und Wissenschaft von Anfang an mit den Sünden belastet war, welche die Abhängigkeit der Wissenschaften von den bestehenden Herrschaftsverhältnissen mit sich brachten, ist in der kritischen Theorie der Gesellschaft die Lösung der Wissenschaften aus dieser Einordnung vorausgesetzt. So ist zwar die verhängnis-

volle Fetischisierung der Wissenschaft hier im Ansatz vermieden, aber das enthebt die Theorie nicht einer ständigen, jede neue gesellschaftliche Situation berücksichtigenden Kritik der Wissenschaftlichkeit. Wissenschaftlichkeit als solche ist niemals schon eine Garantie für die Wahrheit, und erst recht nicht in einer Situation, wo die Wahrheit so sehr gegen die Tatsachen spricht und hinter den Tatsachen liegt wie heute. Nicht die wissenschaftliche Voraussagbarkeit kann ihre Zukünftigkeit ergreifen. Auch in der Entfaltung der Produktivkräfte und in der Entwicklung der Technik gibt es keinen ungebrochenen Fortschritt von der alten zur neuen Gesellschaft. Auch hier soll der Mensch selbst über den Fortschritt entscheiden, nicht »der« Mensch, von dessen geistiger und moralischer Erneuerung man die Planung der Planenden erwartet (wobei man übersieht, daß das einzige Planen, was gemeint ist, das Verschwinden der abstrakten Trennung des Subjekts sowohl von seiner Tätigkeit wie des Subjekts als allgemeinen von jedem einzelnen Subjekt voraussetzt), sondern der Zusammenschluß der die Veränderung herbeiführenden Menschen. Da es erst von ihnen abhängt, was aus Wissenschaft und Technik werden soll, können Wissenschaft und Technik nicht a priori als begriffliches Modell der kritischen Theorie dienen.

Die kritische Theorie ist nicht zuletzt kritisch gegen sich selbst. gegen ihre eigenen gesellschaftlichen Träger. Das philosophische Element innerhalb der Theorie ist eine Form des Protests gegen den neuen »Ökono-

mismus«: gegen eine Isolierung des ökonomischen Kampfes, gegen die festgehaltene Trennung des ökonomischen vom Politischen. Ihr ist schon früh entgegengehalten worden, das Entscheidende sei die jeweilige Lage der Gesamtgesellschaft, die Beziehungen der verschiedenen gesellschaftlichen Gruppen zueinander, die politischen Machtverhältnisse. Die Veränderung der ökonomischen Struktur, müßte die Lage der Gesamtgesellschaft so verändern, daß mit der Aufhebung der ökonomischen Antagonismen zwischen den Gruppen und Individuen die politischen Verhältnisse in hohem Grade selbständig werden und die Entwicklung der Gesellschaft bestimmen. Mit dem Verschwinden des Staates müssen dann die politischen Verhältnisse in einem bisher nicht gekannten Sinne allgemein menschliche Verhältnisse werden: die Organisation der Verwaltung des gesellschaftlichen Reichtums im Interesse der befreiten Menschheit.

Die materialistische Theorie der Gesellschaft ist ihrem Ursprung nach eine Theorie des neunzehnten Jahrhunderts. Wenn sie einmal ihr Verhältnis zur Vernunftphilosophie unter dem Bild des »Erbes« dargestellt hat, so hat sie sich die Erbschaft nach dem Status gedacht, wie er im neunzehnten Jahrhundert vorlag. An diesem Status hat sich inzwischen einiges geändert. Damals hat zwar die Theorie die Möglichkeit einer kommenden Barbarei tief genug in sich aufgenommen, aber näher als solche Möglichkeit erschien ihr die bewahrende

Aufhebung dessen, was das neunzehnte Jahrhundert noch repräsentierte. Die Erbschaft sollte auch das retten, was die Kultur der bürgerlichen Gesellschaft bei allem Elend und aller Ungerechtigkeit doch für die Entfaltung und für das Glück des Individuums beigebracht hatte. Was schon erreicht war und was getan werden konnte, lag deutlich genug vor aller Augen; der ganze Antrieb der Theorie kam aus diesem Interesse an dem Individuum, und es war nicht nötig, es noch philosophisch zu diskutieren. Die Situation der Erbschaft hat sich inzwischen gewandelt. Zwischen der bisherigen Wirklichkeit der Vernunft und ihrer Verwirklichung in jener Gestalt, wie die Theorie sie meint, liegt heute schon nicht mehr ein Stück neunzehntes Jahrhundert, sondern die autoritäre Barbarei. Mehr und mehr gehört jene aufzuhebende Kultur der Vergangenheit an. Überdeckt von einer Tatsächlichkeit, in der die vollständige Opferung des Individuums beinahe schon selbstverständlich und an der Tagesordnung ist, ist diese Kultur schon so verschwunden, daß die Beschäftigung mit ihr nicht mehr eine solche des trotziges Stolzes, sondern der Trauer ist. Die kritische Theorie hat es in bisher nicht gekanntem Maße mit der Vergangenheit zu tun, gerade sofern es ihr um die Zukunft geht. - In einer veränderten Gestalt wiederholt sich gegenwärtig die Situation, welche die Theorie der Gesellschaft im neunzehnten Jahrhundert vorfand. Wieder liegen die wirklichen Zustände unter dem allgemeinen Niveau der Geschichte. Die Fesselung der produktiven Kräfte und die Nie-

derhaltung des Lebensstandards kennzeichnen selbst die ökonomisch fortgeschrittensten Länder. Die Spiegelung, welche die zukünftige Wahrheit in der Philosophie gefunden hat, zeigt die Sachverhalte an, die über die anachronistischen Zustände hinausführen. So ist die kritische Theorie noch mit diesen Wahrheiten verbunden. Sie erscheinen in ihr als ein Bewußtmachen der Möglichkeiten zu denen die geschichtliche Situation selbst herangereift ist, und sie sind in den ökonomischen und politischen Begriffen der kritischen Theorie aufbewahrt.

Zur Kritik des Hedonismus

Die idealistische Philosophie der bürgerlichen Epoche hatte das Allgemeine, das sich in den isolierten Individuen durchsetzen sollte, unter dem Titel der Vernunft zu begreifen versucht. Das Individuum erscheint als ein gegen die anderen in seinen Trieben, Gedanken und Interessen vereinzelter Ich. Die Überwindung dieser Vereinzelung, der Aufbau einer gemeinsamen Welt geschieht durch die Reduktion der konkreten Individualität auf das Subjekt des bloßen Denkens, das vernünftige Ich. Die Gesetze der Vernunft bringen unter Menschen, deren jeder zunächst nur seinem besonderen Interesse folgt, schließlich eine Gemeinsamkeit zustande. Einige Formen der Anschauung und des Denkens wenigstens können als allgemeingültig sichergestellt werden, und aus der Vernünftigkeit der Person lassen sich gewisse allgemeine Maximen des Handelns gewinnen. Sofern in ihre Allgemeinheit der einzelne eben nur als vernünftiges Wesen eingehen sollte und nicht mit der empirischen Mannigfaltigkeit seiner Bedürfnisse und Fähigkeiten, enthält solche Idee der Vernunft schon die Opferung des Individuums. Seine volle Entfaltung konnte in das Vernunftreich nicht hineingenommen werden: die Befriedigung seiner Bedürfnisse und Fähigkeiten, sein Glück erschien als ein willkürliches, subjektives Moment, das mit der Allgemeingültigkeit des höchsten Prinzips des menschlichen Han-

delns nicht in Einklang gebracht werden kann. »Worin nämlich jeder seine Glückseligkeit zu setzen habe, kommt auf jedes sein besonderes Gefühl der Lust und Unlust an, und selbst in einem und demselben Subjekt auf die Verschiedenheit der Bedürfnisse nach den Abänderungen dieses Gefühls, und ein subjektiv notwendiges Gesetz (als Naturgesetz) ist also objektiv ein gar sehr zufälliges praktisches Prinzip, das in verschiedenen Subjekten sehr verschieden sein kann und muß, mithin niemals ein Gesetz abgeben kann...«¹. Auf das Glück kann es nicht ankommen, denn das Glück führt nicht über das Individuum in all seiner Zufälligkeit und Unvollkommenheit hinaus. Hegel hat die Geschichte der Menschheit mit diesem unaufhebbaren Unglück belastet gesehen: die Individuen müssen um des Allgemeinen willen preisgegeben werden, denn es besteht keine prästabilierte Harmonie zwischen dem allgemeinen und dem besonderen Interesse, zwischen der Vernunft und dem Glück. Der Fortschritt der Vernunft setzt sich gegen das Glück der Individuen durch: »Glücklich ist derjenige, welcher sein Dasein seinem besonderen Charakter, Wollen und Willkür angemessen hat und so in seinem Dasein sich selbst genießt. Die Weltgeschichte ist nicht der Boden des Glücks. Die Perioden des Glücks sind leere Blätter in ihr...«². Über die Individuen hinweg geht das Allgemeine seinen Gang, und die begriffene Geschichte erscheint als die ungeheure Schädelstätte des Geistes.

Im Interesse des geschichtlichen Fortschritts hat Hegel den Eudämonismus bekämpft. Nicht das eudämonistische Prinzip als solches sei falsch, »Glückseligkeit und Genuß zum Höchsten zu machen«. Die Niedrigkeit des Eudämonismus sei vielmehr die, daß er die Erfüllung der Sehnsucht, das Glück der Individuen in eine »gemeine Welt und Wirklichkeit verlege«. Mit ihr solle das Individuum - solchem Eudämonismus gemäß - versöhnt werden: zu ihr solle es »Zutrauen fassen und sich ihr ohne Sünde ergeben dürfen«³. Daß das Höchste des menschlichen Daseins durch die schlechte empirische Realität vorgeschrieben und durch sie befleckt werde, darin liegt nach Hegel die Versündigung des Eudämonismus gegen die geschichtliche Vernunft.

Was sich in Hegels Kritik des Eudämonismus anmeldet, ist die Einsicht in die geforderte Objektivität des Glücks. Wenn Glück nicht mehr ist als die unmittelbare Befriedigung des besonderen Interesses, dann enthält der Eudämonismus ein vernunftloses Prinzip, das die Menschen in den jeweils gegebenen Lebensformen festhält. Menschliches Glück sollte etwas anderes sein als die persönliche Zufriedenheit; es weist seinem eigenen Anspruch nach über die bloße Subjektivität hinaus.

Der antike sowohl wie der bürgerliche Eudämonismus hat das Glück wesentlich als einen solchen subjektiven Zustand aufgefaßt; sofern die Menschen ihn innerhalb des ihnen durch die bestehende Gesellschaftsordnung vorgeschriebenen Status erreichen können und sollen,

enthält diese Lehre so ein Moment der Resignation und Anerkennung. Der Eudämonismus kommt mit dem Prinzip der kritischen Autonomie der Vernunft in Widerspruch.

Die Entgegenstellung von Glück und Vernunft geht bis auf die antike Philosophie zurück. Die Verweisung des Glücks an den Zufall, an das Nicht-Kontrollierbare und Unbeherrschte, an die vernunftlose Macht von Verhältnissen, die dem Individuum wesentlich äußerlich sind, so daß das Glück zu seinen Absichten und Zielen höchstens »hinzukommt« - diese resignierende Beziehung zum Glück ist in dem griechischen Begriff der Tyche enthalten⁴. Glück hat man im Bereich der »äußeren Güter«: sie stehen nicht in der Freiheit des Individuums, sondern in der undurchschaubaren Zufälligkeit der gesellschaftlichen Lebensordnung. Die wahre Glückseligkeit, die Erfüllung der höchsten Möglichkeiten des Individuums, kann also nicht in dem bestehen, was man gemeinhin das Glück nennt: sie muß in der Welt der Seele und des Geistes gesucht werden. Gegen diese Verinnerlichung des Glücks, welche die Anarchie und Unfreiheit der äußeren Daseinsverhältnisse als unvermeidlich hinnimmt, haben die hedonistischen Richtungen der Philosophie protestiert. Wenn sie das Glück in die Lust verlegten, so war dadurch gefordert, daß auch die sinnlichen Möglichkeiten und Bedürfnisse des Menschen ihre Befriedigung finden sollten, daß auch in ihnen der Mensch zum Genuß seines Daseins gelangen sollte - ohne Versündigung gegen sein Wesen, ohne

Schuld und Scham. Mit dem Prinzip des Hedonismus ist die Forderung nach der Freiheit des Individuums - in abstrakter und unentwickelter Gestalt - in den Bereich der materiellen Lebensverhältnisse vorgetrieben. Sofern in dem materialistischen Protest des Hedonismus ein sonst verfemtes Stück menschlicher Befreiung aufbewahrt ist, ist er mit dem Interesse der kritischen Theorie verbunden. Zwei Typen des Hedonismus werden unterschieden: die kyrenaische und die epikureische Richtung. Die Kyrenaiker gehen davon aus, daß bestimmte Triebe und Bedürfnisse des Individuums in ihrer Erfüllung mit dem Gefühl der Lust verknüpft seien. Diese einzelnen Lüste so oft wie möglich zu haben, sei das Glück. »Ziel ... sei die einzelne Lust, Glückseligkeit die Summe der einzelnen Lustempfindungen, in der auch die vergangene und zukünftige miteinbegriffen sind. Die einzelne Lust sei um ihrer selbst willen begehrenswert, die Glückseligkeit dagegen nicht um ihrer selbst willen, sondern wegen der einzelnen Lustempfindungen«⁵. Es mache keinen Unterschied, welcher Art die einzelnen Triebe und Bedürfnisse seien; ihre moralische Bewertung gründe nicht in ihrer »Natur«: sie sei Sache des Herkommens, der gesellschaftlichen Satzung⁶; es komme nur auf den Genuß an; er sei das einzige Glück, das dem Individuum beschieden sei. »Zwischen Lust und Lust, sagen sie, gibt es keinen Unterschied, und es gibt nichts, was lustvoller (als ein anderes Lustvolles) wäre«⁷. Und nun der materialistische Protest gegen die Verinnerlichung: »Weit besser als die seelischen seien

die körperlichen Lüste, und die körperlichen Leiden schlimmer (als die seelischen)«⁸. Sogar die Rebellion gegen die Preisgabe des Individuums an die verselbständigte Allgemeinheit ist überliefert: »Es sei vernünftig, daß sich der wertvolle Mensch nicht um des Vaterlandes willen opfere. Denn man darf die Einsicht nicht wegwerfen um des Vorteils der Dummen willen«⁹.

Dieser Hedonismus differenziert nicht nur nicht zwischen den einzelnen Lüsten, sondern auch nicht zwischen den Individuen, die sie genießen. So wie sie sind, sollen sie sich befriedigen, und so wie die Welt ist, soll sie zum Gegenstand möglichen Genusses werden. In der Verweisung des Glücks an die unmittelbare Hingabe und den unmittelbaren Genuß folgt der Hedonismus Sachverhalten, die in der Struktur der antagonistischen Gesellschaft selbst liegen und erst von ihrer entwickelten Form aus deutlich werden.

In dieser Form der Gesellschaft kann die Welt, wie sie ist, zum Gegenstand des Genusses nur werden, wenn alles in ihr, Menschen und Dinge, so hingenommen werden, wie sie erscheinen, ohne daß ihr Wesen: ihre Möglichkeiten, wie sie sich auf Grund des erreichten Standes der Produktivkräfte und der Erkenntnis als die höchsten erweisen, dem Genießenden gegenwärtig werden. Denn da der Lebensprozeß nicht durch die wahren Interessen der ihr Dasein in der Auseinandersetzung mit der Natur solidarisch gestaltenden Individuen bestimmt ist, sind diese Möglichkeiten in den ent-

scheidenden gesellschaftlichen Beziehungen nicht verwirklicht: sie können nur als verlorene, verkümmerte und verdrängte bewußt werden. Jedes über die Unmittelbarkeit hinausgehende Verhältnis zu Menschen und Dingen, jedes tiefere Verständnis würde sofort auf deren Wesen stoßen: auf das, was sie sein könnten und nicht sind, und dann an der Erscheinung leiden. Sie tritt ins Licht der nicht verwirklichten Möglichkeiten und ist nicht mehr so sehr ein schöner Augenblick unter anderen, als ein Vergehendes, das unwiederbringlich verloren wird. Fehler und Häßlichkeiten an den Gegenständen des Genusses sind nun mit der allgemeinen Häßlichkeit und dem allgemeinen Unglück belastet, während sie in der Unmittelbarkeit selbst zur Lustquelle werden konnten. Die Zufälligkeit in den Beziehungen zu Menschen und Dingen und die mit ihr gegebenen Hindernisse, Verluste, Verzichte werden zum Ausdruck der Anarchie und Ungerechtigkeit des Ganzen: einer Gesellschaft, in der auch noch die persönlichsten Verhältnisse durch das ökonomische Wertgesetz bestimmt werden.

