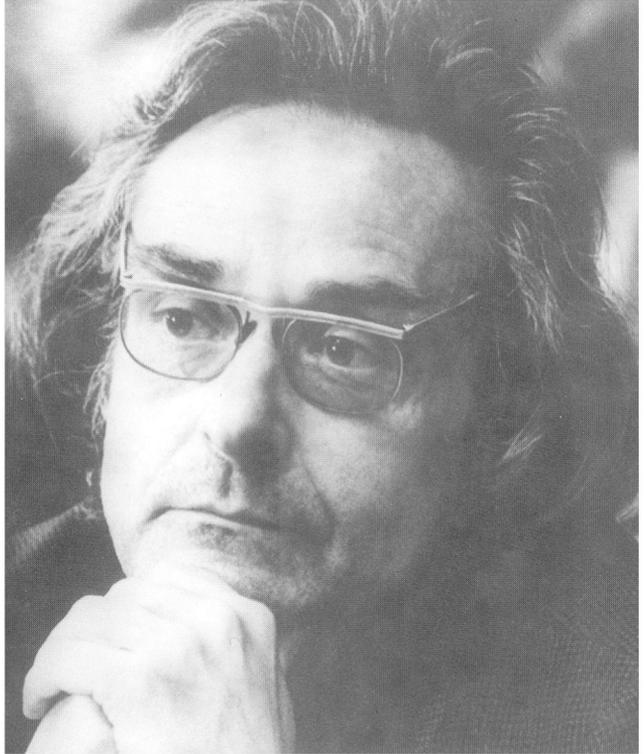


Wolfgang Jantzen, Birger Siebert (Hrsg.)



Ein Diamant schleift den anderen
Évald Vasil'evič Il'enkov
und die Tätigkeitstheorie

ICHS

International Cultural-historical Human Sciences

Wolfgang Jantzen, Birger Siebert (Hrsg.)

**Èval'd Vasil'evič Il'enkov
und die Tätigkeitstheorie**

Lehmanns Media

LOB.de

Bibliografische Informationen Der Deutschen Bibliothek:

Die deutsche Bibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.ddb.de> abrufbar.

Wolfgang Jantzen, Birger Siebert (Hrsg.)
Ėval'd Vasil'evič Il'enkov und die Tätigkeitstheorie
2003: Lehmanns Media – LOB.de – Berlin
ISBN: 3-936427-66-6

Druck: Docupoint - Magdeburg

Inhalt

Wolfgang Jantzen

Einleitung: „Ein Diamant schleift den anderen...“ 6

Ėval'd Vasil'evič Il'enkov

Ideelles 15

Birger Siebert

Die Logik des Ideellen. Die philosophischen
Grundlagen der Tätigkeitstheorie 60

Wolfgang Jantzen

Leont'ev, Il'enkov und die Meščerjakov-Debatte –
Methodologische Bemerkungen 290

Wolfgang Jantzen

Zum Verhältnis von Ideellem und Ideal bei
Il'enkov und Leont'ev 316

Birger Siebert

Il'enkov, Davydov und die
tätigkeitstheoretische Didaktik 341

Birger Siebert

Das Ideelle und die tätigkeitstheoretische Lern-
und Entwicklungspsychologie Ėl'konins 363

Wolfgang Jantzen

A.N. Leont'ev und das Problem der Raumzeit
in den psychischen Prozessen.
Eine methodologische Rekonstruktion 400

Quellen 463

Einleitung: „Ein Diamant schleift den anderen ...“

WOLFGANG JANTZEN

Innerhalb der Debatten um Tätigkeitstheorie und marxistische Psychologie, die in den späten 70er sowie in den 80er Jahren des vergangenen Jahrhunderts in der Bundesrepublik Deutschland stattfanden, erschien Èvald Vasilevič IL'ENKOV bestenfalls am äußersten Rand. Im „Arbeitskreis Tätigkeitstheorie“, welcher (entstanden auf Anregung von Georg RÜCKRIEM) eine Reihe von nationalen Tagungen organisierte, fiel noch nicht einmal der Name, und die sog. „Kritische Psychologie“ hatte sich nach einer oberflächlichen Rezeption von LEONT'EV ohnehin sehr früh von jeglicher weiteren inhaltlichen Rezeption der sowjetischen Psychologie verabschiedet.

Innerhalb der insbesondere von Georg FEUSER und Wolfgang JANTZEN entwickelten „Materialistischen Behindertenpädagogik“ hatte relativ früh IL'ENKOVs Engagement in der Taubblindenpädagogik in Zagorsk Beachtung gefunden und irgendwo ganz am Rande war ich auch auf IL'ENKOVs Arbeit „Die Dialektik von Abstraktem und Konkretem im >Kapital< von Marx“ (in SCHMIDT 1971) gestoßen.

Auch in der Psychologie der DDR, die sich eher pragmatisch am Handlungsbegriff von RUBINSTEIN orientierte, statt den Tätigkeitsbegriff von LEONT'EV oder gar VYGOTSKIJS Arbeiten ernsthaft zu rezipieren, stieß ich an keiner Stelle auf IL'ENKOV. Dass er DAVYDOV wesentlich beeinflusst hatte, dessen Buch über „Arten der Verallgemeinerung im Unterricht“ (DAWYDOW 1977) ich bereits Ende der 70er mit großem Gewinn gelesen hatte, blieb mir verborgen. Und dass er in der Philosophiedebatte der DDR versteckt eine Rolle gespielt hatte, erschloss sich mir erst viel später.

Natürlich hatte ich bereits Gudrun RICHTERS schönes Buch „Zur Dialektik von Logischem und Historischen“ gelesen, das 1977 auch in der BRD erschienen war, aber dass dahinter IL'ENKOVs Fragestellungen verborgen waren, erschloss sich mir erst später. Und schon gar nicht erschloss sich mir die entscheidende Rolle von Helmut SEIDEL oder überhaupt der Leipziger Philosophen. Immerhin hatte ich ja während meiner Wilhelm-Wundt-Professur an der Karl-Marx-Universität in Leipzig im Wintersemester 1987/88 enge Kontakte mit der Sektion Philosophie, insbesondere mit Siegfried BÖNISCH, aufgebaut. Dass einer seiner Mitarbeiter, Lutz HÖLL, sich höchst intensiv mit IL'ENKOV beschäftigte, hatte ich nicht einmal bemerkt.

Erst als Gudrun RICHTER 1993 mich ansprach, ob die Möglichkeit bestehe, den von ihr übersetzten und zusammengestellten Band „Dialektik des Ideellen“ in einer von mir beim LIT-Verlag in Münster herausgegebenen Buchreihe zu publizieren, wurde ich hellhörig.

Aber es dauerte noch einige weitere Jahre bis zu einer intensiven Beschäftigung.

Anlass hierzu war Vesa OITTINENS Einladung, ob ich nicht an einer Tagung zu IL'ENKOV in Helsinki teilnehmen wolle. Wir waren miteinander bekannt geworden anlässlich einer Korrespondenz zu VYGOTSKIJ und SPINOZA, die ich kurz nach Erscheinen seines Buches über „Spinozistische Dialektik“ (OITTINEN 1996) mit ihm begonnen hatte. Ich hatte mich vorher bereits recht ausführlich mit der MEŠČERJAKOV-Debatte beschäftigt, da nach Übersetzung durch Gudrun RICHTER kurz vorher endlich dessen Buch über blindtaubstumme Kinder im Deutschen vorlag (erschieden 2001; siehe dort meine Einleitung).¹ Die leichtfertige Zusage, zu dem Thema „Leont'ev, Il'enkov und die Meščerjakov-Debatte“ vorzutragen, bescherte mir ca. 2-3 Monate harte Arbeit. Das Resultat war der im vorliegenden Buch mit freundlicher Erlaubnis von Vesa OITTINEN aus dem Konferenzbericht (OITTINEN 2000) nachgedruckte gleichnamige Aufsatz.

Durch HAENENS Buch zur wissenschaftlichen Biographie von GAL'PERIN (HAENEN 1996) stießen wir auf die Bedeutung IL'ENKOVs für diesen, auf die Danielle FERRARI und Sonja KUPIERS (2000) in ihrer Rekonstruktion von GAL'PERINS Theorie kritisch eingegangen sind. Gleichzeitig zu dieser, ursprünglich als Staatsexamensar-

¹ Zur vertieften Auseinandersetzung mit dem Problem der Blindtaubheit bei geistiger Behinderung verweise ich auf die herausragende Dissertation von Eun CHEONG (2002), die mit dem Thema „>Schwerstbehinderte< Menschen verstehen – Zur Psychologie und Pädagogik geistig behinderter blindtaubstummer Menschen“ 2001 bei mir promoviert hat.

beit verfassten Abhandlung, begann sich Birger SIEBERT für das Thema IL'ENKOV zu interessieren. Er unternahm in seiner Staatsexamensarbeit, die in diesem Band in leicht überarbeiteter Form erscheint, einen Versuch der systematischen Rekonstruktion. Auf diesem Hintergrund wiederum ergab sich aus unseren gemeinsamen Diskussionen über ein mögliches Promotionsthema die Befassung mit DAVYDOV. „Begriffliches Lernen im Unterricht – Die Didaktiktheorie V.V. Davydovs, ihre internationale Rezeption sowie eine Skizzierung ihrer möglichen Anwendung im Unterricht zur deutschen Grammatik“, so lautet der Titel des mittlerweile als Promotionsvorhabens an der Universität Bremen angenommenen Projekts.

Die sehr positive Aufnahme meines Vortrags auf der IL'ENKOV-Konferenz in Helsinki sowie Gudrun RICHTERS gute Kontakte zu russischen Wissenschaftlern in den Traditionen IL'ENKOVs führten dann zu einer Einladung zu den IL'ENKOV-Lesungen in Moskau im Februar 2002, wo ich zum Thema „Ideelles und Ideal bei Il'enkov und Leont'ev“ vortrug.

Schon vorher war ich durch die Mitte der 90er Jahre über Christel MANSKE vermittelte Bekanntschaft mit Ludmilla Filipovna OBUCHOVA auf die Bedeutung IL'ENKOVs für die kulturhistorische Theorie gestoßen. Die systematischen Vergleiche von LEONT'EV und IL'ENKOV fußen weniger auf ihrem gemeinsamen Engagement in der Debatte um blindtaubstumme Menschen, als vor allem auf dem mir von Ludmilla Filipovna vermittelten engen Zusammenhang von LEONT'EVs und IL'ENKOVs Denken. Ich konnte hierbei anknüpfen an ver-

schiedene eigene Rekonstruktionsversuche zum Denken LEONT'EVs (vgl. u.a. JANTZEN 1986 a,b, 1994 a,b).

