

Leo Kofler
Soziologie des Ideologischen

Leo Kofler

Soziologie des Ideologischen

Erweiterte Neuausgabe
mit einem Nachwort von Christoph Jünke

 **Mangroven**
ERLAG

Die Herausgabe dieses Bandes erfolgt im Auftrag
der Leo Kofler-Gesellschaft e.V.

Verlag und Herausgeber widmen diese Neuausgabe
dem Gedenken an den streitbaren Genossen und „Koflerianer“
Werner Seppmann (1950–2021).

© Mangroven Verlag 2025
Erweiterte Neuausgabe
Leo Kofler: Soziologie des Ideologischen
Redaktion: Kurt W. Fleming
Druck: www.interpress.eu
Umschlag: Niki Bong
Titelbild: Trisno Wardana/Shutterstock
www.mangroven-verlag.de
info@mangroven-verlag.de
ISBN: 978-3-946946-51-9

Inhalt

Einleitung | 7

Editorische Vorbemerkung zur Neuausgabe | 8

1. Was heißt überhaupt Ideologie? | 9
2. Das vorbürgerliche Verhältnis von Herr und Knecht | 18
3. Der Diener und der Arbeiter | 31
4. Fetischismus und Verdinglichung | 36
5. Fetischismus und Entfremdung | 42
6. Der Intellektuelle als Ideologe | 49
7. Naturalistische und dialektische Bildung | 54
8. Proletarische, kleinbürgerliche und bürgerliche Bildung | 59
9. Die Ideologie der Entideologisierung | 79
10. „Zweite Natur“ und technologische Ideologie | 83
11. Die ideologische Dialektik von Genuss und Askese | 96
12. Die ästhetische Reflexion des entfremdeten Bewusstseins | 110
13. Die pseudoreligiöse Ideologie | 135
14. Kriminalität als Ideologie | 141
15. Die Ideologie der progressiven Elite | 145

Anhang zur Neuausgabe: „Mit einer Zehe im echten Reich der Freiheit stehen“. Leo Kofler im Gespräch mit der Zeitschrift *Psychologie heute* (1981) | 159

Christoph Jünke: Leo Kofler und der Ausgang der klassischen deutschen „Neuen Linken“ | 171

Einleitung

In den Jahren 1972 bis 1974 habe ich in Vertretung des Lehrstuhls für Soziologie an der Universität Bochum vier Semester hintereinander in Vorlesungen und Seminaren das Thema der Ideologie behandelt. Zur Grundlage nahm ich die in meinen methodologischen, soziologischen, historischen und ästhetischen Schriften verstreut vorliegenden Untersuchungen zum Problem der modernen Ideologie. Bei der Studentenschaft entstand sehr bald der Wunsch, dass diese Materialien in einer geordneten und zusammengefassten Weise vorgelegt werden. Eine Schrift, die in der im folgenden dargebotenen Weise das Problem der ideologischen Strömungen in der spätbürgerlichen Gesellschaft gleichzeitig in seiner großen Differenziertheit und übersichtlich zusammengefasst vorlegt, gibt es im deutschen Sprachraum noch nicht.

Bei der Abfassung der vorliegenden Schrift bestanden mehrere Schwierigkeiten. Zunächst musste in seiner Gesamtheit sehr umfangreiches Textmaterial organisch zusammengefügt, vielfach wesentlich gekürzt und stilistisch verbessert werden, wobei der kundige Leser in einigen Passagen Überschneidungen mit früheren Passagen feststellen wird. Auch ergab sich die Frage, wie der neue Text sinnvoll in übersichtliche Abschnitte aufgeteilt werden soll, was mit sich brachte, dass manche Zäsuren mitten durch alte Texte geführt wurden. Endlich stellte sich die Aufgabe, aus der widerspruchsvollen Vielfalt der Themen ein theoretisch einheitliches Bild zu gestalten.

Der Versuch, aus bereits vorliegenden Forschungsergebnissen eine neue Schrift zu komponieren, ist zweifellos ein ebenso seltener wie gewagter Schritt. Der Leser möge ihn mit Hinweis auf den Zwang, den Studierenden wie dem übrigen theoretisch interessierten Publikum einen geschlossenen Text zum schlechthin schwierigsten Problem der modernen Soziologie, dem der Ideologie, anzubieten, entschuldigen.

Dem Leser sei geraten, sich den aus systematischen Gründen an den Anfang gesetzten Abschnitt „Was heißt überhaupt Ideologie?“ nach der Lektüre der Schrift (nochmals) vorzunehmen, da manche der in diesem Abschnitt abgehandelten Begriffe und Probleme erst durch die nachfolgenden Ausführungen voll verständlich werden.

Editorische Vorbemerkung zur Neuausgabe

Die hier vorgelegte Neuausgabe des vor einem halben Jahrhundert (im Kohlhammer-Verlag) erstmals erschienenen Buches wurde im Anhang ergänzt um ein Gespräch, das Leo Kofler 1981 mit der Zeitschrift *Psychologie heute* führte. Sinnvoll erschien mir dies, da das Gespräch zentrale Aspekte des im Buch Behandelten von einer anderen, originellen Seite ergänzt und vertieft. Auch der Bitte des Verlages nach einer zeit- und werkhistorischen Einordnung des Bandes bin ich gerne nachgekommen; ich habe mich diesmal allerdings für die Form eines Nachwortes entschieden, um zuerst Kofler selbst sprechen zu lassen.

Zu danken ist Kurt W. Fleming (Max-Stirner-Archiv Leipzig), der das Buch freundlicherweise für die Leo Kofler-Gesellschaft e. V. digitalisiert, Peter A. Schmidt (Köln), der diese Digitalisierung geprüft und korrigiert, Andreas Zolper (Bochum), der die Literaturverweise und Zitate Koflers geprüft und modernisiert hat sowie dem Mangroven-Verleger Mahboob Hassan für sein ernsthaftes Interesse an Koflers Schriften.

Verlag und Herausgeber widmen diese Neuausgabe dem Gedenken an den streitbaren Genossen und Koflerianer Werner Seppmann (1950-2021), dessen Leben und Tod den gemeinsamen Kontakt gestiftet hat.

Christoph Jünke

1. Was heißt überhaupt Ideologie?

Das Verhalten des Menschen zur Objektwelt wird durch das Denken hindurch, d.h. mittels der aktiven, zielgerichteten (teleologischen) und wählenden Stellungnahme vollzogen. In Hinsicht auf die Gesellschaft, der jeder Mensch als ein integrierender Bestandteil zugehört, bedeutet das aber, dass sie ihm nicht als etwas bloß Äußerliches begegnet, sich in seinem Denken nicht bloß „widerspiegelt“, sondern mit ihm identisch wird: zum Denken dieses Gedachten. Die gesellschaftliche Welt, der der Mensch einerseits als einzelner als einer äußeren begegnet, ist andererseits dieses Denken selbst insofern, als es sich in den Bestimmungen reflektierter Objekte geradezu verwirklicht. In *diesem* wohlverstandenen Sinne sind Denken und gesellschaftliche Wirklichkeit identisch.

Dies ist zu verstehen aus dem Charakter des gesellschaftlichen Seins, das sich aus denkenden und ihre Beziehung zueinander durch ihr Denken verwirklichenden Individuen zusammensetzt. In dieser Weise reflektiert sich die Gesellschaft selbst, ist das Denken der Individuen in seiner komplexen Vernetzung zugleich das Denken der Gesellschaft.

Daraus resultiert, dass alles gesellschaftliche Denken, sofern es sich unvermeidlich das gesellschaftliche Sein zu eigen macht und dieses den individuellen wie sozialen Bindungen, Bedürfnissen und Zielen entsprechend reflektiert und formt, schon in dieser anthropologischen Bestimmung allen menschlichen Verhaltens zu seiner eigenen Welt sich als das erweist, was man ideologisch zu nennen pflegt. „Ideologisch“ heißt hier so viel wie: nicht unmittelbar durch das dem Denken Entgegenstehende (den Gegen-Stand) bestimmt, sondern durch das Denken dieses Gegenstandes, durch den denkenden Gegenstand, durch die in seinem Denken – sich richtig oder falsch – erkennende Gesellschaft selbst, woraus sich die oben behauptete Identität von Denken und Sein ergibt.