In ihr sind alle über die unmittelbare Begegnung hinausgehenden Beziehungen der Menschen nicht vom Glück getragen. Schon gar nicht die Beziehungen im Arbeitsprozeß, der nicht im Hinblick auf die Bedürfnisse und Fähigkeiten der Individuen, sondern auf die Kapitalverwertung und Warenproduktion geregelt ist. Die menschlichen Verhältnisse sind Klassenverhältnisse, und ihre typische Form ist der freie Arbeitsvertrag. Von

der Sphäre der Produktion aus hat sich dieser Vertragscharakter menschlicher Beziehungen über das ganze gesellschaftliche Leben ausgebreitet: sie funktionieren nur in ihrer verdinglichten Gestalt, als vermittelt durch klassenmäßig verteilte sachliche Leistungen der Partner. Würde in ihnen je die Sachlichkeit durchbrochen: nicht nur als jene leutselige Herzlichkeit, welche den gegenseitigen sachlichen Abstand erst recht vor Augen führt, sondern in solidarischer, gegenseitiger Sorge, so wäre ein Zurücktreten der Menschen in ihre normale soziale Funktion und Stellung unmöglich; das Vertragswerk wäre gebrochen, auf dem diese Gesellschaft beruht.

Der Vertrag umspannt jedoch nicht alle zwischenmenschlichen Verhältnisse. Die Gesellschaft hat eine ganze Dimension von Beziehungen freigegeben, deren Wert gerade in ihrer Nicht-Bestimmtheit durch vertragliche Leistungen und sachliche Dienste bestehen soll: Beziehungen, in denen die Individuen als »Personen« zueinander stehen und in denen sie ihre Persönlichkeit verwirklichen sollen. Liebe, Freundschaft, Kame-radschaft gehören zu solchen personalen Verhältnissen, in welche die abendländische Kultur das höchste irdische Glück der Menschen verwiesen hat. Aber sie können, gerade wenn sie wirklich das sind, was sie sein wollen, das Glück nicht beherbergen. Sollen sie eine wesentliche, dauernde Gemeinschaft zwischen den Individuen garantieren, so müssen sie von dem begreifen-den Verstehen des anderen getragen sein: sie müssen

die kompromißlose Erkenntnis enthalten. Solcher Erkenntnis zeigt sich der andere nicht bloß in der ungebrochenen Unmittelbarkeit der sinnlichen Erscheinung, die als schöne begehrt und genossen werden kann, im Genügen am Schein, sondern in seinem Wesen: wie er in Wahrheit ist. So aber enthält sein Bild das Häßliche, Ungerechte, Unbeständige, Verkümmerte und Vergängliche - nicht als subjektive Eigenschaften, die durch verstehendes Bemühen überwunden werden könnten, vielmehr als das Hineinragen gesellschaftlicher Notwendigkeiten in jene personalen Sphären, als Notwendigkeiten, welche schon die Triebe, Bedürfnisse und Interessen der Person in dieser Gesellschaft konstituieren. Eben das Wesen der Person findet Ausdruck in den Verhaltensweisen, auf die der andere (oder die Person selbst) in Enttäuschung, Sorge, Mitleid, Angst, Untreue, Eifersucht und Trauer reagiert. Diese Gefühle haben durch die Kultur die Verklärung zu tragischer "Weihe" erfahren; in der Tat durchbrechen sie schon die Verdinglichung. In dem Verhalten, auf das sie antworten, will sich das Individuum freigegeben gegen eine Situation, deren gesellschaftlichem Gesetz es bisher gehorcht hat: sei es die Ehe oder der Beruf oder irgendeine andere Verpflichtung, in der es die Moralität akzeptiert hat. Es will zu seiner Leidenschaft stehen. Die Leidenschaft aber ist in einer Ordnung der Unfreiheit zutiefst unordentlich und daher unsittlich; sie führt ins Unglück, wenn sie nicht auf allgemein erwünschte Ziele abgelenkt wird.

Nicht nur von dieser Seite sind die personalen Verhältnisse mit dem Schmerz und dem Unglück verbunden. Die Entwicklung der Persönlichkeit meint auch die Entwicklung der Erkenntnis: Einsicht in die Zusammenhänge der Wirklichkeit, in der man lebt. So wie sie aussehen, muß jeder Schritt, durch den sich das Individuum von der unmittelbaren Hingabe an die Erscheinung und von der bereitwilligen Aufnahme der ihr Wesen verhüllenden Ideologie entfernt, das gebotene Glück ihm zerstören. Sein der Einsicht wirklich folgendes Handeln führt entweder zum Kampf gegen das Bestehende oder zur Entsagung. Die Erkenntnis verhilft ihm nicht zum Glück, und ohne sie fällt die Person wieder in die verdinglichten Beziehungen zurück. Es ist ein unausweichliches Dilemma. Genuß und Wahrheit, Glück und die wesentlichen Beziehungen der Individuen fallen auseinander.

Indem der konsequente Hedonismus dieses Auseinanderfallen nicht verhüllt hat, hat er eine fortschrittliche Funktion erfüllt. Er hat den Menschen nicht vorge macht, daß in der anarchischen Gesellschaft das Glück in der entfalteten, auf der Höhe der Kultur stehenden, harmonischen »Persönlichkeit« zu finden sei. Der Hedonismus ist unbrauchbar zur Ideologie, und er läßt sich in keiner Weise zur Rechtfertigung einer Ordnung verwenden, die mit der Unterdrückung der Freiheit und mit der Opferung des Individuums verbunden ist. Dazu muß er erst moralisch verinnerlicht oder utilitaristisch umgedeutet werden. Der Hedonismus verweist alle In-

dividuen gleichermaßen auf das Glück; er hypostasiert keine Allgemeinheit, in der ohne Rücksicht auf die einzelnen das Glück aufgehoben sei. Es ist sinnvoll, von dem Fortgang der allgemeinen Vernunft zu sprechen, die sich bei allem Unglück der Individuen durchsetze, aber das allgemeine Glück getrennt von dem Glück der Individuen ist eine sinnlose Phrase.

Der Hedonismus ist der Gegenpol der Vernunftphilosophie. Beide Richtungen des Denkens haben, in abstrakter Weise, Möglichkeiten der bestehenden Gesellschaft festgehalten, die auf die wirkliche menschliche Gesellschaft hindeuten. Die Vernunftphilosophie die Entwicklung der Produktivkräfte, die freie rationale Gestaltung der Lebensverhältnisse, die Herrschaft über die Natur, die kritische Autonomie der vergesellschafteten Individuen; der Hedonismus die allseitige Entfaltung und Erfüllung der individuellen Bedürfnisse, die Befreiung von einem unmenschlichen Arbeitsprozeß, die Freigabe der Welt zum Genuß. Beide Lehren sind in der bisherigen Gesellschaft unvereinbar, ebenso wie die Prinzipien, welche sie vertreten. Die Idee der Vernunft zielt auf eine Allgemeinheit, in der die antagonistischen Interessen der »empirischen« Individuen aufgehoben sind; aber dieser Allgemeinheit bleibt die wirkliche Erfüllung der Individuen, ihr Glück, ein Fremdes, Äußerliches, das zum Opfer gebracht werden muß. Zwischen dem allgemeinen und dem besonderen Interesse, zwischen der Vernunft und dem Glück besteht keine Harmonie; wenn das Individuum eine Übereinstimmung beider

Interessen zu finden glaubt, fällt es einer notwendigen heilsamen Tauschung zum Opfer: die Vernunft überlistet die Individuen. Das wahre Interesse (der Allgemeinheit) verdinglicht sich gegenüber den Individuen und wird zu einer sie überwältigenden Macht. - Mit der Idee des Glücks will der Hedonismus die Entfaltung und Befriedigung des Individuums als Ziel innerhalb einer anarchischen und elenden Realität festhalten. Aber der Protest gegen die verdinglichte Allgemeinheit und die sinnlosen Opfer, die ihr dargebracht werden, führt nur tiefer in die Vereinzelung und Gegensätzlichkeit der Individuen hinein, solange die geschichtlichen Kräfte nicht herangereift und begriffen sind, welche die bestehende Gesellschaft in eine wahre Allgemeinheit verwandeln können. Dem Hedonismus bleibt das Glück ein ausschließend Subjektives; das besondere Interesse des einzelnen wird so, wie es ist, als das wahre Interesse behauptet und gegen jede Allgemeinheit gerechtfertigt. Das ist die Grenze des Hedonismus, seine Gebundenheit an den Individualismus der Konkurrenz. Sein Glücksbegriff kann nur durch die Abstraktion von der Allgemeinheit gewonnen werden. Das abstrakte Glück entspricht der abstrakten Freiheit des monadischen Individuums. Die konkrete Objektivität des Glücks ist dem Hedonismus ein nicht ausweisbarer Begriff.

Diese unvermeidliche Verstrickung auch des radikalsten Eudämonismus wird in Hegels Kritik mit Recht getroffen: er versöhnt das besondere Glück mit dem

allgemeinen Unglück. Nicht darin liegt die Unwahrheit des Hedonismus, daß das Individuum sein Glück in einer Welt der Ungerechtigkeit und des Elends suchen und finden soll. Das hedonistische Prinzip als solches rebelliert vielmehr schon offen genug gegen diese Ordnung, und könnte es je die Massen ergreifen, so würden sie die Unfreiheit kaum ertragen und für jede heroische Domestizierung vollends verdorben sein. Das rechtfertigende Moment im Hedonismus liegt tiefer: in seiner abstrakten Fassung schon der subjektiven Seite des Glücks, in seiner Unfähigkeit, zwischen wahren und falschen Bedürfnissen und Interessen, zwischen wahren und falschem Genuß unterscheiden zu können. Er nimmt die Bedürfnisse und Interessen der Individuen als etwas schlechthin Gegebenes und an sich Wertvolles hin. In diesen Bedürfnissen und Interessen selbst (und nicht erst in ihrer Befriedigung) steckt schon die Verkümmernng, Verdrängung und Unwahrheit, mit der die Menschen in der Klassengesellschaft aufwachsen. Die Bejahung des einen enthält schon die Bejahung des anderen.

Die Unfähigkeit des Hedonismus, die Kategorie der Wahrheit auf das Glück anwenden zu können, sein tiefer Relativismus ist kein logischer oder erkenntnistheoretischer Fehler eines philosophischen Systems. Er kann nicht innerhalb des Systems korrigiert und auch nicht durch ein umfassenderes und besseres philosophisches System beseitigt werden. Er geht auf die Gestalt der gesellschaftlichen Verhältnisse zurück, mit denen

der Hedonismus verbunden ist, und alle Versuche, ihn durch immanente Differenzierung zu vermeiden, führen in neue Widersprüche.

Der zweite Typus des Hedonismus, der epikureische, stellt einen solchen Versuch immanenter Differenzierung dar. Es wird daran festgehalten, daß die Lust das höchste Gut sei, aber es wird eine bestimmte Art von Lust als die »wahre« allen anderen gegenübergestellt. Die unterschiedslose Befriedigung der jeweils gegebenen Bedürfnisse ist oft allzu offensichtlich mit nachfolgender größerer Unlust verbunden, als daß nicht eine Differenzierung der einzelnen Lüste geboten sein sollte. Es gibt Bedürfnisse und Begierden, deren Befriedigung den Schmerz zur Folge hat, immer nur wieder neue Begierde anstachelt und die Seelenruhe und Gesundheit des Menschen zerstört. Daher »entscheiden wir uns nicht schlechtweg für jede Lust, sondern es gibt Fälle, wo wir auf viele Annehmlichkeiten verzichten, sofern sich weiterhin aus ihnen ein Übermaß von Unannehmlichkeiten ergibt, und andererseits geben wir vielen Schmerzen vor Annehmlichkeiten den Vorzug, wenn uns aus dem längeren Ertragen von Schmerzen um so größere Lust erwächst«¹⁰. Die Vernunft, welche voraussehend eine Abschätzung zwischen dem Wert einer augenblicklichen Lust und späterer Unlust ermöglicht, wird zur Richterin über die Lust, ja selbst zur höchsten Lust: »nicht Trinkgelage mit daran sich anschließenden tollen Umzügen machen das lustvolle Leben aus, auch nicht der Umgang mit schönen Knaben und Weibern,

auch nicht der Genuß von Fischen und sonstigen Herrlichkeiten, ... sondern eine nüchterne Verständigkeit, die sorgfältig den Gründen für Wählen und Meiden in jedem Falle nachgeht und mit allen Wahnvorstellungen bricht, die den Hauptgrund zur Störung der Seelenruhe abgeben«¹¹. Die Vernunft ermächtigt den Menschen zu jenem maßvollen Genuß, der das Risiko so sehr herabdrückt und eine dauernd ausgeglichene Gesundheit in Aussicht stellt. Die differenzierende Bewertung der Lust erfolgt also im Hinblick auf die größtmögliche Sicherheit und Dauerhaftigkeit der Lust. Schon in dieser Methode kommt die Angst vor der Unsicherheit und Schlechtigkeit der Lebensverhältnisse, die unüberwindliche Beschränktheit des Genusses zum Ausdruck. Es ist ein negativer Hedonismus: sein Prinzip ist eher die zu vermeidende Unlust als die zu erstrebende Lust. Die Wahrheit, an der die Lust gemessen werden soll, ist nur das Ausweichen vor dem Konflikt mit der bestehenden Ordnung: die gesellschaftlich zugelassene, ja erwünschte Gestalt der Lust. Die Seelenruhe des »Weisen« ist das Ziel: eine Idee, in der sowohl der Begriff der Lust wie der Begriff des Weisen um seinen Sinn gebracht ist. Die Lust wird verkümmert, sofern die vorsichtige, abwägende, zurückhaltende Beziehung des Individuums zu Menschen und Dingen deren Herrschaft über es gerade dort nicht freigeben will, wo sie wirklich glückbringend ist: als genießende Hingabe. Glück begegnet in der antagonistischen Daseinsordnung als etwas, das der Autonomie des Individuums entzogen ist, das durch

Vernunft nicht errungen und nicht kontrolliert werden kann; das Moment des von außen Kommenden, Zufälligen, Sichdarbietenden gehört hier wesentlich zum Glück. In dieser Äußerlichkeit, in diesem unschuldigen, unbelasteten, übereinstimmenden Zusammentreffen des Individuums mit etwas in der Welt, Hegt gerade der Genuß. Nicht was die Vernunft erreicht und nicht was die Seele erlebt, kann in der bisherigen geschichtlichen Situation der Individuen Glück heißen (es muß in dieser Situation vielmehr vom Unglück gefärbt sein), sondern eben nur die »äußerlich« gewordene Lust: die Sinnlichkeit. In den verdinglichten gesellschaftlichen Beziehungen wird nicht die Vernunft, sondern die Sinnlichkeit »Organ« für das Glück.

Wie der Gegensatz von Vernunft und Sinnlichkeit in der Entwicklung der Philosophie ausgearbeitet worden ist, hat die Sinnlichkeit immer mehr den Charakter eines unteren, niedrigen, menschlichen Vermögens erhalten, eines Bereiches, der noch diesseits von wahr und falsch, richtig und unrichtig liegt, eines Bereiches dumpfer, wahlloser Triebe. Nur in der Erkenntnistheorie ist der Zusammenhang zwischen Sinnlichkeit und Wahrheit erhalten geblieben: hier ist auch das entscheidende Moment der Sinnlichkeit, die offene und sich öffnende Rezeptivität, festgehalten worden (die der angeblichen dumpfen Triebhaftigkeit der Sinnlichkeit widerspricht). Eben kraft dieser Rezeptivität, dieser offenen Hingabe der Sinnlichkeit an die Objekte (Menschen und Dinge) kann die Sinnlichkeit Quelle des

Glücks werden, weil in ihr ganz unmittelbar die Isolierung des Individuums aufgehoben ist und die Objekte ihm hier zufallen können, ohne daß ihre wesentliche Vermittlung durch den gesellschaftlichen Lebensprozeß und damit ihre unglückliche Seite für den Genuß konstitutiv wird. Im Erkenntnisprozeß, in der Vernunft ist es gerade umgekehrt. Hier stößt die Spontaneität des Individuums notwendig mit dem Objekt als einem fremden Gegenstand zusammen; die Vernunft hat diese Fremdheit zu überwinden, den Gegenstand in seinem Wesen zu begreifen: nicht nur wie er sich gibt und erscheint, sondern wie er geworden ist. Von jeher galt es als die Methode der Vernunft, über den Ursprung und Grund des Seienden Klarheit zu schaffen. Sie enthielt die Verweisung an die Geschichte. Und wenn auch diese nicht als die wirkliche Geschichte, sondern nur transzendental verstanden wurde, so ging doch in die begreifende Erkenntnis, die des Titels der Vernunft würdig ist, genug von der Vergänglichkeit, Unsicherheit, von den Konflikten und Leiden der Realität ein, um die Anwendung des Terminus »Lust« in diesem Bereich falsch erscheinen zu lassen. Wenn Plato und Aristoteles die Vernunft mit der Lust in Verbindung bringen, so meint dies nicht, daß sie als eine oder die beste der einzelnen Lüste im Sinne der Hedonisten aufgestellt würde. Vielmehr ist die Vernunft die höchste menschliche Möglichkeit und muß deshalb auch die höchste menschliche Lust sein. Der Begriff der Lust wird hier im Kampf gegen den Hedonismus aus der

Sphäre, in der sie die Hedonisten aufgewiesen hatten, herausgenommen und dieser ganzen Sphäre entgegengehalten.