Von daher war die Einladung für ein Plenarreferat bei der Konferenz „Theory of Activity.: Fundamental Science and Social Practice“, die anlässlich des 100. Geburtstages von A.N. LEONT'EV stattfand, der willkommene Anlass, sich in Vorbereitung für das eigene Referat nochmals gründlich mit der Rekonstruktion von LEONT'EVs Denken zu beschäftigen und aus diesem Anlass einen längeren Beitrag für den vorliegenden Band zu schreiben. Es zeigt sich in der Tat, dass IL'ENKOVs Theorie des Ideellen ein wesentlicher Schlüssel zum Verständnis des späten Werkes von LEONT'EV ist.

Und zudem ergaben die Gespräche am Rande der Konferenz, insbesondere in Vorbereitung zum zweiten Band einer deutschen Ausgabe der Frühschriften von LEONT'EV (Band 1: LEONT'EV 2001) zwischen Georg RÜCKRIEM, Dimitri A. LEONT'EV und Alexej A. LEONT'EV – ich war zu einigen Aspekten kurz an diesen Gesprächen beteiligt – eine handfeste Überraschung. A.N. LEONT'EV war nicht erst durch IL'ENKOV systematisch mit SPINOZA in Berührung gekommen, wie es Felix D. MICHAJLOW, ein guter Freund LEONT'EVs, mir in Helsinki berichtet hatte, nein es gibt im Familienarchiv ein unveröffentlichtes Manuskript von LEONT'EV über SPINOZA aus den 20er Jahren. Insofern erklärt sich der spinozanische Denktyp LEONT'EVs, der insbesondere in der Dialektik des Zusammenhangs von Sinn und Bedeutungen unübersehbar ist, bereits aus einer frühen philosophischen Befassung mit SPINOZA.

All dies rechtfertigt es auch für das Verhältnis von IL'ENKOV und LEONT'EV jenes Zitat von Heine zu wiederholen, das VYGOTSKIJ in seinem „SPINOZA-Manuskript“ (erschieden unter dem Titel „Die Lehre von den Emotionen“ 1996, 75) auf das Verhältnis von DESCARTES und SPINOZA bezieht, und das dann Elena Ev'geneva SOKOLOVA erneut auf das Verhältnis von VYGOTSKIJ und LEONT'EV anwendet (in: LEONT'EV 2001, 39):

„Ein großer Genius [...] entwickelt sich mit Hilfe eines anderen großen Genius nicht so sehr durch Assimilation, als vielmehr durch Kampf. Ein Diamant schleift den anderen.“²

Gudrun RICHTER hat – wieder einmal! – uns uneigennützig unterstützt und IL'ENKOVs berühmten Aufsatz über das Ideelle aus dem Jahr 1962 ins Deutsche übersetzt, der sowohl bei A.N. LEONT'EV als auch bei seinem Sohn dem Psychologen und Sprachwissenschaftler A.A. LEONT'EV mehrfach zitiert wird. Und schließlich hat Birger SIEBERT für diesen Band zwei weitere Originalbeiträge verfasst, einen zu DAVYDOV und einen zu ĚLKONIN.

Natürlich können wir damit bestenfalls eine erste Debatte über die Bedeutung von IL'ENKOV für die Tätigkeitstheorie anstoßen. Vor allem ist seine wissenschaftli-

² Dass Kampf nicht Feindschaft bedeutet, sondern freundschaftlich, brüderliche Besorgnis mit einschließt, das erhellt gegen alle Mythenbildung der jetzt in deutscher Übersetzung vorliegende Brief LEONT'EVs an VYGOTSKIJ aus dem Jahre 1932 (LEONT'EV, A. A. & LEONT'EV, D. A. 2003).

che Arbeit zum Verhältnis von Abstraktem und Konkretem sowie zu Logischem und Historischem zu rekonstruieren (IL'ENKOV 1974a,b). Denn bei aller Würdigung von DAVYDOVS Rezeption ebenso wie dessen selbständiger Weiterentwicklung dieses philosophischen Aspekts versprechen wir uns von einem erneuten Zurückgreifen auf IL'ENKOV selbst einen hohen Gewinn nicht nur für Psychologie und Pädagogik sondern auch für Philosophie und Erkenntnistheorie. Wir denken trotzdem, dass auf der Basis unserer Untersuchungen sowie der bis heute auf Deutsch vorliegenden Arbeiten von IL'ENKOV eine ernsthafte und grundlegende Befassung mit wichtigen philosophischen Grundlagen der Tätigkeitstheorie möglich ist, die nicht nur aus wissenschaftshistorischen Gründen unumgänglich ist, sondern auch, um die theoretische Reichhaltigkeit des kulturhistorischen und tätigkeitstheoretischen Denkens im vollen Umfang zu begreifen und weiterentwickeln zu können.

Zu danken habe ich Gudrun RICHTER für ihre langjährige treue und freundschaftliche Unterstützung – nicht nur bei diesem Band. Und zu danken habe ich der Luria-Gesellschaft für die finanzielle Unterstützung dieser Publikation. Und natürlich gilt mein besonderer Dank all jenen, die mich durch bereitwillige Diskussion bzw. durch ihre wissenschaftlichen Arbeiten bei meiner Forschung unterstützt haben. Nur einige wenige konnte ich hier namentlich nennen.

Bremen, im Juli 2003

Wolfgang Jantzen

Literatur

- CHEONG, Eun: "Schwerstbehinderte" Menschen verstehen. Zur Psychologie und Pädagogik geistig behinderter blindtaubstummer Menschen. Butzbach-Griedel (AFRA) 2002.
- DAWYDOW, W.: Arten der Verallgemeinerung im Unterricht. Berlin (VuW) 1977.
- FERRARI, Danielle; KURPIERS, Sonja; P.J. Gal'perin. Auf der Suche nach dem Wesen des Psychischen. Butzbach-Griedel (AFRA) 2000.
- HAENEN, J.: Piotr Gal'perin. Psychologist in Vygotsky's Footsteps. New York (Commack) 1996.
- IL'ENKOV, E.V.: Die Dialektik des Abstrakten und Konkreten im >Kapital< von Karl Marx. In: SCHMIDT, A. (Hrsg.): Beiträge zur marxistischen Erkenntnistheorie. Frankfurt/M. (Suhrkamp) 1971. 87-127.
- IL'ENKOV, E.: Die Dialektik von Abstraktem und Konkretem. In: ROSENTHAL, M.M. u.a. (Hrsg.): Geschichte der marxistischen Dialektik. Von der Entstehung des Marxismus bis zur Leninschen Etappe. Berlin (Dietz) 1974. 234-253.
- IL'ENKOV, E.: Logisches und Historisches. In: ROSENTHAL, M.M. u.a. (Hrsg.): Geschichte der marxistischen Dialektik. Von der Entstehung des Marxismus bis zur Leninschen Etappe. Berlin (Dietz) 1974. 211-233
- IL'ENKOV, E.V.: Dialektik des Ideellen. Münster (LIT) 1994.
- JANTZEN, W.: A.N. Leontjew und die kulturhistorische Schule der sowjetischen Psychologie. In: Institut für Marxistische Studien und Forschungen (Hrsg.): Marxistische Persönlichkeitstheorie. Internationale Beiträge. Marxistische Studien Bd. 10. Frankfurt/M (IMSF) 1986. 93-111 (a).
- JANTZEN, W.: Abbild und Tätigkeit. Studien zur Entwicklung des Psychischen. Solms/L. (Jarick) 1986 (b).
- JANTZEN, W.: The Evolution of Subjective Sense. Multidisciplinary Newsletter for Activity Theory, Jg. 1994, H. 15/16, 4-8 (a).

- JANTZEN, W.: Am Anfang war der Sinn. Zur Naturgeschichte, Psychologie und Philosophie von Tätigkeit, Sinn und Dialog. Marburg (BdWi) 1994.
- LEONT'EV, A. A. & LEONT'EV, D. A.: Der Mythos vom Bruch: A. N. Leont'ev und L. S. Vygotskij im Jahr 1932 (Psichologičeskij žurnal, Heft 1/2003, deutsche Übersetzung Joachim LOMPSCHER, erscheint in „Mitteilungen der Luria-Gesellschaft“ 10 [2002] 2)
- LEONT'EV, A.N. (Hrsg.): Frühschriften. Berlin (Pro Business) 2001.
- MEŠČERJAKOV, A.L.: Helen Keller war nicht allein – Taubblindheit und soziale Entwicklung der menschlichen Psyche. Berlin (Marhold) 2001.
- OITTINEN, V.: Spinozistische Dialektik. Frankfurt/M. (Peter Lang) 1996.
- OITTINEN, V. (Hrsg.): Evald Ilyenkov's Philosophy Revisited. Helsinki (Kokimora) 2000.
- RICHTER, Gudrun: Zur Dialektik von Logischem und Historischem. Frankfurt/M. (VMB) 1977.
- VYGOTSKIJ, L.S.: Die Lehre von den Emotionen. Eine psychologiehistorische Untersuchung. Münster (LIT-Verlag) 1996.

Ideelles

ÈVALD VASIL'EVIC' IL'ENKOV

IDEELLES [ideal'noe] – subjektives Abbild der objektiven Realität, d.h. Widerspiegelung der Außenwelt in den Formen der Tätigkeit des Menschen, in den Formen seines Bewußtseins und Willens. Das I. ist keine individuell-psychische und erst recht keine physiologische, sondern eine gesellschaftlich-historische Tatsache, Produkt und Form der geistigen Produktion. Das I. verwirklicht sich in den vielgestaltigen Formen des gesellschaftlichen Bewußtseins und des Willens des Menschen, als des Subjekts der gesellschaftlichen Produktion des materiellen und geistigen Lebens. Wie MARX schreibt, ist „das Ideelle nichts anderes als das im Menschenkopf umgesetzte und übersetzte Materielle“.¹

Eine konsequent materialistische Lösung des Problems des I. wurde erstmals von MARX und ENGELS ausgearbeitet, auf der Grundlage der kritischen Überwindung der objektiv-idealistischen Konzeption (unmittelbar: HEGELS) einerseits und der kontemplativ-materialistischen Widerspiegelungstheorie (FEUERBACH) andererseits, vom Standpunkt der sinnlich-gegenständlichen Tätigkeit des gesellschaftlichen Men-

1 K. MARX: Das Kapital. Erster Band. In: MEW 23, S. 27.

schen. Die Grundprinzipien der Lösung hat MARX erstmals in den Thesen über Feuerbach (1845) formuliert.