Dieser Sachverhalt kann auch folgendermaßen formuliert werden: Weil in *anthropologischer* Sicht Denken und Sein dialektisch identisch sind, deshalb bestimmt im *praktischen* Prozess das Sein das Denken. Das anthropologisch eingesehene Verhältnis von Denken und Sein schlägt im praktischen Bereich seiner historischen Realisierung um in das dem „empirischen“ Schein nach entgegengesetzte Verhältnis von Sein und Denken.

Der Widerspruch zwischen den beiden aufgewiesenen Formen von Sein und Denken stellt als theoretisch aufgehobener und somit in seiner Identität eingesehener das dar, was das Ideologieproblem – in seiner formalen und nicht inhaltlichen Seite betrachtet – insgesamt ausmacht. Nichts, was den historischen Prozess menschlicher Existenz betrifft, existiert außerhalb der Identität dieses Widerspruchs; nichts kann es geben, auch sogenannte „philosophische Wahrheit“ nicht, das sich hier heraushält. Alles spielt sich innerhalb dieser doppelten Identität ab, ist somit unweigerlich ideologisch.

Auch die sogenannte „philosophische“, d. h. für alles Sein gültige Wahrheit ist „standortgebunden“ insofern, als sie ermöglicht und „erzeugt“ wird innerhalb einer gesellschaftlichen konkreten Subjekt-Objekt-Beziehung. Auch sie ist das Ergebnis der gedanklichen Assimilation eines bestimmten gesellschaftlichen Prozesses und seiner Probleme. Das Spezifische dieses bestimmten Ausschnitts in der gesellschaftlichen Entwicklung liegt eben darin, dass er, aus welchen Gründen immer, der Wahrheitsfindung günstig ist. Eine für eine solche Wahrheitsfindung günstige gesellschaftliche Situation bedeutet zugleich, dass sie die Tendenz ihrer Überdauerung gebiert. Einmal als Wahrheit erkannt und formuliert, pflegt sie lange Epochen zu überdauern. Die soziologische Zuordnung im ideologischen Prozess des Entstehens dieser Wahrheit schließt ihre inhaltliche Objektivität und ihre Objektivierung gegenüber diesem Prozess nicht aus. Dabei behält die Zuordnung ihren Wert, nicht etwa, weil sie über den Wahrheitsgehalt selbst etwas aussagen würde, sondern umgekehrt, weil durch sie ein Licht geworfen wird auf den historischen Stellenwert und den Charakter der gesellschaftlichen Kräfte und Tendenzen, die seine Findung ermöglicht haben.

Mit dieser Form der Verselbstständigung der objektiven Wahrheit dem Sein gegenüber ist nicht zu verwechseln jener ideologische Verselbstständigungsprozess, der für das falsche, den Träger täuschende Bewusstsein bezeichnend ist. Der Unterschied liegt in Folgendem. Die zur selbstständigen Geltung gelangte objektive Wahrheit bleibt eine solche, auch wenn sie zu

einem gegebenen Zeitpunkt von der Öffentlichkeit nicht akzeptiert ist. Dagegen beruht die Verselbstständigung des falschen Bewusstseins darauf, dass es sich nur zum Schein zu einer eigenen Kraft verdichtet und seinen sozialen Träger beherrscht, jedoch von diesem in allen seinen Bestimmungen abhängig ist. Mit dem Verschwinden dieser Schicht verschwindet auch dieses Bewusstsein. Auch die objektive ideologische Wahrheit, vor allem jene, die in einem gemeingültigen „philosophischen“ und daher überhistorischen Sinne wahr ist, kann zu einer die Massen beherrschenden Macht werden; aber sie wird nicht bedeutungslos und verschwindet nicht mit dem Verschwinden dieser Massen von der geschichtlichen Bühne oder mit der Abschwächung ihrer Fähigkeit, sie zu akzeptieren. Daher ist die Behauptung Herbert Marcuses, dass die „philosophische Wahrheit“ niemals soziologisch zugeordnet werden kann,¹ dem wirklichen ideologietheoretischen Gehalt nicht angemessen, zu allgemein und in der Formulierung bereits so gehalten, dass sie der definitionsmäßig vereinseitigten Apriori-Gleichsetzung von Ideologie und falschem Bewusstsein entgegenkommt. Es entsteht hier der Schein einer totalen Unabhängigkeit der im geistesgeschichtlichen Verlaufe entstandenen Wahrheitserkenntnis und einer sie tragenden genialisch „freischwebenden“ intellektuellen Elite. Als ob beispielsweise die Grundsätze der Hegelschen Dialektik, die Marcuse zum Bereich der objektiven philosophischen Wahrheit zählen würde, nicht ihre historischen Wurzeln in der scharfsinnigen Beobachtung der französischen Revolution und der englischen Ökonomie nebst den in ihnen wirkenden Herr-Knecht-Verhältnissen gehabt hätten.

Der Sinn der Erforschung des Ideologieproblems liegt darin, zu erfahren, unter welchen gesellschaftlichen Bedingungen falsches Bewusstsein und unter welchen Wahrheit, also richtiges Bewusstsein, möglich geworden sind und artikuliert wurden. Womit gleichzeitig die Wesenheit dieser Bedingungen selbst zur Erhellung gelangt. Sprachen wir bisher von der ideologischen Wahrheit schlechthin, so kompliziert sich das Problem dahingehend, dass es im Bereich des Ideologischen verschiedene, darunter auch historisch relativierte Formen solcher Wahrheit gibt. Es sind drei Formen der ideologischen Wahrheit zu unterscheiden. Erstens: Eine ideologische Aussage kann sich im Lichte einer späteren theoretischen Analyse als ein Gebilde zu erkennen

1 Herbert Marcuse: Kultur und Gesellschaft 1 (1965), Frankfurt/Main 1973, S. 115 f.

geben, das mit verfehlten Vorstellungen über den Menschen und über die Geschichte arbeitet, jedoch gleichzeitig wahr sein in dem Sinne, dass sie sich in den Dienst des Vollzugs des notwendigen nächsten historischen Schritts stellt. Wir sprechen hier von der *relativen* ideologischen Wahrheit. Zweitens: Sie kann wahr sein, weil sie konkrete Teilbereiche des gesellschaftlichen und historischen Geschehens, bestimmte Epochen oder einzelne ihrer Phänomene zur gleichen Zeit ihrer Existenz richtig deutet. Wir wählen hierfür die Bezeichnung der *konkreten* ideologischen Wahrheit. Drittens: Eine durch besonders günstige Umstände veranlasste ideologische Aussage kann wahr sein, wenn sie gemeingültige Erkenntnisse anthropologischer, philosophischer, sozialtheoretischer usw. Natur enthält, Wahrheiten, die in ihrer Entstehung, jedoch nicht in ihrem Gehalt an bestimmte gesellschaftliche Konstellationen gebunden sind und die, einmal formuliert, ihre Entstehungszeit überdauern. Wir bezeichnen sie als die *objektiven* ideologischen Wahrheiten. (Die Überwindung des Ständestaates in der französischen Revolution hat z. B. – zunächst für Marat – die Klassenstruktur der Gesellschaft sichtbar hervortreten lassen und erst zu diesem Zeitpunkt theoretisch formulierbar gemacht.) Dass sie stets ideologische Gebilde bleiben, ist auch daran zu ermesen, dass sie vielfach noch mit wechselndem Schicksal der Anerkennung seitens solcher geistigen Mächte unterworfen bleiben, die ihrerseits ideologischer Herkunft sind. Selbst als feststehenden Wahrheiten bleibt ihnen nicht das Schicksal erspart, im Raume der späteren, d. h. ihrer ideologischen Entstehungszeit folgenden Auseinandersetzungen noch immer eine ideologische Rolle spielen zu müssen. (Wiederum ein Beispiel: Hat die Überwindung des Vorrangs der ständestaatlichen Organisation der Gesellschaft das reine Heraustreten der Dialektik des Umschlagens von subjektivem Handeln in den objektiven Prozess und umgekehrt zur Folge gehabt, so bedurfte es nur der genialen Köpfe, die diesen Prozess analysierten und die Grundlage für den Historischen Materialismus schufen; nichtsdestoweniger ist er aus ideologischen Gründen noch immer umstritten.)