Anders ist die Situation, wenn, wie bei Epikur, innerhalb des Hedonismus selbst die Vernunft zur Lust gemacht oder die Lust vernünftig gemacht wird. Dann entsteht jenes Ideal des genießenden Weisen, in dem mit der Lust auch die Vernunft um ihren Sinn gebracht ist. Der Weise wäre dann derjenige, dessen Vernunft (wie seine Lust) nie zu weit, bis ans Ende geht (denn dann würde sie auf die Erkenntnisse stoßen, welche den Genuß aufheben). Seine Vernunft wäre im vorhinein so beschränkt, daß sie nur mit dem Berechnen von Risiken beschäftigt ist und mit der Seelentechnik, aus allem das Beste herauszuholen. Solche Vernunft hat sich des Anspruchs auf Wahrheit begeben: sie erscheint nur noch als die subjektive Schlauheit und das besondere Bescheidwissen, das die allgemeine Unvernunft ruhig bestehen läßt, aber auch weniger das ihm Zufallende als sich selbst genießt.

Der Hedonismus enthält ein richtiges Urteil über die Gesellschaft. Daß die Rezeptivität der Sinnlichkeit und nicht die Spontaneität der Vernunft Quelle des Glücks wird, folgt aus den antagonistischen Arbeitsverhältnissen. Sie sind die wirkliche Gestalt der erreichten Stufe der menschlichen Vernunft, in ihnen wird über die mögliche Freiheit und das mögliche Glück entschieden. Ist diese Gestalt eine solche, daß über die Produktivkräfte im Interesse kleinster gesellschaftlicher Gruppen

verfügt wird, der größte Teil der Menschen von den Produktionsmitteln getrennt ist und die Arbeit nicht nach den Fähigkeiten und Bedürfnissen der Individuen, sondern nach den Anforderungen des Verwertungsprozesses geschieht, so kann in dieser geschichtlichen Form der Vernunft das Glück nicht allgemein sein. Für das Glück bleibt nur noch die Sphäre der Konsumtion übrig. Der radikale Hedonismus ist in der antiken Welt formuliert worden - er zieht eine moralische Konsequenz der Sklavenwirtschaft. Arbeit und Glück fallen wesentlich auseinander: sie gehören verschiedenen Daseinsweisen an. Die einen sind ihrem Wesen nach Sklaven, die anderen Freie. In der neueren Epoche ist das Prinzip der Arbeit allgemein geworden. Jeder soll arbeiten, und jedem soll nach Maß seiner Arbeit gegeben werden. Aber da die Verteilung der gesellschaftlichen Arbeit unter der undurchsichtigen Notwendigkeit des kapitalistischen Wertgesetzes vonstatten geht, wird zwischen Produktion und Konsumtion, zwischen Arbeit und Genuß keine vernünftige Beziehung hergestellt. Die Befriedigung erfolgt als eine hinzunehmende Zufälligkeit. Vernunft herrscht nur hinter dem Rücken der Individuen in der trotz der Anarchie sich vollziehenden Reproduktion des Ganzen. Für das Individuum in Verfolg seiner eigenen Interessen könnte Vernunft höchstens als die persönliche Berechnung und Auswahl der vorgegebenen Möglichkeiten eine Rolle spielen, und auf diese verkümmerte Gestalt ist sie im Ideal des Weisen tatsächlich heruntergebracht. Wenn Vernunft als die

innerhalb der geschichtlichen und natürlichen Bedingungen freie, gemeinschaftliche Entscheidung über die menschlichen Daseinsverhältnisse nicht im Produktionsprozeß wirksam ist, so kann sie gewiß nicht im Konsumtionsprozeß wirksam sein.

Die Beschränkung des Glücks auf die vom Produktionsprozeß getrennt erscheinende Sphäre der Konsumtion verfestigt die Partikulantät und Subjektivität des Glücks in einer Gesellschaft, in der die vernünftige Einheit von Produktions- und Konsumtionsprozeß, von Arbeit und Genuß nicht hergestellt ist. Wenn die idealistische Ethik den Hedonismus eben wegen der wesentlichen Partikulantät und Subjektivität seines Prinzips verworfen hat, so steckt dahinter eine berechtigte Kritik: verlangt nicht das Glück, mit dem ihm immanenten Anspruch auf Steigerung und Dauer, daß in ihm die Vereinzelung der Individuen, die Verdinglichung der menschlichen Verhältnisse, die Zufälligkeit der Befriedigung beseitigt ist, daß es auch mit der Wahrheit verträglich wird? Andererseits ist aber eben die Vereinzelung, Verdinglichung, Zufälligkeit die Dimension des Glücks in der bisherigen Gesellschaft. Der Hedonismus ist also gerade mit seiner Unwahrheit im Recht gewesen, sofern er die Glücksforderung gegenüber jeder Idealisierung des Unglücks festgehalten hat. Die Wahrheit des Hedonismus wäre seine Aufhebung in einem neuen Prinzip der gesellschaftlichen Organisation, nicht in einem anderen philosophischen Prinzip.

Die Philosophie hat sich in sehr verschiedener Weise bemüht, die Objektivität des Glücks zu retten, es unter der Kategorie der Wahrheit und Allgemeinheit zu begreifen. Solche Versuche finden sich im antiken Eudämonismus, in der katholischen Philosophie des Mittelalters, im Humanismus und in der französischen Aufklärung. Wenn die Frage nach der möglichen Objektivität des Glücks nicht bis zur Struktur der gesellschaftlichen Organisation der Menschheit vorgetrieben wird, muß ihre Beantwortung an den gesellschaftlichen Widersprüchen selbst zum Scheitern kommen. Sofern aber in der philosophischen Kritik wenigstens der Hinweis auf das hier vorliegende geschichtliche Problem als eine Aufgabe der geschichtlichen Praxis entscheidend wird, soll die erste und größte Auseinandersetzung mit dem Hedonismus im Folgenden angezeigt werden.

Platos Kritik des Hedonismus (auf zwei verschiedenen Stufen im Gorgias und im Philebus) erarbeitet zum ersten Mal den Begriff des wahren und falschen Bedürfnisses bzw. der wahren und falschen Lust - Wahrheit und Falschheit als Kategorien, die auf jede einzelne Lust anwendbar sein sollen. Ausgangspunkt der Kritik ist das wesentliche Zusammensein von Lust und Unlust: in jeder Lust ist Unlust mitgegeben, da Lust die Aufhebung und Erfüllung eines Mangels (Missens, Entbehrens) ist, der als solcher schmerzhaft empfunden wird. Lust kann also nicht »das Gute« und das Glück sein, weil sie ihr eigenes Gegenteil enthält, - es sei denn, es ließe sich eine »unvermischte«, von Unlust

wesentlich getrennte Lust auffinden. Im *Philebus* (51 B ff.) bleibt als die unvermischte, wahre Lust schließlich nur die Lust an »an sich selbst schönen« Linien, Ionen, Farben übrig, also ein von allem schmerzhaften Begehren gelöster, auf unlebendige Gegenstände eingeschränkter Genuß - ein Genuß, der ganz offenbar zu leer ist, als daß er das Glück sein könnte. Die Bezeichnung der unlebendigen Gegenstände als Objekt der reinen Lust enthält den entscheidenden Hinweis, daß in der gegebenen Gestalt der Daseinsverhältnisse die wahre Lust nicht nur von der Seele (die als Sitz des Begehrens und der Sehnsucht notwendig auch Quelle der Unlust ist), sondern von allen wesentlichen personalen Beziehungen getrennt ist. Die unvermischte Lust ist bei den vom gesellschaftlichen Lebensprozeß am weitesten entfernten Dingen. Die Rezeptivität der offenen Hingabe an den Gegenstand des Genusses (die Plato als Voraussetzung der Lust anerkennt) ist nur noch in der vollendeten Äußerlichkeit, in der alle wesentlichen Beziehungen zwischen Mensch und Mensch zum Schweigen kommen. Es ist der Gegenpol der Verinnerlichung, der Innerlichkeit, an dem so das Glück angesiedelt wird. Platos frühere Lösung der Frage nach der wahren Lust geht einen anderen Weg. Im *Gorgias* führt er unmittelbar auf die Frage nach der gesellschaftlichen Ordnung, innerhalb deren das Individuum sich erfüllen soll. Sie selbst steht als die höchste Norm, an der die einzelnen Lüste zu messen sind, nicht zur Diskussion: sie wird in ihrer vorgegebenen Gestalt akzeptiert. Die schlechten

Bedürfnisse und die schlechten Lüste sind diejenigen, welche die rechte Ordnung der Seele zerstören, das Individuum nicht zu seinen wahren Möglichkeiten kommen lassen. Über diese Möglichkeiten und somit über Wahrheit und Falschheit der Bedürfnisse und Lüste entscheidet aber die Gemeinschaft, innerhalb deren die Individuen leben und durch die allein »Himmel und Erde, Götter und Menschen bestehen bleiben« (508 a). Der Begriff der Ordnung der Seele schlägt um in den der Ordnung der Gemeinschaft und der Begriff des individuell »Rechten« in den der Gerechtigkeit (504): daß den Individuen die rechte Lust zuteil wird, hängt von der gerechten Einrichtung der Polis ab. Die Allgemeinheit des Glücks ist als Problem gestellt. Befriedigt werden dürfen nur die Bedürfnisse, welche das Individuum zum guten Bürger machen: sie sind die wahren, und die mit ihrer Erfüllung verbundene Lust ist die wahre Lust; die anderen sind nicht zu erfüllen. Aufgabe des Staatsmannes ist es, das allgemeine Interesse zu wahren und die Befriedigung der besonderen Interessen mit ihm in Einklang zu bringen. Wie solche Harmonie möglich ist, die eigentliche gesellschaftliche Frage wird im **Gorgias** nicht weiter vorgetrieben (obwohl die Kritik an den großen griechischen Staatsmännern die Gesellschaftskritik wenigstens andeutet). Indem wahre und falsche Lust einander entgegengesetzt werden, wird das Glück dem Kriterium der Wahrheit unterworfen: wenn in der Lust das menschliche Dasein zu seiner höchsten Erfüllung kommen soll, zur Glück-

seligkeit, dann kann nicht jede Lustempfindung an sich schon das Glück sein. Piatos Kritik des Hedonismus geht von der bloßen Gegebenheit der Bedürfnisse und der Lust zurück auf die Individuen, die sie »haben«. Daß sowohl die Kranken wie die Gesunden, die Guten wie die Schlechten, die Wahnsinnigen wie die Normalen in gleicher Weise (was den Tatbestand der Lust betrifft) Lust empfinden¹², das allein macht schon diesen begrifflichen Rückgang notwendig. Nicht das kann das Höchste sein, was bei diesen allen unterschiedslos aufgehoben ist. Es muß eine Wahrheit des Glücks geben, auf Grund deren die Glücklichkeit des Individuums beurteilt werden kann. Die Lust muß der Unterscheidung nach Wahrheit und Falschheit, Recht und Unrecht zugänglich sein, wenn nicht das Glück der Menschen (falls die Lust das Glück ist) untrennbar mit dem Unglück verbunden sein soll. Der Grund solcher Unterscheidung kann aber nicht in der einzelnen Lust(empfindung) als solcher liegen, denn sowohl die Kranken wie die Gesunden, die Schlechten wie die Guten empfinden wirkliche Lust. Ebenso wie jedoch eine Vorstellung falsch sein kann, obwohl das Vorstellen als solches doch wirklich ist, so kann auch eine Lust falsch sein, ohne daß dadurch die Wirklichkeit der Lustempfindung gezeugnet würde (Philebus 36). Das ist mehr als eine bloße Analogie; der Lust wird hier in striktem Sinne eine Erkenntnisfunktion zugeschrieben: sie offenbart Seiendes als lustvoll, als Gegenstand des Genusses. Auf Grund ihres »intentionalen« Charakters

wird die Lust so der Wahrheitsfrage zugänglich: eine Lust ist unwahr, wenn das von ihr gemeinte Objekt »an sich« gar nicht lustvoll ist (nach den Ausführungen des Philebus: wenn es nur mit Unlust vermischt begegnen kann). Die Wahrheitsfrage betrifft aber nicht nur das Objekt, sondern auch das Subjekt der Lust. Dies wird ermöglicht durch Piatos Interpretation der Lust als nicht bloß der Sinnlichkeit (Aisthesis) allein, sondern der Psyche angehörig (Philebus 33 f.): zu jeder Lustempfindung sind seelische Kräfte notwendig (Verlangen, Erwartung, Gedächtnis u. a.), so daß in der Lust der ganze Mensch betroffen ist. Auf ihn bezogen, kommt die Wahrheitsfrage dahin, wo sie schon im Gorgias gewesen war: daß die »guten« Menschen die wahre, die »schlechten« die falsche Lust haben (Philebus 40 b, c).

Die wesentliche Verbindung von Güte des Menschen und Wahrheit der Lust, in die Piatos Auseinandersetzung mit dem Hedonismus mündet, macht aus der Lust ein moralisches Problem. Denn über diese Verbindung entscheidet schließlich die konkrete Gestalt der »Gemeinschaft«: die Lust steht unter dem Anspruch der Gesellschaft und tritt in den Bereich der Pflicht: Pflicht gegenüber sich selbst und gegenüber anderen. Die Wahrheit des besonderen Interesses und seiner Befriedigung wird durch die Wahrheit des allgemeinen Interesses bestimmt. Die Übereinstimmung beider ist keine unmittelbare: sie wird durch die Unterwerfung des Besonderen unter die Forderungen der Allgemeinheit

vermittelt. Innerhalb einer Gesellschaft, die zu ihrer Existenz der Moralität (als eines objektiven, allgemeinen Sittenkodex gegenüber den subjektiven Bedürfnissen und Interessen der Individuen) bedarf, ist eine amoralische Haltung untragbar: sie zerstört die Grundlagen der gemeinschaftlichen Ordnung. Der amoralische Mensch verstößt gegen das Recht einer Allgemeinheit, die, wenn auch in schlechter Form, die Erhaltung des gesellschaftlichen Lebens gewährleistet, ohne daß er sich mit einer besseren, wahren Allgemeinheit verbindet, denn er bleibt in der vorgegebenen, »verdorbenen« Struktur der Triebe und Bedürfnisse. Die Moral ist der Ausdruck des Antagonismus zwischen dem besonderen und dem allgemeinen Interesse. Sie ist der Kodex derjenigen Forderungen, die für die Selbsterhaltung der Allgemeinheit lebensnotwendig sind. Sofern die besonderen Interessen in der Allgemeinheit nicht wirklich aufgehoben sind, erscheinen solche Forderungen als an das Individuum von außen herangetragene Gebote. Die Lust, als die unmittelbare Befriedigung des bloß besonderen Interesses, muß, sich selbst überlassen, mit dem Interesse der verselbständigten Allgemeinheit zusammenstoßen. Gegenüber dem isolierten Individuum vertritt die Allgemeinheit das geschichtliche Recht. Sie fordert die Verdrängung aller Lust, die das entscheidende gesellschaftliche Tabu verletzt. Sie verbietet die Befriedigung derjenigen Bedürfnisse, welche die Grundlagen der bestehenden Ordnung erschüttern müssen.