Alle vielfältigen Formen der Lösung des Problems des I. in der Philosophiegeschichte neigen zwei Polen zu – seiner materialistischen bzw. idealistischen Auffassung. Der vormarxistische Materialismus, der berechtigt die spiritualistischen und dualistischen Vorstellungen vom I. als einer besonderen, der materiellen Welt gegenüberstehenden Substanz zurückwies, betrachtete das I. als Abbild, als Widerspiegelung eines materiellen Körpers in einem anderen materiellen Körper, d.h. als Attribut, Funktion der auf besondere Weise organisierten Materie. Diese allgemeinmaterialistische Auffassung der Natur des I., die das Wesen der Linie von DEMOKRIT – SPINOZA – DIDEROT – FEUERBACH ausmacht, unabhängig von den Varianten ihrer Konkretisierung bei einzelnen Materialisten, diente auch als Ausgangspunkt für die marxistisch-leninistische Lösung des Problems. Die Schwachstellen des vormarxistischen Materialismus, die bei den französischen Materialisten (besonders bei CABANIS und LA METTRIE) und später bei FEUERBACH als Tendenz auftraten und in der Mitte des 19. Jh. die selbständige Gestalt des sog. Vulgärmaterialismus annahmen (BÜCHNER, VOGT, MOLESCHOTT u.a.), hingen mit der unhistorischen anthropologisch-naturalistischen Auffassung der Natur des Menschen zusammen und führten zur Annäherung und schließlich zur direkten Identifizierung des I. mit den materiellen neurophysiologischen Strukturen des Gehirns und deren Funktionen. Der alte Materialismus ging aus von der Auffassung des Menschen als Teil der Natur; doch da er den Materialismus nicht bis zur Geschichte

führte, konnte er den Menschen mit allen seinen Besonderheiten nicht als Produkt der – sowohl die Außenwelt als auch den Menschen selbst umgestaltenden – Arbeit verstehen. Deshalb konnte das I. nicht verstanden werden als Resultat und tätige Funktion der Arbeitstätigkeit, der sinnlich-gegenständigen Tätigkeit des gesellschaftlichen Menschen – als Abbild der Außenwelt, das im denkenden Körper nicht als Resultat passiver Anschauung entsteht, sondern als Produkt und Form der aktiven Umgestaltung der Natur (sowohl der äußeren, wie auch der Natur des Menschen selbst) durch die Arbeit von, einander im Verlauf der historischen Entwicklung ablösenden, Generationen. Die hauptsächliche Umgestaltung, die MARX und ENGELS in die materialistische Auffassung von der Natur des I. einbrachten, betraf vor allem die aktive Seite der Beziehungen des denkenden Menschen zur Natur, d.h. den Aspekt, der bis dahin vorzugsweise, nach einem Ausdruck von LENIN, vom „klugen“ Idealismus entwickelt worden war; der Linie von PLATON – FICHTE – HEGEL, die diese Seite abstrakt-einseitig, idealistisch herausgehoben haben.

Die grundlegende Tatsache, auf deren Boden die klassischen Systeme des objektiven Idealismus erwachsen, ist die Unabhängigkeit der gesamten Kultur der Menschheit wie auch der Formen ihrer Organisation vom einzelnen Menschen, und weiter gefaßt – überhaupt die Verwandlung der allgemeinen Produkte der menschlichen Tätigkeit (sowohl der materiellen als auch der geistigen) in eine von Willen und Bewußtsein der Menschen unabhängige Macht. Diese „Entfremdung“ des Produkts der Tätigkeit wie der Formen der menschlichen Tätigkeit führt dazu, daß die Formen der Tätigkeit des Menschen

in der Tat der einzelnen Person gegenüberstehen und ihr durch äußere Notwendigkeit aufgezwungen werden, und deshalb als Kräfte und Fähigkeiten eines gewissen überindividuellen Subjekts (Gott, absoluter Geist, transzendentes „Ich“, Weltvernunft usw.) vorgestellt werden können. Eine solche Entfremdung liegt, wie MARX gezeigt hat, sowohl der Religion als auch dem Idealismus zugrunde. In diesen beiden Formen des gesellschaftlichen Bewußtseins begreift der Mensch seine eigenen Kräfte und Fähigkeiten, aber er begreift sie in der Gestalt von Kräften und Fähigkeiten eines anderen Wesens als er selbst, eines mystischen Wesens. Diese religiös-philosophische Entfremdung der menschlichen Fähigkeiten ist durchaus keine Frucht von Unwissenheit und Dummheit, wie die französischen Materialisten oder FEUERBACH dachten, sondern sie ist die spezifische Widerspiegelung einer realen Tatsache – der realen Selbstentfremdung des Menschen unter den Bedingungen der spontanen Entwicklung der gesellschaftlichen Verhältnisse, der realen Beziehung des Individuums zu den menschlich-gesellschaftlichen Fähigkeiten und Tätigkeitsformen unter diesen Bedingungen. In Form von Religion und Idealismus widerspiegelt sich die Tatsache der Unabhängigkeit der gesamten gesellschaftlichen Kultur und der Formen ihrer Organisation vom einzelnen Menschen, und umfassender – überhaupt die Verwandlung der allgemeinen Produkte der gesellschaftlichen Produktion (der materiellen wie der geistigen) in eine besondere, den Individuen gegenüberstehende soziale Macht, die ihren Willen und ihr Bewußtsein beherrscht. Eben aus dem Grunde, „weil das Zusammenwirken selbst nicht freiwillig, sondern naturwüchsig ist“, erscheint die sozia-

le Macht diesen Individuen „nicht als ihre eigne, vereinte Macht, sondern als eine fremde, außer ihnen stehende Gewalt, von der sie nicht wissen woher und wohin, die sie also nicht mehr beherrschen können, die im Gegenteil nun eine eigentümliche, vom Wollen und Laufen der Menschen unabhängige, da dies Wollen und Laufen erst dirigierende Reihenfolge von Phasen und Entwicklungsstufen durchläuft“.² Unmittelbar tritt diese Macht des gesellschaftlichen Ganzen über das Individuum auf in Gestalt des Staates, der politischen Ordnung der Gesellschaft, in Gestalt des Systems der moralischen, sittlichen und rechtlichen Einschränkungen, der Normen des gesellschaftlichen Verhaltens und ferner der ästhetischen, logischen und sonstigen Normative und Kriterien. Mit den Forderungen und den in ihnen ausgedrückten und gesellschaftlich sanktionierten Einschränkungen muß das Individuum von klein auf weitaus umsichtiger rechnen als mit der unmittelbar wahrnehmbaren äußeren Gestalt einzelner Dinge und Situationen oder mit den organischen Wünschen, Trieben und Bedürfnissen seines Körpers.

Das Geburtsgeheimnis der spiritualistischen Anschauung vom I. wird in der Lehre PLATONS deutlich sichtbar. Die menschliche Lebenstätigkeit, konstatiert PLATON, wird unmittelbar nicht von den Naturgesetzen, sondern von den Gesetzen des Staates gelenkt. Darin besteht der Unterschied des Menschen vom Tier. Unter dem Staat verstand PLATON durchaus nicht nur die rechtliche oder politische Struktur, sondern das gesamte System allgemeiner Kulturformen, die unmittelbar das Ver-

2 K. MARX/F. ENGELS: Die deutsche Ideologie. In: MEW 3, S. 34.

halten einer einzelnen Person, ihren Willen und ihr Bewußtsein bestimmen, einschließlich der grammatischen Normen der Sprache, der Regeln von Handwerk und Kunst, der religiösen Rituale usw. Als solcher steht der Staat, so PLATON, dem Individuum als besondere übernatürliche Wirklichkeit gegenüber, welcher er sich von klein auf durch Nachahmung anschließen muß. Doch im Lichte dieser Tatsache stellte sich das Problem des Wissens auf ganz andere Weise. Vor PLATON wurde das Wissen als innerer Zustand des einzelnen Menschen verstanden. Deshalb versuchte man, die Frage nach dem Wissen dadurch zu beantworten, daß man die Beziehungen des einzelnen Menschen zur gesamten umgebenden Welt, oder der individuellen, körperlich aufgefaßten Seele zur Welt außer ihr erforschte. PLATON verstand jedoch unter dem Menschen keinen einzelnen Körper, sondern eine vom Staat geformte Persönlichkeit, d.h. einen Menschen, der sich die allgemeinen Kulturnormen angeeignet hat und ihnen Folge leistet. Das Individuum wurde von nun an vor allem als einzelne Verkörperung des Staates angesehen, oder als Staat, der im Individuum als in seinem bevollmächtigten Repräsentanten verkörpert ist. Dies ist eine ganz charakteristische idealistische Wendung des Gedankens: als Subjekt tritt der unpersönliche Staat auf, und das Individuum, die Person, als dessen Werkzeug. Deshalb stellte sich die Frage nach dem Verhältnis des Wissens zur Wirklichkeit als Frage nach dem Verhältnis der, im einzelnen Menschen individualisierten, unmittelbar gesellschaftlichen Normen und Formen der menschlichen Kultur zur Welt der einzelnen, sinnlich wahrnehmbaren Körper, welcher auch der einzelne Körper des Menschen selbst angehört. HEGEL lobte PLATON

nicht zufällig dafür, daß in seiner Lehre „die Realität des Geistes – des Geistes, insofern er der Natur entgegengesetzt ist – in ihrer höchsten Wahrheit, nämlich als die Organisation eines Staats“ erschien, nicht aber als die Organisation einer einzelnen Seele.³ Mit anderen Worten, die Frage nach dem Verhältnis des Geistes zur Natur stellte sich bei PLATON als Frage nach dem Verhältnis der vermenschlichten Natur, d.h. aller sinnlich wahrnehmbaren Formen der vom Menschen geschaffenen Dinge, zur jungfräulichen Natur. Doch die reale gegenständlich-praktische Aktivität des Menschen wird vom Idealismus aufgefaßt als Folge, als äußerer Ausdruck der Aktivität derjenigen allgemeinen Normen und Kategorien, als deren einzelner [ediničnyj] Repräsentant der vereinzelt [otdel'nyj] Mensch auftritt. Die allgemeinen Kulturformen, die PLATON Ideen nennt, welche den bewußten Willen der einzelnen Person organisieren – und durch sie auch die Ordnung der Dinge innerhalb der Menschenwelt –, treten auf als „Prototypen“ [proobraz], als „aktive Muster“ [obrazec], die dem Naturstoff Gestalt geben, darunter auch dem körperlichen Wesen des Menschen selbst. Deshalb tritt die Natur-Materie für den objektiven Idealismus nur als reine Möglichkeit auf, als passiver formloser Lehm, der durch die schöpferische Macht der ideellen Prototypen geformt wird. Grundlegend für diese Mystifikation ist die Tatsache, daß ausnahmslos alle allgemeinen Abbilder, die in der Sprache und in den Formen räumlicher Vorstellung [voobraženie] fixiert sind, in der Wirklichkeit nicht in einem Akt passiver Anschauung der von Arbeit unberührten Natur durch einen einzelnen

3 G.W.F. HEGEL: Vorlesungen zur Geschichte der Philosophie II. Werke 19, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1971 (stw), S. 106.