Der begriffliche Unterschied zwischen dem richtigen und falschen Bewusstsein ist nicht aus dem Begriff der Ideologie selbst abzuleiten, sondern begründet sich ideologietheoretisch in der Form ihrer ideologischen Verselbstständigung gegenüber der Gesellschaft.

Das falsche Bewusstsein verselbstständigt sich gegenüber seinem gesellschaftlichen Träger, indem es ihm wie eine ideelle Gewalt von fremder

Herkunft, aber versehen mit der Kraft, als „Wahrheit“ Anerkennung zu erzwingen, erscheint. (Denken wir beispielsweise an den chauvinistischen Nationalismus.) Sowohl die Meinungs- und Bekenntnisideologien, die eine subjektive Stellungnahme erfordern, als auch die spontan-unbewusst das Denken besetzenden fetischistischen Ideologien, die sich um die Vorstellung der „zweiten Natur“ bewegen und das Handeln „kategorial“ bestimmen (wir kommen darauf ausführlich zurück), erscheinen unter der Bedingung der strukturellen Verdinglichung in der doppelten Gestalt: das eine Mal als ideelle und das andere Mal als „praktische“ Mächte, denen sich zu entziehen so viel bedeutet wie den Verlust der Fähigkeit, im öffentlichen wie privaten Leben zulänglich zu funktionieren. Zwar ist der Weg des Entstehens beider ideologischer Formen ein irrationaler, denn die eigentlichen Entstehungsgründe bleiben dem Individuum vollkommen unbewusst. Aber das eine Mal pflegt es seine Ansichten in eine rationale Form zu kleiden, während es die unmittelbaren Reflexionen des verdinglichten Daseins wie Naturgewalten, die man als unbegreifliche über sich ergehen lässt, hinnimmt. Nur in der abgeleiteten theoretischen Sphäre wird der Versuch unternommen, sie rational zu begreifen. In beiden Fällen vollzieht sich die Verselbstständigung des „ideologischen Himmels“ gegenüber dem Individuum mittels seines Verhaltens selbst, d. h. mittels seiner gesellschaftlichen Tätigkeit unter der Bedingung der arbeitsteiligen und anarchischen Warenstruktur (worüber später Näheres).

Genau umgekehrt verhält es sich mit jener Form der ideologischen Verselbstständigung, die wir der objektiven Wahrheit zurechnen. Sie entspringt nicht unmittelbar dem verdinglichten Prozess, sondern der Anstrengung seines Durchschauens, wenn auch nicht in „intellektueller Freiheit“, wie oft behauptet, sondern unter bestimmten günstigen Konstellationen für eine soziale Gruppe innerhalb einer ebenso für diese Erkenntnis günstigen Konstellation der ganzen Gesellschaft. Im Durchschauen enthüllt sich dem Denken die Sicht auf solche Zusammenhänge wie Freiheit und Notwendigkeit, Kausalität und Norm, Tätigkeit und Telos, Prozess und Moment usw. Es entsteht richtiges Bewusstsein in der Bedeutung einer gleichzeitig ideologischen und „philosophischen“ Wahrheit.

Von diesen „philosophischen“, auf die allgemeinsten Bestimmungen gesellschaftlicher Existenz ausgerichteten Wahrheiten unterscheiden sich die konkreten Wahrheiten. Sofern sie ein besonders theoretisches Interesse erwe-

cken im Zusammenhang mit dem das gesamte Bewusstsein der bürgerlichen Gesellschaft durchsetzenden Tatsachenfetischismus – der darin besteht, dass die infolge der arbeitsteiligen gesellschaftlichen Anarchie für das falsche Bewusstsein zerstörte Totalität durch ein System von ideologischen Täuschungen ersetzt wird, die sich als „Tatsachen“ geben –, insofern bestimmt sich das Wesen dieser konkreten Wahrheiten durch die Fähigkeit, die „Tatsachen“ auf ihren wirklichen Gehalt zu reduzieren und von ihren ideologischen Hüllen zu befreien. Aber diese Fähigkeit ist selbst wiederum und gerade wegen ihres antiideologischen Affekts zum realen gesellschaftlichen Geschehen vermittelt und deshalb in der oben definierten Bedeutung des richtigen Bewusstseins ideologisch gebunden.

Die Erkenntnis eines jeglichen Denkens, auch des richtigen, als eines, das sich anthropologisch und erkenntnistheoretisch bestimmen lässt als nach allen Seiten hin an die gesellschaftliche Subjekt-Objekt-Beziehung gebunden und als die Form der konkreten „Selbsterkenntnis“ wie auch Bedingung der darauf beruhenden Reproduktion des gesellschaftlichen Lebens, lässt keinen Begriff von Denken zu, das sich außerhalb des Prozesses der allseitigen gesellschaftlichen Bestimmtheit des Bewusstseins durch das Sein hält.

Damit stellt sich aber ein spezifisches Problem, ein Problem, das an die Frage gebunden ist: Wie ist diese Bestimmtheit des ideologischen Bewusstseins durch das gesellschaftliche Sein des genaueren vorzustellen? Erkenntnistheoretisch ausgedrückt: Wie ist sie überhaupt möglich? Es geht hierbei um den Aufweis der konkreten Dialektik von Sein und Bewusstsein. Vorausgesetzt, dass unsere oben entwickelte These von der Bestimmtheit eines jeglichen Denkens durch die gesellschaftlichen Verhältnisse richtig ist, bedeutet die These implizit auch so viel, dass die Gesamtheit des Bewusstseins und die Gesamtheit des gesellschaftlichen Seins in einer dialektischen Vermittlung zueinanderstehen, somit das ausmachen, was unter den Begriff der Totalität fällt.

Alle konkrete Dialektik ist identisch mit der Vermittlung in der Totalität. Als Realdialektik ist sie schon im Hegelschen System zur Entwicklung gelangt, denn für Hegel war jede Vermittlung ein Gesetz der Wirklichkeit. Jedoch fehlte der Hegelschen Dialektik der konkrete, in den realen Bedingungen des Geschichtsprozesses selbst auffindbare Totalitätsbegriff. Die bloß spekulative Behauptung der Totalität macht noch nicht ihre Konkretheit aus. Um konkrete Totalität zu sein, muss sie erst ein Gesetz „erzeugen“, und das

Begreifen dieses Gesetzes macht erst die Geschichte als Objekt der dialektischen Totalität begreiflich.

Die konkrete Totalität realisiert sich durch die im Historischen Materialismus zur zentralen Kategorie erhobenen Produktionsverhältnisse. Im Zusammenhang mit der so verstandenen Totalität geben sich die vielfältigen gesellschaftlichen und ideologischen Erscheinungen immer als im Rahmen eines durch die Produktionsverhältnisse bestimmten Beziehungsganzen vermittelt. Hier erscheinen auch die abseitigsten Phänomene der Geschichte als in einer funktionalen Beziehung innerhalb der die Gesamtheit der Phänomene zueinander vermittelnden Produktionsverhältnisse stehend. Das bedeutet die Einsicht in ein Beziehungssystem, dessen ideologische Ausdrucksform die in ihrer Gesamtheit sich deutlich als ideeller Ausdruck innerhalb der durch bestimmte Produktionsverhältnisse strukturell durchwirkten Totalität ist. Mit anderen Worten: Produktionsverhältnisse und Gesellschaft einer bestimmten Epoche sind Wechselbegriffe und umschreiben diese Epoche als Totalität. Das bedeutet, dass die Beziehungen, die die Individuen und Klassen „in der Produktion ihres Lebens“ (Marx) eingehen, auch schon alle übrigen Erscheinungen der Gesellschaft mitbedingen, wenn auch zumeist in einer sehr vermittelten Weise; somit kann nichts außerhalb und neben den Produktionsverhältnissen bestehen, und deshalb ist die Totalität der gesellschaftlichen Erscheinungen bereits mit den Produktionsverhältnissen funktional gegeben. Einer solchen Betrachtungsweise kommt es nicht mehr darauf an, zu jedem ideologischen einen eigenen ökonomischen Bezugspunkt zu finden, wie ein weitverbreitetes Missverständnis seit Eduard Bernsteins Kritik am Historischen Materialismus (1896) vermeint. Im Gegenteil, da Ökonomie und Ideologie aufgrund der Tatsache, dass es auch kein ökonomisches Handeln ohne den „Durchgang durch den menschlichen Kopf“ (Engels) gibt, ihrerseits Struktureinheiten darstellen, die in einer funktionalen Abhängigkeit innerhalb der gesellschaftlichen Totalität zueinander stehen, die Ideologie als Ganzes daher immer nur als Funktion der Ökonomie erscheint, genügt es, wenn einzelne ideologische Momente einem größeren ideologischen Zusammenhang zugeordnet werden und dieser dann seinerseits ökonomisch zugeordnet wird.