Die Moralisierung der Lust ist durch die Existenz der antagonistischen Gesellschaft geboten. Sie ist die geschichtliche Form, in der diese Gesellschaft die Befriedigung der besonderen Bedürfnisse und Triebe mit dem allgemeinen Interesse vereinigt hat. Über die fortschrittliche Funktion solcher Leistung für die Entfaltung des gesellschaftlichen Arbeitsprozesses ist an anderer Stelle gehandelt worden m. Der hedonistische Protest des auf sein besonderes Interesse vereinzelt Individuums ist amoralisch. Die amoralische Haltung, das Jenseits von Gut und Böse kann nur fortschrittlicher sein innerhalb einer geschichtlichen Praxis, die über die schon erreichte Gestalt dieses Prozesses wirklich hinausführt und für eine neue, wahre Allgemeinheit gegen die bestehende kämpft. Erst dann vertritt sie mehr als ein bloß besonderes Interesse. Isoliert von dem geschichtlichen Ringen um eine bessere Organisation der Lebensverhältnisse, in dem sich das Individuum in konkrete gesellschaftliche Gruppierungen und Aufgaben hineinzustellen hat und so seine Amoralität aufgibt, kann das amoralische Denken und Tun sich zwar - falls sein Subjekt wirtschaftlich unabhängig genug ist - weitgehend der Moral entziehen. Aber das herrschende gesellschaftliche Gesetz behält sowohl in den Bedürfnissen wie in den Gegenständen ihrer Befriedigung seine Macht über das amoralische Individuum. Unter diesem Gesetz sind sie entstanden, und erst seine Veränderung könnte die Moral überwinden. Eben vor dieser entscheidenden Sphäre macht jedoch die amoralische Rebellion halt. Innerhalb

der gegebenen Ordnung will sie sich ihr entziehen. Ihren Widersprüchen nur ausweichend, bleibt sie wirklich jenseits von Gut und Böse: sie entzieht sich auch derjenigen Moral, welche die bestehende Ordnung mit einer vernünftigeren und glücklicheren verbindet.

Der Versuch, die Objektivität des Glücks zu retten, wie er sich in Platos Kritik des Hedonismus zum erstenmal darstellt, vollzieht in zwei Richtungen den Vorstoß zu einer objektiven Fassung des Glücksbegriffs. Die Befriedigung des Individuums, sein bestmögliches Dasein, wird einmal gemessen an dem »Wesen des Menschen« derart, daß die höchsten dem Menschen in seiner geschichtlichen Situation offenstehenden Möglichkeiten den Vorrang der Entfaltung und Befriedigung vor allen anderen haben, in denen der Mensch nicht frei ist, sondern von »Äußerem« abhängig bleibt. Andererseits kann aber das Wesen des Menschen sich nur innerhalb der Gesellschaft entfalten: ihre faktische Organisation entscheidet mit über die Verwirklichung jener Möglichkeiten und daher auch über das Glück. In der platonischen und aristotelischen Ethik sind beide Momente: das personale und das gesellschaftliche, noch miteinander vereinigt. In der Moral der neueren Periode, wie sie seit der Reformation herrschend wurde, ist die Gesellschaft weitgehend von der Verantwortung für die menschlichen Möglichkeiten entlastet: sie sollen ausschließlich bei dem Individuum selbst, in seiner Autonomie stehen. Die unbedingte Freiheit der Person wird zum Maß des »höchsten Gutes«. Wie jedoch diese

Freiheit in der realen Welt nur eine abstrakte ist und mit der gesellschaftlichen Unfreiheit und dem Unglück einhergeht, so wird sie auch in der idealistischen Ethik programmatisch vom Glück getrennt, das immer mehr den Charakter der vernunftlosen, körperlichen Befriedigung, des bloßen Genusses und daher der Minderwertigkeit annimmt: »Daß ... eines Menschen Existenz an sich einen Wert habe, welcher bloß lebt, um zu genießen, ... das wird sich die Vernunft nie überreden lassen. Nur durch das, was er tut, ohne Rücksicht auf Genuß, in voller Freiheit und unabhängig von dem, was ihm die Natur auch leidend verschaffen könnte, gibt er seinem Dasein, als der Existenz einer Person einen absoluten Wert, und die Glückseligkeit ist, mit der ganzen Fülle ihrer Annehmlichkeit, bei weitem nicht ein unbedingtes Gut«¹⁵. Die harte Seite des Disziplinierungsprozesses der modernen Gesellschaft kommt zu Worte: das Glück des Individuums ist bestens ein wertloser Zufall seines Lebens. In der Bestimmung des höchsten Gutes wird das Glück völlig der Tugend untergeordnet: Glückseligkeit darf nur die »moralisch bedingte, aber doch notwendige Folge« der Sittlichkeit sein. Erst die Annahme eines »rein intellektuellen Bestimmungsgrundes« des menschlichen Handelns und eines »intelligiblen Urhebers der Natur« macht einen »notwendigen Zusammenhang« zwischen der Sittlichkeit der Gesinnung und der Glückseligkeit möglich¹⁶. Die Harmonie von Tugend und Glück gehört zu den schönen Verhält-

nissen, zu deren Herbeiführung das Jenseits notwendig ist.

Aber die Unbedingtheit, mit der im deutschen Idealismus an dem Prinzip der Freiheit als der Bedingung des höchsten Gutes festgehalten wird, läßt den inneren Zusammenhang zwischen Glück und Freiheit nun erst recht deutlich hervortreten. Die konkrete Gestalt der menschlichen Freiheit entscheidet über die Gestalt menschlichen Glücks. Schon in der antiken Kritik des Hedonismus kam die Einsicht in den Zusammenhang von Glück und Freiheit zum Ausdruck. Glück -als die Erfüllung aller Möglichkeiten des Individuums - setzt Freiheit voraus, ja ist zutiefst selbst Freiheit: in ihrer Begriffsbestimmung erscheinen beide schließlich als dasselbe. Weil in den materiellen Verhältnissen der äußeren Welt Freiheit nicht herrscht, weil Glück und Zufall hier beinahe identisch sind und weil andererseits an der Freiheit des Individuums als einer Bedingung des »höchsten Gutes« festgehalten wird, konnte die Glückseligkeit nicht in der äußeren Welt beheimatet werden. Dieses Motiv ist in der platonischen und aristotelischen Ethik wirksam. Auch in der moralischen Kritik der bürgerlichen Periode ist der Hedonismus vom Freiheitsbegriff her abgelehnt worden. Kant hat das Prinzip der Lust als ein bloß zufälliges, der Autonomie der Person widersprechendes verworfen, und Fichte hat die Lust wesentlich »unfreiwillig« genannt, da sie eine Übereinstimmung der »Außenwelt« mit den Trieben und Bedürfnissen des Subjekts voraussetze, die herbei-

zuführen nicht in der Freiheit des Subjekts stünde. Im Glück der Lust ist also das Individuum »sich selbst entfremdet«¹⁷. Es gilt als ausgemacht, daß die Unfreiheit des Subjekts in seinem Verhältnis zu den »Glücksgütern« der äußeren Welt unaufhebbar ist und daß die freie Person daher notwendig entwürdigt wird, wenn ihre Glückseligkeit in dieses Verhältnis gesetzt ist. Aber während für die antike Kritik das höchste Gut wirklich auch noch das höchste Glück sein sollte, wird die faktische Unfreiheit nun ontologisiert und die Freiheit wie die Glückseligkeit so verinnerlicht, daß dabei das Glück draußen bleibt. Es wird nicht länger versucht, das Glück in die autonome Entfaltung der Person hineinzunehmen; aus der abstrakten Freiheit, die mit der gesellschaftlichen Unfreiheit einhergeht, wird eine Tugend gemacht.

Die Befriedigung der Triebe und Bedürfnisse kommt in einen üblen Geruch: sie liegt jedenfalls unterhalb der menschlichen Sphäre, mit der sich die Philosophie zu befassen hat. Die moralischen Gebote kann man befolgen, ohne seine Bedürfnisse über das physiologische Mindestmaß hinaus befriedigt zu haben - mit welchem Satz allerdings eine entscheidende Leistung der modernen Gesellschaft ihre philosophische Anerkennung erfahren hat. Der zur Verinnerlichung erzogene Mensch wird sich auch durch äußerste Armseligkeit und Ungerechtigkeit nicht so leicht zum Kampf gegen das Bestehende verleiten lassen.

Im moralischen Begriff des höchsten Gutes soll eine Unwahrheit des Hedonismus beseitigt werden: die bloße Subjektivität des Glücks. Glück bleibt ein »Element« des höchsten Gutes, aber es steht unter der Allgemeinheit des moralischen Gesetzes. Das Gesetz ist ein solches der Vernunft: Glück wird mit der Erkenntnis verbunden und aus der Dimension des bloßen Gefühls herausgenommen. Wirkliches Glück setzt die Erkenntnis der Wahrheit voraus: daß die Menschen wissen, was für sie als die höchste Möglichkeit ihres Daseins erreichbar, was ihr wahres Interesse ist. Die Individuen können sich glücklich fühlen, Glück empfinden und doch nicht glücklich sein, weil sie das wirkliche Glück gar nicht kennen. Wie ist aber über die Wirklichkeit des Glücks zu befinden? Welches ist die Instanz für seine Wahrheit? In der antiken Kritik des Hedonismus wurde diese Frage zur politischen Frage der rechten Organisation der Polis; die christliche Ethik des Mittelalters sah sie durch die göttliche Gerechtigkeit erledigt. Die rigoristische Moral der bürgerlichen Periode hat die Freiheit zur Instanz der Wahrheit gemacht, aber als die abstrakte Freiheit des Vernunftwesens, der gegenüber das Glück äußerlich und zufällig blieb. Die moralische Interpretation des Glücks, seine Unterwerfung unter ein allgemeines Gesetz der Vernunft, ließ sowohl die wesentliche Isolierung der autonomen Person wie ihre faktische Beschränkung bestehen.

Die kritische Theorie¹⁸ kommt zur Frage nach der Wahrheit und Allgemeinheit des Glücks bei der Klä-

rung der Begriffe, mit denen sie die vernünftige Gestalt der Gesellschaft zu bestimmen sucht. Enthält doch eine jener Bestimmungen, durch die die Assoziation freier Menschen umschrieben wird, ausdrücklich die Forderung, daß jedes Individuum nach seinen Bedürfnissen am Sozialprodukt Anteil haben solle. Mit der allseitigen Entwicklung der Individuen und der Produktivkräfte kann die Gesellschaft auf ihre Fahnen schreiben: »jeder nach seinen Fähigkeiten, jedem nach seinen Bedürfnissen«. Hier taucht die alte hedonistische Definition wieder auf, die das Glück in der allseitigen Befriedigung der Bedürfnisse sieht. Die zu befriedigenden Bedürfnisse der Individuen sollen zum regelnden Prinzip des Arbeitsprozesses werden. Aber die Bedürfnisse der befreiten Menschen und der Genuß in ihrer Befriedigung werden eine andere Gestalt haben als die Bedürfnisse und der Genuß in der Unfreiheit - auch wenn sie physiologisch dieselben sind. In einer gesellschaftlichen Organisation, welche die vereinzelt Individuen in Klassen gegeneinanderstellt und ihre besondere Freiheit dem Mechanismus des unbeherrschten ökonomischen Systems überläßt, ist die Unfreiheit schon in den Bedürfnissen und erst recht im Genuß wirksam. So, wie Bedürfnis und Genuß hier sind, erfordern sie nicht einmal die allgemeine Freiheit. Die Entfaltung der Produktivkräfte, die steigende Naturbeherrschung, die Ausdehnung und Verfeinerung der Warenerzeugung, das Geld, die universale Verdinglichung haben mit den neuen Bedürfnissen auch neue Genußmöglichkeiten

geschaffen. Aber diesen gegebenen Genußmöglichkeiten stehen Menschen gegenüber, die sowohl objektiv, auf Grund ihres ökonomischen Status, wie subjektiv, auf Grund ihrer Erziehung und Disziplinierung, weitgehend genußunfähig sind. Aus der Diskrepanz zwischen dem, was als Objekt möglichen Genusses da ist, und der Art und Weise, wie diese Objekte verstanden, genommen und gebraucht werden, ergibt sich die Frage nach der Wahrheit der Glücksbeziehung in dieser Gesellschaft: die (den Genuß) intendierenden Akte kommen nicht zur Erfüllung ihrer eigenen Intention; auch wenn sie sich erfüllen, bleiben sie unwahr.

Genuß ist im Verhalten zu Dingen und Menschen. Die ersten sind (falls sie nicht von Natur oder durch gesellschaftliche Regelung allgemein verfügbar geworden sind) Waren, welche der Kaufkraft entsprechend zugänglich sind. Dem weitaus größten Teil der Menschheit steht nur der allerbilligste Teil dieser Waren zu. Als Waren werden sie Gegenstand des Genusses, und ihre Herkunft bleibt in ihnen erhalten: auch der Genuß hat noch Klassencharakter. Das Billige ist nicht so gut wie das Teure. Die Beziehungen zwischen den Menschen sind -gerade sofern sie außerhalb des Arbeitsprozesses liegen- wesentlich Beziehungen zwischen Mitgliedern derselben Klasse. Für die meisten Menschen wird der Partner im Genuß auch der Partner im Elend derselben Klasse sein. Ihre Lebensumstände sind ein armseliger Schauplatz für das Glück. Der ständige Druck, unter dem die großen Massen zur Reproduktion dieser Ge-

sellschaft gehalten werden müssen, hat sich mit der monopolistischen Anhäufung des Reichtums nur verstärkt. Jedes Überhandnehmen des Genusses würde die notwendige Disziplinierung gefährden und die pünktliche und zuverlässige Einordnung in die Masse erschweren, die die Maschine des Ganzen in Gang hält. Zu der ökonomischen Regulierung des Genusses treten die Polizei und die Justiz. Lust will wesentlich ihre eigene Steigerung und Verfeinerung. Die Entfaltung der Persönlichkeit muß nicht nur eine seelische sein. Die Industriegesellschaft hat die gegenständliche Welt in einer Weise differenziert und intensiviert, daß nur eine aufs äußerste differenzierte und intensivierte Sinnlichkeit sie rezipieren kann. In der modernen Technik sind alle Mittel enthalten, um die Beweglichkeit, Schönheit, Geschmeidigkeit der Dinge und Körper herauszuholen, näher zu bringen und verwendbar zu machen. Zugleich mit den diesen Möglichkeiten entsprechenden Bedürfnissen sind auch die sinnlichen Organe, durch die sie rezipiert werden können, ausgebildet worden. Was der Mensch inmitten der entwickelten Zivilisation wahrnehmen, fühlen und tun kann, korrespondiert dem neu erschlossenen Reichtum der Welt. Aber die Ausnutzung der gesteigerten Fähigkeiten und ihrer Befriedigung steht nur den kaufkräftigsten Gruppen frei. Die Entfaltung der Sinnlichkeit ist nur ein Teil der Entfaltung der Produktivkräfte; die Notwendigkeit ihrer Fesselung gründet in dem antagonistischen gesellschaftlichen System, in dem sich diese Entfaltung vollzog. Es gibt viele

Wege, auf denen die beherrschten Schichten zur Ablenkung und Ersatzbefriedigung erzogen werden können; der Sport und eine große Zahl zugelassener Volksvergnügungen erfüllen hier ihre geschichtliche Funktion. In den autoritären Staaten hat der sadistische Terror gegen die Feinde des Regimes ungeahnte Möglichkeiten einer organisierten Entladung gefunden. Alltäglich können die Kleinen den Glanz der großen Welt im Kino miterleben; mit dem Bewußtsein, daß dies alles doch nur im Film geschieht und daß es auch hier Glanz, Bitterkeit und Sorgen, Schuld und Sühne und den Triumph des Guten gibt. Daß die Entwicklung der Sinnlichkeit bei den unteren Schichten der gesellschaftlichen Pyramide nicht über das technisch erforderliche Maß hinausgeht, wird schon durch den Arbeitsprozeß garantiert, aus dem die Verkümmernng und Vergröberung der Organe des Arbeiters resultiert. Was dann noch als unmittelbarer Genuß erlaubt ist, wird durch das Strafgesetz umschrieben.