Menschen entstehen, sondern im Prozeß der praktisch-gegenständlichen Umgestaltung der Natur durch den gesellschaftlichen Menschen, durch die Gesellschaft. Sie entstehen und funktionieren als Formen menschlich-gesellschaftlicher Determination des zweckgerichteten Willens einer einzelnen Person, d.h. als Formen aktiver Tätigkeit. Dabei kristallisieren sich alle allgemeinen Abbilder im Bestand der geistigen Kultur vollkommen unbeabsichtigt und unabhängig vom Willen und Bewußtsein einzelner Menschen, wenn auch mittels ihrer Tätigkeit. In der Anschauung hingegen treten sie eben als Formen der von menschlicher Tätigkeit geschaffenen Dinge auf, oder als „Stempel“, welche die aktive Tätigkeit des Menschen dem natürlichen Material aufdrückt, als im äußeren Stoff entfremdete Formen des zweckgerichteten Willens. Mit der Natur als solcher haben es die Menschen überhaupt nur in dem Maße zu tun, als diese in dieser oder jener Form in den Prozeß der gesellschaftlichen Arbeit einbezogen ist, verwandelt in Material, in ein Mittel, in die Bedingung aktiver menschlicher Tätigkeit. Selbst der Sternenhimmel, an welchem menschliche Arbeit real bislang nichts ändert, wird zum Gegenstand von Aufmerksamkeit und Anschauung des Menschen nur dort, wo ihn die Gesellschaft in ein Mittel der Orientierung in Zeit und Raum verwandelt – in ein „Werkzeug“ der Lebenstätigkeit des menschlich-gesellschaftlichen Organismus, in ein „Organ“ seines Körpers, in dessen natürliche Uhr, Kompaß und Kalender. Die allgemeinen Formen und Gesetzmäßigkeiten des Naturmaterials treten in der Tat nur in dem Maße in Erscheinung und werden danach auch begriffen, wie dieses Material schon real in Baumaterial des „anorganischen Körpers des Menschen“,

des „gegenständlichen Körpers“ der Zivilisation verwandelt ist, und deshalb treten die allgemeinen Formen der „Dinge an sich“ für den Menschen unmittelbar als „aktive Formen“ des Funktionierens dieses „anorganischen Körpers des Menschen“ auf.⁴ Deshalb kann ein Idealist vom PLATONischen bzw. HEGELschen Typ die allgemeinen Formen und Gesetzmäßigkeiten der Natur als solcher, die durch die menschliche Praxis aufgedeckt und überprüft werden, unschwer mystifizieren – als Formen des zweckmäßig handelnden, vernünftigen Willens, als Stempel, den dieser dem Naturstoff aufgedrückt hat, als Produkte der „Entfremdung“ der Formen dieses Willens nach außen, in das Naturmaterial. In dieser umgekehrten [perevernutyj] Gestalt stellte der Idealismus namentlich auch die reale Tatsache der Aktivität des Menschen in bezug auf die Natur dar, welche der vormarxistische Materialismus in seiner Theorie nicht berücksichtigen konnte.

„Der Hauptmangel alles bisherigen Materialismus (den Feuerbachschen mit eingerechnet) ist, daß der Gegenstand, die Wirklichkeit, Sinnlichkeit nur unter der Form des *Objekts oder der Anschauung* gefaßt wird; nicht aber als *sinnlich menschliche Tätigkeit, Praxis*; nicht subjektiv. Daher die *tätige* Seite abstrakt im Gegensatz zu dem Materialismus von dem Idealismus – der natürlich die wirkliche, sinnliche Tätigkeit als solche nicht kennt – entwickelt.“⁵

4 K. MARX: Ökonomisch-philosophische Manuskripte. In: MEW, Ergänzungsband. Erster Teil, S. 467-588.

5 K. MARX: Thesen über Feuerbach. In: MEW 3, S. 5.

Ohne die materielle Praxis als solche zu kennen, kannte und berücksichtigte der Idealismus diese Praxis nur als äußeren Ausdruck der geistigen Tätigkeit, als äußere Verkörperung im Naturstoff derjenigen Pläne, die angeblich in den verborgenen Winkeln des schöpferischen Denkens und der Phantasie heranreifen, danach aber mit Hilfe der Hände des Menschen nach außen, in das Naturmaterial entfremdet wurden. Darin liegt das Geheimnis des Idealismus, die Wurzel aller seiner Gebrechen, sein Sündenfall.

Das I. existiert unmittelbar nur als Form (Art und Weise, Abbild) der *Tätigkeit* des gesellschaftlichen Menschen (d.h. eines vollkommen gegenständlichen, materiellen Wesens), das auf die Außenwelt gerichtet ist. Wenn deshalb vom materiellen System die Rede ist, als dessen Funktion und Existenzweise das I. auftritt, so ist dieses System nur der gesellschaftliche Mensch in Einheit mit der gegenständlichen Welt, mittels deren er seine spezifisch menschliche Lebenstätigkeit verwirklicht. Das I. ist auf keinen Fall auf den Zustand derjenigen Materie zu reduzieren, die sich unter dem Schädeldach des Menschen befindet, d.h. des Gehirns. Es denkt, d.h. handelt auf ideeller Ebene, nicht das Gehirn als solches, sondern der über ein Gehirn verfügende Mensch, und zwar der Mensch in Einheit mit der Außenwelt. Das I. ist eine besondere Funktion des Menschen als des Subjekts der gesellschaftlichen Arbeitstätigkeit, die sich in durch die vorausgegangene Entwicklung geschaffenen Formen vollzieht. MARX und ENGELS enthüllten die irdische Grundlage der idealistischen Illusionen hinsichtlich des I. in folgenden Worten:

„Diese Summe von Produktionskräften, Kapitalien und sozialen Verkehrsformen, die jedes Individuum und jede Generation als etwas Gegebenes vorfindet, ist der reale Grund dessen, was sich die Philosophen als ‚Substanz‘ und ‚Wesen des Menschen‘ vorgestellt, was sie apotheoisiert und bekämpft haben.“⁶

MARX, der das Problem des Verhältnisses von Produktion und Konsumtion, d.h. ein politökonomisches und kein psychologisches Problem analysierte, formulierte es wie folgt:

„Wenn es klar ist, daß die Produktion den Gegenstand der Konsumtion äußerlich darbietet, so ist daher ebenso klar, daß die Konsumtion den Gegenstand der Produktion *ideal setzt*, als innerliches Bild, als Bedürfnis, als Trieb und als Zweck.“⁷

Doch das Bedürfnis ist, wie MARX zeigt, nur inneres Moment der Produktion, oder die Produktion selbst, insofern sie nicht nur den äußeren Gegenstand schafft, sondern auch das Subjekt, welches fähig ist, diesen Gegenstand zu produzieren und zu reproduzieren und ihn danach entsprechend zu konsumieren; mit anderen Worten, die Produktion schafft die Form der aktiven Tätigkeit des Menschen, oder die Fähigkeit, einen Gegenstand bestimmter Form zu schaffen und ihn seinem Zweck gemäß zu nutzen, d.h. gemäß seiner Rolle und Funktion im gesellschaftlichen Organismus. In Gestalt der aktiven, tätigen Fähigkeit des Menschen als Agenten der gesell-

6 K. MARX/F. ENGELS: Die deutsche Ideologie. In: MEW 3, S. 38.

7 K. MARX: Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie. Einleitung. In: MEW 42, S. 27.

schaftlichen Produktion existiert der Gegenstand als Produkt der Produktion ideell, d.h. als inneres Abbild, als Trieb und Zweck menschlicher Tätigkeit. Das I. ist deshalb nichts anderes als die Form des Dinges, aber außerhalb dieses Dinges, und namentlich im Menschen, in Gestalt der Form seiner aktiven Tätigkeit. Dies ist die gesellschaftlich bestimmte Form der Aktivität des menschlichen Wesens. In der Natur als solcher, darunter in der Natur des Menschen, als eines biologischen Wesens, gibt es kein I. In bezug auf die natürliche Organisation des menschlichen Körpers hat diese Form einen ebenso „äußerlichen“ Charakter wie in bezug auf das Material, in welchem sie realisiert wird, vergegenständlicht wird in Gestalt der äußeren Form, des sinnlich wahrnehmbaren Dinges. So war die Form eines Kruges, der unter den Händen des Töpfers entsteht, früher weder im Lehmklumpen enthalten noch in der angeborenen anatomisch-physiologischen Organisation des Körpers des Individuums, das als Töpfer agiert. Nur insofern der Mensch die Organe seines Körpers an den, vom Menschen für den Menschen geschaffenen, Gegenständen trainiert, wird er auch zum Träger „aktiver Formen“ der menschlich-gesellschaftlichen Tätigkeit, welche diese Gegenstände schafft. Es ist klar, daß das I., d.h. die aktive menschlich-gesellschaftliche Form der Tätigkeit, unmittelbar verkörpert – oder, wie man heute gern sagt, „kodiert“ – ist in Gestalt der neuronalen Strukturen der Hirnrinde, d.h. vollkommen materiell. Doch dieses materielle Sein des I. ist nicht das I. selbst, sondern nur die Form seines Ausdrucks im organischen Körper des Individuums. Das I. als solches ist die gesellschaftlich bestimmte Form der Lebenstätigkeit des Menschen, die der