Dieses Begreifen der Gesellschaft einer bestimmten Epoche als funktionales Beziehungsganzen oder als Totalität macht der Hauptsache nach die materialistische Geschichtsauffassung aus; und das in der populären Vorstellung so beliebte Schema von der direkten Bedingtheit eines jeglichen Teiles des

Überbaus von einer bestimmten Sphäre des Unterbaus ist nur ein verzerrter Ausdruck davon. Für das Verständnis der Geschichte ist viel mehr damit gewonnen, wenn einem ideellen Faktor innerhalb der Totalität der gesellschaftlichen Beziehungen ein angemessener Platz zugewiesen wird, als wenn man für jede, sei es noch so abseitige, ideologische Erscheinung einen genau zu ihr passenden ökonomischen Faktor ausfindig zu machen versucht.² Aber abgesehen von der Richtigstellung, die hier mit Hilfe der Totalitätsvorstellung am vulgärmarxistischen Denken vorzunehmen war, zeigt sich die theoretische Fruchtbarkeit des Denkens in der Totalität der Produktionsverhältnisse besonders dort, wo man auf die vergeblichen Bemühungen bürgerlicher Denker stößt, alle gesellschaftlichen Strukturelemente, Gegensätze und Widersprüche ihres antagonistischen Charakters zu entkleiden und einem mehr oder weniger willkürlich herausgegriffenen Einzelmerkmal zumeist ideeller Art als einem die ganze Epoche formenden Merkmal zu subsumieren.³

Der konkrete Totalitätsbegriff muss aber selbst genau analysiert werden, bevor er zur theoretischen Anwendung gelangt. Die Produktionsverhältnisse sind, wie der Ausdruck sagt, Verhältnisse, und zwar solche von Menschen, die diese in der Produktion ihres Lebens eingehen müssen. Mit dieser Einsicht erschließt sich für die dialektische Theorie eine neue Seite: Ausnahmslos wird jeder der sozialen Welt zugehörige Begriff als gesellschaftliches Verhältnis oder als vermittelter Ausdruck eines solchen Verhältnisses bestimmt. Hier macht die Dialektik einen Sprung über ihre ursprüngliche Begrenztheit, sich in der Neubestimmung der Begriffe zu erschöpfen, hinaus. Das Begriffsbild jener sozialen Erscheinungen wird völlig verändert, die sich im ideologischen Bewusstsein der Gesellschaft hartnäckig als nichtmenschliche und große gesellschaftliche Macht ausübende „Gegenstände“ darstellen. Es handelt sich dabei um die theoretische Leistung, den Verdinglichungs- und Fetischcharakter – über diese Begriffe sprechen wir später ausführlich – jener Kategorien, die scheinbar als dinghafte Mächte den Gang des gesellschaftlichen Prozesses beeinflussen, aufzulösen und ihr wahres Wesen zu erhellen. Eine ganze Reihe vorwiegend ökonomischer Begriffe wie Kapital, Ware, Wert, Profit und Tech-

- 2 Vgl. Leo Kofler: Zur Geschichte der bürgerlichen Gesellschaft. Versuch einer verstehenden Deutung der Neuzeit (1948/1966), 8. vollständige Ausgabe in zwei Bänden Berlin 1992.
- 3 Z.B. Karl Joël: Wandlung der Weltanschauung. Eine Philosophiegeschichte als Geschichtsphilosophie, Tübingen 1928.

nik werden als Ausdruck zwischenmenschlichen Geschehens verstanden; sie werden zu sozialen Verhältnisbegriffen und als Ausdruck von Verhältnissen zwischen denkenden, d. h. ideologisch gebundenen Individuen entlarvt.

Damit ist in einer auf die letzte Wurzel, nämlich auf das Bewusstseinsmäßige menschlicher Existenz zurückgehenden Weise geklärt, dass dasjenige, was wir als die gedankliche Welt des ideologischen Überbaus ansehen, vermittelt ist zu einer Gedankenwelt, die sich bloß auf einer niedrigeren Stufe des gesellschaftlichen Prozesses vollzieht, der praktisch-ökonomischen. Das in der ideologisch täuschenden Begriffswelt des bürgerlichen Individuums erscheinende Verhältnis der Kontemplation (der Fremdheit) zwischen „Sein“ und „Bewusstsein“ erweist sich als faktisch aufgehoben: Es ist auf diese Weise die Frage beantwortet, wie die Bestimmtheit des ideologischen Bewusstseins durch das gesellschaftliche Sein überhaupt möglich ist. Verkürzt ausgedrückt: Sie ist möglich, weil Sein und Bewusstsein nur verschiedene Ausdrucksformen ein und derselben Qualität sind, nämlich des zwischenindividuellen und durch den Kopf hindurchgehenden, d. h. gedanklichen Reflektierens. Als verschiedene Ausdrucksformen erscheinen sie das eine Mal als rein ökonomische, das andere Mal als rein ideologische dadurch, dass sich der denkende Mensch das eine Mal auf den Mitmenschen auf der Ebene der Auseinandersetzung mit der Natur, das andere Mal auf der Ebene des reflektiv-ideologischen Austausches bezieht.

2. Das vorbürgerliche Verhältnis von Herr und Knecht

Außer dem Vagabundenpaar Wladimir und Estragon erscheinen in Becketts *Warten auf Godot* der Herr und der Knecht, Pozzo und Lucky, auf der Bühne. Der auffälligste Teil in der Begegnung zwischen Pozzo und Lucky ist jener, da Pozzo seinem Knecht in einem herabwürdigenden Tone befiehlt, zu denken und zu sprechen: „Denke, Schwein [...] Denke!“ Lucky beginnt einen endlos langen und nach Becketts eigenen Anweisungen monotonen Vortrag, der sich aus verworrenen und unzusammenhängenden Sprachfetzen, vor allem aber aus philosophischen, theologischen, psychologischen, anthropologischen und naturwissenschaftlichen Fachausdrücken zusammensetzt. Er spricht überraschenderweise wie ein Intellektueller.

Damit lüftet sich das Geheimnis des Knechts Lucky. Der Dichter erfasst hier intuitiv ein bedeutendes Problem, das Problem des unerkannten Knecht-daseins des Intellektuellen. Faktisch fällt diese Deutung mit der dialektisch-soziologischen zusammen. Die Totalität des gesellschaftlichen Prozesses, die auf der Dialektik von Tätigkeit und Abhängigkeit oder, was dasselbe ist, auf der dialektischen Identität von Subjekt und Objekt (auf der Subjekt-Objekt-Beziehung) beruht, duldet nicht den Begriff einer für sich bestehenden Intelligenz, einer gleichsam außerhalb des Prozesses stehenden und ihn kontemplativ interessiert betrachtenden Schicht von theoretischen Produzenten. Die Haltung der Kontemplation fällt zusammen mit der Einbildung der Kontemplation und ist selbst ein Moment des arbeitsteilig-verdinglichten Prozesses, für dessen Durchsetzung und Reproduktion der Schein der Selbstständigkeit des Denkens geradezu Bedingung ist. Dieser Tatbestand lässt sich aus der hypothetischen Umkehrung des Zusammenhangs erhellen: Wäre sich der Intellektuelle seiner wahren Funktion in der ununterbrochenen Selbstreproduktion des gesellschaftlichen Prozesses voll und ganz bewusst, so würde

er damit einen Standort gewinnen, von dem aus er diesen Prozess durchschauen könnte; die totale Kritik wäre die Folge, aber ebenso auch die totale Zerstörung dieses Prozesses, weil dieser dann überhaupt kein Bewusstsein hätte, mit dessen Hilfe allein er sich zu reproduzieren vermag. Die ideologische Täuschung der reinen Kontemplation des ideologieproduzierenden intellektuellen Bewusstseins ist selbst eine notwendige Voraussetzung der Unterwerfung dieses Bewusstseins in der Praxis dieses Prozesses, der Vernichtung der rein kontemplativen Tendenzen. Oder anders ausgedrückt: Die ihm zugestandene Freiheit bildet die Voraussetzung für das Knecht-dasein des Intellektuellen.