Aber nicht nur bei den Massen kann der Genuß nicht das leisten, was er intendiert: die Erfüllung aller subjektiven und objektiven Möglichkeiten. Wo das Verhältnis der Menschen zueinander als Warenbesitzer das herrschende gesellschaftliche Verhältnis ist und wo der Wert jeder Ware durch die aufgewandte abstrakte Arbeitszeit bestimmt wird, ist der Genuß an sich wertlos. Denn was er ist, ist er in dieser Gesellschaft getrennt von der Arbeit: das Individuum gibt im Genuß keine Arbeitskraft aus und reproduziert keine Arbeitskraft; es

verhält sich und gibt sich als eine private Person. Wenn allein die abstrakte Arbeit den Wert schafft, nach dem Sich die Gerechtigkeit des Austauschs richtet, darf die Lust kein Wert sein. Wäre sie es, dann würde die gesellschaftliche Gerechtigkeit in Frage gestellt, ja sich als eklatante Ungerechtigkeit enthüllen. Die Legitimierung der Lust als Wert würde in der Tat alles auf den Kopf stellen, was »heutzutage dem Zeitungsleser präsentiert« wird. »Der Wert einer Sache, das ist doch für jeden modernen Menschen der Wert der Arbeit, welche die Sache hervorbringen mußte. Am Werte klebt also der Schweiß des Arbeiters, der das flammende Schwert kittet, das die Kultur vom Paradiese trennt. Es ist gefährlich, Lust und Unlust mit dem Werte zusammenzudenken; denn es entsteht dabei die Frage, ob diejenigen mehr Lust oder mehr Unlust haben, welche die Werte produzieren. Und man könnte auf den Gedanken verfallen, daß der Wert im umgekehrten Verhältnis zur Lust stehen möchte« J9. Die Gefährlichkeit solchen Zusammenkens ist schon in den Anfängen der bürgerlichen Gesellschaft erkannt worden: die Wertlosigkeit der bloßen Lust wurde dem Bewußtsein der Individuen mit allen Mitteln einverleibt.

Nirgends zeigt sich der Zusammenhang zwischen der Abwertung des Genusses und der gesellschaftlichen Rechtfertigung durch die Arbeit deutlicher als in der Interpretation der Sexuallust. Sie wird - pragmatisch oder moralisch - rationalisiert und tritt als bloßes Mittel zu einem außer ihr liegenden Zweck in den Dienst der

reibungslosen Unterordnung des Individuums unter die bestehende Form des Arbeitsprozesses. Als hygienischer Wert soll sie zur körperlichen und seelischen Gesundheit beitragen, welche das normale Funktionieren des Menschen innerhalb der gegebenen Ordnung fördert. Nach Spinoza darf »die Sinnenlust« nur »als Mittel erstrebt« werden, und zwar vor allem als hygienisches Mittel: »Man gebe sich dem Vergnügen nur insoweit hin, als es zur Erhaltung der Gesundheit hinreicht«²⁰. Leibniz erklärt, daß die »Wollust der Sinne nach den Regeln der Vernunft wie eine Speise, Arznei oder Stärkung gebraucht werden muß«²¹. Fichte bringt die Sexualität in unmittelbare Verbindung mit der Erneuerung des gesellschaftlichen Arbeitsprozesses: »Der eigentliche Rang, die Ehre und die Würde des Menschen, und ganz besonders des Mannes in seinem sittlich natürlichen Dasein, besteht ohne Zweifel in dem Vermögen, als uranfänglicher Urheber neue Menschen, neue Gebieter der Natur, aus sich zu erzeugen: über sein irdisches Dasein hinaus und auf alle Ewigkeit der Natur Herren zu setzen... Die absolute Ehrlosigkeit, die Wegwerfung der eigentlich menschlichen und männlichen Ehre würde es darum sein, wenn das zur Ausübung jenes Vorrechts verliehene Vermögen gemacht würde zu einem Mittel sinnlicher Lust. Was über aller Natur ist und bestimmt zur Fortpflanzung der Oberherrschaft über sie, würde ein Zweites, einem ihrer Triebe, dem der Lust, Untergeordnetes...« Diese absolute Ehrlosigkeit ist die »Unkeuschheit - Gebrauch des Zeu-

gungsvermögens zur bloßen Lust, ohne Absicht auf den Zweck und ohne bedachtes Wollen desselben«²². Nur wenn die sexuellen Beziehungen unter dem ausdrücklichen Zweck der Erzeugung neuer Arbeitskräfte für den Prozeß der gesellschaftlichen Beherrschung der Natur stehen, ist ihr Genuß menschenwürdig und anerkannt. Die späteren Vertreter der idealistischen Ethik wenden sich von solcher Offenherzigkeit ab. Hermann Cohen hält die bloße Erzeugung von Menschen für einen »animalischen« Vorgang und fordert die Verklärung der Sexuellust durch einen wahrhaft sittlichen Zweck: erst die in der Treue gründende Liebe hebt den Geschlechtsverkehr in die Sphäre der Sittlichkeit und macht aus der »Geschlechtsliebe« einen »Grundzug des reinen Willens zur Gestaltung des sittlichen Selbstbewußtseins«²³. In der autoritären Phase der bürgerlichen Ordnung tritt die Bindung der Liebe an die Form der Ehe in offenen Widerspruch zu dem Bedarf des Staates nach einer starken militärischen und wirtschaftlichen Reservearmee. Das »Liebeserlebnis« ist »nicht ohne weiteres an die Ehe gebunden«. Aber die Liebe soll »Voraussetzung und Bedingung dafür sein, daß es zur Ehe und in der Ehe zum Kinde kommen kann«. Nicht die Kindererzeugung als solche, sondern die Erzeugung tüchtiger und brauchbarer Kinder ist entscheidend; »Rassenhygiene, Sozialanthropologie und andere medizinisch-anthropologische Disziplinen« besinnen sich »in sehr verdienstvoller Weise auf wertvolle Gesichtspunkte auch der menschlichen Zeugung«²⁴.

Die unverklärte, unrationalisierte Freigabe der sexuellen Beziehungen wäre die stärkste Freigabe des Genusses als solchen und die totale Entwertung der Arbeit um der Arbeit willen. Die Spannung zwischen dem Selbstwert der Arbeit und der Freiheit des Genusses könnte innerhalb eines Menschenwesens nicht ertragen werden: die Trostlosigkeit und Ungerechtigkeit der Arbeitsverhältnisse würden eklatant das Bewußtsein der Individuen durchdringen und ihre friedliche Einordnung in das gesellschaftliche System der bürgerlichen Welt unmöglich machen.

Die Funktion der Arbeit innerhalb dieser Gesellschaft bestimmt ihre Stellung zum Genuß: er darf nicht als solcher einen Sinn haben und unrationalisiert bleiben, vielmehr muß er seinen Wert von anderer Stelle empfangen. »Lust... und Unlust sind einer Rechtfertigung, einer Begründung durch den Willen zur Arbeit entzogen; sie setzen ihm vielmehr den Antrieb zur Arbeit«, die dann ganz unter das Prinzip der Bedürfnisbefriedigung gestellt wäre. »Der Hedonismus ist die Schranke einer Selbstrechtfertigung des Willens zur Arbeit«²⁵, er widerspricht dem Grundinteresse der bestehenden Ordnung. Die Verinnerlichung und Beseelung, wodurch der Genuß auf das Niveau der Kultur hinaufgeläutert wurde, die das Ganze reproduzieren hilft und so ihren gesellschaftlichen Wert beweist, steht unter dieser Überzeugung. Bei den unmittelbaren Produzenten wirkt sich die Einschränkung des Genusses unmittelbar, ohne jede moralische Vermittlung, durch den Arbeitstag aus, der

für den Genuß nur die knappe »Freizeit« übrigläßt und ihn in den Dienst der Entspannung und der Neusammlung von Energie, Arbeitskraft stellt. Die Nutznießer des Arbeitsprozesses sind von derselben Wertung betroffen. Daß sie im Genuß etwas tun und haben, was eigentlich keinen Wert erzeugt, schafft eine Art sozialen Schuldgefühls, das zu einer Rationalisierung des Genusses führt. Als Repräsentation, Erholung, Schaustellung des Glanzes derer, die an der Spitze stehen und die schwerste Verantwortung zu tragen haben, wird er beinahe als eine Last oder Pflicht erledigt.

Der Aufbau des gesellschaftlichen Schuldgefühls ist eine entscheidende Leistung der Erziehung. Das herrschende Wertgesetz spiegelt sich in der stets aufs neue reproduzierten Überzeugung, daß jeder, ganz auf sich selbst gestellt, sein Leben sich im allseitigen Konkurrenzkampf verdienen muß, wenn auch nur, um es sich immer wieder verdienen zu können, und daß jedem gegeben wird nach Maßgabe seiner verausgabten Arbeitskraft. Das Glück kann man sich dabei nicht verdienen. Ziel der Arbeit soll nicht das Glück sein und ihr Entgelt nicht der Genuß, sondern Profit oder Arbeitslohn: die Möglichkeit weiterzuarbeiten. Zur Aufrechterhaltung eines solchen Arbeitsprozesses müssen diejenigen Triebe und Bedürfnisse, welche das normale Verhältnis von Arbeit und Genuß (als die Spanne der Nicht-Arbeit) und die es sichernden Institutionen (wie Familie und Ehe) untergraben könnten, abgelenkt oder verdrängt werden. Nicht durchgängig ist diese Ablen-

kung und Verdrängung mit dem kulturellen Fortschritt verbunden. Manche Triebe und Bedürfnisse werden erst falsch und zerstörend durch die falschen Formen, in die ihre Befriedigung geleitet wird, während die erreichte Stufe der objektiven Entwicklung ihre wahre Befriedigung zuließe - wahr, weil sie sich in dem erfüllen könnten, was sie ursprünglich intendierten: »unvermischte« Lust. Es ist die verdrängte Grausamkeit, die zum sadistischen Terror, und die verdrängte Selbstaufgabe, die zur masochistischen Unterwerfung führt. In ihrer eigentlichen Intention belassen, als Weisen des Sexualtriebs, können sie in der gesteigerten Lust nicht nur des Subjekts, sondern auch des Objekts enden. Sie sind nicht mehr mit der Vernichtung verbunden²⁶. Aber gerade die gesteigerte Differenzierung der Lust ist untragbar in einer Gesellschaft, welche eben der verdrängten Form der Befriedigung solcher Bedürfnisse bedarf. Die gesteigerte Lust wäre unmittelbar gesteigerte Befreiung des Individuums: sie verlangte Freiheit in der Wahl des Objekts, in der Erkenntnis und in der Verwirklichung seiner Möglichkeiten, Freiheit der Zeit und des Ortes. Alle diese Forderungen verstoßen gegen das Lebensgesetz der bestehenden Gesellschaft. "Wegen der innersten Verbundenheit von Glück und Freiheit ist das Tabu der Lust am hartnäckigsten aufrechterhalten worden; es hat bis weit in die Reihen der geschichtlichen Opposition gegen die gegebene Ordnung die Fragestellung und die Antworten verwirrt²⁷."

Die Bestimmung des Glücks als Zustand der allseitigen Befriedigung der Bedürfnisse des Individuums ist abstrakt und unrichtig, sofern sie Bedürfnisse in ihrer vorhandenen Gestalt als letzte Gegebenheit hinnimmt. Die Bedürfnisse stehen als solche weder jenseits von gut und böse noch von wahr und falsch. Als geschichtliche Sachverhalte sind sie der Frage nach ihrem »Recht« unterworfen: sind sie solcher Art, daß ihre Befriedigung die subjektiven und objektiven Möglichkeiten der Individuen erfüllen kann? Bei vielen gerade für den herrschenden Zustand der Menschheit charakteristischen Formen von Bedürfnissen müßte diese Frage im Hinblick auf den schon erreichten Stand der gesellschaftlichen Entwicklung verneint werden: er ermöglicht ein wahreres Glück als das, was sich die Menschen heute selbst verschaffen. Die Lust an der Demütigung anderer wie an der Selbstdemütigung unter einem stärkeren Willen, die Lust an den mannigfachsten Surrogaten der Sexualität, am sinnlosen Opfer, an der Heroizität des Krieges ist deshalb eine falsche Lust, weil die in ihr sich erfüllenden Triebe und Bedürfnisse die Menschen unfreier, blinder und armseliger machen, als sie sein müssen. Sie sind Triebe und Bedürfnisse der Individuen, wie sie in der antagonistischen Gesellschaft herausgebildet wurden. Sofern sie nicht mit einer neuen Form der gesellschaftlichen Organisation überhaupt verschwinden sollten, wären Weisen ihrer Befriedigung denkbar, in denen sich wirklich die äußersten Möglichkeiten der Menschen glückhaft entfalten. Diese Befrei-

ung der Möglichkeiten ist Sache der gesellschaftlichen Praxis; bei ihr liegt es, was die Menschen mit ihren ausgebildeten sinnlichen und seelischen Organen und mit dem durch ihre Arbeit geschaffenen Reichtum anfangen können, um das höchste Maß an Glück zu erreichen. So gefaßt, kann das Glück überhaupt nicht mehr etwas bloß Subjektives sein: es fällt in den Bereich des gemeinschaftlichen Denkens und Handelns der Menschen.

Wo die entfalteten Produktivkräfte nur in gefesselter Form von der Gesellschaft verwertet werden, sind nicht erst die Befriedigungen, sondern schon die Bedürfnisse verfälscht. Soweit sie über das Existenzminimum hinausreichen, kommen sie nur gemäß ihrer Kaufkraft zu Worte. Die Situation der Klasse, besonders die Situation des Individuums im Arbeitsprozeß ist in ihnen lebendig: sie hat die (körperlichen und geistigen) Organe und Fähigkeiten der Menschen und den Horizont ihrer Ansprüche geformt. Weil sie nur in ihrer verkümmerten Gestalt, mit all ihren Verdrängungen, Entsagungen, Anpassungen und Rationalisierungen als Bedürfnisse erscheinen, können sie normalerweise innerhalb des gegebenen gesellschaftlichen Rahmens befriedigt werden; weil sie schon in sich selbst unfrei sind, ist das falsche Glück ihrer Erfüllung in der Unfreiheit möglich.

In der kritischen Theorie hat der Begriff des Glücks mit dem bürgerlichen Konformismus und Relativismus nichts mehr zu tun: er ist ein Teil der allgemeinen, ob-

jektiven Wahrheit, die für alle Individuen gilt, sofern ihrer aller Interesse darin aufgehoben ist. Erst gegenüber der geschichtlichen Möglichkeit der allgemeinen Freiheit wird es sinnvoll, auch das faktische, wirklich empfundene Glück in den bisherigen Daseinsverhältnissen als unwahr zu bezeichnen. Es ist das Interesse des Individuums, welches sich in seinen Bedürfnissen ausdrückt, und ihre Befriedigung entspricht diesem Interesse. Daß es überhaupt in der von blinden Gesetzen beherrschten Gesellschaft Glück gibt, ist ein Segen: so kann sich das Individuum in ihr noch geborgen fühlen und vor der letzten Verzweiflung bewahrt sein. Die rigoristische Moral versündigt sich gegen die karge Gestalt, in der die Humanität überdauert hat; ihr gegenüber ist jeder Hedonismus im Recht. Erst heute, auf der letzten Stufe der Entwicklung des Bestehenden, wo die objektiven Kräfte, die zu einer höheren Ordnung der Menschheit drängen, reif geworden sind, und erst im Zusammenhang der mit solcher Veränderung verbundenen geschichtlichen Theorie und Praxis darf mit dem Ganzen des Bestehenden auch das Glück in ihm Gegenstand der Kritik werden. Es zeigt sich, daß die Individuen, welche zur Einordnung in den antagonistischen Arbeitsprozeß erzogen worden waren, nicht Richter über ihr Glück sein können. Sie sind an der Erkenntnis ihres wahren Interesses verhindert. So kann es geschehen, daß sie ihren Zustand als glücklich bezeichnen und sich ohne äußeren Zwang zu dem System bekennen, das sie unterdrückt. Die Ergebnisse moderner Volksab-

stimmungen beweisen, daß die von der möglichen Wahrheit getrennten Menschen dazu gebracht werden können, gegen sich selbst zu stimmen. Solange die Individuen ihr Interesse nur in dem Fortkommen innerhalb der gegebenen Ordnung sehen, fallen bei autoritären Apparaten solche Abstimmungen leicht. Der Täuschung, in der sich die Regierten befinden, wird durch den Terror bloß nachgeholfen. Die Berufung auf das Interesse ist unwahr.

Angesichts der Möglichkeit einer glücklicheren realen Verfassung der Menschheit ist das Interesse des Individuums keine letzte Gegebenheit mehr: es gibt wahres und falsches Interesse auch im Hinblick auf das Individuum. Sein faktisches, unmittelbares Interesse ist nicht schon sein wahres Interesse. Nicht als ob das wahre Interesse dasjenige wäre, das auf Grund des geringeren Risikos und der größeren Genußchance die Opferung eines unmittelbaren Interesses verlangte. Solche Berechnung des Glücks hält sich in dem allgemeinen Rahmen des falschen Interesses und kann bestenfalls die Wahl des besseren falschen Glücks erleichtern. Im wahren Interesse des Individuums kann es nicht sein, seine eigene Verkümmern und die der anderen zu wollen. Nicht einmal im wahren Interesse derjenigen, deren Macht nur auf Rosten solcher Verkümmern aufrechterhalten werden kann. Auf der erreichten Stufe der Entwicklung kann die Macht nicht mehr die von ihr beherrschte Welt genießen: in dem Augenblick, wo sie aufhörte zu arbeiten, immer wieder den blutigen und

aufreibenden Prozeß ihrer bloßen Reproduktion zu erneuern, wäre sie verloren. Audi für sie gibt es noch etwas zu gewinnen.