Form ihres Gegenstandes und Produkts entspricht. Der Versuch, das I. aus den anatomisch-physiologischen Eigenschaften des cerebralen Körpers zu erklären, ist ein ebenso unsinniges Unterfangen wie der Versuch, die Geldform des Arbeitsprodukts aus den physikalisch-chemischen Eigenschaften des Goldes zu erklären. Der Materialismus besteht im vorliegenden Fall durchaus nicht darin, das I. mit den im Kopf ablaufenden materiellen Prozessen zu identifizieren. Der Materialismus drückt sich hier gerade darin aus, zu verstehen, daß das I. als gesellschaftlich vergegenständlichte Form der Tätigkeit des Menschen, welche den Gegenstand der vergegenständlichten Form schafft, nicht „im Kopf“ entsteht und existiert, sondern mit Hilfe des Kopfes in der realen gegenständlichen Tätigkeit des Menschen als des tätigen Agenten der gesellschaftlichen Produktion. Deshalb erhält man auch wissenschaftliche Definitionen des I. durch materialistische Analyse der „Anatomie und Physiologie“ der gesellschaftlichen Produktion des materiellen und geistigen Lebens der Gesellschaft, auf keinen Fall aber der Anatomie und Physiologie des Gehirns als des Organs des Körpers des Individuums. Gerade die Welt der Produkte menschlicher Arbeit im sich beständig erneuernden Akt ihrer Reproduktion ist, wie MARX schrieb, „sinnlich vor uns erscheinende menschliche Psychologie“; eine psychologische Theorie, der dieses „offene Buch“ der menschlichen Psychologie unbekannt ist, kann keine wirkliche Wissenschaft sein. Wenn MARX das I. definiert als „das im Menschenkopf umgesetzte und übersetzte Materielle“, faßt er diesen „Kopf“ durchaus nicht naturalistisch, naturwissenschaftlich auf. Hier ist der gesellschaftlich entwickelte Kopf des Menschen ge-

meint; alle Formen von dessen Tätigkeit sind Produkte und Formen der menschlich-gesellschaftlichen Entwicklung, unmittelbar gesellschaftliche und allgemein bedeutende Formen, angefangen von den Formen der Sprache, ihrem Wortvorrat und syntaktischen Aufbau, bis zu den logischen Kategorien. Nur wenn es in diesen Formen ausgedrückt wird, verwandelt sich das äußerliche Materielle in eine gesellschaftliche Tatsache, in eine Errungenschaft des gesellschaftlichen Menschen, d.h. in I. Unmittelbar besteht die „Umgestaltung“ des Materiellen in I. darin, daß die äußere Tatsache in der Sprache ausgedrückt wird, in dieser „unmittelbaren Wirklichkeit des Gedankens“, d.h. im I. Doch die Sprache als solche ist ebensowenig I. wie auch die neurophysiologische Struktur des Gehirns. Diese ist überdies kein I., sondern lediglich die Form seines Ausdrucks, sein stofflich-gegenständliches Sein. Deshalb macht der Neopositivismus (WITTGENSTEIN, CARNAP und Konsorten), der das Denken (d.h. das I.) mit der Sprache identifiziert, mit dem System von „Termini“ und „Aussagen“, denselben naturalistischen Fehler wie Auffassungen, die das I. mit Strukturen und Funktionen des Hirngewebes identifizieren. Auch hier wird lediglich die Form seines stofflichen Ausdrucks als I. angenommen. Das Materielle wird tatsächlich in den menschlichen Kopf „umgesetzt“ (aber nicht einfach ins Gehirn, als Organ des Körpers des Individuums) erstens nur in dem Fall, wenn es in den unmittelbar allgemein bedeutsamen Formen der Sprache ausgedrückt ist (Sprache hier im umfassenden Sinne des Wortes, die Sprache von technischen Zeichnungen, Schemata, Modellen u.ä. eingeschlossen), und zweitens, wenn es umgestaltet ist in die aktive Form der Tätigkeit

des Menschen mit einem realen Gegenstand (und nicht einfach in „Terminus“ oder „Aussage“, als stofflichen Körper der Sprache). Anders gesagt, ein Gegenstand ist nur dort idealisiert, wo die Möglichkeit geschaffen ist, diesen Gegenstand aktiv wiederherzustellen [vossozdat⁷], gestützt auf die Sprache der Wörter und technischen Zeichnungen, wo die Möglichkeit geschaffen ist, „ein Wort in eine Sache“ zu verwandeln, und durch die Sache in ein Ding.

Dies hat SPINOZA hervorragend verstanden. Nachdem er festgestellt hatte, daß das Denken die Tätigkeit des denkenden Körpers ist – das es mit realen Körpern im realen Raum zu tun hat, und überhaupt nicht mit „Zeichen“, nicht mit „Konzepten“ –, verband er die in den Wörtern der Sprache ausgedrückten „adäquaten Ideen“ eben mit dem Vermögen, mit der Fähigkeit, im realen Raum die durch diese Wörter gegebene Form (geometrische Kontur) des Objekts dieser Idee zu reproduzieren. Gerade auf dieser Auffassung begründete er seine Unterscheidung zwischen der das Wesen einer Sache, d.h. das ideelle Abbild des Objekts, ausdrückenden Definition und der nominal-formalen Definition, die eine mehr oder weniger zufällig herausgegriffene Eigenschaft dieses Objekts, sein äußeres Merkmal, ausdrückt. Er erläuterte diesen Unterschied am Beispiel des Kreises, der Kreislinie. Den Kreis könne man definieren als „eine Figur, bei der die Linien vom Centrum nach der Peripherie gleich sind“. Doch könne jeder sehen, daß „eine solche Definition das Wesen des Kreises keineswegs ausdrückt, sondern bloß eine seiner Eigenschaften“, noch dazu eine abgeleitete, sekundäre Eigenschaft. Etwas anderes ist es, wenn die Definition „die nächste Ursache“ eines Dinges

in sich begreift. Dann wäre „der Kreis so zu definieren: er ist eine Figur, die von einer beliebigen Linie beschrieben wird, bei der das eine Ende fest, das andere beweglich ist“.⁸ Diese Definition gibt die Art und Weise des Aufbaus eines Dinges im realen Raum an. Hier entsteht die nominale Definition zusammen mit der realen Handlung des denkenden Körpers entlang der realen räumlichen Kontur des Objekts der Idee. In diesem Falle verfügt der Mensch auch über eine adäquate Idee, d.h. ein ideelles Abbild des Dinges, nicht nur über in Wörtern ausgedrückte Zeichen bzw. Merkmale. Dies ist eine tiefe, obendrein materialistische Auffassung von der Natur des I. Das Ideelle existiert dort, wo es die Fähigkeit gibt, das Objekt im Raum wiederherzustellen, gestützt auf das Wort, auf die Sprache – in Verflechtung mit dem Bedürfnis nach diesem Objekt, plus materielle Gewährleistung dieses Aktes.

Die Definition des I. ist somit zutiefst dialektisch. Es ist dasjenige, was nicht ist und zugleich ist. Es ist dasjenige, was nicht in Gestalt eines äußeren, sinnlich wahrnehmbaren Dinges existiert, und zugleich existiert als tätige Fähigkeit des Menschen. Es ist ein Sein, das jedoch dem Nichtsein gleich ist, oder das Dasein eines äußeren Dinges in der Phase seines Werdens in der Tätigkeit des Subjekts, in Gestalt seines inneren Abbildes, Bedürfnisses, Triebes und Zwecks. Eben in diesem Sinne unterscheidet sich das ideelle Sein des Dinges von seinem realen Sein. Doch ebenso prinzipiell unterscheidet es sich

8 B. DE SPINOZA: Abhandlung über die Verbesserung des Verstandes. Hamburg 19775, S. 47f.

von den körperlich-stofflichen Strukturen des Gehirns und der Sprache, mittels deren dieses Ding innerhalb des Subjekts existiert. Von den Strukturen des Gehirns und der Sprache unterscheidet sich das ideelle Abbild des Gegenstandes prinzipiell dadurch, daß es die Form eines äußeren Gegenstandes, nicht aber die Form des Gehirns oder der Sprache ist. Vom äußeren Gegenstand hingegen unterscheidet sich das ideelle Abbild dadurch, daß es unmittelbar nicht im äußeren Naturstoff vergegenständlicht ist, sondern im organischen Körper des Menschen und im Körper der Sprache, als subjektives Abbild. Unmittelbar ist das I. somit das subjektive Sein des Gegenstandes, oder das „Anderssein“ [inobytie] des Gegenstandes – das Sein eines Gegenstandes in einem anderen und durch einen anderen, wie HEGEL diese Situation ausdrückte. (Beiläufig sei angemerkt, daß in den Übersetzungen der Werke HEGELS der Terminus „Ideelles“ – ideelle* – wiedergegeben wird als „Idealisiertes“, um diese Bedeutung abzugrenzen von ideale*, als bezogen auf das Problem des Ideals, welches bei HEGEL als Problem der Ästhetik auftritt. Beim Lesen der Übersetzungen muß man dies berücksichtigen.) Das I. als Form der Tätigkeit des gesellschaftlichen Menschen existiert dort, wo sich der Prozeß des – wie HEGEL es ausdrückt – „Aufhebens der Äußerlichkeit“ vollzieht, d.h. die Verwandlung des Naturkörpers in einen Gegenstand menschlicher Tätigkeit, in einen Arbeitsgegenstand, und danach in das Produkt dieser Tätigkeit. Dies kann man auch so formulieren: die Form des in den Arbeitsprozeß einbezogenen äußeren Dinges wird in der subjektiven Form der gegen-

* [Im Original deutsch.]

ständlichen Tätigkeit „aufgehoben“; letztere wird gegenständig im Subjekt fixiert, in Gestalt der Mechanismen der höheren Nerventätigkeit. Und danach laufen dieselben Metamorphosen in umgekehrter Reihenfolge ab: die sprachlich ausgedrückte Vorstellung verwandelt sich in eine Sache, und durch die Sache – in die Form eines äußeren, sinnlich wahrnehmbaren Dinges, in ein Ding. Diese beiden gegenläufigen Reihen von Metamorphosen sind real zu einem Zyklus zusammengeschlossen: Ding – Sache – Wort – Sache – Ding. Und nur in dieser sich beständig erneuernden zyklischen Bewegung besteht das I., das ideelle Abbild des Dinges.