Erweist sich der Intellektuelle somit als der „eigentliche“ Knecht in einer Welt, in der das Herr-Knecht-Verhältnis dominiert, so ist dieses Verhältnis selbst das des Klassenverhältnisses zwischen dem praktisch tätigen Knecht, dem modernen Proletarier, und seinem Herrn. Diesem Verhältnis, dem modernen Proletarier-Bourgeois-Verhältnis, geht aber ein Herr-Knecht-Verhältnis historisch voraus, das zu reflektieren für jenes aufschlussreich ist.

Brechts Grundbesitzer Puntila und sein Knecht Matti sind verspätete Reminiszenzen aus den vorbürgerlichen Zuständen, obgleich mit der Absicht der Parallelisierung zu bürgerlichen Verhältnissen. Eine solche Parallelisierung kommt aber eigentlich erst durch den Theaterbesucher zustande, der unwillkürlich das Dargebotene auf seine eigene Zeit überträgt. Die Verfremdung ist geglückt, die Probleme selbst jedoch sind nicht zulänglich genug die modernen. Denn der Proletarier des 20. Jahrhunderts verbirgt hinter der Maske des „Dienenden“ eine, wegen der im Vergleich zum einstigen wirklichen Diener völlig veränderten Beziehung zum Herrn, unvergleichbar andersgeartete Wesenheit.

Will man den Unterschied, zunächst nur allgemein, einsehen, so ist Till Eulenspiegels Gestalt heranzuziehen, die mit oft absichtlicher Verblässung ihres wirklichen Kerns als bloßes Sinnbild des Volkshumors gedeutet zu werden pflegt. Der Eulenspiegel-Mythos hat, sobald volkshafte oder bürgerliche Bewegungen antifeudaler Natur am Horizont sich abzuzeichnen begannen, stets und durch alle sonstigen Wandlungen hindurch einen sozialkritischen Charakter angenommen. Auch hier noch ergreift die Reminiszenz einen Brecht, dessen Schweyk die soziale Note deutlicher hervortreten lässt, wenn auch nicht ohne die traditionelle und für sich stehende schalkhafte Tendenz, die zeitweilig ins Possenhaft-Kabarettistische ausartet, wie Holthusen mit Recht

bemerkt.⁴ Doch ist dies nicht weiter erstaunlich, denn die Tragik des modernen Proletariers, die nur in geringem Maße den Humor und dessen naiveren Ableger, die Komik, zulässt, ist ihm ebenso fremd wie dem Eulenspiegel, der die Posse nicht weniger liebt. Wie sich überhaupt dieser humoristische Zug des Knechts in vielen Darstellungen der Vergangenheit wiederholt. Dies mit wenigen Ausnahmen eigentlich nur, wie beispielsweise Tolstoi, der in seinen Novellen, die das menschlich problematische Verhältnis zwischen dem Herrn und seinem Knecht behandeln, eine eher sentimentale Stimmung aufkommen lässt. Wir kennen die Tragik auch aus vielen literarischen Zeugnissen des 19. und 20. Jahrhunderts, die nicht die vorbürgerliche, sondern die bürgerliche Welt in ihren düsteren Arbeitergestalten behandeln.

Doch ist dieser Unterschied zu erklären. Er liegt darin, dass sowohl die Tolstoische spätbäuerliche als auch die industrielle Welt die Frage der Revolution des leidenden Volkes als einer selbstständigen Macht bereits stellen und den tragischen Charakter aller volkshaften Befreiungsbewegungen erkennen. Es verhält sich bei Gorki ähnlich wie bei Zola, bei Scholochow ähnlich wie bei Georg Kaiser.

Dagegen wird in der vorbürgerlichen Epoche das Volkshafte nur selten in seinem tragischen Ernst genommen, sei es, dass es noch von keiner historischen Bedeutung ist und deshalb seine Kritik in den Till Eulenspiegelischen Humor umsetzt, sei es – und darauf kommt es hier wesentlich an –, dass das sich zeitweilig mit den Volksmassen verbündende revolutionäre Bürgertum sich der Gestalt des dem feudalen Herrn Dienenden als sozialen Symbols bedient, um die versinkende mittelalterliche Gesellschaft zu desillusionieren. Soll aber die Kritik nicht auch die Basis des aufkommenden bürgerlichen Herr-Knecht-Verhältnisses selbst annagen, so setzt sich ideologisch eine fast einheitlich durchgeführte doppelte Linie durch: Einerseits wird von der Vielfalt der Herr-Knecht-Beziehungen, zu denen beispielsweise bereits die manufakturrellen gehören, zugunsten des am leichtesten gegen den adeligen Herrn ironisch auszuspielenden, weil in einer unmittelbaren persönlichen Beziehung zu ihm stehenden Dieners abstrahiert; andererseits wird dieses Problem, nebst seiner Einkleidung ins Humoristische, ins Ironische gezogen. Durch letzteres wird ihm der volle Ernst, durch den die Herr-

4 Hans Egon Holthusen: Kritisches Verstehen. Neue Aufsätze zur Literatur, München 1961, S. 96.

Knecht-Frage nicht als eine bloß gegen den Feudalismus gerichtete relative, sondern als für alle Klassengeschichte geltende grundsätzliche gestellt werden könnte, genommen.

Was immerhin bleibt und in diesem Rahmen, wie wir noch sehen werden, in einer oft außerordentlich interessanten und scharfsinnigen Weise behandelt wird, ist die ironische Aufhebung und Kritik des Herrenrechts des feudalen Herrn. Dass gelegentlich mehr durchscheint, ist eher der intuitiven Genialität einzelner Autoren als der geltenden ideologischen Tendenz zuzuschreiben. Insbesondere seit Diderot und speziell seit Hegel, der bereits die industrielle Revolution in England voll erlebt, lässt sich diese gelegentliche Grenzüberschreitung beobachten. Noch bei Voltaire, der auf die Tatsache des Verhältnisses von Diener und Herrn öfters Bezug nimmt, wird sie nicht ernstlich zu einem Problem, obgleich eine gewisse Ahnung von der später zum wichtigen Argument erhobenen Überlegenheit des das praktische Leben besser beherrschenden Knechts vorhanden ist. Beaumarchais' antiadeliger Vorstoß ist zu theatralisch-allgemein gehalten, um geistesgeschichtlich interessant zu sein, selbstverständlich abgesehen von der Bedeutung für die Aufklärung des vorrevolutionären Publikums.

In Wilhelm Hauffs *Die Bettlerin vom Pont des Arts* findet sich die folgende interessante Stelle: „Und der Diener, der ihm stolzen Schrittes folgt, erinnert er nicht [...] an jene Diener im spanischen Lustspiel, die ihrem Herrn wie ein Schatten treu folgen, an Bildung tief unter ihm, an Stolz neben ihm, an List und Schlaueit über ihm stehen?“⁵

Dass hier die Linie der Ironisierung der Beziehung zwischen dem Herrn und dem Knecht zugunsten des letzteren fortgesetzt wird, ist offensichtlich. Im Hinweis auf den Stolz wird eine Gleichsetzung vollzogen, im Hinweis auf die Schlaueit, wie auch bei anderen Autoren, die Schwäche des Knechts und seine Absicht, sich gegen das völlige Unterliegen unter den Willen des Herrn zur Wehr zu setzen, betont. Wir werden bei Diderots Jakob und bei Gontscharows Sachar Ähnliches zu beobachten haben. Aber diese Tendenz reicht nicht zu einem Aufruhr gegen den Herrn. Indem in diesen Darstellungen die Schlaueit des Dieners nicht nur gegen den Herrn gerichtet ist, sondern dieser von ihr gegenüber der Außenwelt selbst profitiert, wird gleichzeitig auf

5 Wilhelm Hauff: *Die Bettlerin vom Pont des Arts*, Meyers Klassiker-Ausgabe, Werke III, S. 271. 5. Auflage, Leipzig, o. J., S. 6.

ein Treueverhältnis des Knechts zum Herrn hingedeutet. Die schlaue Opposition sprengt nirgends die Klassenbeziehungen. Und dies liegt ganz im bürgerlichen Sinne.