Daß das wahre Interesse des Individuums das Interesse der Freiheit ist, daß wirkliche individuelle Freiheit mit wirklicher allgemeiner Freiheit einhergehen kann, ja erst zusammen mit ihr überhaupt möglich ist, und daß das Glück schließlich in der Freiheit besteht - dies alles sind keine Aussagen der philosophischen Anthropologie über die Natur des Menschen, sondern Besdireibungen einer geschichtlichen Situation, welche sich die Menschheit in der Auseinandersetzung mit der Natur selbst erkämpft hat. Die Individuen, um deren Glück es in der Ausnutzung dieser Situation geht, sind in der Schule des Kapitalismus zu Mensdien geworden: der hohen Intensivierung und Differenzierung ihrer Fähigkeiten und ihrer Welt entspricht die gesellschaftliche Fesselung dieser Entfaltung. Sofern die Unfreiheit schon in den Bedürfnissen steckt und nicht erst in ihrer Befriedigung, sind sie zunächst zu befreien. Das ist kein Akt der Erziehung, der moralischen Erneuerung des Menschen, sondern ein ökonomischer und politischer Vorgang. Die Verfügung der Allgemeinheit über die Produktionsmittel, die Umstellung des Produktionsprozesses auf die Bedürfnisse der Gesamtheit, die Verkürzung des Arbeitstages, die aktive Teilnahme der Individuen an der Verwaltung des Ganzen gehören zu seinen Inhalten. Mit der Erschließung aller vorhandenen subjektiven und objektiven Möglichkeiten der Entfaltung

werden die Bedürfnisse selbst sich wandeln: jene, welche in dem gesellschaftlichen Zwang der Verdrängung, in der Ungereditigkeit, dem Schmutz und dem Elend gründen, müßten verschwinden. Aber nichts schließt aus, daß es auch dann noch Kranke, Verrückte und Verbrecher geben wird. Das Reich der Notwendigkeit bleibt bestehen, die Auseinandersetzung mit der Natur und unter den Menschen selbst geht weiter. So wird auch die Reproduktion des Ganzen weiterhin mit Entbehrungen des einzelnen verbunden sein; das besondere Interesse wird nicht unmittelbar mit dem wahren Interesse zusammenfallen. Die Differenz zwischen besonderem und wahren Interesse ist jedoch etwas anderes als die Differenz zwischen dem besonderen Interesse und dem Interesse einer verselbständigten, die Individuen unterdrückenden Allgemeinheit. In seiner Beziehung zur Allgemeinheit wird sich das Individuum wirklich zur Wahrheit verhalten: in ihren Forderungen und Beschlüssen wird sein Interesse aufbewahrt sein und schließlich doch seinem Glück zugute kommen. Wenn das wahre Interesse fernerhin durch ein allgemeines Gesetz vertreten werden muß, welches bestimmte Bedürfnisse und Befriedigungen verbietet, so wird hinter solchem Gesetz nicht mehr das partikulare Interesse von Gruppen stehen, die ihre Macht durch die Usurpation der Allgemeinheit gegen diese selbst aufrechterhalten, sondern der vernünftige Entscheid freier Individuen. Die mündig gewordenen Menschen werden sich mit ihren Bedürfnissen selbst auseinanderzusetzen haben.

Ihre Verantwortung wird unendlich viel größer sein, weil sie die falsche Lust der masochistischen Geborgenheit in dem starken Schutz einer heteronomen Macht nicht mehr haben werden. Die innere, wirkliche (nicht erst durch ein Jenseits hergestellte) Verbindung von Pflicht und Glück, an der die idealistische Ethik gezweifelt hatte, ist nur in der Freiheit möglich. So hatte sie Kant intendiert, als er den Pflichtbegriff in der Autonomie der Person begründete. Durch die Beschränkung auf die Freiheit des reinen Willens beschränkt die Autonomie sich selbst zugunsten einer gesellschaftlichen Ordnung, welche sie nur in ihrer abstrakten Gestalt zulassen kann.

Wenn die mündigen Individuen bestimmte Bedürfnisse und eine bestimmte Lust als schlecht verwerfen würden, so geschähe dies aus der autonomen Erkenntnis ihres wahren Interesses heraus: der Erhaltung der allgemeinen Freiheit. Darum geschähe es im Interesse ihres Glücks selbst, das nur in der allgemeinen Freiheit als die Erfüllung aller entfalteten Möglichkeiten da sein kann. Es war das alte Desiderat des Hedonismus, das Glück mit der Wahrheit zusammenzudenken. Das Problem war unlösbar: solange eine anarchische, unfreie Gesellschaft über die Wahrheit entschied, konnte sie entweder nur in dem besonderen Interesse des einzelnen Individuums oder in den Notwendigkeiten der verselbständigten Allgemeinheit liegen. Im ersten Fall ging ihre Form verloren (die Allgemeinheit); im zweiten ihr Inhalt (die Besonderheit). Die Wahrheit, zu der

sich das befreite Individuum im Glück verhält, ist sowohl die allgemeine wie die besondere. Das Subjekt ist in seinem Interesse nicht mehr gegen die anderen vereinzelt, sein Leben kann über den Zufall des Augenblicks hinaus glücklich sein, weil seine Daseinsverhältnisse nicht mehr durch einen Arbeitsprozeß bestimmt werden, der Reichtum nur durch Erhaltung des Elends und der Entbehrung schafft, sondern durch die vernünftige Selbstverwaltung des Ganzen, an der das Subjekt aktiv beteiligt ist. Das Individuum kann sich zu den anderen als zu seinesgleichen und zu der Welt als seiner Welt verhalten: sie wird ihm nicht mehr entfremdet sein. Das gegenseitige Verstehen wird nicht mehr vom Unglück durchherrscht sein, da die Einsicht und die Leidenschaft nicht mehr mit der verdinglichten Gestalt der menschlichen Beziehungen in Konflikt geraten werden.

Das allgemeine Glück setzt die Erkenntnis des wahren Interesses voraus: daß der gesellschaftliche Lebensprozeß in einer Weise verwaltet wird, durch die die Freiheit der Individuen mit der Erhaltung des Ganzen auf Grund der gegebenen objektiven geschichtlichen und natürlichen Bedingungen in Einklang gebracht wird. Der Zusammenhang von Glück und Erkenntnis wurde mit der Entwicklung der gesellschaftlichen Antagonismen verdeckt; die abstrakte Vernunft der isolierten Individuen vermag allerdings nichts über das Glück, das dem Zufall überlassen ist. Aber dieselbe Entwicklung hat auch die Kräfte hervorgerufen, die jenen Zusam-

menhang wieder herstellen können. Bei den unmittelbaren Produzenten ist die Vereinzelung schon innerhalb der Unfreiheit weitgehend aufgehoben. Das Individuum hat hier kein Eigentum zu wahren, das nur auf Kosten anderer genossen werden kann; sein Interesse zwingt es nicht zur Konkurrenz und zu Interessenvereinigungen, die selbst wieder nur in der Konkurrenz gründen, sondern zur kämpfenden Solidarität. Um was sie kämpft, ist zunächst nur das Interesse einer besonderen gesellschaftlichen Gruppe an besseren, menschenwürdigen Lebensbedingungen. Aber dies besondere Interesse kann nicht verfolgt werden, ohne die Lebensbedingungen des Ganzen besser und menschenwürdig zu machen und die Allgemeinheit zu befreien. In der monopolistischen Phase der bürgerlichen Gesellschaft, wo die Aufbewahrung des allgemeinen Interesses bei den für die Veränderung kämpfenden Gruppen offenbar genug ist, geht die Anstrengung der Nutznießer des Bestehenden auf die Spaltung jener Solidarität. Verbeamtung, Bürokratisierung, Steigerung der Lohndifferenzen und unmittelbare Korrumpierung der Arbeiter sollen den Gegensatz auch in diesen Schichten verwurzeln. - Deren wahres Interesse verlangt nicht die Änderung von diesem und jenem, sondern die Neugestaltung des Produktionsprozesses. Nicht mehr die allgemeine Vernunft überlistet hier das besondere Interesse hinter dem Rücken der Individuen; vielmehr ist, genau umgekehrt, das besondere Interesse die aktive und erkennende Kraft des Prozesses, durch den die Allgemeinheit wei-

tergetrieben wird. Nur an dieser Stelle der Gesellschaft ist »die Wahrheit der besondern Befriedigungen... die allgemeine, die der denkende Wille als Glückseligkeit sich zum Zwecke macht«²⁸. Hegel hat darauf hingewiesen, daß nur durch das besondere Interesse der allgemeine Fortschritt in der Geschichte zustande kommen kann, denn nur das besondere Interesse kann das Individuum zur Leidenschaft des geschichtlichen Kampfes treiben. »Das besondere Interesse der Leidenschaft ist also unzertrennlich von der Betätigung des Allgemeinen; denn es ist aus dem besonderen und bestimmten und aus dessen Negation, daß das Allgemeine resultiert«²⁹. Wenn solche Unzertrennlichkeit nur durch die List der Vernunft Bestand hat, ist das Resultat mit dem Unglück der Individuen verbunden: in der Leidenschaft, mit der sie ihr besonderes Interesse verfolgen, arbeiten sie sich ab und gehen zugrunde. Hegel hat es einen »schauderhaften Trost« genannt, daß »die geschichtlichen Menschen nicht das gewesen sind, was man glücklich nennt«³⁰. Ist keine höhere Gestalt der geschichtlichen Vernunft als die antagonistische Organisation der Menschheit möglich, dann ist dieser Schauer nicht wegzudenken. Es ist allerdings wahr, daß die Menschen nicht das Glück intendieren, sondern jeweils bestimmte Zwecke, deren Erfüllung dann das Glück mit sich bringt. In den bestimmten Zwecken, welche durch den solidarischen Kampf um eine vernünftige Gesellschaft erstrebt werden, ist das Glück nicht mehr bloß ein begleitender Zufall. Es liegt in der

geforderten neuen Ordnung der Daseinsverhältnisse selbst und hört auf, nur ein subjektiver Gefühlszustand zu sein, wenn schon in den befreiten Bedürfnissen der Subjekte die allgemeine Sorge um die Möglichkeiten der Individuen wirksam ist.

Daß der Kampf um die höhere Allgemeinheit der Zukunft in der Gegenwart zur Sache besonderer Individuen und Gruppen wird, macht nach Hegel die tragische Situation der weltgeschichtlichen Personen aus. Sie greifen gesellschaftliche Verhältnisse an, in denen - wenn auch schlecht - das Leben des Ganzen sich reproduziert; sie kämpfen gegen eine konkrete Gestalt der Vernunft, ohne daß die Praktikabilität der zukünftigen Gestalt, die sie vertreten, schon empirisch bewiesen wäre. Sie sind Frevler an dem, was in Grenzen immerhin bewährt ist. Ihre Rationalität wirkt notwendig in partikularer, irrationaler, sprengender Form, ihre Kritik an Verfall und Anarchie als anarchisch und destruktiv. Die Individuen, die sich der Idee so sehr fügen, daß ihre Existenz von ihr durchdrungen ist, sind unfügsam und eigensinnig. Das gemeine Bewußtsein weiß keinen Unterschied zwischen ihnen und Verbrechern zu machen, und in der Tat sind sie in der gegebenen Ordnung Verbrecher wie Sokrates in Athen³¹. Allgemeinheit und Vernunft sind ihnen zur eigenen Leidenschaft geworden. Der formalistische Konformist, dem ein besonderes Bedürfnis soviel wie das andere gilt, weiß von ihnen als eigensüchtigen Charakteren, die gefährlich sind. Er sieht, wie die Kritik des Scheins der Freiheit in der Ge-

genwart und die Erkenntnis der zukünftigen Wirklichkeit der Freiheit schon jetzt ihr Glück ausmachen, weil die schroffe Trennung von hier und dort, heute und morgen, das ausschließende und abstoßende Ichgefühl der bürgerlichen Existenz in ihnen überwunden ist -aber er vermag es nicht zu verstehen. Sie gelten ihm, was er sonst immer bekennen möge, als exaltiert, im besten Fall als religiös, denn von Natur, meint der Konformist, haben die Menschen bloß ihren privaten Nutzen im Sinn. Ihre paradoxe Situation geht nur wenigen auf.

Wie die erreichbare Form des Glücks nur in dem besonderen Interesse derjenigen gesellschaftlichen Schichten aufgehoben sein kann, deren Befreiung allein nicht mehr zur Herrschaft besonderer Interessen gegen die Allgemeinheit, sondern zur allgemeinen Befreiung der Menschheit führen kann, so auch die richtige Erkenntnis, deren diese Form bedarf. Solches Interesse erfordert seine die Gestalt der Wahrheit verhüllende Ideologie, um sich als allgemeines zu rechtfertigen. Das ZuEnde-Denken aller realisierbaren Möglichkeiten (welches in der bürgerlichen Periode an der Gefahr einer materiellen Veränderung des Ganzen seine gesellschaftliche Schranke fand) und das Festhalten an dem Ziel ihrer Verwirklichung sind in diesem Interesse selbst enthalten. Mit der richtigen Erkenntnis ginge auch das Glück verloren, und die Notwendigkeit einer unkontrollierten Situation gewönne wieder ihre zufällige Macht über die Menschen. Die Freiheit der Erkenntnis ist ein Teil der wirklichen Freiheit, die nur mit

der gemeinsamen Entscheidung und Befolgung des als wahr Erkannten zusammengehen kann. Die wesentliche Rolle der Wahrheit für das Glück der Individuen läßt nun die Bestimmung des Glücks als Lust und Genuß ungenügend erscheinen. Wenn die Erkenntnis der Wahrheit nicht mehr mit der Erkenntnis von Schuld, Elend und Ungerechtigkeit verbunden ist, braucht sie nicht mehr außerhalb des Glücks zu fallen, welches den unmittelbaren, sinnlichen Beziehungen überlassen blieb. Einer wirklich schuldlosen Erkenntnis können auch die persönlichsten Verhältnisse der Menschen für das Glück offen werden: vielleicht sind sie dann in der Tat jene freie Gemeinschaft im Leben, von der die idealistische Moral die höchste Entfaltung der Individualität erwartet hatte. Die Erkenntnis wird die Lust nicht mehr stören; vielleicht kann sie sogar selbst zur Lust werden, wie es die antike Idee des *Nous* als letzte Bestimmung der Erkenntnis zu sehen gewagt hatte. In dem Schreckbild des entfesselten Genußmenschen, der sich nur seinen sinnlichen Bedürfnissen hingeben würde, steckt noch die Trennung der geistigen Produktivkräfte von den materiellen und des Arbeitsprozesses vom Konsumtionsprozeß. Die Überwindung dieser Trennung gehört zu den Voraussetzungen der Freiheit: daß die Entfaltung der materiellen Bedürfnisse mit der Entfaltung der seelischen und geistigen Bedürfnisse zusammengehe. Der Betrieb von Technik, Wissenschaft und Kunst verändert sich mit ihrer veränderten Verwertung und ihrem veränderten Inhalt: wenn sie nicht mehr un-

ter dem Zwang eines mit dem Unglück der meisten verbundenen Produktionssystems und den Erfordernissen der Rationalisierung, Verinnerlichung und Sublimierung stehen, kann der Geist nur eine Steigerung des Glücks bedeuten. Der Hedonismus kommt in der kritischen Theorie und Praxis zur Aufhebung; herrscht die Freiheit auch in den seelischen und geistigen Lebensbereichen: in der Kultur, steht diese nicht mehr unter dem Zwang der Verinnerlichung, dann wird es sinnlos, das Glück auf die sinnliche Lust zu beschränken.