Nach Ansicht von MARX bildet das Ding, das außerhalb und unabhängig von Bewußtsein und Willen des Menschen existiert und sinnlich von ihm wahrgenommen werden kann, Anfang und Ende dieser zyklischen, ständig „zu sich selbst“ zurückkehrenden Bewegung. Doch gerade deshalb, weil diese Bewegung zyklischen Charakter trägt, kann man ihren Anfang, und folglich auch ihr Ende, auch nicht im Ding und der Tätigkeit mit ihm sehen, sondern im Wort und der Tätigkeit mit dem Wort. Dann erhält man ein im Vergleich zum MARXschen genau umgekehrtes Schema: Wort – Sache – Ding, und danach umgekehrt. Dieses Schema ist das Geheimnis der ganzen, in der „Phänomenologie des Geistes“ dargelegten HEGELSchen Konstruktion, und umfassender – überhaupt des gesamten objektiven Idealismus, darunter auch der Theologie. Die Bibel beginnt ebenfalls mit dem Satz: „Am Anfang war das Wort.“ In dieser Hinsicht unterscheidet sich HEGEL vom Autor der Bibel nur dadurch, daß bei ihm am Anfang nicht einfach das Wort stand,

sondern die Tätigkeit mit dem Wort. Nach HEGEL wird namentlich im Wort und durch das Wort „Geist“ das I. erstmals „Gegenstand für sich“, es gewinnt die Form, in welcher er (der Geist) sich selbst gegenüberstellen und „innerhalb seiner selbst“ wirken kann, indem er aktiv sein eigenes „entfremdetes Abbild“ verändert. Als zweite, abgeleitete Metamorphose bei HEGEL erweist sich die Veränderung des äußeren Gegenstandes entsprechend einem Plan und Muster, der durch die Tätigkeit mit Wörtern hergestellt wird, auf der Ebene der Sprache, der Vorstellung. Die Form des durch reale menschliche Arbeit geschaffenen äußeren Dinges scheint dann in diesem Falle lediglich „entfremdetes Abbild des Geistes“, „äußeres Sein“, „Anderssein des Ideellen“ zu sein. Deshalb besteht der abschließende Akt des „Aufhebens der Äußerlichkeit“ auch darin, in der umgebenden Welt den „Spiegel des Geistes“, die äußere Kopie der inneren, ideellen Welt zu erkennen und anzuerkennen. Eben deshalb sind die sprachlich fixierten universellen Kategorien der Logik (die universellen Entwicklungsformen des Geistes der Menschheit, d.h. der ganzheitlichen geistigen Kultur) auch Zweckursache der Geschichte, und dadurch auch „absoluter Anfang“ aller Zyklen der menschlichen Tätigkeit. Darin besteht auch die Mystifikation, der bei HEGEL das wahre Wesen der menschlichen aktiven Tätigkeit unterzogen wird. Das wirkliche Verhältnis zwischen unmittelbar-gegenständlicher Tätigkeit mit Dingen und Tätigkeit mit Wörtern ist „von den Füßen auf den Kopf“ gestellt. Das Wort erweist sich als der (logisch wie historisch) erste „Körper“ des ideellen Abbildes, die Form des äußeren Arbeitsproduktes hingegen als zweite und abgeleitete Verkörperung dieses ideellen Abbildes.

Die dritte Phase besteht darin, diese Äußerlichkeit wieder „aufzuheben“, in der Form des äußeren Dinges die in ihr „entfremdete“ Form der Tätigkeit, das Abbild des I., zu erkennen und dieses I. erneut im Wort auszudrücken – im Werk über die Logik.

Der Idealismus, d.h. die Darstellung der Natur als ideelles in-sich-selbst-Sein, wird durch eine mehr oder weniger bewußte Vertauschung erreicht: an die Stelle bestimmter Naturerscheinungen tritt ihre ideelle Darstellung in der Wissenschaft, d.h. eine zuvor idealisierte Natur. Das ist in den folgenden Überlegungen HEGELS zu aufeinandertreffenden Körpern, materiellen Massen klar zu erkennen:

„Indem die Massen aber einander stoßen und drücken und kein leerer Raum dazwischen ist, so ist es nun in dieser *Berührung*, daß die Idealität der Materie überhaupt beginnt; und das ist das Interesse zu sehen, wie diese Innerlichkeit der Materie hervortritt, wie es überhaupt immer das Interesse ist, daß der Begriff zur Existenz komme.“

Dieses zur-Existenz-Kommen des Begriffs besteht nach HEGEL darin, daß im Akt der Berührung (beim Stoß) „zwei materielle Punkte oder Atome in *einem* Punkte oder in Identität“ sind; was bedeutet: „ihr Fürsichsein ist *nicht* Fürsichsein.“⁹ Doch „ein anderer zu sein“ und gleichzeitig „man selbst“ zu bleiben bedeutet, außer dem realen auch noch ein ideelles Sein zu besitzen. Darin besteht das Geheimnis der HEGELSchen „Idealisierung“ der

9 G.W.F. HEGEL: Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften. Zweiter Teil: Die Naturphilosophie. Werke 9, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1970 (stw), S. 67 (§ 265 Zusatz).

Natur (Materie): In Wirklichkeit spricht HEGEL von Anfang an nicht von der Natur als solcher, sondern von der Natur, wie sie in der NEWTONSchen Mechanik aussieht, d.h. von der schon vorher idealisierten und in den spezifischen Begriffen der NEWTONSchen Physik ausgedrückten Natur. Hierin liegt auch das Geheimnis der Lebensfähigkeit einer solchen idealistischen Gedankenwendung verborgen; denn wenn wir von der Natur sprechen, müssen wir immer die Abbilder und Begriffe der zeitgenössischen Wissenschaft verwenden. Doch indem der Idealismus diese Abbilder als etwas mit der Natur als solcher unmittelbar Identisches ausgibt, fetischisiert er die erreichte Stufe der Kenntnisse über die Natur und verwandelt sie in ein Absolutum, verewigt sie.

MARX, der dieses Schema „vom Kopf auf die Füße“ stellte, konnte nicht anders, als sich alle formalen Errungenschaften HEGELS in der Auffassung des I. anzueignen. Unmittelbar wird das I. im Symbol und durch das Symbol realisiert, d.h. durch den äußeren, sinnlich wahrnehmbaren, sichtbaren oder hörbaren Körper des Wortes. Der betreffende Körper bleibt zwar er selbst, ist jedoch gleichzeitig Sein eines anderen Körpers, und dieses sein ideelles Sein, als Bedeutung, ist etwas vollkommen Verschiedenes von ihm als einer unmittelbar mit Ohren oder Augen wahrnehmbaren körperlichen Form. Das Wort als Zeichen, als Bezeichnung hat nichts Gemeinsames mit demjenigen, dessen Zeichen es ist. Dieses Gemeinsame tritt nur zutage im Akt der Verwandlung des Wortes in eine Sache, und durch die Sache – in ein Ding, und danach – durch den umgekehrten Prozeß, durch die Praxis und die Aneignung ihrer Resultate.

Der Mensch existiert als Mensch, als Subjekt der auf die umgebende Welt und auf sich selbst gerichteten Tätigkeit, seitdem und solange er sein reales Leben in den durch ihn selbst, durch seine eigene Arbeit geschaffenen Formen produziert und reproduziert. Und diese Arbeit, diese reale Umgestaltung der umgebenden Welt und von sich selbst, die sich in gesellschaftlich entwickelten und gesellschaftlich legitimierten Formen vollzieht, ist eben derjenige Prozeß – der völlig unabhängig vom Denken beginnt und abläuft –, innerhalb dessen als seine Metamorphose das I. entsteht und funktioniert, sich die Idealisierung der Wirklichkeit (der Natur und der gesellschaftlichen Verhältnisse) vollzieht und die Sprache der Symbole entsteht, als äußerer Körper des ideellen Abbildes der Außenwelt. Hier liegt das ganze Geheimnis des Idealismus wie auch seine Enträtselung. Um sowohl das Wesen dieses Geheimnisses wie auch das Verfahren seiner Enthüllung durch MARX verständlicher zu machen, analysieren wir einen ganz typischen Fall von Idealisierung der Wirklichkeit, oder den Geburtsakt des I. – das politökonomische Phänomen des Preises.

„Der Preis oder die Geldform der Waren ist, wie ihre Wertform überhaupt, eine von ihrer handgreiflich reellen Körperform unterschiedne, also nur ideelle oder vorgestellte Form.“¹⁰

Vor allem beachten wir, daß der Preis, als Kategorie der Politökonomie, eine objektive Kategorie ist und kein

10 K. MARX: Das Kapital. Erster Band. In: MEW 23, S. 110.

psychophysisches Phänomen. Und dennoch ist der Preis eine „nur ideelle ... Form“. Gerade hierin besteht der Materialismus der MARXschen Auffassung des Preises. Der Idealismus besteht, umgekehrt, in der Behauptung, daß der Preis, sofern er eine „nur ideelle“ Form ist, nur als subjektiv psychisches Phänomen existiert. Diese Interpretation des Preises gab kein anderer als BERKELEY, der nicht nur Philosoph, sondern auch Ökonom war. In seiner Kritik der idealistischen Auffassung des Geldes zeigte MARX, daß der Preis der Wert des Arbeitsprodukts des Menschen ist, ausgedrückt in Geld, z.B. in einer gewissen Menge Gold. Doch das Gold ist als solches, von Natur, kein Geld. Geld wird es erst, insofern es eine spezifische gesellschaftliche Funktion erfüllt – Maß des Wertes aller Waren zu sein. Somit ist die Geldform nicht Form des Goldes als solchem, sondern Form eines anderen Gegenstandes, das dem Gold von außen wie ein Stempel aufgedrückt wird. Und dieser andere Gegenstand, als dessen Form sich das Gold hier in der Tat erweist, ist das System der gesellschaftlichen Verhältnisse der Menschen im Prozeß der Produktion und des Austauschs der Produkte. Von daher rührt auch die Idealität der Form des Preises. Das Gold bleibt im Austauschprozeß es selbst, erweist sich aber nichtsdestoweniger als Existenz- und Bewegungsform eines gewissen „anderen“, repräsentiert und ersetzt dieses „andere“ im Prozeß des Waren- und Geldumlaufs, ist seine Metamorphose.