In fast allen Äußerungen der bürgerlichen Aufstiegszeit zum Herr-Knecht-Problem steht am Ende trotz aller Sympathie für den Knecht die Versöhnung. Damit erscheint das Klassenverhältnis selbst als letztlich unauflösbar. Das Paradigma des „Volkswillens“ im Sinne des seit des Marsilius von Padua gesetzten Prinzips der „Volkssouveränität“ ist keineswegs die Klassenlosigkeit. Deshalb fallen sich in Diderots *Jakob und sein Herr* nach einem heftigen Streit der Herr und sein Diener wieder um den Hals, wohl wissend, dass sie ohne einander nicht auskommen können. Deshalb auch schildert Gontscharow in seinem *Oblomow* das Verhältnis zwischen dem Herrn und seinem Diener als ein durch vielerlei Umstände unlösbares. Deshalb schließlich kommt es in Lessings *Minna von Barnhelm* trotz aller Idealisierung der Dienerfiguren zu jenen Szenen, in denen sich auf der einen Seite Just und Tellheim, auf der anderen Franziska und Minna, also Knecht und Herr und Dienerin und Dame, als einander unentbehrlich erweisen. Selbst die Erzählungen Tolstois, in denen der Knecht als der Beschützer des Herrn erscheint (nicht umgekehrt), kulminieren im Ausklang der menschlichen Harmonie zwischen beiden.

Aber trotz gegenseitiger Unentbehrlichkeit und scheinbar guten Einvernehmens besteht ein dauernder Kampf gegeneinander, so wenigstens in der vorrevolutionären französischen Fassung, wo der durch die erstarrten reaktionären Zustände Deutschlands und Russlands erzwungenen Abschwächung ins Sentimentale der Boden entzogen ist. Jakob kämpft daher um seine durch Schlauheit bereits erreichten Rechte, während der Herr glaubt, über sie nach eigenem Gutdünken verfügen zu können:

„Jakob: Ein Jakob, mein Herr, ist so gut ein Mensch wie jeder andere.

Der Herr: Jakob, du täuschst dich; ein Jakob ist nicht so gut ein Mensch wie ein anderer.

Jakob: Manchmal ist er sogar mehr wert als ein anderer.

Der Herr: Jakob, du vergisst dich [...]

Jakob: Wenn in der Kneipe, wo wir die Gauner antrafen, Jakob nicht ein bisschen mehr wert gewesen wäre als sein Herr“

Jakob kennt also seine Überlegenheit infolge der besseren Kenntnis des Lebens. Aber er pocht auch auf seine erworbenen Rechte, die ihm der Herr streitig machen will.⁶

„Jakob: Nachdem Ihr mich am Tisch neben Euch habt sitzen lassen, mich Euren Freund genannt habt.

Der Herr: Du weißt eben nicht, was es heißt, wenn ein Vorgesetzter seinen Untergebenen seinen Freund nennt.“

Die „Freundschaft“ zwischen Herr und Knecht besteht darin, dass sie sich gegenseitig brauchen, aber gleichzeitig misstrauen. Allenfalls schätzen sie sich: der Herr den Knecht wegen dessen praktischen Fähigkeiten, seiner Lebenserfahrung und Schlauheit, der Knecht den Herrn, weil er sein Herr ist. Jakob fühlt sich nicht sicher, er wünscht einen Vertrag. Aber die Weise, wie er den Vertrag auffasst, enthüllt das Verhältnis zum Herrn ironisch als ein verkehrtes. Denn als der eigentlich Abhängige erweist sich hierbei der Herr:

„Jakob: ... dass Sie den Titel führen und ich im Besitze der Sache sein sollte.

Herr: Aber unter diesen Umständen wäre dein Los ja besser als das meinige.“

Und als der Herr angesichts dieser verzwickten Lage erwägt, ob man denn nicht die Rollen tauschen könnte, sagt Jakob klar heraus, dass das nicht ginge, denn der Herr verstünde von der „Sache“, nämlich vom Leben, im Grunde nichts:

„Jakob: Wisst Ihr, was dann geschehen würde? Ihr würdet den Titel verlieren und die Sache doch nicht besitzen. Lasset uns bleiben, was wir sind!“

Wie später der Historische Materialismus vertritt Diderot den Standpunkt, dass gegen alle abstrakten und mythologisierten, subjektivistischen und pra-

6 Denis Diderot: Jakob und sein Herr oder Der Glaube an das Walten des Schicksals, Zürich 2009, S. 236f.

xisfremden Deutungen der Erscheinungen die konkret vom Leben ausgehende Deutung die einzig richtige ist:

- „Herr: Wo zum Teufel hast du das alles her?
 Jakob: Aus dem großen Buche [des Lebens, L. K.]. Ach Herr, man mag noch so viel überlegen, sinnen und in allen möglichen Büchern studieren, man bleibt doch immer und ewig ein ABC-Schütze, wenn man nicht in dem großen Buche gelesen hat.“

Hiermit ist aber auch die äußerste Grenze erreicht, die dem theoretischen Bewusstsein des revolutionären Bürgertums gesetzt ist. Diderot selbst eilt sowohl in der Schärfe der ironischen Kritik des Herr-Knecht-Verhältnisses als auch in der Anerkennung der gesellschaftlichen Praxis als der Grundlage der Erkenntnis seiner Zeit voraus. Das Ironische der Kritik liegt in der Selbstzurücknahme der Konsequenzen der Aufhebung des antagonistischen Verhältnisses. Überdies werden beide Momente noch ganz im Sinne des Bürgertums des 18. Jahrhunderts naiv aufgefasst: das Herr-Knecht-Verhältnis als ein ewig geltender Vertrag, die Praxis als unmittelbar empirische Lebenserfahrung, wenn auch von Gesetzen geleitete.

Der Diener Sachar in Gontscharows *Obломow* ist weitaus naiver als Jakob, durch den eigentlich Diderot selbst spricht. Während Jakob immerhin eine Philosophie hat – seiner Meinung nach ist z.B. alles Gesetzen unterworfen und vorherbestimmt, woraus sich für ihn die dialektische Konsequenz der dauernden Aktivität ergibt –, verhält sich Sachar extrem empirisch. Er folgt daher in seinem Handeln nicht irgendwelchen philosophischen Grundsätzen, sondern lässt sich treiben. Dadurch wird ihm ermöglicht, seinen Herrn in einem Punkte konsequent nachzuahmen: in der Faulheit. Während aber die Faulheit für den Herrn gleichsam ein Anspruch, eine normale Folge seiner herrenhaften Muße ist und zum Alltag gehört, widerspricht die Faulheit des Dieners den Anforderungen, die an ihn als Diener gestellt sind. Seine Faulheit hat einen verborgenen Sinn. Sie ist eine Form der Aktivität, nämlich des Widerstandes gegen die totale Unterwerfung seines Menschentums, gegen die totale Entfremdung. Zwar ist auch Sachar der Meinung, dass sein Verhältnis zum Herrn ein naturgegebenes ist und daher unaufhebbar: „Er ging mit Ilja Iljitsch grob und familiär um, genauso, wie ein Schamane mit seinem Idol

grob und familiär umspringt: er staubt es ab und läßt es fallen und versetzt ihm vielleicht manchmal im Ärger einen Schlag, aber dennoch ist in seiner Seele ständig das Bewusstsein von der Überlegenheit der Natur dieses Idols über seine eigene gegenwärtig.⁷⁷ Aber Sachar reflektiert dieses Gefühl nicht rational, sondern nimmt es hin, wie es in jeder Klassengesellschaft hingenommen wird. Seine Reflexion ist eine oberflächlich-naturalistische. Demgegenüber bewegt sich das Denken Jakobs weiter. Zwar kann und will auch er aus dem Herr-Knecht-Verhältnis nicht heraus, es bleibt auch für ihn „natürlich“; aber er versucht, es bewusst zu gestalten, den „Vertrag“ zu seinen Gunsten zu interpretieren. Deshalb aber auch ist Jakob ganz dem bürgerlichen Gesellschaftsbild gemäß weitaus illusionärer als Sachar, der bereits auf die Erfahrungen eines Jahrhunderts bürgerlicher Entwicklung zurückblicken kann und sich in Hinsicht der vertraglichen Übertölpelung seines Herrn keinen Illusionen mehr hingibt. Der Widerstand geht bei ihm nicht über den Vertrag, sondern über das mögliche Nichtstun, das er als die beste Form des Bestehens innerhalb der gegebenen Ordnung betrachtet.