Die Wirklichkeit des Glücks ist die Wirklichkeit der Freiheit, als der Selbstbestimmung der befreiten Menschheit in ihrem gemeinsamen Kampfe mit der Natur. »Die Wahrheit der besondern Befriedigungen ist die **allgemeine**, die der denkende Wille als Glückseligkeit sich zum Zwecke macht.« Aber diese Glückseligkeit ist vorerst »die nur vorgestellte, abstrakte Allgemeinheit des Inhalts, welche nur sein soll«. Ihre Wahrheit »ist die allgemeine Bestimmtheit des Willens an ihm selbst, d. i. sein Selbstbestimmen selbst, die Freiheit«³² - Freiheit war für den Idealismus aber auch die »Substanz« und das »einzige Wahrhafte des Geistes, das Wesen und die Wahrheit der Vernunft«³³. In ihrer vollendeten Gestalt sollen beide, Glückseligkeit und Vernunft, zusammenfallen. Hegel hat nicht geglaubt, daß die Verwirklichung dieser Gestalt als die Herbeiführung einer neuen Form der gesellschaftlichen Organisation der Menschheit zur Aufgabe der geschichtlichen Praxis werden könnte. Unter dem Titel

des »Ideals« aber hat er den »Weltzustand« des Glücks, der zugleich ein solcher der Vernunft und der Freiheit ist, dargestellt als die Aufhebung des gerade für den bürgerlichen Weltzustand kennzeichnenden Gegensatzes zwischen den in ihren partikularen Interessen isolierten Individuen und der verselbständigten, unter Opferung der Individuen sich erhaltenden Allgemeinheit: »Im Ideal... soll gerade die besondere Individualität mit dem Substantiellen in trennungslosem Zusammenklange bleiben, und insoweit dem Ideal Freiheit und Selbstständigkeit der Subjektivität zukommt, insoweit darf die umgebende Welt der Zustände und Verhältnisse keine für sich bereits, unabhängig vom Subjektiven und Individuellen, wesentliche Objektivität haben. Denn das ideale Individuum soll in sich beschlossen, das Objektive soll noch das Seinige sein, und sich nicht losgelöst von der Individualität der Subjekte für sich bewegen und vollbringen, weil sonst das Subjekt gegen die für sich schon fertige Welt als das bloß Untergeordnete zurücktritt«³⁴.

Anmerkungen

Vorwort

- 1 Zum letzten Male in Europa. Das geschichtliche Erbe dieses Kampfes ist heute in jenen Ländern zu rinden, die ihre Freiheit im kompromißlosen Kampf gegen die neukolonialen Mächte verteidigen.
- 2 Marx, *Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie* (Berlin 1953), S. 593.
- 3 Ebenda, Seite 599 f.

Der Kampf gegen den Liberalismus in der totalitären Staatsauffassung

- 1 Ernst Kriek, *Nationalpolitische Erziehung*. 14.-16. Aufl., 1933, S. 68.
- 2 Wir bezeichnen im folgenden terminologisch als »heroisch-völkischen Realismus« das Ganze der Geschichts- und Gesellschaftsauffassung, die der total-autoritäre Staat sich zuordnet. Auch wo wir von »totalitärer Staatsauffassung« sprechen, ist nicht nur die eigentliche Staatslehre gemeint, sondern die von diesem Staate in Anspruch genommene »Weltanschauung«. Die jüngste Entwicklung zeigt das Bestreben, den Begriff des totalen Staates aufzuspalten und ihn je nach der bestimmten Weise der Totalisierung zu differenzieren. So spricht man für Deutschland von einem totalen »völkischen«, »autoritären«, »Führerstaat« u. a. m. (vgl. Koellreutter, *Allgemeine Staatslehre*, 1933, S. 64; Freisler in der *Deutschen Justiz* 1934, Heft 2; E. R. Huber in der *Tat*, 26. Jahrgang 1934, Heft 1). Aber diese Differenzierungen betreffen nicht die Grundlagen des totalen Staates, auf die sich die hier versuchte Interpretation richtet; soweit sie in ihren Bereich fallen, sind sie im folgenden mitgemeint, auch wenn sie nicht terminologisch ausdrücklich gemacht sind.
- 3 Kriek, a.a.O. S. 37.
- 4 Vgl. die Besprechung von Spenglers *Jahre der Entscheidung* in Heft 3 des II. Jahrgangs der *Zeitschrift für Sozialforschung*.
- 5 O. Spann, *Gesellschaftslehre*. 3. Aufl. 1930, S. 98.
- 6 *Das dritte Reich*, Sonderausg. d. Hanseatischen Verlagsanstalt Hamburg, 1933, S. 69. - Den staatstheoretischen Antiliberalismus kreierte Carl Schmitt, ihm folgen Koellreutter, Hans J. Wolff u. a.
- 7 Koellreutter, *Allgemeine Staatslehre*, 1933, S. 21: »Der Marxismus ist eine geistige Frucht des Liberalismus...«
- 8 Eine gute Zusammenstellung aller antiliberalistischen Schlagworte bei Kriek a.a.O. S. 9. - Die beste Darstellung des Liberalismus vom Standpunkt der totalitären Staatstheorie aus gibt Carl Schmitt in der Einleitung und im Anhang zur 2. Aufl. des *Begriff des Politischen*, ferner in *Die geistige Lage des heutigen Parlamentarismus*, 2. Aufl. 1926.
- 9 So wenn Moeller v. d. Brück »definiert«: »Der Liberalismus ist die Freiheit, keine Gesinnung zu haben und gleichwohl zu behaupten, daß eben dies Gesinnung sei« (a.a.O. S. 70). Der Gipfel der Verwirrung ist erreicht, wenn Kriek Liberalismus, Kapitalismus und Marxismus als die »Formen der Gegenbewegung« zusammennimmt (a.a.O. S. 32).
- 10 L. v. Wiese: »Ich wiederhole meine Behauptung, daß es ihn (den Liberalismus) praktisch in ausreichendem Grade überhaupt noch nicht gegeben hat...« (Festgabe für L. Brentano, 1925, I. S. 16). - »In keiner Periode der Weltgeschichte hat sich ökonomische Rationalität auf längere Zeit maßgebend ausgewirkt. Man kann und muß bestreiten, daß der Liberalismus auch im 19. Jahrhundert jemals in diesem Sinne als herrschende Macht gelten konnte« (Richard Behrendt in

- Schmollers Jahrbuch* 57, Heft 3, S. 14). - Speziell für den deutschen Liberalismus vgl. H. Schroth, *Welt- und Staatsideen des deutschen Liberalismus...*, 1931, bes. S. 69 und 95 ff.
- 11 »Der korporative Staat erblickt in der Privatinitiative auf dem Gebiet der Produktion das wertvollste und wirksamste Instrument zur Wahrnehmung der Interessen der Nation.« - »Ein Eingriff des Staates in die Wirtschaft erfolgt nur, wo die Privatinitiative fehlt, ungenügend ist oder die politischen Interessen des Staates auf dem Spiele stehen« (Carta del Lavoro Art. VII u. IX, bei Niederer, *Der Ständestaat des Faschismus*, 1932, S. 179). »Der Faschismus bejaht grundsätzlich den Privatunternehmer als Produktionsleiter und als Werkzeug der Vermehrung des Reichtums« (W. Koch, *Politik und Wirtschaft im Denken der faschistischen Führer*, in: *Schmollers Jahrbuch* 1933, Heft 5, S. 44). - Für Deutschland bes. das Zitat bei Koellreutter a.a.O. S. 179 f.
- 12 Zitiert in der Zeitschrift *Aufbau*, hrsg. v. F. Karsen, Jahrgang IV 1931, S. 233.
- 13 a.a.O. S. 258.
- 14 Gide-Rist, *Geschichte der volkswirtschaftlichen Lehrmeinungen*, 1913, S. 402. - Charakteristisch ist der Satz W. v. Humboldts: »Die besten menschlichen Operationen sind diejenigen, welche die Operationen der Natur am getreuesten nachahmen« (*Über die Grenzen der Wirksamkeit des Staates*, Klassiker d. Politik, Band 6, 1922, S. 12).
- 15 Klassische Belegstellen bei Adam Smith das erste Kapitel des 3. Buches des *Wealth of Nations*: »Vom natürlichen Fortschritt des Wohlstandes«. Ferner Bastiat bei Gide-Rist a.a.O. S. 373. - Für den Liberalismus steht »nichts auf so schwachen Füßen wie die Behauptung von der angeblichen Gleichheit alles dessen, was Menschenantlitz trägt« (Mises a.a.O. S. 25). Er geht gerade von der wesentlichen Ungleichheit der Menschen aus; sie ist ihm Voraussetzung der Harmonie des Ganzen (Vgl. R. Thoma in der *Erinnerungsgabe für Max Weber*, 1923, II S. 40).
- 16 Zu dieser Funktion des liberalistischen Naturbegriffs vgl. Myrdal, *Das politische Element in der nationalökonomischen Doktrinbildung*, 1932, S. 177: der Naturbegriff ist ein »Klischee, das ebenso gut für jede andere politische Rekommodation paßt«. Er kommt zur Anwendung, »wenn irgend jemand in irgendeiner politischen Frage irgend etwas hat behaupten wollen, ohne Beweise dafür anzuführen«.
- 17 a.a.O. S. 200, 210.
- 18 *Der Faschismus*, deutsch von Wägenführ, 1933, S. 38.
- 19 *Recht und Staat in Geschichte und Gegenwart*, Heft 104, 1933, S. 8 f.
- 20 Vgl. *Zeitschrift für Sozialforschung*, 3. Jahrgang, Heft 1, S. 1 ff.
- 21 Dieses »Zusammenfallen« von Grund und Vernunft kommt schlagend in Leibnizens Formulierung des rationalistischen Grundprinzips zum Ausdruck: »Ce principe est celui du besoin d'une raison suffisante, pour qu'une chose existe, qu'un événement arrive, qu'une v^orite ait lieu« (*Briefe an Clarke*; j. Schreiben, zu § 46).
- 22 »Autonomie der Ratio« bedeutet also innerhalb einer rationalistischen Theorie der Gesellschaft durchaus nicht schon die Absolutsetzung der Ratio als Grund oder Wesen des Seienden. Sofern die Ratio vielmehr als Ratio der konkreten Individuen in ihrer bestimmten gesellschaftlichen Situation gefaßt wird, gehen die »materiellen« Bedingungen dieser Situation auch als Bedingungen in die geforderte rationale Praxis ein. Aber auch diese Bedingungen sind rational zu begreifen und auf Grund solchen Begreifens - zu verändern.
- 23 H. Forsthoff, *Das Ende der humanistischen Illusion*, 1933, S. 25:.
- 24 Eine glänzende Darstellung des liberalistischen Rationalismus gibt Carl Schmitt in der *Geistesgeschichtlichen Lage des heutigen Parlamentarismus*, 2. Aufl., bes. S. 45 ff.
- 25 In der Rechtssphäre ist zwar die Rationalisierung prinzipiell eine »allgemeine«, aber sie erkaufte diese Allgemeinheit mit einer völligen Formalisierung im Privatrecht und mit einer völligen Abstraktheit im Staatsrecht.
- 26 Wir können dies um so eher, als sie von F. Pollock im 3. Heft des 2. Jahrgangs der *Zeitschrift für Sozialforschung* dargelegt worden sind.

- 27 Sombart, *Das Wirtschaftsleben im Zeitalter des Hochkapitalismus*, 1927, I. Halbband, S. 69.
- 28 Krieck:, a.a.O. S. 23.
- 29 Nicolai, *Grundlagen der kommenden Verfassung*, 1933, S. 9.
- 30 Sombart in den *Verhandlungen des Vereins für Sozialpolitik*, 1928, S. 30.
- 31 Koellreutter, *Allgemeine Staatslehre*, a.a.O. S. 184 f.
- 32 Bernhard Köhler, *Das dritte Reich und der Kapitalismus*, 1933, S. 10.
- 33 G. Ipsen, *Programm einer Soziologie des deutschen Volkstums*, 1933, S. 11. - Vgl. Koellreutter, *Allg. Staatslehre*, S. 34 ff.
- 34 Forsthoff, *Der totale Staat*, a.a.O., S. 40 ff.
- 35 G. Ipsen, *Das Landvolk*, 1933, bes. S. 17.
- 36 Wir geben einige charakteristische Belege aus Moeller v. d. Brucks *Drittem Reido*: »Das konservative Denken ... ist nur aus dem Räume zu verstehen. Aber der Raum ist übergeordnet. Die Zeit setzt den Raum voraus.« »In diesem Räume und aus ihm wachsen die Dinge. In der Zeit vermodern sie.« »Es mag sich in der Geschichte eines Volkes mit der Zeit verändern was immer sich verändern will: das Unveränderliche, das bleibt, ist mächtiger und wichtiger als das Veränderliche, das immer nur darin besteht, daß etwas abgezogen oder hinzugefügt wird. Das Unveränderliche ist die Voraussetzung aller Veränderungen, und ewig fällt, was sich auch verändern möge, nach Ablauf seiner Zeit wieder in das Unveränderliche zurück.« »Alle Revolution ist Nebengeräusch, Zeichen von Störungen, doch nicht Gang des Schöpfers durch seine Werkstatt, nicht Erfüllung seiner Gebote, noch Obereinstimmung mit seinem Willen. Die Welt ist erhaltend gedacht, und wenn sie sich verwirrt hat, dann renkt sie sich alsbald aus eigener Kraft wieder ein: Sie kehrt in ihr Gleichgewicht zurück« (a.a.O. S. 180-182). - Wie die »Gestalttheorie« zur Depravierung der Geschichte verwendet wird, dafür nur ein charakteristischer Beleg: »Eine Gestalt ist, und keine Entwicklung vermehrt oder vermindert sie. Entwicklungsgeschichte ist daher nicht Geschichte der Gestalt, sondern höchstens ihr dynamischer Kommentar. Die Entwicklung kennt Anfang und Ende, Geburt und Tod, denen die Gestalt entzogen ist.« »Eine historische Gestalt ist im tiefsten unabhängig von der Zeit und den Umständen, denen sie zu entspringen scheint« (Ernst Jünger, *Der Arbeiter*, 2. Aufl., S. 79).
- 37 Marx, *Der achtzehnte Brumaire des Louis Bonaparte*, Berlin, 1927, S. 122 f.
- 38 Marx, *Das Kapital*. Volksausgabe. Berlin, 1928, I, S. 43.
- 39 Ernst Krieck in *Volk im Werden*, 1933, Heft 3, S. 4.
- 40 Derselbe, ebenda S. I. - Noch deutlicher ebenda Heft 5, S. 69, 71: »Radikale Kritik lehrt einsehen, daß die sog. Kultur gänzlich unwesentlich geworden ist und jedenfalls keinen Höchstwert darstellt.« - »Sehen wir endlich auch hier schlicht, wahrhaft und echt, damit die wachsende Kraft und Gesundheit des Volkes nicht durch den Kulturschwindel verfälscht wird. Sie mögen uns Barbaren schelten!«
- 41 Eugen Diesel in der *Deutschen Rundschau*, Januar 1934, S. 2.
- 42 Ernst Kneek ebenda, Heft 3, S. 1.
- 43 *Der deutsche Student*, Augustheft 1933, S. 1.
- 44 H. Kutzleb, *Ethos der Armut als Aufgabe*, in *Volk im Werden*, 1933, Heft i, S. 24 ff.
- 45 Über diese Funktion des heroischen Realismus siehe *Zeitschrift für Sozialforschung*, Jahrgang III, Heft 1, S. 42 ff.
- 46 *Der Begriff des Politischen*, a.a.O. S. 37.
- 47 *Der Begriff des Politischen*, a.a.O. S. 15.
- 48 Zwar lautet die Formel der politischen Beziehung: »Freund-Feind-Gruppierung«, doch ist vom Freund-Verhältnis immer nur beiläufig und im Gefolge der Feind-Gruppierung die Rede.
- 49 Alfred Bäumler, *Männerbund und Wissenschaft*, 1934, S. 94.
- 50 a.a.O. S. 109.
- 51 Ernst Krieck: *Zehn Grundsätze einer ganzheitlichen Wissenschaftslehre*, in: *Volk im Werden*, Heft 6, S. 6 ff.