„... im *Preis* bezieht sich die Ware einerseits auf das Geld als ein außer ihr seiendes, und zweitens ist sie *ideell* selbst

als Geld gesetzt, da das Geld eine von ihr verschiedene Realität hat“.¹¹

„Nachdem das Geld reell als Ware, wird die Ware ideell als Geld gesetzt.“¹²

Diese ideelle Setzung, oder Setzung des realen Produkts als ideales Abbild eines anderen Produkts, vollzieht sich im Zirkulationsprozeß der Warenmassen. Diese Setzung entsteht als Mittel zur Lösung der Widersprüche, die im Verlauf dieses Prozesses, innerhalb von ihm (und nicht im Kopf, wenn auch nicht ohne Hilfe des Kopfes) herangereift sind, als Mittel zur Befriedigung eines im Warenkreislauf entstandenen Bedürfnisses. Bedürfnis hat hier keinen biologischen Sinn; es ist das Bedürfnis eines gesellschaftlichen Organismus. Dieses Bedürfnis, das in Gestalt des ungelösten Widerspruchs der Warenform auftritt, wird dadurch befriedigt bzw. gelöst, daß eine Ware aus der gleichberechtigten Warenfamilie „herausgerissen“ und in den unmittelbar gesellschaftlichen Etalon – legitimiert zunächst durch Gewohnheit, danach auch durch die Gesetzgebung – der gesellschaftlich notwendigen Verausgabung von gesellschaftlicher Arbeit verwandelt wird. Die Aufgabe entspringt hier, wie MARX sagt,

„gleichzeitig mit den Mitteln ihrer Lösung. Ein Verkehr, worin Warenbesitzer ihre eignen Artikel mit verschiedenen andren Artikeln austauschen und vergleichen, findet niemals statt, ohne daß verschiedene Waren von verschiedenen

11 K. MARX: Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie. In: MEW 42, S. 121.

12 Ebenda, S. 122.

Warenbesitzern innerhalb ihres Verkehrs mit einer und derselben dritten Warenart ausgetauscht und als Werte verglichen werden. Solche dritte Ware, indem sie Äquivalent für verschiedene andre Waren wird, erhält unmittelbar, wenn auch in engen Grenzen, allgemeine oder gesellschaftliche Äquivalentform.¹³

Auf diesem Boden entsteht auch die Möglichkeit und Notwendigkeit, das wechselseitige Tauschverhältnis zweier Waren durch den Tauschwert einer dritten auszudrücken, wobei diese dritte Ware noch nicht unmittelbar in den realen Austausch eintritt, sondern nur als gemeinsames Maß des Wertes real getauschter Waren auftritt. Und sofern diese dritte Ware, obwohl sie körperlich nicht in den Tausch eintritt, dennoch am Tauschakt teilnimmt, bedeutet dies auch, daß sie hier nur *ideell* anwesend ist, d.h. in der Vorstellung, im Geist der Warenbesitzer, in der Sprache, auf dem Papier usw. Doch dadurch verwandelt sie sich hier in ein Symbol, und eben in ein Symbol gesellschaftlicher Verhältnisse zwischen Menschen. Mit diesem Umstand sind auch alle unsinnigen Theorien von Geld und Wert verbunden, die den Wert und seine Formen auf reine Symbolik reduzieren, auf die „Bezeichnung von Beziehungen“, auf ein durch Konventionen oder Gesetzgebung installiertes „Zeichen“. Diese Theorien sind gemäß der Logik ihrer Entstehung und Struktur organisch verwandt mit (und ihnen ähnlich wie Zwillinge) den philosophisch-logischen Theorien, welche – außerstande, den Geburtsakt des I. aus dem gegenständlich-praktischen Tätigkeitsprozeß des gesellschaftlichen Menschen zu verstehen – die Ausdrucksformen des I. in der

13 K. MARX: Das Kapital. Erster Band. In: MEW 23, S. 103.

Sprache, in Termini und Aussagen, letzten Endes als konventionelle Phänomene deklarieren, hinter denen jedoch etwas mystisch Unfaßbares stehe – sei dies nun das „Erleben“ der Neopositivisten, die „Existenz“ der Existentialisten, das intuitiv erfaßbare körperlos-mystische „eidetische Wesen“ HUSSERLS und ähnliches. Die Entstehungslogik derartiger Theorien des I. und seiner Reduzierung auf ein Symbol, ein Zeichen ungegenständlicher Verhältnisse (oder von Zusammenhängen als solchen, Zusammenhängen ohne stoffliches Substrat) hat MARX im „Kapital“ herauspräpariert, indem er ihre extreme Inhaltslosigkeit und Leere nachwies.

„Der Umstand, daß die Waren als Preise nur ideell in Gold, das Gold daher nur ideell in Geld verwandelt ist, veranlaßte die Lehre von der *idealen Maßeinheit des Geldes*. Weil bei der Preisbestimmung nur vorgestelltes Gold oder Silber, Gold und Silber nur als Rechengeld funktionieren, wurde behauptet, die Namen Pfund, Shilling, Pence, Taler, Frank usw., statt Gewichtteile von Gold oder Silber oder irgendwie vergegenständlichte Arbeit zu bezeichnen, bezeichneten vielmehr ideale Wertatome.“¹⁴

Und im weiteren war es dann leicht, zur Vorstellung überzugehen, die Preise der Waren seien einfach „Bezeichnungen von Verhältnissen“ oder „Proportionen“, reine Zeichen. So verwandeln sich objektive ökonomische Erscheinungen in einfache Symbole, hinter denen sich der Wille als ihre Substanz verbirgt, die Vorstellung, als „inneres Erleben“ des individuellen „Ich“, interpretiert im Geiste von HUME und BERKELEY. Genau nach

14 K. MARX: Kritik der politischen Ökonomie. In: MEW 13, S. 59f.

demselben Schema verwandeln die gegenwärtigen Idealisten in der Logik die Termini und Aussagen (die Worthülle des ideellen Abbildes eines Gegenstandes) in „einfache Bezeichnungen von Verhältnissen“, in welche die symbolisierende Tätigkeit der Sprache die „Erlebnisse“ eines einzelnen Menschen umsetzt. Die logischen Beziehungen werden einfach in „Bezeichnungen von Zusammenhängen“ verwandelt (wessen womit, ist unbekannt). Speziell hervorzuheben ist, daß sich die ideelle Verwandlung der Ware in Gold, und dadurch des Goldes in ein Symbol gesellschaftlicher Verhältnisse, sowohl in der Zeit als auch im Wesen früher vollzieht als die reale Verwandlung der Ware in Geld, d.h. in klingende Münze. Zum Maß des Wertes aller Dinge als Waren wird das Gold früher, als zum Zirkulationsmittel, es funktioniert als Geld zuerst „bloß ideell“.¹⁵

„Das Geld zirkuliert nur Waren, die *ideell*, nicht nur im Kopf des Einzelnen, sondern in der Vorstellung der Gesellschaft (unmittelbar der Parteien im Prozeß des Kaufs und Verkaufs) schon in Geld verwandelt sind.“¹⁶

Dieser prinzipiell wichtige Punkt betrifft nicht nur die marxistische Auffassung des Phänomens des Preises, sondern auch des Problems des I., des Problems der Idealisierung der Wirklichkeit überhaupt. Dieser Tauschakt setzt immer ein bereits entstandenes System von Verhältnissen zwischen Menschen voraus, die durch Dinge vermittelt werden, und drückt sich stets darin aus, daß eines

15 Vgl. K. MARX: Das Kapital. Erster Band. In: MEW 23, S. 144.

16 K. MARX: Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie. In: MEW 42, S. 118.

der sinnlich wahrnehmbaren Dinge, bzw. Körper (dies kann der Körper eines einzelnen Menschen sein), aus diesem System „herausgerissen“ wird und – ohne daß es aufhört, in ihr als einzelner sinnlich wahrnehmbarer Körper zu funktionieren – sich in den Repräsentanten eines beliebigen anderen Körpers dieses Systems, in den sinnlich wahrnehmbaren Körper des ideellen Abbilds verwandelt. Dieses Ding bleibt es selbst und erweist sich gleichzeitig als äußere Verkörperung eines anderen Dinges, aber nicht seiner unmittelbar körperlichen, sinnlich wahrnehmbaren Gestalt, sondern seines Wesens, d.h. des Gesetzes seiner Existenz innerhalb des Systems, welches überhaupt diese originale Situation schafft. Das betreffende Ding verwandelt sich dadurch in ein Symbol, dessen Bedeutung die ganze Zeit außerhalb seiner unmittelbar wahrnehmbaren Gestalt, in anderen sinnlich wahrnehmbaren Dingen, verbleibt und sich nur äußert durch das ganze System von Beziehungen der anderen Dinge zum betreffenden Ding, oder umgekehrt – des betreffenden Dinges zu allen übrigen. Wird es real aus diesem System getilgt, so verliert das betreffende sinnlich wahrnehmbare Ding auch seine Rolle, die Bedeutung eines Symbols, es verwandelt sich erneut in ein gewöhnliches sinnlich wahrnehmbares Ding neben anderen ebensolchen Dingen. Dies zeigt auch, daß seine Existenz und sein Funktionieren als Symbol nicht ihm als solchem zukamen, sondern nur dem System, innerhalb dessen es sich als solches erwies. Ihm eigentlich von Natur zukommende Eigenschaften, seine körperliche, sinnlich wahrnehmbare Gestalt, haben deshalb zu seinem Sein als Symbol keinerlei Beziehung. Die körperliche, sinnlich wahrnehmbare Hülle, der „Körper“ des Symbols (der

Körper des in ein Symbol verwandelten Dinges) ist für sein Sein als Symbol etwas vollkommen Unwesentliches, Vergängliches, Temporäres, das „funktionelle Dasein“ eines solchen Dinges absorbiert völlig, wie MARX sich ausdrückt, sein materielles Dasein.¹⁷ Und wenn sich dies vollzogen hat, so wird der materielle Körper dieses Dings im weiteren in Übereinstimmung mit seiner Funktion gebracht. Als Ergebnis verwandelt sich das Symbol in ein Zeichen, d.h. in einen Gegenstand, der *als solcher* schon nichts mehr bedeutet, sondern nur einen anderen Gegenstand darstellt, ausdrückt, mit dem es unmittelbar nichts gemein hat, wie z.B. die Bezeichnung eines Dinges mit dem Ding selbst. Die Dialektik der Verwandlung eines Dinges in ein Symbol und eines Symbols in ein Zeichen wird auch im „Kapital“ verfolgt, anhand der Herausbildung und Evolution der Geldform des Wertes. Das funktionale Sein des Symbols besteht eben darin, daß es nicht sich selbst, nicht seinen sinnlich wahrnehmbaren Körper darstellt, sondern etwas anderes – und dabei ein Mittel, ein Werkzeug zum Bestimmen des Wesens anderer sinnlich wahrnehmbarer Dinge ist, d.h. ihres Allgemeinen; unmittelbar: der menschlich-gesellschaftlichen Bedeutung, d.h. ihrer Rolle und Funktion innerhalb des gesellschaftlichen Organismus – des Gesetzes von Produktion und Reproduktion eines Dinges durch die gesellschaftliche Tätigkeit. Mit anderen Worten, die Funktion des Symbols besteht eben darin, unmittelbarer Körper des ideellen Abbildes eines äußeren Dinges zu sein; exakter: des Gesetzes seiner Existenz, des Allgemeinen. Ein Symbol, das aus dem realen Stoffwechselprozeß zwi-