Die Tragik Sachars liegt darin, dass er, um sich gegen die vollkommene Entfremdung schützen zu können, keinen anderen Weg zur Verfügung hat als den, seinen Herrn nachzuahmen. Damit unterwirft er sich ihm und seinen selbst entfremdeten Eigenschaften erst recht. Der Widerstand ist schließlich ein misslungener, und dies in einem doppelten Sinne. Erstens ist die Nachahmung der Herren-Faulheit kein Ausweg, sondern bestenfalls ein Surrogat für die erstrebte Freiheit, die deshalb ihrerseits zu einer Form der Fesselung an das Knechtdasein wird. Zweitens muss die Nachahmung des Herrn misslingen, denn es fehlen alle Voraussetzungen dafür, und der Knecht bleibt ein Knecht.

Diese Tragik ist die Tragik des Menschen in der modernen Entfremdung. Mit ihr kommt der aufmerksame Leser des *Oblomow* bereits in Berührung, während das Problem der Entfremdung in Diderots *Jakob* noch gar keine Rolle spielt. Insofern ist, obgleich Jakob weitaus klüger und weitblickender ist als Sachar, der *Oblomow* insgesamt tiefer und hintergründiger als der Roman Diderots. Trotz seiner unphilosophischen Manier ist der *Oblomow* moderner, denn er rührt bereits an das Hauptproblem der modernen Klassengesell-

7 Iwan Gontscharow: *Oblomow*, Frankfurt/Hamburg 1960, S. 69.

schaft: das Problem der Entfremdung. Deswegen ist hier der Humor weniger possenhaft als im *Jakob*, denn das Umschlagen des Humoristischen, das die versteckte Widersprüchlichkeit menschlichen Verhaltens unter entfremdeten Bedingungen ausdrückt, in das bloß Komische ist stets eine Begleiterscheinung des teilweisen oder gänzlichen Steckenbleibens in der Oberfläche der Erscheinungswelt. Komik und Posse setzen ein, wo nichts mehr ist außer dem bekannten Selbstverständlichen; dagegen ist der Humor im kleinen und widerspruchsvollen Alltag des tragisch-entfremdeten Lebens zu Hause. Als bloßer Humor lässt er allerdings nichts erscheinen, sondern alles bloß durchscheinen. Insofern ist er der Ironie verwandt, die auf der Bühne der größeren Dimensionen arbeitet. Das Gemeinsame der Literatur des aufsteigenden Bürgertums ist die Idealisierung und Sentimentalisierung des Knechts. Dem skeptischen Zug entsprechend, der der Anschauung Gontscharows eigen ist, ist Sachar mehr oder weniger davon frei. Im Allgemeinen lässt sich von dieser Epoche der Literatur sagen, dass, je weniger die Ahnung vom Entfremdetsein des Menschen hindurchdringt, die Sentimentalität oder Idealisierung umso mehr Platz einnimmt. Umgekehrt verhindert das Eindringen der Tatsache der Entfremdung des Menschen in das künstlerische Bewusstsein die Tendenz der Idealisierung des Knechts im Zuge seines ironischen Ausspiels gegen den Herrn. Diese These bestätigt sich z. B. an Lessings *Minna von Barnhelm*. Während die äußerlich als Hauptfiguren auftretenden Personen Tellheim und Minna in einem gewöhnlichen und im Grunde unproblematischen tragischen Licht erscheinen und recht blass wirken, sind die drei dienenden Figuren Paul Werner, Just und Franziska die eigentlich lebendigen, farbigen und interessanten des Stückes. Sie sind es, die stets Rat wissen, schlau oder witzig, ehrlich und treu sind, die Handlung beleben und vorwärtsbringen. Ihre idealistische und sentimentale Verklärung hat hier einen Höhepunkt erreicht. Von tieferen, sozial-menschlichen, das Entfremdetsein wenigstens zum Durchscheinen bringenden Problemen (wie schon ungefähr gleichzeitig bei Schiller in seinen Untersuchungen zur Ästhetik) ist hier keine Spur zu bemerken. Als eine in gewissem Sinne zweifellos abstrakte Regel kann angesehen werden, dass, je mehr sich das Denken den reiferen bürgerlichen Zuständen annähert, es umso mehr von Ahnungen der Bedrohung des Menschen seitens der kapitalistischen Entfremdung erfüllt ist. Es geht hierbei nicht um die bloß zeitliche Abfolge, sondern unter Voraussetzung des wirklichen geschichtlichen Ablaufs auch um die Reife dieses Denkens bei den einzelnen Autoren.

Das Vorausahnen oder das Zurückbleiben spielen eine entscheidende Rolle. Voll und ganz stellt sich die Frage der Entfremdung erst auf dem Boden des modernen Proletariats.

Das bürgerliche Bewusstsein fasst das Herr-Knecht-Problem vornehmlich als ein solches der „natürlichen“ Unter- und Überordnung auf. Zwar wurde die gegenständliche Erscheinung des Eigentums durch Jahrhunderte als die Voraussetzung der Freiheit erkannt und deshalb bis zu den fortschrittlichen Denkern wie Kant, Schön oder Lorenz von Stein dem eigentumslosen Knecht das politische Staatsbürgerrecht abgesprochen. Aber die Reduktion des Herr-Knecht-Verhältnisses auf konkrete Arbeits- und das heißt Ausbeutungsverhältnisse spielte kaum eine Rolle. Daher kommt die relative Abstraktheit der Behandlung dieses Problems und daher auch die oben aufgezeigte Tendenz in der vorrevolutionären bürgerlichen Kritik, das Herr-Knecht-Verhältnis auf das Verhältnis des Herrn zu seinem Diener einzuengen. Erzählt John Locke, dass das Eigentum entstanden ist, indem der einzelne dazu überging, den in der Natur vorgefundenen Dingen etwas von seiner Arbeitskraft zuzusetzen und auf diese Weise in Besitz zu nehmen,⁸ so blieb diese Äußerung mehr oder weniger typisch für die gesamte ideologische Ausrichtung der bürgerlichen Aufstiegszeit.

Überall zeigt sich eine tiefsitzende Animosität gegen die Vorstellung, dass der Arbeiter es ist, der, indem er die Dingwelt verändert, sich selbst aufopfert (verdinglicht) und „den Herrn“, wie Herbert Marcuse in seiner Darstellung Hegels sagt, davor bewahrt, „der ‚negativen Seite‘ der Dinge begegnen zu müssen, derjenigen, wodurch sie zu Fesseln des Menschen werden“.⁹ Womit gleichzeitig ausgedrückt ist, dass im Anschluss an die alte und im Übergang zur neuen Welt Hegel der erste außerhalb der rein ökonomischen und daher einseitigen Betrachtung war, der das Problem des Arbeiters (des „Knechts“, wie er noch immer sagt) modern stellt.