- 52 Bäumler, a.a.O. S. 108.
- 53 Aristoteles *Pol.* 1253 a 14 f.
- 54 E. Rothacker, *Geschichtsphilosophie*, 1934, S. 96.
- 55 Heidegger, *Die Selbstbehauptung der deutschen Universität*, 1933, S. 13.
- 56 Carl Schmitt, *Politische Theologie*, 1922, S. 1. - Die Grundthesen der Theorie des totalen Staates werden nach Carl Schmitts *Begriff des Politischen* referiert; die überreichliche Nachfolgeliteratur bringt nur Abhub von Schmittschen Gedanken.
- 57 Forsthooff, *Der totale Staat*, a.a.O. S. 29.
- 58 Koellreutter, *Vom Sinn und Wesen der nationalen Revolution*, 1933, S. 30. - Vgl. *Allgemeine Staatslehre*, a.a.O. S. 58.
- 59 Forsthooff, a.a.O. S. 31.
- 60 a.a.O. S. 30.
- 61 a.a.O. S. 30. - Forsthooffs Rechtfertigung der Autorität wird unterboten durch die geradezu zoologische Begründung, die Carl Schmitt in seiner neuesten Schrift dem Autoritätsbegriff gibt: »Auf der Artgleichheit beruht sowohl der fortwährende untrügliche Kontakt zwischen Führer und Gefolgschaft wie ihre gegenseitige Treue. Nur die Artgleichheit kann es verhindern, daß die Macht des Führers Tyrannei und Willkür wird...« (*Staat, Bewegung, Volk*, 1933, S. 42).
- 62 Forsthooff, a.a.O. S. 42.
- 63 a.a.O. S. 41.
- 64 Der Vorwurf, daß hier der philosophische Existenzialismus gegen den politischen ausgespielt wird, ist dadurch widerlegt, daß (wie die letzten Veröffentlichungen Heideggers zeigen) der philosophische Existenzialismus sich selbst politisiert hat. Die anfängliche Gegensätzlichkeit ist dadurch aufgehoben.
- 65 *Volk im Werden*, 1933, Heft 2, S. 13.
- 66 Koellreutter, *Der deutsche Führerstaat*, a.a.O. S. 31. - *Allgemeine Staatslehre*, a.a.O. S. 101.
- 67 Hegel, *Vorlesungen zur Philosophie der Weltgesdrichte*, Lasson, S. 1.
- 68 *Werke*, ed. Cassirer VI, S. 468.
- 69 Heidegger in der *Freiburger Studentenzeitung* vom 10. November 1933.
- 70 Hegels Anrede an seine Zuhörer bei Eröffnung seiner Vorlesungen in Berlin 1818 (*Werke* VI, 2. Aufl., 1843, S. XL).
- 71 Heidegger in der *Freiburger Studentenzeitung* vom 3. November 1933.
- 72 Kant, a.a.O. IV, S. 284.
- 73 *Der deutsche Student*, a.a.O. S. 14.
- 74 Carl Schmitt spricht eine tiefe (freilich anders gemeinte) Erkenntnis aus, wenn er sagt: »An diesem Tage (dem 30. Januar 1933) ist demnach, so kann man sagen, >Hegel gestorben<« (*Staat, Bewegung, Volk*, a.a.O., S. 32).

Über den affirmativen Charakter der Kultur

- 1 Aristoteles, *Pol.* 1333 a, 30 ff.
- 2 Plato, *Republ.* 525 und 553 (Übersetzung v. Schleiermacher).
- 3 Plato, a.a.O. 581.
- 4 Plato, *Leges* 831. - Vgl. J. Brake, *Wirtschaften und Charakter in der antiken Bildung*, Frankfurt a. M. 1935, S. 124 ff.
- 5 Vgl. *Studien über die Autorität und Familie*. Schriften des Instituts für Sozialforschung, Bd. V, Paris 1936, S. 7 ff.
- 6 O. Spengler faßt das Verhältnis von Zivilisation und Kultur nicht als Gleichzeitigkeit, sondern als »notwendiges organisches Nacheinander« auf: die Zivilisation ist das unausweichliche Schicksal und Ende jeder Kultur (*Der Untergang des Abendlandes*, I. Bd., 23.-32. Aufl.,

- München 1920, S. 43 f.). An der oben angedeuteten traditionellen Bewertung von Kultur und Zivilisation wird durch solche Umformulierung nichts geändert.
- 7 La Mettrie, *Discours sur le Bonheur. Œuvres Philosophiques*, Berlin 1775, Bd. II, S. 102.
 - 8 a.a.O., S. 86 f.
 - 9 Herder, *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*, 15. Buch, 1. Abschnitt (Werke, hrsg. v. Bernh. Suphan, Berlin 1877-1913, Bd. XIV, S. 208).
 - 10 a.a.O., 4. Buch, 6. Abschnitt (Werke, a.a.O., Bd. XIII, S. 154).
 - 11 a.a.O., 15. Buch, 1. Abschnitt (Werke, a.a.O., Bd. XIV, S. 209).
 - 12 Kant, *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht*, 3. Satz (Werke, hrsg. v. E. Cassirer, Berlin 1912 ff., Bd. IV, S. 153).
 - 13 Altdred Weber, *Prinzipielles zur Kultur Soziologie*. In: Archiv für Sozialwissenschaft, 47. Bd., 1920/21, S. 29 f. - Vgl. G. Simmel, *Der Begriff und die Tragödie der Kultur*, wo »der Weg der Seele zu sich selbst« als die der Kultur zugrunde liegende Tatsache beschrieben wird (*Philosophische Kultur*, Leipzig 1919, S. 222). - O. Spengler bezeichnet die Kultur als »die Verwirklichung des seelisch Möglichen« (*Der Untergang des Abendlandes*, t. Bd., a.a.O., S. 418).
 - 14 Descartes, *Über die Leidenschaften der Seele*, Artikel VII.
 - 15 Vgl. Descartes' Antwort auf die Einwände Gassendis zur zweiten Meditation (*Meditationen über die Grundlagen der Philosophie*, übersetzt von A. Buchenau, Leipzig 1915, S. 327 f.).
 - 16 Kant, *Kritik der reinen Vernunft*. Werke, a.a.O., Bd. III, S. §67.
 - 17 *Die philosophischen Hauptvorlesungen Immanuel Kants*, hrsg. von A. Kowalewski. München u. Leipzig 1924, S. 602.
 - 18 Marx, *Das Kapital*. Ausgabe Meißner, Hamburg. Bd. I, S. 326.
 - 19 Hegel, *Enzyklopaedie der philosophischen Wissenschaften*, Bd. II, § 388.
 - 20 Ebenda, § 387, Zusatz.
 - 21 O. Spengler, a.a.O., S. 406.
 - 22 Charakteristisch ist die Einführung des Seelenbegriffs in der Herbart-schen Psychologie: die Seele ist »nicht irgendwo und nicht irgendwann«, sie hat »gar keine Anlagen und Vermögen, weder etwas zu empfangen noch zu produciren«. »Das einfache Wesen der Seele ist völlig unbekannt, und bleibt es auf immer; es ist kein Gegenstand der speculativen so wenig, als der empirischen Psychologie« (Herbart, *Lehrbuch zur Psychologie*, § 100 bis 153; *Sämtliche Werke*, hrsg. v. Hartenstein, V. Bd., Leipzig 1810, S. 108 f.).
 - 23 W. Dilthey über Petrarca. In: *Weltanschauung und Analyse des Menschen seit Renaissance und Reformation*. Gesammelte Schriften, Bd. II, Leipzig 1914, S. 20. - Vgl. Diltheys Analyse des Übergangs von der metaphysischen zur »beschreibenden und zergliedernden« Psychologie bei L. Vives, ebd., S. 423 ff.
 - 24 a.a.O., S. 18.
 - 25 O. Spengler, a.a.O., S. 407.
 - 26 Herder, *Abhandlung über den Ursprung der Sprache*, 2. Teil, 4. Naturgesetz (Werke, a.a.O., Bd. V, S. 135).
 - 27 Herder, *Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit*. Werke, a.a.O., Bd. V, S. §03.
 - 28 Ranke, *Über die Epochen der neueren Geschichte*, 1. Vortrag (*Das politische Gespräch und andere Schriften zur Wissenschaftslehre*, hrsg. v. Erich Rothacker, Halle 1925, S. 61 f.).
 - 29 Über den quietistischen Charakter seelischer Forderungen bei Dostojewski vgl. L. Löwenthal, *Die Auffassung Dostojewskis im Vorkriegsdeutschland*, Jahrgang III (1934) der *Zeitschrift für Sozialforschung*, S. 363.
 - 30 D. Hume, *A Treatise of Human Nature*, Book II, Part I, Section VIII (Edition L. A. Selby-Rigge, Oxford 1928, S. 301).
 - 31 Nietzsche, *Werke*, Großoktavausgabe 1917, Bd. XVI, S. 233 und Bd. VII, S. 408.

- 32 Goethe, *Faust II*, Phorkias: »Alt ist das Wort, doch bleibet hoch und wahr der Sinn, Daß Scham und Schönheit nie zusammen Hand in Hand Den Weg verfolgen über der Erde grünen Pfad« (*Werke*, Cotta'sche Jubiläumsausgabe. Bd. XIII, S. 159).
- 33 Shaftesbury, *Die Moralisten*, 3. Teil, 2. Abschnitt (Deutsch von Karl Wolff, Jena 1910, S. 151 f.).
- 34 *Über die ästhetische Erziehung des Menschen*, Ende des Zweiten Briefes.
- 35 Nietzsche, *Werke*, a.a.O., Bd. X, S. 245.
- 36 Goethe, *Der Sammler und die Peinigen* (gegen "Ende 3es Sechsten Briefes).
- 37 Nietzsche, *Werke*, a.a.O., Bd. XIV, S. 366'.
- 38 Nietzsche, *Werke*, a.a.O., Bd. VIII, S. 41.
- 39 *Die Kultur der Renaissance in Italien*. 11. Aufl., besorgt von L. Geiger, Leipzig 1913; besonders Bd. I, S. iSo ff.
- 40 Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*, I. Teil, 1. Buch, 3. Hauptstück. *Werke*, a.a.O., Bd. V, S. 95-
- 41 Das in der Idee der Persönlichkeit liegende »Nur« hat Goethe einmal so ausgesprochen: »Man mäkelte an der Persönlichkeit, Vernünftig, ohne Scheu; Was habt ihr denn aber, was euch erfreut, Als eure liebe Persönlichkeit? Sie sei auch, wie sie sei.« (*Zahme Xenien*, *Werke*, a.a.O., Bd. IV, S. 54).
- 42 Vgl. *Zeitschrift für Sozialforschung*, Jahrgang V (1936), S. 219 ff.
- 43 Walter Stang, *Grundlagen nationalsozialistischer Kulturpflege*. Berlin 1935, S. 13 und 43.
- 44 Ernst Jünger, *Der Arbeiter. Herrschaft und Gestalt*. 2. Auflage. Hamburg 1932, S. 198.
- 45 a.a.O., S. 199.
- 46 a.a.O., S. 200.
- 47 a.a.O., S. 203.
- 48 a.a.O., S. 204.
- 49 a.a.O., S. 210.
- 50 a.a.O., S. 201.
- 51 H. Rickert, *Lebenswerte und Kulturwerte*. In: *Logos* Bd. II, 1911/12, S. 154.
- 52 *Werke*, a.a.O., Bd. VIII, S. jo.
- 53 Programm der Sozialdemokratischen Partei Deutschlands von 1921 und der Sächsischen Volkspartei von 1866.
- 54 K. Kautsky, *Die materialistische Geschichtsauffassung*. Berlin 1927, II. Bd., S. 819 und 837.
- 55 a.a.O., S. 824.
- 56 Nietzsche, *Werke*, a.a.O., Bd. XI, S. 241.

Philosophie und kritische Theorie

- 1 Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, Einleitung. *Werke*, Originalausgabe, Bd. IX, S. 22.
- 2 Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, Einleitung. a.a.O., Bd. XIII, S. 34.
- 3 Hegel, *Encyclopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*, S ij8, Zusatz. a.a.O., Bd. VI, S. 310.
- 4 Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, Einleitung. a.a.O., Bd. XIII, S. 41.
- 5 Vgl. Max Horkheimer, *Ein neuer Ideologiebegriff?* In: *Grünbergs Archiv*, Jahrgang XV (1930), S. 38 f.
- 6 Kant, *Nachlaß Nr. 4728*. Ausgabe der preußischen Akademie der Wissenschaften, Bd. XVIII.

- 7 Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, a.a.O., Bd. XIII, S. 67.
- 8 Vgl. Max Horkheimer, *Traditionelle und kritische Theorie*. In: *Zeitschrift für Sozialforschung*, Jahrgang VI (1937), S. 245.
- 9 Kant, *Werke*, hrsg. v. E. Cassirer. Berlin 1911 ff., Bd. III, S. 540.
- 10 Kant, a.a.O., Bd. VIII, S. 344.
- 11 Hegel, *Encyclopädie* 1, § 166. a.a.O., Bd. VI, S. 328.
- 12 Vgl. *Zeitschrift für Sozialforschung*, Jahrgang VI (1957), S. 257 ff.
- 13 Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, a.a.O., S. 625.
- 14 Hussertl, *Formale und transzendente Logik*. Halle 1929, S. 219.

Zur Kritik des Hedonismus

- 1 Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*, I. Teil, I. Buch, 1. Hauptstück, § 3, Anm. II. *Werke*, hrsg. v. E. Cassirer. Berlin 1912 ff. Bd. V, S. 29.
- 2 Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*. *Werke*, Originalausgabe. Bd. IX, S. 34.
- 3 Hegel, *Glauben und Wissen*. *Werke*. a.a.O., Bd. I, S. 8 ff.
- 4 Aristoteles, *Pol.* 1323 b 27 ff., *Magna Moralia*. 1206 b 30 ff., *Pol.* 1332 a 30.
- 5 Diogenes Laertius, *Buch II*, 88; übers. v. O. Apelt. Leipzig 1921, Bd. I, S. 101.
- 6 Diogenes Laertius, II, 93; a.a.O., I, S. 103.
- 7 Diogenes Laertius, II, 87; a.a.O., I, S. 100.
- 8 Diogenes Laertius, II, 90; a.a.O., I, S. 102.
- 9 Diogenes Laertius, II, 98; a.a.O., I, S. 106.
- 10 Epikur, *Brief an Menoikeus*; Diogenes Laertius X, 130; a.a.O., Bd. II, S. 246.
- 11 Epikur, a.a.O.; Diogenes Laertius X, 132; a.a.O., Bd. II, S. 247.
- 12 *Gorgias* 497/498.
- 13 Vgl. *Zeitschrift für Sozialforschung*, Jahrgang II (1933), S. 169 ff.
- 14 Vgl. *Zeitschrift für Sozialforschung*, Jahrg. V (1936), S. 190 f., 201 f.
- 15 Kant, *Kritik der Urteilskraft*, I. Teil, 1. Abschnitt, I. Buch, § 4. *Werke* a.a.O., Bd. V, S. 277.
- 16 Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*, I. Teil, 2. Buch, 2. Hauptstück, II. *Werke*. a.a.O., Bd. V, S. 125 und 129.
- 17 Fichte, *System der Sittenlehre*, II. Hauptstück, § n. *Werke*, hrsg. T. F. Medicus. Leipzig o. J., Bd. II, S. 540.
- 18 Wir verstehen unter kritischer Theorie hier die Theorie der Gesellschaft, wie sie in den prinzipiellen Aufsätzen der *Zeitschrift für Sozialforschung* auf Grund der dialektischen Philosophie und der Kritik der politischen Ökonomie dargestellt wurde.
- 19 Hermann Cohen, *Ethik des reinen Willens*, 3. Aufl. Berlin 1931, S. 163.
- 20 Spinoza, *Abhandlung über die Vervollkommenung des Verstandes*, übers. v. J. Stern. Reclam, Leipzig, S. 9 und 12.
- 21 Leibniz, *Von der Glückseligkeit*. *Opera philosophica*, hrsg. v. E. Erdmann. Berlin 1840, S. 672.
- 22 Fichte, *Die Staatslehre* 1813. *Werke*, a.a.O., Bd. VI, S. 523 f.
- 23 Hermann Cohen, a.a.O., S. 584.
- 24 Bruno Bauch, *Grundzüge der Ethik*. Stuttgart 1933, S. 240 f.
- 25 A. Görland, *Ethik als Kritik der Weltgeschichte*. Leipzig 1914, S. 119 f.
- 26 Vgl. *Zeitschrift für Sozialforschung*, Jahrgang V (1936), S. 229 ff.

- 27 Selbst bei den entschiedenen Vertretern einer bürgerlichen Sexualreform tritt das Tabu der Lust in irgendwelchen ethischen oder psychologischen Rationalisierungen versteckt noch auf.
- 28 Hegel, *Encyclopädie* § 478. Werke, a.a.O., Bd. VII, 2, S. 372.
- 29 Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, Einleitung. Werke, a.a.O., Bd. IX, S. 40.
- 30 a.a.O., S. 39.
- 31 Vgl. Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*. Werke a.a.O., XIV, S. 101.
- 32 Hegel, *Encyclopädie* § 478 und 480. Werke, a.a.O., Bd. VII, 2, S. 372.
- 33 Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, Einleitung. Werke, a.a.O., Bd. IX, S. 22.
- 34 Hegel, *Vorlesungen über die Ästhetik*. Werke a.a.O., Bd. X, 1, S. 232.

Nachweise

Der Kampf gegen den Liberalismus in der totalitären Staatsauffassung, in: Zeitschrift für Sozialforschung II/2, Paris 1934

Über den affirmativen Charakter der Kultur, in: Zeitschrift für Sozialforschung VI/1, Paris 1937

Philosophie und kritische Theorie, in: Zeitschrift für Sozialforschung VI/3, Paris 1937

Zur Kritik des Hedonismus, in: Zeitschrift für Sozialforschung VII/1-2, Paris 1938