17 Vgl. K. MARX: Das Kapital. Erster Band. In: MEW 23, S. 143.

schen gesellschaftlichem Menschen und Natur herausgenommen wird, hört überhaupt auf, Symbol zu sein. Mit anderen Worten, dieses körperliche, sinnlich wahrnehmbare Ding hört auf, körperliche Hülle eines ideellen Abbildes zu sein – aus seinem Körper verflüchtigt sich seine „Seele“; denn seine „Seele“, die in ihm (dem Ding) und mittels seiner existierte, war gerade die gegenständliche Tätigkeit des gesellschaftlichen Menschen, die den Stoffwechsel zwischen vermenschlichter und „jungfräulicher“ Natur verwirklicht hat. Ohne ideelles Abbild kann der Mensch den Stoffwechsel zwischen sich selbst und der Natur überhaupt nicht realisieren, und das Individuum kann nicht als wirklicher Vermittler zwischen Naturdingen auftreten, denn diese Dinge sind in den gesellschaftlichen Produktionsprozeß einbezogen und funktionieren in ihm als Material, als Mittel oder Werkzeuge dieser Produktion, und das ideelle Abbild erfordert für seine Verwirklichung eben „stoffliches Material“, darunter die Sprache mit ihrer sprachlichen Symbolik. Deshalb bringt die gesellschaftliche Arbeit das Bedürfnis nach Sprache, und danach auch die Sprache selbst, das Sprechen hervor, und nicht umgekehrt, wie das bei den Neopositivisten herauskommt. Wenn der Mensch mit einem Symbol oder Zeichen agiert, und nicht mit einem Gegenstand, gestützt auf ein Symbol und Zeichen – dann agiert er auch nicht auf der ideellen Ebene. Er agiert lediglich auf der sprachlichen Ebene. Sehr häufig geschieht es, daß das Individuum, anstatt mit Hilfe eines Terminus das wirkliche Wesen eines Dinges zu sehen, nur den Terminus selbst mit seiner traditionellen Bedeutung, nur das Symbol, seinen sinnlich wahrnehmbaren Körper sieht. In diesem Falle verwandelt sich die sprachliche

Symbolik aus einem mächtigen Werkzeug des realen Agierens mit realen Dingen in einen Fetisch, der mit seinem Körper die Realität verdeckt, die er darstellt. Als Resultat dessen beginnt dieser Mensch, statt tatsächlich die Außenwelt zu sehen und entsprechend ihren eigenen – in Gestalt des ideellen Abbildes ausgedrückten – allgemeinen Gesetzen bewußt zu verändern, nur den sprachlich-terminologischen Ausdruck dieser Welt zu sehen und zu verändern, und er denkt dabei, daß er die Welt selbst verändert. Doch die Welt und praktisch das menschliche Sein werden dadurch nicht um ein Jota verändert, sie bemerken es nicht einmal. Dieser Fetischisierung des sprachlichen Seins des Ideellen überführten MARX und ENGELS die linkshegelianische Philosophie in ihrer Verfallsepoche. Eine solche Fetischisierung des sprachlichen Seins des I., und vermittelt auch des wirklichen Systems gesellschaftlicher Verhältnisse, welches es darstellt, erweist sich als absolut unausweichliches Finale jeglicher Philosophie, die nicht versteht, daß das I. als solches nur durch den Prozeß der gegenständlich-praktischen Tätigkeit des die Natur verändernden gesellschaftlichen Menschen erzeugt und reproduziert wird, und daß es überhaupt nur im Verlauf dieses Prozesses existiert und so lange, wie dieser Prozeß andauert, fortgesetzt und erweitert reproduziert wird. Wenn aber, bemerkte MARX, dieser Prozeß auch nur für eine Woche unterbrochen wird, verschwindet nicht nur das I., sondern auch der Mensch selbst, als Subjekt der ideellen Tätigkeit. Und wenn man das Denken, d.h. die Tätigkeit auf ideeller Ebene, die Tätigkeit mit ideellen Abbildern, anders interpretiert – nicht als Tätigkeit mit realen Dingen, die sich auf Symbolik stützt und durch sie vermittelt ist,

sondern als Tätigkeit direkt mit der Symbolik –, so erhält man zur Strafe eine bestimmte Form der Fetischisierung, sowohl der Außenwelt wie auch der Symbolik. Der gegebene, als daseiend herausgebildete Zustand der gesellschaftlichen Verhältnisse, ihre Daseinsformen einerseits, und der vorhandene Ausdruck dieser Formen der Realität in der Sprache, in der vorhandenen Terminologie und den syntaktischen Strukturen andererseits scheinen nun ebenso „heilig“ zu sein wie Idole für einen Wilden, wie das Kreuz für einen Christen, d.h. einzig mögliche „irdische“ Verkörperungen des I., seine wahrhafte, wenn auch durch die irdischen Bedingungen etwas entstellte Gestalt. Am komischsten ist, daß jede beliebige Spielart der Fetischisierung des I. in seiner sprachlich-symbolischen Existenzform nicht das I. als solches erfaßt. Sie erfaßt die Resultate der menschlichen Tätigkeit, d.h. der Bewegung, die diese Resultate schafft, aber nicht die eigentliche Tätigkeit des Menschen, welche diese Resultate schafft und reproduziert. Deshalb erfaßt sie nicht eigentlich das I. selbst, sondern nur seine in äußeren Gegenständen oder in der Sprache entfremdeten, erstarrten Produkte. Das verwundert auch nicht, denn das I., als Form menschlicher Tätigkeit, existiert auch nur in der Tätigkeit, nicht in ihren Resultaten, denn die Tätigkeit ist eben diese beständige, andauernde „Negation“ der vorhandenen, sinnlich wahrnehmbaren Formen der Dinge, ihre Ersetzung, ihr „Aufheben“ in neuen Formen, die nach allgemeinen, in ideellen Formen ausgedrückten Gesetzmäßigkeiten verlaufen. Ist ein Gegenstand geschaffen, das Bedürfnis der Gesellschaft nach ihm befriedigt, und die Tätigkeit in ihrem Produkt erloschen – dann ist auch das I. gestorben. Das ideelle Abbild, sagen wir, eines

Brot, entsteht in der Vorstellung eines hungrigen Menschen oder eines Bäckers, der dieses Brot anfertigt. Im Kopf eines sattten Menschen, der mit dem Hausbau beschäftigt ist, entsteht kein ideelles Brot. Nimmt man aber die Gesellschaft insgesamt, so existiert in ihr immer auch ein ideelles Brot, und ein ideelles Haus, und ein beliebiger ideeller Gegenstand, mit dem es ein realer Mensch im Prozeß der Produktion und Reproduktion seines realen, materiellen Lebens real zu tun hat, darunter auch der ideelle Himmel als Objekt der Astronomie, als „natürlicher Kalender“, „Uhr“ und „Kompaß“ der Menschheit. Infolgedessen ist im Menschen die gesamte Natur idealisiert, mit der er zu tun hat, und nicht nur derjenige Teil von ihr, den er unmittelbar produziert und reproduziert oder auch unmittelbar nützlich konsumiert. Ohne die sich beständig erneuernde Idealisierung der realen Gegenstände menschlich-gesellschaftlicher Lebenstätigkeit, ohne ihre Verwandlung in I., und dadurch auch ohne Symbolisierung, kann der Mensch überhaupt nicht auftreten als wirklicher Agent, tätiges Subjekt der gesellschaftlichen Produktion des materiellen und geistigen Lebens der Gesellschaft, als tätiger Vermittler zwischen den Naturkörpern und als „Maß aller Dinge“, die in den gesellschaftlichen Produktionsprozeß einbezogen worden sind und einbezogen werden. Aus den dialektischen Schwierigkeiten und Widersprüchen, die im Prozeß der menschlich-gesellschaftlichen Tätigkeit entstehen, entspringen auch alle die vielfältigen fetischistischen Vorstellungen vom I., angefangen von der primitiven Symbolisierung der gesellschaftlichen Produktionsverhältnisse in den Symbol-Fetischen der Wilden bis hin zum aufgeklärten Fetischismus der Neopositivisten, welche die sprachli-

chen Zeichen bzw. Symbole in eine selbständige Macht verwandeln, die außerhalb und unabhängig vom Menschen existiert und mal als Gott, mal als Teufel auftritt, als Urquell aller Wohltaten und aller Übel in der Geschichte.

Das I. tritt stets auf als Produkt und Form menschlicher Arbeit, des Prozesses der durch den gesellschaftlichen Menschen vollzogenen zweckgerichteten Umgestaltung von Naturmaterial und gesellschaftlichen Verhältnissen. Das I. ist nur dort vorhanden, wo das Individuum vorhanden ist, das seine Tätigkeit in Formen vollzieht, die ihm durch die vorausgegangene Entwicklung der Menschheit überkommen sind. Durch das Vorhandensein der ideellen Tätigkeitsebene unterscheidet sich der Mensch auch vom Tier.

„Was aber von vornherein den schlechtesten Baumeister vor der besten Biene auszeichnet, ist, daß er die Zelle in seinem Kopf gebaut hat, bevor er sie in Wachs baut. Am Ende des Arbeitsprozesses kommt ein Resultat heraus, das beim Beginn desselben schon in der Vorstellung des Arbeiters, also schon ideell vorhanden war.“¹⁸

Es muß nochmals angemerkt werden: Wenn man den „Kopf“ naturalistisch auffaßt, d.h. als materielles Organ des Körpers eines einzelnen Individuums, dann ist schon keinerlei prinzipieller Unterschied zwischen Baumeister und Biene mehr vorhanden. Die Wachszelle, welche die Biene baut, ist ebenfalls „früher“ vorhanden, als Form

18 K. MARX: Das Kapital. Erster Band. In: MEW 23, S. 193.