Die Verdinglichung des Arbeiters ist nicht, wie es auf den ersten Blick scheinen mag, das Ergebnis seiner Beziehung zum Gegenstand, den er bearbeitet, sondern seiner Beziehung zum Herrn, für den er unter Aufopferung seiner menschlichen Belange produziert. Dem Scheine nach tut er es für sich,

8 John Locke: Zwei Abhandlungen über die Regierung, Frankfurt/Main 1977, S. 215 f.

9 Herbert Marcuse: Vernunft und Revolution. Hegel und die Entstehung der Gesellschaftstheorie (1962), Neuwied/Berlin 1970, S. 110.

denn er muss leben, wie ebenso dem Scheine nach der Herr als der „eigentliche Produzent“ erscheint, denn er verfügt (sei es persönlich, sei es durch Mittelsmänner) über die notwendigen Kenntnisse und „tut auch etwas“. Der Schein trägt darüber hinweg, dass dem verdinglichten Tun des Arbeiters der freie Genuss des Herrn entspricht, der davor bewahrt wird, „der negativen Seite der Dinge, wodurch sie zu Fesseln des Menschen werden, begegnen zu müssen“. Das Problem der Verdinglichung des Arbeiters ist also ein gesellschaftliches Problem, wenn auch vermittelt durch die Dinge innerhalb der antagonistischen Beziehungen. So wenig man Hegel vorwerfen kann, dass er diesen Antagonismus zwischen dem Herrn und dem Knecht übersehen hat, so sehr hat er sich durch seine Abstraktion dazu verleiten lassen, die reine und isolierte Beziehung des Arbeiters zur Dingwelt überzubewerten. Deshalb kann ihm Marx mit Recht vorwerfen, dass bei ihm „das Bewusstsein als nur Bewusstsein nicht an der *entfremdeten* Gegenständlichkeit, sondern an der Gegenständlichkeit als solcher seinen Anstoß hat“.¹⁰

Die beiden zusammengehörigen Abschnitte der *Phänomenologie des Geistes*,¹¹ wovon der zweite Herrschaft und Knecht behandelt, sind trotz ihrer Genialität heute kaum noch zu halten. Vergleicht man mit ihnen die ungefähr gleichzeitigen Äußerungen Schillers, so ist hinsichtlich des zentralen Begreifens der Entfremdung dessen Überlegenheit nicht zu übersehen.¹² Immerhin beweist Hegel seinen intellektuellen Kollegen bis zum heutigen Tage, wie man ernste soziale Probleme ungeniert in Angriff nimmt, ohne vor den Machthabern zu erröten. Aber in vielem konstruiert er idealistisch, so etwa in der Aussage, dass die Arbeit „bildet“, weil sie „gehemmte Begierde“ ist.¹³ Das läuft auf eine Beschönigung des verdinglichten Bewusstseins des Arbeiters hinaus.

Seit Aristoteles und folgend über Chrysostomos (bei diesem wegen seiner sonstigen Radikalität merkwürdig genug) und Augustinus bis Thomas von Aquin galt der Dienende (Sklave) als „ein beseeltes Werkzeug seines Herrn“¹⁴

10 Karl Marx: Ökonomisch-philosophische Manuskripte aus dem Jahre 1844, in: Marx-Engels-Werke (MEW) Band 40, Berlin 1968, S. 581.

11 Georg Wilhelm Friedrich Hegel: *Phänomenologie des Geistes*, Hamburg 1980, S. 109 f.

12 Wolfgang Dörsing: Friedrich Schiller, Über die ästhetische Erziehung des Menschen in einer Reihe von Briefen (niedergeschrieben 1793/95), München und Wien 1981, 3. und 6. Brief, S. 13-16 und S. 21-28.

13 Hegel: *Phänomenologie des Geistes*, a. a. O., S. 115.

14 August M. Knoll: *Katholische Kirche und scholastisches Naturrecht. Zur Frage der Freiheit*, Neuwied/Berlin 1968, S. 40.

und dies noch zu einer Zeit, da die Parole „Stadtluft macht frei“ bereits das öffentliche Bewusstsein erobert hatte. Jedoch hat auch diese neue bürgerliche Stadtluft nur eine negative Freiheit des abhängigen Individuums zu bewirken vermocht, d.h. bis in das 19. Jahrhundert hinein nicht seine Gleichberechtigung, nicht einmal die formale. Der Arbeitende (es wurde stets vom „Eigentumslosen“ gesprochen) und Dienende wurde als der menschlichen Würde, die der Freiheit vorausgeht, nicht mächtig deklariert. Diese Würde sprach der Bürger nur sich zu, und zwar ausdrücklich kraft seiner Verfügungsgewalt über Eigentum. Auffallend ist allerdings die Offenheit, mit der man damals im Gegensatz zu heute diesen Standpunkt vertrat, so etwa wenn Wieland die unteren Klassen von der politischen Mitbestimmung ausgeschlossen wissen möchte, weil sie unter dem Druck der Arbeit und Armut sich nicht um höhere Dinge kümmern können¹⁵ (zu letzterem ist bemerkenswert die scharfe Kritik Hegels in seiner *Rechtsphilosophie* – und der Tatbestand selbst erweist sich heute noch als zutreffend, wenn man erfährt, dass mehr als 90 Prozent der Arbeiter in der BRD noch niemals im Theater oder in einem Konzert waren). Nach Kant sind Hausdiener, Ladendiener, Tagelöhner und Friseure (als Beispiel für das niedere Handwerk) nicht „Bürger“, weil dem Angehörigen dieser Schichten die Voraussetzung fehlt, „dass er sein eigener Herr sei, mithin irgendein Eigentum habe“.¹⁶

Die ideologische Logik tendiert auf den folgenden Zusammenhang: Knecht – kein Eigentum – keine Muße, durch die er sein eigener Herr werden kann – keine Fähigkeit zum Gebrauch der Freiheitsrechte (Marsilius von Padua, John Milton, John Locke, Theodor von Schön und viele andere) – keine „Person“ – kein Angehöriger der Gesellschaft („gehört nicht zur Gesellschaft“, sagt Cromwell) – kein Anspruch auf das Wahlrecht – passives Objekt der „Wohlgesinnung“ des Bürgers (in den Ständeversammlungen werden die Bauern und Dienenden vom dritten Stand vertreten) und der Gebildeten (Kant). Zu welchen Ergebnissen diese Wohlgesinnung geführt hat, zeigt die gewaltige Not des 19. Jahrhunderts und die ausnehmend geringe Zahl der Intellektuellen, die darum in Sorge geraten waren (von Lorenz von Stein bis

15 Jürgen Habermas: *Strukturwandel der Öffentlichkeit. Untersuchungen zu einer Kategorie der bürgerlichen Gesellschaft* (1962), Neuwied/Berlin 1970, S. 117; ausführliches Material zu dieser Frage in meiner Schrift *Zur Geschichte der bürgerlichen Gesellschaft*, a. a. O.

16 Zitiert nach Habermas, ebenda, S. 124.

zu den liberalen Kathedersozialisten); die meisten übernahmen die Rolle der wortreichen Rechtfertigung.

Das seit dem 18. Jahrhundert zu großer Bedeutung gelangende ironische Ausspielen des Dieners gegen den Feudalherrn und die Idealisierung der Dienerfigur als Symbol des dem Adligen im Grunde überlegenen „Volkes“ verläuft der obigen Tendenz völlig parallel. Der Widerspruch ist offenbar und beweist, welcher Sprünge die Ideologie fähig ist, wenn es ums Klasseninteresse geht. Die Figur des Dieners, die die aufsteigende bürgerliche Ideologie gegen den Adligen ausspielt, bringt den Vorzug mit, als unwiederholbar auftretendes Einzelindividuum dem Herrn zu widerstehen. Die Renitenz ist hier noch subjektiv und nicht kollektiv wie beim Arbeiter, bei dem selbst der subjektive Widerstand sich in bestimmten, vom rationalisierten Arbeitsraum her bestimmten Bahnen vollzieht. Der „Knecht“ ist in der Gestalt des Dieners kein produzierender, sondern ein nur dienender. Daher ist er nicht verdinglicht, sondern unterliegt ausschließlich der Kategorie der menschlichen Entfremdung. Selbst sein gelegentlicher Kampf gegen diese Entfremdung spielt sich stets auf der subjektiven Ebene ab.